

# EPISTEMOLOGÍA DE LA ALTERIDAD: ENTRE EL *ERKLÄREN* (EXPLICAR) Y EL *VERSTEHEN* (COMPRENDER) DEL OTRO

---

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

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

**Luís Mauro Sá Martino**

Doctor en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Docente del Programa de Posgrado en Comunicación de la Faculdade Cásper Líbero

E-mail: [lmsmartino@casperlibero.edu.br](mailto:lmsmartino@casperlibero.edu.br)

## RESUMEN

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

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

## RESUMO

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

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

## **ABSTRACT**

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

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

## EPISTEMOLOGÍA DE LA ALTERIDAD: ENTRE EL *ERKLÄREN* (EXPLICAR) Y EL *VERSTEHEN* (COMPRENDER) DEL OTRO

El otro es el más infinito de los misterios. Y tanto más misterioso porque es igual a un yo que se construye y diluye en los atravesamientos de la alteridad, se transforma cada vez que la potencia de su ser se afecta por la presencia, real o imaginaria, de ese otro que lo desafía siempre a pensar, también, como el otro de alguien, de todos los otros, aquel de donde el otro también se constituye —de ahí mi responsabilidad infinita para con el otro.

Responsabilidad infinita que, sin embargo, se manifiesta en los minutos más ínfimos de lo cotidiano: en la respuesta que doy a la interpelación, aunque silenciosa, del otro. No por casualidad, quizás, “respuesta”, “responsabilidad” y “respeto” estén etimológicamente próximas, fundadas en la misma raíz: de cierto modo, la propia noción de “responsabilidad” está conectada a la posibilidad de “responder”. ¿Responder a quién? Al otro, a otra persona. Empezar el diálogo, y, en la perspectiva de Bohm (2009), con preguntas.

¿Cómo entender esa alteridad que desafía?

Y, en una pregunta anterior, ¿por que la alteridad desafía?

Este texto indica algunos modos como las relaciones de comunicación con la alteridad derivan del entendimiento del otro en la perspectiva, propuesta por Künsch (2005), de una Teoría Comprensiva de la Comunicación. El argumento central es que en el núcleo de una epistemología de la comunicación puede ubicarse un dato epistémico de reconocimiento y comprensión del otro —lo que implica una dimensión ética de la comunicación.

La argumentación se desarrolla en tres momentos: (a) la alteridad desafía y se constituye como problema de comunicación; (b) el modo de entender la alteridad regula la relación comunicacional; (c) esa dimensión epistémica de la alteridad no prescinde de una dimensión ética de la comunicación. Se propone que el establecimiento de una relación de comunicación requiere el reconocimiento del otro desde el segundo modo de entendimiento —a saber, una alteridad a ser comprendida, más que explicada.

El sentido de “comunicación” se define como uno de los elementos fundamentales en las interacciones con la alteridad: el encuentro con el otro solo puede ocurrir en el momento en que hay algo compartido (Braga, 2008, 2011; Marcondes Filho, 2012a; 2012b; Martino, 2007, 2010; Wolton, 2008; 2011; Ferrara, 2013). Como recuerdan Williams (2004) y Lima (1983), uno de los sentidos de la palabra “comunicación” apunta a la idea de “compartir”, y el acto de “tornar

común” implica el establecimiento de una relación, basada en el deseo estético de conocer la alteridad en el sentido de la comunidad (Paiva, 1999; Esposito, 2005; Yamamoto, 2014).

Este texto se inserta en el contexto del proyecto de investigación “La comprensión como método”, destacando las relaciones entre comunicación e identidad en el ámbito tanto de la estética —entendida acá como el espacio de las afecciones en el campo de lo relacional— como de la política, dentro de una perspectiva de la comprensión como método, en la cual el establecimiento de una relación con la alteridad es siempre una trama de fenómenos de la cual no están ausentes las relaciones de poder (Künsch, 2007; Marques, 2013; Marques y Martino, 2015).

### **La ambivalencia comunicacional de la alteridad**

En su ensayo “Lo siniestro”, Freud (2010) indica la evocadora familiaridad que provoca lo extraño (Marques y Martino, 2015; Marques, 2014). La presencia de algo familiar en lo extraño, esa ambivalencia constante desencadenada por la relación de proximidad y de distancia con que lo extraño está contemplado y al mismo tiempo contempla, es una de las raíces de la perspectiva de relación con la alteridad: en palabras de Octavio Paz (1998), el “semejante desemejante” del otro.

Esa sensación de proximidad y distancia puede observarse con más fuerza cuando, aplicada a la relación de uno consigo mismo, en el momento de crisis, el individuo se convierte en extraño a sí mismo, “extranjeros para nosotros mismos”, en la expresión de Kristeva (2000). Esa acción de diferenciación, de transformación y permanencia, es el sentido relacionado con el otro, igualmente diferente.

En el ámbito de lo cotidiano, es posible observarlo en la vaga sensación de extrañamiento presente cuando se ve una fotografía suya sacada años antes, seguida de la sorpresa por lo que hay de distinto en su propia apariencia. O, como dijo Lévinas (2010), cuando se ve a un hijo: tiene sus características, tiene sus expresiones y, al mismo tiempo, es otra persona: sus características son parecidas, no iguales; su personalidad e ideas pueden tener alguna proximidad, aunque no sean —o deban ser— la suya.

Lo “extraño”, y lo “extranjero”, es inquietante porque guarda todas las características que permiten su identificación como algo parecido con un “yo”, al mismo tiempo que otras señales son decodificadas inequívocamente como no familiares. El apareamiento de sujetos, recuerda França (2006), está conectado al establecimiento de formas de comunicación entre ellos. La existencia de esa comunicación presume, de la misma manera, un intervalo entre ambos a ser ocupado en esa relación.

Su diferencia es, así mismo, el elemento que desafía a una aproximación, al mismo tiempo en que su semejanza me torna responsable de él. Su humanidad, dice Morin (2006), es compartida conmigo. Su diferencia es una señal de que somos iguales —somos signos de diferencia.

Compartir esa humanidad, dice Lévinas (1990, 2007), nos hace responsables de todos los demás: quitarse la responsabilidad infinita que se tiene con todos los demás es renunciar a la humanidad que se tiene. El rostro del otro dirige al mío una noción de humanidad que, cuando no es sentida, vivida, transformada en el *ethos* de una motivación práctica, permite la violencia que quita el sentido de humanidad (Marques, 2015).

La alteridad es radical, en ese sentido, en la medida en que también toma las cosas por la raíz —la etimología de “radical” está conectada, en el latín, a “radice”, y, en ese sentido, señala Marx (1999), la raíz del ser humano es el propio ser humano. Recordarse de esa raíz implica recordar lo que se comparte, en los límites de su complejidad, con todo lo que es humano, de lo más sublime a lo más desagradable.

“The Dawn of Man”, “El amanecer del hombre”, es la primera parte de “2001: Odisea del espacio”, de Stanley Kubrick (1967), basado en la novela de Arthur C. Clarke. Situada millares de años atrás, muestra a dos grupos de primates disputando, en las sabanas de África, un pequeño charco que representa, para todos, la sobrevivencia inmediata. En el primer enfrentamiento, uno de los grupos pierde la disputa —en forma de gritos y muestra de fuerza— y retrocede. Al día siguiente, el grupo perdedor encuentra un misterioso monolito, de origen extraterrestre. Tras alguna vacilación, los primates tienen el coraje de tocarlo, y en los días que siguen, descubren una manera de usar huesos de animales como armas. Como resultado, una vez más ocurre enfrentamiento con los primates vencedores. Y en esta ocasión diezman al otro grupo y establecen su dominio.

Esa escena, en los primeros diez minutos de la película, alinea hechos para pensar las posibilidades de conocimiento y relación humana. Es cuando uno de los primates desarrolla la inteligencia y habilidad para manejar una tecnología —por lo tanto, la aparición de un *logos* y de una *techné*— que define en una relación de lazos y luchas, el espacio designado a “nosotros” y el espacio designado a “ellos”.

El conocimiento, si erigido solamente en una técnica a servicio de una razón conducida por el deseo, tiene como resultado la aniquilación de la alteridad. Falta, en ese contexto, el principio de la razón práctica que cuestiona un tercer elemento de equilibrio entre ese *logos* e *techné*, el *ethos* establecido en las relaciones que se practican en dirección a la alteridad.

## La ética y la razón en la definición de la alteridad

¿Desde cuándo se empieza a pensar en la alteridad?

Un intento de respuesta quizás tenga que pasar por fundamentos en los cuales se mezclan no solo las disciplinas de la historia, sino también de la sociología y de la antropología (Eagleton, 2008). No sería del todo equivocado situar el inicio de la relación con la alteridad aun en el principio de la constitución de lo que vendrían a ser los primeros grupos humanos. La formación de los lazos de parentesco, o, en otro sentido, el reconocimiento de los lazos de parentesco más allá de los primeros años de vida y del período de formación, parece ser uno de los rasgos distintivos del ser humano, aunque no el único.

Constituir la alteridad quizás haya sido un proceso epistemológicamente menos complejo en comparación con los otros, sobre todo a partir del momento en que el conocimiento de la existencia de una diferencia implica su clasificación en un dominio axiológico diferente del “se” o del “nosotros”. La cuestión era, a partir de esa base epistémica, definir los principios de una racionalidad práctica capaz de establecer cómo serían, o deberían ser, las relaciones con esa diferencia (Spivak, 2007).

El surgimiento de las civilizaciones y la diferenciación de los procesos de división del trabajo implican también el surgimiento de marcadores de igualdad y diferencias internas —castas, grupos, clases sociales, divisiones basadas en diferencias étnicas, de género o etarias que, en una infinidad de transformaciones, rescatan el problema de la alteridad.

Como señala Binoche (2010), el problema de la alteridad y de la tolerancia emerge, como temática, dentro de las preocupaciones filosóficas del Occidente a partir del siglo XVIII.

La visión del otro, hasta el momento, aparentemente ha obedecido en líneas generales a una óptica de objetificación basada no solo en una presunción de superioridad, sino también en una idea de jerarquización de un orden cósmico: las mitologías de buena parte de los pueblos encuentran, en sus mitos de creación, una justificación para su propio posicionamiento en el centro de una organización cosmológica derivada de una o más divinidades, responsable de realzar su condición especial en detrimento de los otros. El entendimiento, en la esfera pública, depende del trabajo de reposicionamiento de esos sistemas de creencias en relación con el espacio común (Habermas, 2002, 2005, 2006).

Desde la visión de Binoche (2010), no es una coincidencia que en Europa la noción de tolerancia aparezca en el mismo momento en que se inicia un fuerte

movimiento de retracción de la religión de la esfera pública hacia la esfera privada, y la institución de legislaciones seculares. El principio de tolerancia exige que todos los seres humanos sean considerados iguales, y una ontología basada en el vínculo de algunos con una divinidad, en detrimento de otras, prácticamente inviabiliza ese proceso.

Es en ese aspecto que, en sus escritos sobre la tolerancia, John Locke (2003) sitúa el problema de lo religioso como uno de los fundamentos para pensarse la posibilidad de vivir juntos. Al circunscribir lo religioso en el ámbito privado, se establece un espacio común de ascendencia exclusivamente cívica, basada no en un derecho oriundo de una revelación accesible solamente a un número selecto de personas —y el tribunal eclesiástico es la epítome de ese tipo de relación—, sino en un derecho constituido y constituyente fuera de un ámbito civil, en el ámbito público, de cualquier elemento de segregación entre individuos que se basara en un presunto origen religioso.

Evidentemente ese proceso no se desarrolla en su totalidad en el siglo XVIII, existiendo la posibilidad de que sus orígenes se remonten a la Magna Carta de 1215, que obligó al rey en ejercicio Juan de Inglaterra a reconocer un conjunto de libertades que, de alguna manera, ponían en duda su condición divina; al mismo tiempo, uno de los puntos culminantes de ese proceso, la Revolución francesa, tampoco marcó el término de ese tipo de división clasificatoria de la alteridad. Por el contrario, la cuestión sigue como un problema para innumerables áreas de las ciencias humanas hasta los días actuales.

Así pues, se renueva la pregunta respecto a las maneras de tratar la alteridad, en esta ocasión vista como un “otro” con los mismos derechos y deberes en relación a todos los otros: el estatuto del elemento “civil”, en el ámbito de la vida común, se eleva al principio igualitario. Como hipótesis, el camino se asemeja, aunque con otra formulación.

El cambio en el estatuto ético solo puede pensarse a partir de una transformación similar en la situación epistemológica de conocimiento de la alteridad. En otros términos, cualquier transformación en el modo de relacionamiento con la alteridad implica necesariamente un cambio en las modalidades de representación del otro.

### **Explicar el otro, comprender el otro**

La violencia ética no se separa de la violencia epistemológica. Clasificar, o más bien, desclasificar al otro, es establecer una preocupación negativa con la alteridad. De cierto modo, no implica ni siquiera reconocerla como un “alter” proveniente de relaciones intrínsecas con un “ego”, sino definirla como “res”, la

“cosa”, una diferencia que no puede ser categorizada sino desde divisiones que toman la alteridad como un “eso”, en palabras de Buber (1995, 2000), inmerso en el reconocimiento de la presencia de esa alteridad que desafía.

Tal vez no sea coincidencia el hecho de que ese sentido de inquietud muchas veces se traduzca por miedo, y el miedo, inconscientemente, en impulso de violencia. Lo extraño, no por casualidad, suele ser objeto al mismo tiempo de una sombría admiración y atrae los deseos de destrucción del resto del grupo o, según sea el caso, de los otros grupos.

La razón y la técnica, desprovistas de un balance basado en la alteridad, se convierten en pura violencia clasificatoria destinada a “explicar” el otro, pero sin “comprenderlo”.

Etimológicamente, “explicar” está conectado al sentido de “desplegar”. En términos más literales, “tornar plano”. Tal vez no sea del todo malo hacerse de eso una imagen en la relación con la alteridad: al “explicar” el otro yo lo convierto en algo “plano”, es decir, reducido —la palabra sería “aplanado”— a una única dimensión.

La dimensión analítica no deja también de tener una dimensión del desmantelamiento de la alteridad en categorías —¿pero cuáles?

Mis categorías, no las suyas: una considerable tradición de autores y autoras indica que el ejercicio de la narrativa es también un ejercicio de clasificación, y el acto de narrar al otro generalmente significa su reducción a los esquemas narrativos que permiten tornarlo inteligible —pero con una pérdida substancial de sus características (Bruner, 1991; Hall, 1996; 2000; Gerbner, 1999; Motta, 2012; Rago, 2013; Martino, 2015).

Explicar la alteridad, en algunos momentos significa reducirla a las categorías interpretativas formuladas por mí, no por ella: de ahí la complejidad multidimensional de que el ser pase por un proceso de “aplanamiento”, para continuar el juego etimológico, cada vez que es “explicado”. Y no deja de ser ese el primero y más común tipo de aprehensión de la alteridad, en la reducción del todo a una parte —una aprehensión metonímica del otro (Martino, 2015).

La noción de “comprensión” en la relación epistémica sugiere otro punto: “ponerlo junto”. Si es posible seguir con la cuestión etimológica, en los orígenes latinos la comprensión era la perspectiva de “tomar las cosas en conjunto”, conectar el “todo” o la “totalidad”, algo aún visto en el sentido de “comprender” y en cómo “contener” e “incluir”.



Como dice Dilthey (2010), las ciencias humanas están conectadas a la dimensión del “*verstehen*”, el acto de “comprender”, mientras las ciencias naturales buscan el “*erklären*”, el “explicar”, en la dimensión próxima al “*aufklären*”, el acto de “aclarar”. Fue el filósofo alemán uno de los primeros a indicar esa separación epistemológica y sus consecuencias con relación al desarrollo de un entendimiento del ser humano: podemos ser comprendidos, pero no explicados. La complejidad de los fenómenos humanos convierte cualquier explicación parcial e incompleta, metonímica —en una palabra, “llana”.

La perspectiva de garantizarle una científicidad al estudio de lo humano, perseguida en toda una tradición que se va a institucionalizar con Durkheim (1997) y encuentra eco en otros inúmeros pensadores —no se escapa fácil del espíritu del tiempo, el “*Zeitgeist*”—, define lo humano como un ser que puede convertirse en objeto de explicación.

Dilthey (2010) observa que esa perspectiva deja de lado la posibilidad de nunca llegar a ningún tipo de “explicación” o, como máximo, de una “comprensión” de los fenómenos sociales —un elemento igualmente fundamental en el desarrollo de la sociología de Weber (1991).

Será en la filosofía, quizás, que ese aspecto pueda ser más observado: las perspectivas de plantear una racionalidad como fundamento de lo humano, en una tradición que se define de Descartes a Hegel, encuentra un contrapunto en las perspectivas de Schopenhauer y Nietzsche. El ser humano puede ser dotado de una razón, sin embargo a esas luces se contraponen sombras que se extienden más allá del límite de lo que se puede explicar, siendo posible solamente comprenderlas.

Sería necesario aguardar los desarrollos del psicoanálisis freudiano, en el siglo xx, y, especialmente, el concepto de “sombra”, formulada en la psicología analítica de Jung, para que ese contenido, de hecho, se enseñara como real e influyente en lo cotidiano. Será Jung (2002) quien resaltaré que el reconocimiento de la sombra implica un cambio en la relación con la alteridad: si tengo una sombra desconocida de mí mismo, ¿con qué derecho puedo juzgarme superior a quien sea?

En el ámbito de la comprensión, la humanidad del otro está vista en su parcialidad —no existe visión de ningún lugar—, pero se recuerda en su totalidad, al mismo tiempo en que esa visión se cuestiona: ¿quién soy yo para ver al otro? Con cuáles categorías lo interpreto yo? Y, en términos reflexivos, eso implica entender que la humanidad del otro me recuerda la mía, poniéndonos en una relación de responsabilidad: su luminosidad, como su sombra, también es la mía.

## Consideraciones finales

Como señala Picard (2007), la cortesía es uno de los principales ejercicios de comunicación para con la alteridad. Solo se es “educado” con los demás, en el sentido tal vez más común de la palabra, cuando reconozco en el otro a un igual; cuando no lo explico en categorías jerárquicas, pero lo comprendo en su humanidad.

Comte-Sponville (1997), además, pone la cortesía como una de las virtudes que permiten la convivencia humana —el acto de la cortesía exige el reconocimiento del otro, una respuesta a su presencia, el elemento de igualdad—. No siempre, evidentemente, fue así: durante siglos la cortesía era sinónimo de jerarquización, como señala Elias (2010). La Revolución francesa, entre otras cosas, cuestiona esa jerarquía de la cortesía y la pone como requisito previo entre los ciudadanos: el respeto empieza en la cortesía, y el derecho al respeto está en la raíz de la sociedad.

El establecimiento de relaciones de comunicación con la alteridad, en el sentido de la palabra especificado al inicio de este texto, parece requerir una aproximación mucho más en términos de una comprensión (“*verstehen*”) que de su “explicación” (“*erklären*”).

Explicar el ser humano trae en sí una perspectiva de reducción de complejidades —necesaria, sin duda, en un primer momento, para garantizar la inteligibilidad de la relación con la alteridad; el problema, sin embargo, es dar el paso de la explicación del otro para su comprensión.

No se deja de lado, en la aprehensión cognitiva de la alteridad, que su dimensión epistémica es postulada en primer lugar por una caracterización basada en categorías previamente formadas y, además, responsables por el vislumbre inicial de todo aquel que no soy yo. La cuestión es evitar que el proceso termine en ese momento, en esa primera y reductora aprehensión del otro. Y, hasta cierto punto, incluso para mí, una vez que la idea de un completo autoconocimiento parece inalcanzable.

Por ese motivo, en esa reflexividad de la comprensión está el núcleo de responsabilidad que me conecta con todos los otros: la responsabilidad por el otro se funda en la comprensión de la alteridad como el doble de la igualdad.

Comprender los límites de esa relación quizás posibilite el establecimiento de brechas más frecuentes en los espacios de silencio que se encuentran en la velocidad de las relaciones cotidianas, y permita establecer, más allá de las diferencias, pero conviviendo con ellas, uno de los sentidos plenos de la palabra comunicación —estar con los otros, compartir una vida común.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BINOCHE, B. 2010. Religião privada, opinião pública. In: SANTOS, A. C. (Org.). *O outro como problema*. São Paulo: Alameda, pp. 43-64.
- BOHM, D. On dialogue. 2009. Londres: Routledge.
- BRAGA, J. L. 2008. Comunicação, disciplina indiciária. *Matrizes*, v. 1, n. 2, abril, pp. 73-88.
- . 2011. Dispositivos interacionais. Texto presentado en el XX Encontro da Compós. Porto Alegre, junio.
- BRUNER, J. 1991. The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, v. 18, n. 1, pp. 1-21.
- BUBER, M. 1995. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva.
- . 2000. *Eu e Tu*. Rio de Janeiro: Centauro.
- BUTLER, J. 2005. *Gender trouble*. Londres: Routledge.
- COMTE-SPONVILLE, A. 1997. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes.
- DILTHEY, W. 2010. *Introdução às ciências humanas*. Rio de Janeiro: Gen.
- DURKHEIM, E. 1997. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- EAGLETON, T. 2008. *Trouble with strangers*. Londres: Blackwell.
- ELIAS, N. 2010. *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ESPOSITO, R. 2005. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrotu.
- FERRARA, L. D'A. 2013. A epistemologia de uma comunicação indecisa. Texto presentado en el XXII Encontro de Compós. Salvador, junio.
- FRANÇA, V. R. V. 2006. Sujeitos da comunicação, sujeitos em comunicação. In: GUIMARÃES, C.; FRANÇA, V. R. V. (Orgs.). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 13-23.

- FREUD, S. 2010. O inquietante. In: O “homem dos lobos” e outros textos [1919]. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 328-376.
- GARCIA GUTIERREZ, A. 2007. *Desclasificados*. Barcelona: Anthropos.
- GERBNER, G. 1999. The stories we tell. *Peace Review*, 11(1), 9-15, pp. 70-85.
- HABERMAS, J. 2002. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola.
- . 2005. On the relation between the secular liberal state and religion. In: MENDIETA, E. (Org.). *The Frankfurt School on religion*. Londres: Routledge, pp. 339-349.
- . 2006. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14:1, Cambridge: Polity, pp. 80-96.
- HALL, S. 1996. Who needs “identity”? In: HALL, S.; DuGAY, P. (Orgs.). *Questions of cultural identity*. Londres: Sage, pp. 34-57.
- . 2000. The spectacle of the “other”. In: *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage, pp. 236-237.
- JUNG, C. G. 2002. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes.
- KRISTEVA, J. 2000. *Étrangers a nous-mêmes*. Paris: Folio.
- KÜNSCH, D. A. 2005. *Maus pensamentos*. São Paulo: AnnaBlume.
- LÉVINAS, E. 1990. Entrevista. *LE MONDE. Filosofias*. São Paulo: Ática.
- . 2005. *Entre nós*. Petrópolis: Vozes.
- . 2007. *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70.
- . 2010. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70.
- LIMA, V. 1983. Repensando as teorias da comunicação. In: MELO, J. M. (Org.). *Teoria e pesquisa em comunicação*. São Paulo: Intercom/Cortez, pp. 85-99.
- LOCKE, J. 2003. Letter on tolerance. In: *Political Writings*. Londres: Hackett, pp. 203-245.

- MARCONDES FILHO, C. A. 2012a. Comunicação no sentido estrito e o metáforo. Texto apresentado en el XXI Encontro da Compós. Juiz de Fora, junio.
- . 2012b. *O rosto e a máquina*. São Paulo: Paulus.
- MARQUES, A. C. S. 2013. Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência. *Contracampo*, v. 26, pp. 126-145.
- . 2014. Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso. *Discursos Fotográficos*, v. 10, pp. 61-86.
- MARQUES, A. C. S. y L. M. S. MARTINO. 2015. A comunicação, o comum e a alteridade: para uma epistemologia da experiência estética. *Logos*, v. 22, pp. 31-44.
- MARTINO, L. M. S. 2007. *Estética da Comunicação*. Petrópolis: Vozes.
- . 2010. *Comunicação e identidade*. São Paulo: Paulus.
- MARX, K. 1999. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Lisboa: Presença.
- MORIN, E. 2006. *O método*. Vol. 6. Ética. Porto Alegre: Sulina.
- MOTTA, L. G. 2012. Por que estudar narrativas? In: MOTA, C. L.; MOTTA, L. G.; CUNHA, M. J. (Orgs.). *Narrativas midiáticas*. Florianópolis: Insular, pp. 10-24.
- PAIVA, R. 1999. *O espírito comum*. Petrópolis: Vozes.
- PAZ, O. 1998. *Soror Juana Inés de La Cruz*. São Paulo: Mandarim.
- PICARD, D. 2007. *Pourquoi la politesse?* Paris: Le Seuil.
- RAGO, M. 2013. *A aventura de contar-se*. Campinas: Ed. Unicamp.
- SCHIEFFELIN, E. L. 1980. Reciprocity and the construction of Reality. *Man*, New Series, v.15, n. 3, set., pp. 502-517.
- SPIVAK, G. C. 2007. *Outside in the teaching machine*. Londres: Routledge.
- WEBER, M. 1991. *Economia e sociedade*, v. 1, Brasília: Ed. UnB.

WILLIAMS, R. 2004. *Keywords* [1976]. Nova York: Fontana Press.

WOLTON, D. 2008. *É preciso salvar a comunicação*. São Paulo: Paulus.

———. 2011. *Informar não é comunicar*. Porto Alegre: Insular.

YAMAMOTO, E. I. 2014. O conceito de comunidade na comunicação. *Galáxia*, v. 21, n. 2, pp. 438-458.