

# Linguagem, verdade e conhecimento. As Ciências da Comunicação e o contemporâneo

MOISÉS DE LEMOS MARTINS

Universidade do Minho (Portugal)

moiseslmartins@gmail.com

## Abstract

Communication Sciences integrates the movement of Western thought, which breaks with the foundationalist paradigm of truth and establishes in its place the historicist paradigm. That means that Communication Sciences follow a tradition inspired by Nietzsche, Freud and Heidegger, which deny that knowledge can be objective and absolute and in correspondence with reality. The principle of historicity of being means that existence is an experience of limits or of human finitude. Communication Sciences adopt then the point of view that there is an unbreakable bond established between understanding and situation, interpretation and prejudice, knowledge and belief, theory and practice. Furthermore, Communication Sciences has its origin and destiny connected to *Cultural Studies*, a tradition of Social Sciences and Humanities that have converted in mass culture an elitist and essentialist understanding of culture. Communication Sciences give value to the subject, the consumption of media and screen cultures. In consequence, Communication Sciences go on to establish themselves in the actual and contemporaneity to inhabit the present and everyday life.

*Keywords:* communication sciences, contemporaneity, *Cultural Studies*, event, everyday life, foundationalist paradigm, historicist paradigm

## 1. A ideia fundacionalista da verdade

As Ciências da Comunicação inscrevem-se no movimento do pensamento ocidental que rompe com o *paradigma fundacionalista* da verdade e instaura em seu lugar o *paradigma historicista*. Interrogar as Ciências da Comunicação redonda, pois, em trazer a juízo o conceito de verdade. Acrescentemos, entretanto, que um debate sobre a verdade não pode ser outra coisa que um debate sobre a natureza e o estatuto do nosso conhecimento. E, depois, há ainda a assinalar que não é possível debater o que quer que seja senão na linguagem e através dela.<sup>1</sup>

---

1. Ver, neste sentido, "Toda a ciência é discurso", Martins (2002: 125-135).

Foram Nietzsche, ainda no século XIX, e Freud e Heidegger, no século XX, quem fracturou a tradicional afinidade entre a razão e a verdade. Fizeram-no pela valorização da categoria da historicidade do conhecimento. A tradição filosófica ocidental organizara-se em torno da procura da verdade. Neste paradigma, razão e verdade fazem um caminho comum: a razão é uma instância soberana de decisão, e por esse motivo é una; por sua vez, sendo una, a verdade é única e eterna.

Nietzsche, Freud e Heidegger contrariaram este paradigma *fundacionalista* da verdade. Nietzsche esforçou-se por emancipar o pensamento, ou melhor, a nossa maneira de pensar, daquilo a que chama de *metafísica*, que é um princípio que prevaleceu de Platão a Schopenhauer, segundo o qual pensar é descobrir o fundamento que permita aos homens falar de acordo com o verdadeiro e agir de acordo com o bem e o justo.

Com efeito, para Nietzsche, não existe nada que permita aos homens agir “de acordo com”, uma vez que não há nada que seja um princípio primeiro ou originário, um “Grund”, como o pôde ser a ideia de “Bem” em Platão ou, em Leibniz, o “princípio da razão suficiente”. Todo o discurso, mesmo o da ciência ou da filosofia, é apenas uma perspectiva, uma “Weltanschauung”. Nestas circunstâncias, a verdade apenas pode inscrever-se numa história da verdade.

Aquilo que a consideração do conceito de *historicidade* vem sublinhar, a partir de Nietzsche, é, portanto, segundo as palavras de Gadamer, o vínculo indelével entre compreensão e situação, interpretação e preconceito, conhecimento e crença, teoria e prática (Gadamer 1976: 139). Ou seja, num entendimento que associe o conhecimento ao princípio da historicidade, é impossível não nos misturarmos a nós próprios com o conhecimento, contaminando-o com o que somos, nós que vivemos numa situação determinada, que temos preconceitos particulares e crenças específicas. Numa palavra, pelo facto de vivermos uma condição histórica, a nossa reflexão apenas pode ser inacabada e ser-nos-ão sempre impossíveis os recomeços radicais e absolutos.

Foi Richard Rorty quem caracterizou como *fundacionalista* a tradição filosófica ocidental que se organiza em torno da procura da verdade. Escreve Rorty (1994: 37): “Em larga medida, a retórica da vida intelectual contemporânea mantém como evidente que a finalidade da pesquisa científica, cujo objecto é o homem, consiste em compreender as ‘estruturas subjacentes’, os ‘invariantes culturais’ ou os ‘modelos biologicamente determinados’”. E explicita melhor o seu ponto de vista, dizendo o seguinte: aqueles que aspiram a fundar a solidariedade na objectividade interpretam a verdade como a correspondência com a realidade (*Ibid.*).

‘Estruturas subjacentes’, ‘invariantes culturais’, ‘modelos biologicamente determinados’, ou seja, um fundamento e uma verdade únicos e eternos, estando o conhecimento em correspondência com a realidade, ou seja, sendo o conhecimento objectivo e absoluto.

A esta procura da verdade, entendida como correspondência com a realidade, contrapõe Richard Rorty o *pragmatismo*. Para os pragmatistas, “o desejo de objectividade não se confunde com o desejo de se subtrair aos limites da comunidade; trata-se simplesmente do desejo de estender o mais possível o entendimento intersubjectivo, de estender o mais longe possível a referência ao ‘nós’” (*Ibid.*: 38). E explicita: a verdade toma como modelo a fórmula de James: “aquilo que *nos* é útil acreditar” (*Ibid.*: 37). Em consequência, o sentido passa a ser pensado “como desprovido de outro fundamento que um fundamento ‘puramente’ ético”, assente em razões práticas e crente na esperança partilhada e na confiança daí resultante (*Ibid.*: 53-54).

No *pragmatismo* de Rorty está presente a categoria da *historicidade*, que já havíamos notado em Nietzsche, Gadamer e Heidegger, e que significa uma fractura na tradicional afinidade entre a razão e a verdade. Ser histórico significa não se esgotar nunca num saber total de si próprio. O princípio da historicidade do ser implica que a existência seja essencialmente uma experiência e que a verdadeira experiência seja uma experiência dos limites ou da finitude humana. O modo de ser da razão não é pois a intuição (que justificaria as suas pretensões dogmáticas), mas a interpretação.<sup>2</sup>

A ideia *não fundacionalista da verdade* é uma conquista do nosso tempo, que foi anunciada e trabalhada por mais de um século. Os nomes mais emblemáticos desta conquista, já os referimos: Nietzsche, com a sua *crítica da metafísica*, o que quer dizer, a sua ideia de jogo, interpretação e signo sem verdade presente; Freud, com a sua crítica da presença-a-si-próprio, quer dizer, a *crítica da consciência*, do sujeito, da identidade em si próprio, da proximidade e da propriedade de si próprio; e Heidegger, com a *destruição da metafísica*, a destruição da onto-teologia, enfim, da determinação do ser como presença (Derrida 1967: 412).<sup>3</sup>

## 2. As Ciências da Comunicação e a temporalidade

Ao inscreverem-se no *paradigma historicista*, as Ciências da Comunicação valorizam a temporalidade e adoptam o ponto de vista de que é indissolúvel o vínculo estabelecido entre compreensão e situação, entre interpretação e preconceito, entre conhecimento e crença, entre teoria e prática. Quer isto dizer que as Ciências da

2. Note-se, a propósito, que em *A filosofia e o espelho da natureza* (1988), Richard Rorty não contrapõe ainda a ideia de solidariedade à de objectividade, mas sim a ideia de hermenêutica à de epistemologia. Veja-se sobretudo o capítulo VII: “Da epistemologia à hermenêutica”.

3. Sobre a passagem do paradigma *fundacionalista* ao paradigma *historicista*, escrevemos, em tempos, “A verdade e a função de verdade nas Ciências Sociais” (1994).

Comunicação vão insistir no actual e no contemporâneo e vão fixar-se no presente e no quotidiano.

Há quem conceba as Ciências da Comunicação como as “Novas Humanidades”,<sup>4</sup> por terem a sua génese e o seu destino, e mesmo a sua pujança, associados ao incremento dos *Cultural Studies*, essa corrente das Ciências Sociais e Humanas que, a partir dos anos sessenta e setenta do século passado deslocou a reflexão sobre a cultura de um entendimento centrado na relação cultura/nação e no privilégio dado ao ensino da língua e da literatura, para uma aproximação da cultura aos grupos sociais e aos seus estilos de vida, ou seja, para uma atenção prestada ao quotidiano das classes populares, à recepção e ao consumo dos *media*, enfim, para uma atenção prestada à mudança social.

De facto, mais do que qualquer outra corrente teórica das Ciências Sociais e Humanas, os *Cultural Studies* distinguem-se por habitarem o território do actual e do contemporâneo e se estabelecerem no presente e no quotidiano. E as Ciências da Comunicação têm de facto a sua génese e o seu destino, e mesmo a sua pujança, como salientámos, associados ao incremento dos *Cultural Studies*. Não é de modo nenhum por acaso que a primeira revista britânica de *Cultural Studies*, fundada em 1979, tenha o título esclarecedor de *Media, Culture and Society*.

As Ciências da Comunicação inscrevem-se nesta tradição das Ciências Sociais e Humanas, que dos anos sessenta e setenta para cá não mais parou de *desessencializar* e de *deselitizar* os territórios culturais, deslocando os estudos da cultura da exclusiva atenção prestada à língua nacional, à literatura de um país, ao texto literário, às grandes obras da música, pintura e escultura, e aos escritores, músicos e artistas, para trazer a debate os públicos, os utentes, os amadores e a criatividade nas margens e em artes menores, como a fotografia, a banda desenhada, o *cartoon*, a literatura de cordel, a arte a música *pop*, os *grafittis*, o *design* gráfico... Trata-se, além disso, de uma tradição que subverte os supostos códigos naturais da masculinidade e da feminilidade, e a rígida e dominante definição da sexualidade, e é uma tradição que se arrisca até a navegar para outros mundos que não os ocidentais, nas relações intrincadas que esses mundos têm com os antigos colonizadores, com as minorias étnicas e com as identidades multiculturais.

Mas mais do que inscreverem-se nesta tradição das Ciências Sociais e Humanas que são os *Cultural Studies*, as Ciências da Comunicação constituem a parte fundamental desta tradição. Por essa razão vamos vê-las a revalorizar o sujeito, o consumo dos *media* e as culturas do ecrã. Contemporâneas do movimento de aceleração mundial de bens culturais, pela mobilização tecnológica do mundo, e da assunção da solidariedade colectiva que tem em vista a nossa segurança global, contemporâneas igualmente do processo de mundialização dos riscos ecológicos e ambientais, as Ciên-

---

4. Veja-se, por exemplo, Fidalgo (2008).

ciências da Comunicação acompanham, por outro lado, o nosso actual desassossego pelas consequências sociais e culturais das biotecnologias, que fundem numa amálgama o humano e o não humano.

É sem dúvida por se instalarem no actual e no contemporâneo e por habitarem o presente e o quotidiano que as Ciências da Comunicação estão associadas aos novos territórios de investigação nas Ciências Sociais e Humanas: os novos grupos sociais (de produtores, criadores e divulgadores culturais); os consumos culturais (hábitos de leitura, de ida ao teatro, ao cinema, a concertos, a museus, a exposições de arte, hábitos de utilização da Internet); os estilos de vida, os gostos culturais, os públicos da cultura, os estudos de género, os estudos das sub-culturas juvenis (urbanas e sub-urbanas); os estudos de recepção dos *media* por jovens e adultos, e por públicos particulares como os das crianças, idosos e minorias étnicas; os estudos sobre os usos dos dispositivos tecnológicos de comunicação, informação e lazer (Internet, iPod, telemóveis, etc.); os estudos sobre as identidades étnicas; os estudos pós-coloniais; enfim, os estudos sobre as indústrias culturais: moda, turismo, férias, museus, publicidade, cinema, televisão, rádio, imprensa escrita, novos *media*.

Como novo enredo teórico, que se desloca da *ideia fundacionalista da verdade* para o *paradigma historicista*, as Ciências da Comunicação abandonam, por outro lado, a unidade de análise da sociologia clássica, que era a classe social, e substituem-na pela idade, pela escolaridade, pelo género e pela identidade étnica. Relativizam também a categoria da ideologia, que é uma categoria associada à classe social, e concentram-se na atenção dada à hegemonia dentro de um campo específico de relações de poder e dominação, primeiro num entendimento gramsciano de hegemonia, depois na concepção foucaultiana dos “estados de poder”, e ainda, na caracterização bourdieusiana das “relações de força” num campo social específico.

### 3. O Actual e o contemporâneo

Passamos agora a aprofundar estes territórios que apresentámos como o espaço próprio das Ciências da Comunicação. Referimo-nos ao actual e contemporâneo, territórios que se articulam com o presente e o quotidiano.

O actual e o contemporâneo explicam-se pela ideia de *acontecimento*. Na tradição religiosa do Ocidente, ou seja, na tradição judaico-cristã, o acontecimento é esclarecido pela ideia de história da salvação, um particular entendimento do tempo histórico, que é comandado pelo princípio escatológico e declinado através de uma narrativa entre um Génesis e um Apocalipse. Nessa narrativa, o acontecimento é *facto* singular e *sentido* novo, uma fonte autónoma de sentido e de inteligibilidade, sendo portador de um poder hermenêutico, um poder de revelação, que permite uma expe-

riência plena. Nestas condições, o acontecimento abre a uma continuidade no tempo e no espaço, impondo-se aos sujeitos, às suas razões de agir, motivos e interesses. Na tradição laica do Ocidente, por sua vez, foram o conceito de identidade, em torno do qual gira a lógica de Aristóteles, e também o conceito de teleologia, além do conceito de contradição, que tem a lógica hegeliana como pedra angular, que deram sentido ao acontecimento. Uma e outra tradição, estribadas quer na ideia de tempo histórico, quer nos conceitos de identidade e de contradição, estruturaram a experiência individual e colectiva, fazendo prevalecer no entendimento de actual e de contemporâneo a ideia de conciliação sobre a ideia de descontinuidade.

Este ponto de vista hermenêutico é reconfortado, por um lado, pela tradição kantiana, e também pela exaltação de uma estética da vida que remete para Bergson e Simmel, e, por outro lado, pelo hegelianismo, seguindo tanto o cognitivismo de Gadamer, como o pragmatismo de Dewey. Nesta ideia de acontecimento está implícito um ideal de harmonia, de regularidade e de unidade, orgânico e cósmico, que vamos encontrar em autores tão distintos como Teillard de Chardin, Gilbert Durand e Paul Ricœur. Embora se trate de um facto disruptor e gerador de conflito, luta e dor, o *acontecimento* supõe uma paz vindoura, um momento irénico, em que o conflito, se não é definitivamente suprimido, é pelo menos temporariamente suspenso.

Uma renovação do debate sobre o *acontecimento* foi, entretanto, empreendida por Jürgen Habermas (1987), facto que nos vai permitir ver a uma nova luz o actual e o contemporâneo. Estou a referir-me aos termos em que o acontecimento é colocado na “teoria do agir comunicativo” de Habermas. Esta teoria veio salientar a dualidade do acontecimento, entre facto e sentido, deslocou o quadro da relação entre a descrição e a explicação e aplicou à análise social o paradigma da intersubjectividade, fundado em George Herbert Mead e Alfred Schultz. Fomos colocados, deste modo, no caminho de uma antropologia que permite perspectivar o *actual* e o *contemporâneo* como emergências correlativas a uma actividade social constituinte.<sup>5</sup>

A sociologia clássica havia comprometido o *actual* e o *contemporâneo*, ao converter em entidades toda a vida social e individual, desde indivíduos, sociedades, grupos, actores individuais e colectivos, classes e nações, até factos, acontecimentos, acções, condutas e tudo o que permite explicá-los e justificá-los, sem esquecer estruturas sociais, estruturas da personalidade, normas, regras, significações, valores e cultura. A passagem para o paradigma intersubjectivo teve como intuito *dessubstancializar* estas

---

5. Em 2007, publicou Isabel Babo-Lança a sua tese de doutoramento, editada pelas Edições Minerva (Coimbra): *A configuração dos acontecimentos públicos. O caso República e as manifestações nos Açores em 1975*. A teoria do acontecimento aí desenvolvida é tomada, em grande medida, de Louis Quéré, o qual viu a revista *Trajectos* (2005), publicada pelo ISCTE, dedicar-lhe o seu número 6.

entidades, ou seja, *desessencializá-las, desreificá-las*. A passagem para o paradigma intersubjectivo veio, pois, acentuar o facto de a vida humana e as suas produções serem constituídas pela linguagem e associou a construção da objectividade e da subjectividade à existência de uma comunidade de linguagem e práticas.

Nestas circunstâncias, se tematizarmos a objectividade dos factos sociais, a estabilidade da ordem social e as regularidades observáveis das condutas sociais, na base das crenças antropológicas da epistemologia, ou seja, na base das premissas individualistas da consciência, vemos que elas têm uma determinada natureza (são essências, substâncias). E o *actual* e o *contemporâneo* não têm natureza diferente – são igualmente essências, substâncias. Mas se tematizarmos a objectividade dos factos sociais, a estabilidade da ordem social e as regularidades observáveis das condutas sociais, sem capitular diante do “mito do dado”, vemos que elas passam a ter uma natureza diferente. No contexto do paradigma intersubjectivo, a individualidade e a socialidade, a objectividade e a subjectividade, a inteligibilidade e a comunicabilidade são tomadas no contexto de uma actividade social constituinte. Além disso, o mundo naquilo que tem de comum e de público é tomado como o resultado de uma instituição. E, finalmente, a oposição indivíduo/sociedade é superada pela consideração dos processos de individuação e de socialidade.

Nas antípodas deste pensamento sobre o acontecimento, e portanto sobre o actual e o contemporâneo, estão Nietzsche, Freud e Heidegger, por nós já referidos e que exprimem um enredo teórico novo, um pensamento da diferença, e não da identidade, nem da conciliação. Na noção de diferença está presente, com efeito, um pensamento pós-aristotélico e pós-hegeliano, ou seja, *um conflito maior* do que aquele que é autorizado, tanto pelos conceitos lógicos de diversidade e oposição, como pelos conceitos dialécticos de distinção e contradição.

Existe, com efeito, no pensamento da diferença um horizonte que aponta para *o impuro do sentir*, ou seja, para as experiências insólitas, perturbadoras, ambivalentes, excessivas, irredutíveis sem dúvida ao princípio da identidade, e que constituem a experiência da nossa contemporaneidade. A nossa experiência já não é comandada pelas exigências de perfeição e conciliação que caracterizaram o pensamento moderno. Pelo contrário, a sua fonte de inspiração está neste género de sensibilidade aparentado com os estados psicopatológicos e os êxtases místicos, um género de sensibilidade que se manifesta nas “alucinações” próprias da interacção electrónica, e também nas toxicomantias e nas perversões, em situação de *handicap* e de deficiência, nas culturas ditas ‘primitivas’ e nas culturas ‘outras’ (culturas *underground* e suburbanas).

Esta tradição é a de Bataille, Klossowski, Blanchot, Foucault, Lyotard, Deleuze e Derrida, marcada pelo pensamento da diferença, e que, nuns casos, valoriza, como Nietzsche, *a experiência trágica*; noutros, atenta, como Freud, *nas experiências negativas e perturbadoras da alma humana*; noutros ainda, denuncia, como Heidegger, *a ideia*

da invariância de uma presença plena (de um fundamento). No seio deste pensamento da diferença tem prosseguido, por outro lado, o debate sobre a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os *media*, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano.<sup>6</sup> Com a fusão progressiva da *technè* e da *bios* e a imersão da técnica na história e nos corpos, a experiência contemporânea fantasma cada vez mais a clonagem, os replicantes e os *cyborgs*, a hibridez, o pós-orgânico e o trans-humano. Ora, o actual e o contemporâneo não são dissociáveis desta experiência.

Aos autores já referidos, uma primeira geração que compreende Nietzsche, Freud e Heidegger, e depois uma segunda geração, onde podemos assinalar Bataille, Klossowski, Blanchot, Foucault, Lyotard, Deleuze e Derrida, é justo acrescentar os nomes de Giorgio Agamben, Mário Perniola, Jean Baudrillard e Guy Debord. Em todos estes autores é acentuada a ideia de “crise da experiência”, referida por Benjamin no seu famoso texto de 1933,<sup>7</sup> mas que hoje parece em fase imparável pela sua aceleração tecnológica. Agamben fala da impossibilidade em que nos encontramos de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica, o que torna “insuportável o nosso quotidiano” (Agamben 2000: 20). Perniola, por sua vez, ao caracterizar a experiência contemporânea, introduz o conceito do “já sentido” e interroga-se sobre o *sex appeal* do inorgânico, que tem tanto de fascinante como de inquietante (Perniola 1993, 2004). Quanto a Baudrillard, conhecemos o seu conceito de realização do real como simulacro, como artifício (Baudrillard 1981). Finalmente, Guy Debord insiste no crescente processo de anestesiamiento da vida, ou seja, no crescente processo de congelação dissimulada do mundo (Debord 1991: 16).

A associação dos *media* à ideia de um trágico social surge, nos nossos dias, do reconhecimento da fragmentação da experiência, com o acontecimento dessorado e esvaído em novidade, em notícia, num processo de permanente hemorragia do sentido. Esta ideia alude à crise da época, ao seu mal-estar, alguns dirão, à crise da modernidade (Lyotard 1984, 1993; Miranda 1997; Martins 2005). Os *media* exprimem a crise da época, mas aprofundam também esta crise e este mal-estar:

- crise das grandes narrativas (Lyotard), fim das ideologias (Daniel Bell), crise da verdade (Heidegger), adeus ao corpo (David Le Breton), advento do último homem e pós-humano (Fukuiama);

6. Para este debate é fundamental o ensaio de Heidegger sobre a técnica, que encontramos em *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), com o título “Die Frage nach der Technik” (edição consultada: Martin Heidegger, 1988 [1954], “La question de la technique”, *Essais et conférences*. Paris, Gallimard, pp. 9-48).

7. Trata-se de “Experiência e pobreza”, publicado na *Revista de Comunicação e Linguagens* 34: 317-321 (2005), tendo sido publicado pela primeira vez em alemão em *Die Welt im Wort* 10, de 7 de Dezembro de 1933.



- e do mesmo modo, perigo e risco social e tecnológico (Ulrich Beck), capital de risco, perigo e risco nos investimentos, no casamento, nas relações de intimidade;
- perigo e risco ecológicos; perigo e risco no emprego do nuclear.

Do que se trata, em todos estes casos, é da enunciação de um mal-estar de civilização, e também da tematização de um conjunto global de ameaças. A referência a este mal-estar e a estas ameaças declina uma atmosfera de época, em que se presente uma crise permanente de sentido, que vai a par com a perda da confiança na comunidade histórica, de que fala Niklas Luhmann (2001), enfim com a perda de confiança na razão instrumental. Refere Lyotard, neste sentido, que a nossa comunidade se consome, hoje, em melancolia, não exprimindo nenhuma finalidade. Exprime apenas o seu sofrimento, “um sofrimento de finalidade” (Lyotard 1993: 93). É de assinalar, no entanto, que o trauma provocado pelo desaparecimento da confiança na comunidade histórica, assim como a melancolia que acompanha a banalização da vida, essa vertiginosa sensação de um trágico sem tragédia, além da própria impossibilidade de anulá-los, reclamam que nos recoloquemos no horizonte de uma “comunidade a vir” (Agamben 1993).

O actual e o contemporâneo apenas podem habitar o presente e o quotidiano, mas decidem-se neste horizonte de uma “comunidade a vir”, que é o horizonte não apenas de uma comunidade partilhada, mas também de uma comunidade que se reclame da humanidade do outro. E nós pensamos que é para este horizonte de verdade e de conhecimento que devem apontar as Ciências da Comunicação, pois é aí que se joga a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura humana.

## Referências

- Agamben, Giorgio (2000) [1978]. *Enfance et Histoire*. Paris: Payot & Rivages.
- Agamben, Giorgio (1993) [1991]. *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença.
- Babo-Lança, Isabel (2007). *A configuração dos acontecimentos públicos. O caso República e as manifestações nos Açores em 1975*. Coimbra: Edições Minerva.
- Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Benjamin, Walter (2005) [1933]. Experiência e pobreza. *Revista de Comunicação e Linguagens* 34: 317-321.
- Debord, Guy (1991) [1967]. *A Sociedade do Espectáculo*. Lisboa: Mobilis in Mobile.
- Derrida, Jacques (1967). La structure, le signe et le jeu dans le discours des Sciences Humaines. In: J. Derrida, *L'écriture de la différence*. Paris: Seuil, 409-428.
- Fidalgo, António (2008). *As Novas Humanidades*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, Col. Lusosofia [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net) (consultado a 10 de Outubro de 2009).

- Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. Paris: Seuil.
- Habermas, Jürgen (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. I, Paris: Fayard.
- Heidegger, Martin (1988) [1954]. La question de la technique. In: M. Heidegger, *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 9-48.
- Luhmann, Niklas (2001). Confiance et familiarité. Problèmes et alternatives. *Réseaux* 108: 15-35.
- Lyotard, Jean-François (1984) [1979]. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva.
- Lyotard, Jean-François (1993). *Moralités post-modernes*. Paris: Galilée.
- Martins, Moisés (2005). Espaço público e vida privada. *Revista Filosófica de Coimbra* 14 (27): 157-172.
- Martins, Moisés (2002). *A linguagem, a verdade e o poder*. Lisboa: Fundação Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Martins, Moisés (1994). A verdade e o efeito de verdade nas Ciências Sociais. *Cadernos do Noroeste* 8: 5-18.
- Miranda, J. Bragança de (1997). *Política e modernidade. Linguagem e violência na cultura contemporânea*. Lisboa: Colibri.
- Perniola, Mário (1993) [1991]. *Do Sentir*. Lisboa: Presença.
- Perniola, Mário (2004) [1994]. *O Sex Appeal do Inorgânico*. Lisboa: Ariadne Editora.
- Quéré, Louis (2005). Entre facto e sentido. *Trajectos* 6: 59-75.
- Rorty, Richard (1994). Solidarité ou objectivité. In: R. Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*. Paris: PUF, 35-55.
- Rorty, Richard (1988) [1979]. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote.