A “DESREIFICAÇÃO” COMO FENÔMENO ÉTICO

uma re-leitura da tese de Berger e Luckmann
sobre a construção social da realidade

*Josenildo Luiz Guerra**

RESUMO

O texto discute a influência do pensamento de Berger e Luckmann nos estudos em teoria do Jornalismo. Tal influência induz a uma compreensão do Jornalismo, fundado no conceito de objetividade, como uma atividade que atua ideologicamente para a legitimação do *status quo*. Tal concepção, porém, não conseguiu desenvolver nenhuma alternativa de natureza ética e profissional para a prática do Jornalismo. A recusa da objetividade representa para essas teses a possibilidade de crítica, denunciando a atividade jornalística por apreender uma realidade reificada como parâmetro para seus discursos “objetivos”. Este texto sugere, porém, que a relação conhecimento, realidade e legitimação – que está no cerne da crítica à objetividade – é insuficiente para dar conta do problema. A possibilidade de crítica não estaria situada na capacidade de “desreificação” do sujeito, mas na sua capacidade de reflexão ética.

Palavras-chave

Ideologia – reificação – ética – objetividade – jornalismo

* Jornalista, professor do curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Sergipe e doutorando do programa de pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia.

ABSTRACT

This essay discusses the influence of Berger's and Luckman's thoughts about the studies within theory of journalism. Such influences bring a comprehension of journalism, according to the concept of objectivity as an activity which takes place ideologically in order to legitimate the status quo. However, it defends that this conception hasn't been able to develop any ethic or professional alternative for the practice of journalism. The refusal of objectivity means to those thesis the possibility of critic, denouncing the activity of journalism because it apprehends a reality which is taken as a pattern to its "objective" discourses. But this essay suggests that the relationship between knowledge, reality and legitimacy - which are in the source of the critic to the objectivity - is not enough to explain the whole problem. The possibility of critic wouldn't be within the capacity of desreification of the subjects, but rather, in its possibility of ethic consideration.

Key- words

Ideology – reification – ethic – objetivity – journalism

A concepção deste texto surgiu a partir de uma reflexão de como a tese da construção social da realidade foi aplicada em importantes trabalhos dedicados ao jornalismo. Por isso, em vários momentos são feitas referências a conceitos caros à atividade, como os de objetividade e de imparcialidade. O objetivo da discussão aqui proposta, contudo, é refletir sobre o que a crítica a esses conceitos representa para a prática jornalística e para os compromissos sociais desta que é uma das mais importantes atividades da sociedade contemporânea. Antes de entrar na questão proposta no título, será ilustrado brevemente o problema prático que inspirou tal reflexão.

O jornalismo é uma atividade que se propõe ser os olhos e os ouvidos dos indivíduos. Ninguém no mundo de hoje tem acesso ao conjunto de fatos que lhe diz respeito de forma direta. Várias experiências da vida são possíveis graças ao trabalho de mediação que os meios de comunicação realizam, em particular, através da atividade jornalística. Isso significa que os fatos chegam até os indivíduos através dos relatos produzidos pelos jornalistas. Tal trabalho só tem sentido se tais relatos puderem ser recebidos pelo público como extratos da realidade, como fatos.

Duas condições são indispensáveis para isso. Primeiro, a confiança do público nos jornalistas, de que estes somente basearão seus relatos em fatos. As notícias, portanto, não seriam peças de ficção. Tal confiança pressupõe o empenho dos jornalistas em cobrir os fatos e repudiar toda forma de distorção e mentira no âmbito de sua atividade. Essa relação entre confiança do público e credibilidade dos jornalistas se constitui em última instância num vínculo de natureza ética que dá sentido à atividade: o compromisso em produzir relatos verdadeiros sobre os fatos da realidade¹. No jornalismo, tal compromisso está assentado na tão propalada objetividade.

¹ Do ponto de vista deontológico, a imensa maioria dos códigos profissionais prescrevem o compromisso com a verdade dos relatos sempre com destaque em suas formulações. A declaração de Munique, de 1971, adotada por sindicatos e federações de seis países europeus, mas amplamente reconhecida, determina que um dos deveres essenciais do jornalista, "na coleta de dados, redação e comentário dos acontecimentos", é "respeitar a verdade, quaisquer que sejam as consequências para si mesmo, em razão do direito do público de conhecer a verdade" (cf. Cornu, 1998, p. 188). Uma análise de Tiina Laitila sobre 31 códigos

Segundo, se o compromisso se baseia na objetividade, é preciso que a objetividade seja possível. Se não for, o vínculo de natureza ética que funda o jornalismo perde sentido. Esse é o cerne do problema a ser discutido aqui: os trabalhos assentados na tese da construção social da realidade vão criticar a “objetividade” como uma apreensão do mundo “reificada”, que atua para a legitimação do *status quo*. Ou seja, enquanto público e jornalistas insistem ingenuamente na objetividade, e conseguem apenas a “objetividade” (entre aspas porque apenas uma ilusão), é a ordem social dominante que se legitima. A crítica da objetividade denunciaria esse processo, e o jornalismo crítico poderia se empenhar num trabalho de transformação social.

Essa solução teórica para o jornalismo, porém, tem alguns problemas práticos. Os trabalhos de natureza crítica não conseguiram desdobrar suas críticas em parâmetros que pudessem estabelecer um novo horizonte normativo e prático para o exercício do jornalismo. Esses trabalhos tendem para um relativismo tanto no âmbito da teoria do conhecimento quanto no âmbito da ética extremamente perigosos pelas consequências que podem ter: se a objetividade da notícia não pode ser alcançada, então não existe como cobrá-la dos jornalistas, do que decorre que qualquer relato pode ser divulgado, sem que se tenha a menor possibilidade de buscar parâmetros para aferir a qualidade do seu conteúdo.

A confiança do público e a credibilidade do jornal são importantíssimos porque representam o incessante empenho da sociedade e de jornalistas para satisfazer o imperativo ético fundante do jornalismo: o compromisso com relatos noticiosos verdadeiros. O imperativo ético se torna portanto uma premissa para a existência da atividade jornalística. Do ponto de vista teórico, em consequência, é preciso que uma teoria do jornalismo explique como essa premissa encontra respaldo no âmbito da ética e da teoria do conhecimento. No primeiro caso, o problema a

(Cont. ¹)

européus, ao final de uma síntese dos seis temas mais recorrentes, cita entre outros, “o respeito à verdade na busca e elaboração da informação”(Idem, p. 44). O Código de Ética Jornalística da Unesco, adotado e aceito por diversas federações de jornalistas, determina o “direito do povo a informações verídicas”, a “adesão do jornalista à realidade objetiva”. Niceto Blázquez chega a citar artigos de mais de 50 códigos de conduta, afirmando o dever da verdade por parte dos jornalistas (cf.: Blázquez, 1999, p. 199-209).

ser discutido é o que garante que a sociedade – público, fontes, autoridades e profissionais – estaria empenhada em cumprir tal imperativo ético. No segundo, qual a natureza de sua realização, ou seja, o que *são* os as notícias objetivas e os fatos reais noticiados pela imprensa.

É o esforço de reflexão sobre essas questões que o leitor entrará em contato a partir de agora. Não sobre como esses conceitos são considerados no âmbito do Jornalismo, mas dos pressupostos que conduziram a reflexão sobre eles, pressupostos esses bastante influenciados pela tese de Berger e Luckmann sobre a construção social da realidade. Berger e Luckmann serão confrontados aqui com problemas, hipóteses e autores que permitiriam recolocar num outro eixo – ou eixos – as questões sobre conhecimento, realidade e legitimação das instituições sociais.

1 - REALIDADE, CONHECIMENTO E LEGITIMAÇÃO

As abordagens construcionistas, embora por diferentes caminhos, apresentam duas características comuns em relação ao entendimento da realidade: 1) a realidade considerada – seja a partir de uma perspectiva, de um universo de significação, de uma ideologia ou do senso comum – se constitui num mundo com uma ordem interna bastante rígida, sendo por isso também bastante vulnerável às investidas externas; 2) ela é produzida quer como interpretação quer como objetivação em decorrência de embates entre diferentes concepções de mundo. Essas duas características na verdade se complementariam, na medida que, devido à rigidez interna de cada *realidade*, quanto mais intensas forem as investidas dos setores divergentes (que podem ser externos e internos também), maiores as possibilidades de transformação. Berger e Luckmann, por exemplo, afirmam:

A situação pluralista encontra-se juntamente com condições de rápida mudança social, e na verdade o pluralismo é um fator acelerador precisamente porque ajuda a solapar a eficácia da resistência à mudança das definições tradicionais da realidade. O pluralismo encoraja tanto o cepticismo quanto a inovação, sendo assim eminentemente subversivo *da realidade admitida como certa do status quo* tradicional. (Berger, Luckmann, 1995, p. 169 – grifo meu)

Quando eles dizem que o pluralismo é “eminentemente subversivo das *definições de realidade admitida como certa* do *status quo* tradicional”, o pluralismo tem aí um duplo sentido, porque essa construção é ambivalente. É uma ambivalência que sintetiza as duas características apontadas acima sobre o conceito de realidade: o pluralismo representa as investidas que poriam em xeque uma realidade admitida como certa, a partir de uma ordenação interna muito própria. Em função disso, haveria a necessidade de evitar o surgimento ou o crescimento de segmentos divergentes, através da construção de um “consenso”, de hegemonia. Papel, aliás, que caberia muito bem ao jornalismo.

O pluralismo, na passagem citada acima, pode ser analisado a partir de um significado ontológico e pode ser analisado também a partir de um significado ético-político, um instrumento para a garantia da pluralidade de idéias e projetos em uma dada sociedade. No primeiro caso, a frase que o considera um fator “eminentemente subversivo da realidade admitida como certa do *status quo* tradicional” deve ser interpretada como sendo um elemento de “desreificação”. Ou seja, constitui-se num movimento que supera a reificação dos indivíduos diante das instituições – que adquiriram um “*status* ontológico independente da atividade e da significação humanas” – minando a resistência das “definições tradicionais de realidade” (Berger, Luckmann, 1995, p. 125). O pluralismo “desreifica” na medida que tornaria possível aos sujeitos perceber a realidade em suas “diferentes definições”, o que implicaria reconhecê-la como produção humana.

O pluralismo pode representar uma característica e um instrumento de natureza ético-política na medida que a discussão seja interpretada como manifestação dos interesses dos diferentes segmentos de uma sociedade. Esses segmentos não seriam propriamente considerados portadores de “diferentes definições de realidade”, mas portadores de interesses diferentes em relação a outros segmentos, apenas. Nesse caso, a realidade não seria reduzida à “realidade admitida como certa do *status quo* tradicional”. A chamada “realidade admitida como certa do *status quo* tradicional” deveria ser entendida somente como uma determinada sociedade. Nesse sentido ela seria real, mas a realidade também se constituiria pela existência dos grupos de interesses que fariam parte dessa sociedade. Ou seja, a própria organização dos setores divergentes

se constituiria em realidade, pois existiriam como grupos de interesse constituídos. Os interesses são reais enquanto interesses, mas são projetos enquanto seus teores não se encontram realizados.

A “realidade admitida como certa do *status quo* tradicional”, construída por uma determinada sociedade para gerir sua existência, poderia ser ameaçada ao encontrar-se com outros segmentos portadores de definições diferentes, o que poderia gerar no mínimo uma instabilidade na ordem social estabelecida. Berger e Luckmann afirmam que o choque entre diferentes definições de realidade ajudariam a “solar a resistência às mudanças” e conduziram a transformações sociais. Eles definem, em síntese, a existência de “diferentes definições de realidade” como “pluralismo”, conceito que permite aliás uma ambiguidade na sua interpretação. Em consequência, o “pluralismo” seria um fator de “desreificação”, na medida que retiraria o “*status ontológico*” de a realidade das instituições sociais objetivadas.

Quando acontecesse a “desreificação”, perceber-se-ia que a realidade dessas instituições seria produto da ação dos sujeitos que, portanto, poderiam se pôr a refazê-las. Ou seja, a reificação não só atrapalharia o conhecimento da realidade para além da sua condição objetivada, como ainda se constituiria num instrumento de legitimação ético-político do poder instituído. A “desreificação”, por sua vez, implicaria o discernimento dessa situação e, contrariamente, tornar-se-ia um recurso de deslegitimação. O pressuposto dessa tese é o perspectivismo, a noção de conhecimento produzido a partir do horizonte daquele que conhece. Se o indivíduo vive sob uma determinada “definição de realidade”, ele tende a conhecer os fatos aí ocorridos a partir dos parâmetros oferecidos por ela, a menos que consiga experimentar a “desreificação”.

Segundo essas teses, então, todo conhecimento da realidade traria embutido os valores do horizonte (universo de significação, perspectiva) no qual o indivíduo sujeito do conhecimento estaria imerso. Em se tratando de jornalismo, como a atividade atua a partir da rede social estabelecida (cf.: Hall *et al.*, 1993; Hackett, 1993; Moloch e Leste, 1993) tenderia a apreender os fatos segundo essa estrutura, bem conceituada por Tuchmann como “trama da faticidade” (Tuchmann, 1983, p. 99). De forma subjacente, o discurso jornalístico representaria uma afirmação

no sentido de considerar essa sociedade parâmetro de verdade, tanto no que diz respeito a sua realidade quanto no que toca aos valores vigentes nela. Conhecer um fato implicaria reconhecer e assumir como verdade as relações e os valores presentes numa determinada “definição de realidade”, dentro da qual aquele fato apareceria como *real*.

Esse é um pensamento muito presente nos trabalhos sobre jornalismo que criticam a objetividade, decisivo também para a recusa da neutralidade e da imparcialidade. De acordo com Genro Filho, por exemplo, o “julgamento ético, a postura ideológica e a opinião” são pré-condições atuantes no conhecimento de um fato. Ele chega a dizer que existe uma “*pluralidade de fatos*, conforme a opinião e o julgamento” (Genro Filho, 1989, p. 49 – grifo do autor). O conhecimento do fato tenderia sempre a implicar uma “adesão ou solidariedade” em relação a um horizonte. Portanto, ao se conhecer algo, uma opção estaria sendo feita no sentido de assumir uma realidade, entre outras possíveis, e consequentemente *legitimando-a* como sendo a realidade.

Na mesma linha, Tuchman (1983, p. 112), considera impossível a separação entre o relato de um fato e o juízo de valor sobre ele. Segundo ela, todo conhecimento do fato envolve uma forma específica de como isso se faz, isto é, determina-se a “trama da faticidade”² como toda realidade possível e desenvolve-se o aparato institucional que forma a imprensa imbricada em torno daquela estrutura (cf. tb. Hackett, 1993). A trama da faticidade se apresenta aos olhos do senso comum, o horizonte a partir do qual a notícia é produzida, de forma reificada. A cobertura jornalística então seria “una realización artificiosa afinada según modos específicos de comprender la realidad social. Esos modos de

² A expressão é de Tuchman (1983, p. 99) e significa uma certa interdependência estrutural entre os fatos apurados pelo trabalho jornalístico e a sua efetiva realidade histórica. Esses fatos podem ser conhecidos e verificados como reais devido a uma série de outros “fatos” que têm lugar numa determinada organização social, num jogo de autovalidação recíproca entre eles, por se constituírem em “nós” da trama da faticidade. Segundo Tuchmann, eles se estabelecem como referentes mútuos: um fato reafirma a existência da totalidade do real, do ponto de vista da relação cotidiana e prática, ao mesmo tempo que essa totalidade

– expressa muito bem no conceito de “trama da faticidade”

– valida o conhecimento do fato particular objeto de cobertura.

comprender, constituídos como procesos y prácticas de trabajo específicos, legitiman el *status quo*' (Tuchman, 1983, p. 230)³.

A legitimidade adquirida pelas instituições adviria, portanto, da sua condição de realidade. Ou seja, o “*status ontológico*” de “realidade” seria o princípio de validação do poder e da influência que as instituições sociais teriam sobre os indivíduos. Assim, todo conhecimento dos fatos apreendidos a partir de determinada “definição de realidade”, ou da “trama da faticidade”, acabariam por dar o “*status ontológico*” de que as instituições estabelecidas necessitariam para conservar seu papel dirigente numa sociedade. O reconhecimento social das instituições não adviria da confiança que cada membro da sociedade deposita nelas, mas de sua condição reificada que se imporia coercivamente sobre os indivíduos, condição esta cujo caráter histórico e social seria dissimulado (quanto mais dissimulado, mais eficiente). O único meio possível de se questionar a legitimidade das instituições seria, conseqüentemente, pôr em xeque a sua “realidade”.

Porém, colocar em xeque a condição de realidade das instituições sociais, assim como de um fato qualquer que se apresentaria de modo reificado, a fim de questionar sua legitimidade, torna-se impensável porque a realidade é experimentada pelos indivíduos na condição de faticidade⁴. A vida portanto se realiza a partir dessa situação, dos limites que ela impõe à ação dos homens assim como das possibilidades que abre. Aliás, de acordo com Berger e Luckmann, a realidade se apresenta “consideravelmente” reificada para os indivíduos, portanto, os autores de *A construção social da realidade* reconhecem essa condição como constitutiva do próprio mundo. Por isso, afirmam inclusive que não se pode considerar a reificação um conhecimento pervertido do “mundo social originariamente não reificado, uma espécie de queda cognoscitiva” (1995, p. 124).

³ Ela usa exemplos da década de 70, por exemplo, no caso da imprensa norte-americana, a imprensa estaria voltado para a preservação do sistema político americano assim como a imprensa soviética estaria voltada à manutenção do sistema político soviético (cf. Tuchman, 1983, p. 112).

⁴ Segundo Heidegger, “Faticidade não é a fatualidade do *factum brutum* de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença [o ser-no-mundo] assumido na existência, embora, desde o início, reprimido” (Heidegger, 1988, p. 189 – grifo do autor).

A partir desse mapeamento, realidade, conhecimento e legitimação de relações sociais são vistas como momentos que convergem para a estabilidade ou não de uma ordem social estabelecida. Por isso a conclusão de que a “objetividade” tende a legitimar o *status quo*, ao passo que o conhecimento que recusa a objetividade abre possibilidades para outras “definições de realidade”, logo, de sociedade. O conhecer objetivamente a realidade implicaria vê-la sob os olhos de uma definição tradicional que a apreenderia de forma reificada, conferindo às instituições reais, objetivadas, legitimidade decorrente do “*status ontológico*” que lhes seria atribuído por um conhecimento que busca a objetividade, mas alcança a “objetividade”. Assim, a partir de um mesmo problema, o da “definição de realidade”, é possível identificar então três teses distintas.

As três teses aqui desmembradas serão desenvolvidas nos itens a seguir: II) o conhecimento se realiza através da articulação entre o horizonte e a “definição de realidade” objetivada; III) os indivíduos experimentam suas instituições como realidade e IV) existe a possibilidade de o indivíduo se pôr em dúvida a respeito da vida e da sociedade, ou seja, a capacidade de crítica (no caso, a “*desreificação*”). No item II, uma questão gnosiológica, o indivíduo conhece algo a partir do horizonte herdado da tradição. No item III, implica uma ontologia, os indivíduos lidam com a realidade, simplesmente, que lhes aparece *reificada*. No item IV, trata-se do princípio que valida ou não o papel que a instituição desempenha socialmente, uma questão de natureza ético-política.

2 - CONHECIMENTO E HORIZONTE

O conceito de horizonte reconhece que o sujeito apreende o mundo a partir de uma posição, mas reconhece também que existe um horizonte igualmente “abrangente por parte dos objetos” (Gadamer, 1999, p. 250). Gadamer usa a expressão “fusão de horizontes”, basicamente numa análise histórica, para mostrar que o “novo” e o “antigo” se desenvolvem conjuntamente numa nova forma de validade no interior de uma tradição. Ou seja, o “novo” não substitui o “antigo”, nem este acaba com a advento do “novo”, porque ambos se constituem na relação que um

estabelece com o outro. O processo de fusão de horizontes, portanto, não implica uma “troca” de horizontes, ou de perspectiva pela qual o mundo é visto, como na idéia do “conflito” entre “definições de realidade”. Pelo contrário, implica três movimentos interrelacionados: um no sentido de assumir os diferentes horizontes como pontos que encerram uma visão própria do mundo; outro no reconhecimento de que os diferentes horizontes compõem quadros de visibilidade, no conjunto mais amplos⁵ que o de um horizonte apenas; e um terceiro no reconhecimento de que os objetos surgem como tais e ganham dimensão objetiva em função de um horizonte que não pode ser ignorado, o que seria ignorar o próprio objeto. O ato de conhecer implica necessariamente “respeitar” esses movimentos e fazê-los “dialogar”.

O princípio básico das teses construcionistas é o do conhecimento como articulação das experiências prévias vividas no âmbito de um horizonte existencial com aquilo que se reconhece como realidade no ato de conhecer. Ou seja, é o sujeito que configura o próprio objeto no ato de conhecer, a partir das suas próprias experiências. Na fenomenologia, esse princípio vai ser desenvolvido por Heidegger no conceito de “círculo hermenêutico”: tudo que se conhece já é de alguma forma antecipado pela “compreensão”⁶, o que torna possível ao homem experimentar o mundo como uma totalidade de significados a partir da qual as coisas aparecem como realidade (cf.: Vattimo, 1971, p. 33), seja na condição de objetos ou mesmo das relações entre os indivíduos, como Berger e Luckmann percebem, com o conceito de instituição.

A diferença da abordagem heideggeriana, por exemplo, das teses construcionistas como a de Berger e Luckmann, é que não há descarte possível entre uma *realidade* e uma *realidade-reificada*. A interpre-

⁵ Esse quadro mais amplo não significa nenhuma espécie de “síntese”, como poderia parecer numa leitura mannheiminiana, mas quer dizer que os diferentes horizontes se constituem interrelacionados, comunicantes.

⁶ “Compreensão” é um termo usado por Heidegger que sugere o pertencimento do homem (no sentido mais amplo que a palavra permite, ser humano, humanidade) a um horizonte existencial. É na compreensão

– estar compreendido

– que o ser das coisas aparece (Heidegger, 1988, p. 199).

tação, o modo como o conhecimento se produz, é a articulação da “totalidade de significados” na qual o sujeito está imerso com as coisas por ela já “descobertas” (Vattimo, 1971, p. 35). A interpretação é o meio pelo qual os indivíduos conhecem a realidade, porque realidade e o “patrimônio de idéias” que a objetiva são coincidentes enquanto produtos da *práxis*, isto é, enquanto “revelação ontológica do mundo” (cf.: Palmer, 1986, p. 229). A interpretação é o ir e vir do sujeito no reconhecimento das possibilidades e dos limites que o mundo lhe apresenta, atualizando-se constantemente em cada nova experiência que se vive.

Berger e Luckmann definem o conhecimento como “uma *realização* no duplo sentido da palavra, no sentido de apreender uma realidade social objetivada e no sentido de produzir continuamente esta realidade” (Berger, Luckmann, 1995, p. 94). Para apreender a realidade, é preciso que o sujeito tenha sido formado no horizonte pelo qual ela foi objetivada. Há, portanto, em tese, o mesmo processo circular que ocorre na interpretação: só se conhece a partir do um horizonte prévio que *apresenta* as coisas ao indivíduo. Porém, o conhecimento não é apenas um reflexo da realidade objetivada, mas atua também no sentido de produzi-la continuamente. Nesse caso, eles distinguem entre 1) a produção intermitente do estado “reificado” (cf.: Berger, Luckmann, 1995, p. 124)⁷ e 2) a produção que supere tal condição.

Particularmente nessa segunda tese, a construção da realidade acontece quando não se perde de vista que “a relação entre o conhecimento e sua base social é dialética”, ou seja, que “o conhecimento é um produto social e o conhecimento é um fator na transformação social” (Berger, Luckmann, 1995, p. 120). O sujeito precisa ter consciência do seu poder de intervir no mundo, podendo transformá-lo, para que então experimente um conhecimento verdadeiro. Este segundo ponto só foi mencionado a título de informação, porque ele implicaria a “desreificação” enquanto processo metodológico, como já se viu, implausível, porque indubitavelmente representaria uma “recaída” à tese moderna da sub-

⁷ Eles até citam Marx, que chama a “consciência reificadora”, que produz o mundo que nega como obra sua, de “falsa consciência” (Berger, Luckmann, 1995, p. 124).

jetividade forte⁸. O que fica para essa discussão é o reconhecimento de Berger e Luckmann que a realidade se apresenta consideravelmente de modo reificado para os indivíduos e que a reificação, conseqüentemente, não representa nenhuma queda cognoscitiva.

O primeiro ponto, enquanto produção intermitente do estado “reificado”, precisa ser melhor desenvolvido. O pressuposto fundamental da discussão que segue é que o conceito de realidade não comporta adjetivos, como reificada. A menos que “reificada”, no sentido de “coisificada”, pudesse ser um sinônimo para realçar a condição objetivada de toda realidade, que deixa de ser “idéia” para “materializar-se”, tornar-se alguma “coisa”. O conhecimento tomado como produção contínua da realidade deve ser pensado radicalmente a partir de pressupostos ontológicos. Ou seja, o objetivo do conhecimento é encontrar limites e possibilidades que o mundo apresenta, nas mais diversas situações que os indivíduos se põem a experimentar. Ao fazer isso, o sujeito parte de algo já dado por um horizonte como fato, por exemplo, ao mesmo tempo que o regenera, atualizando sua condição de realidade no presente.

Quando se diz que o conhecimento produz continuamente a realidade de que *conhece*, deve-se pensar o conhecimento alcançado como o “resultado sempre provisório de um movimento instituinte [*objetivante*] que, sem se deter na fixidez, aparece, em cada momento, como referência instituída [*objetivada*], sobre a qual agirá esse impulso de ‘deforma-

⁸ Esse argumento foi desenvolvido numa outra passagem, que devido aos padrões de tamanho para publicação teve de ser retirado. Para recuperar o sentido da recaída à tese da subjetividade forte, eis um fragmento daquela discussão: A “desreificação” só se tornaria um procedimento relevante em duas condições. Primeira, na medida que se a tenha como um problema de natureza epistemológica, como a ideologia, uma miragem que conduziria o cientista a um erro no conhecimento da realidade. Essa condição não parece muito plausível por dois motivos: 1) do ponto de vista ontológico, porque Berger e Luckmann reconhecem que a reificação não pode ser tomada como uma “perversão” do conhecimento do mundo social porque o mundo social se apresenta, “consideravelmente”, de modo reificado mesmo; 2) do ponto de vista do conhecimento, não seria essa “desreificação” uma recaída à tese moderna da subjetividade forte? Seria necessário, para isso, que o sujeito colocasse em suspensão todos os conhecimentos que a sociedade lhe proporcionou – como uma educação familiar, os conhecimentos políticos, as relações sociais e institucionais – para que possa chegar ao princípio que produz toda essa vida social experimentada por ele como a realidade.

ção coerente' que caracteriza o movimento da expressão e projeta para além a seta da significação"(Valverde, 1995, p. 92)⁹. Ou seja, o conhecimento jamais é mera reprodução dos fatos, mas um processo de contínua atualização do mundo, na medida que interpreta os fatos a partir de preconceitos ontológicos de um determinado horizonte, ao mesmo tempo que toda interpretação é feita por sujeitos que vivem o seu próprio presente, construindo o legado que as gerações futuras não de herdar.

Esse processo demonstra os pressupostos ontológicos pelos quais o conhecimento se realiza, ou seja, a partir da articulação entre o horizonte e a realidade. É isso que torna possível o conhecimento. Assim, a "trama da faticidade" definida por Tuchman não se constitui um impedimento ao sujeito que se dispõe conhecer um fato, mas oferece os preconceitos ontológicos pelos quais os indivíduos podem desdobrar as mais diversas interpretações. Porém, as interpretações não são de nenhum modo arbitrárias, na medida que a "trama" dá os termos pelos quais toda interpretação corretamente conduzida deverá estar respaldada, isto é, a interpretação é um processo em que o sujeito, a partir do seu horizonte existencial, dialoga com a "trama da faticidade" objetivada historicamente, atualizando-a. Quando se diz que o conhecimento produz continuamente a realidade, não é no sentido de tê-la como seu produto, mas no sentido de que ao se realizar, o conhecimento inscreve-se na totalidade das experiências humanas que constrói o mundo e somente nesse sentido pode ser considerado também *práxis*.

O que efetivamente o conhecimento produz é o saber. Dentre a infinidade de possibilidades e limites que o mundo comporta, o conhecimento representa, em cada momento, uma articulação possível levada a cabo pelo indivíduo, a partir de um recorte espacial e temporal da "trama". Todo saber, portanto, é referido à situação específica na qual

⁹ Trata-se do conceito de instituição, de Merleau-Ponty: "...esses acontecimentos duma experiência que lhe conferem dimensões duráveis, com relação aos quais toda uma série de experiências terão sentido, formarão uma seqüência pensável ou uma história - ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma continuação, exigência de um futuro"(Merleau-Ponty apud Valverde, 1995, p. 27). O termo instituição não tem o mesmo sentido usado por Berger e Luckmann, são apenas homônimos.

foi produzido pelo conhecimento, e só pode ser *generalizado* para situações similares. Mesmo assim, é muito provável a necessidade de ajustes e adaptações. Uma vez que determinado saber é produzido, ela passa a fazer parte do mundo na condição de saber e como tal a compor o quadro de possibilidades e limites experimentados pelos sujeitos. Assim, até se poderia fazer uma pequena concessão e aceitar que o conhecimento “produz realidade” na medida que um determinado saber passa a fazer parte do mundo. Porém, o saber é real – por isso a concessão –, não necessariamente o seu objeto. Do ponto de vista científico e tecnológico, sabe-se que é possível ao homem chegar à Marte, numa missão tripulada, no entanto, as condições ainda não se tornaram efetivas para que essa empreitada se torne real, em condições seguras para os astronautas.

3 - INSTITUIÇÕES: REALIDADE E LEGITIMAÇÃO

A segunda tese trata da realidade das instituições experimentadas pelos indivíduos. As instituições não podem ser pensadas apenas enquanto realidade, e reificada. As instituições representam a objetivação de determinadas relações entre os indivíduos, logo, implica a realidade de tais relações como também o vínculo ético-político que as estabelece. Como “relações objetivadas entre indivíduos”, as instituições apresentam duas características importantes: 1) são realidade, na medida que existem, que se presentificam sob a forma de estruturas e procedimentos (burocráticos, jurídicos, etc.) pelos quais os indivíduos se relacionam¹⁰; 2) são vínculos de natureza ética e política que se constituem num conjunto de princípios que norteiam os sócios na resolução dos mais diversos problemas, enfrentados constantemente no âmbito de suas relações sociais.

¹⁰ Bourdieu faz uma crítica interessante, tanto a objetivistas quanto a subjetivistas, que partem do conceito de realidade apenas como substância. Ele amplia o conceito de realidade para além do algo concreto, para a assunção do real também como relações, cuja existência pode ser identificada a partir da interdependência entre atores sociais sob a forma, por exemplo, de instituições. O objetivo dele nessa discussão é discutir o conceito de “classe social”(cf.: Bourdieu, 1987).

Essas duas características são extremamente imbricadas entre si, pois é o modo como os vínculos se constituem que objetiva a instituição, que a faz realidade; da mesma forma que é a realidade das instituições que tornam os vínculos – uma abstração, na medida que não têm cor, cheiro, peso, etc. – *visíveis*. Ou seja, as instituições corporificam os vínculos, mas, por tratar-se de vínculos, as instituições dependem, para a sua *legitimidade*, do reconhecimento dos indivíduos por meio deles unidos. Esses dois elementos são fundamentais para o conceito de instituição, que não pode ser reduzido apenas ao seu *status* ontológico de realidade. Uma instituição que se sustenta pela força apenas do seu aparato burocrático-jurídico, que garante o seu “status ontológico” de realidade, tende ora para o exercício despótico do poder ora para a mera formalidade em suas ações; por outro lado, uma instituição que se apega apenas ao vínculo entre os indivíduos sem um mínimo de estruturação burocrática e jurídica, por exemplo, corre o risco de dissolver-se no primeiro conflito mais grave que enfrentar entre seus sócios.

Disto decorre que a “realidade” de uma instituição não tem a ver com a sua “legitimidade”. A “realidade” da instituição resulta da sua condição objetivada, seja como aparato burocrático-jurídico (e do poder decorrente de uma série de outras condicionantes como por exemplo, o comando das forças armadas de uma sociedade) seja como vínculo pelo qual os indivíduos se encontram unidos. Porém, a “legitimidade” da instituição decorre do reconhecimento dos princípios ético-políticos efetivamente cumpridos no seu funcionamento. Uma casa legislativa pode existir enquanto instituição, com deputados eleitos, fazendo leis, mas pode não exercer seu papel de modo legítimo na medida que impere em tal sociedade um regime de exceção que condena as forças políticas de oposição à clandestinidade.

4 - CRÍTICA: DA “DESREIFICAÇÃO” À REFLEXÃO ÉTICA

Essa questão remete à terceira tese, à crítica, a possibilidade de o indivíduo se pôr em dúvida a respeito da vida e dos termos nos quais sua sociedade está estabelecida. A única possibilidade disso acontecer, segundo as teses construcionistas, é a desreficação, o questionamento do “*status*

ontológico” de realidade de que goza as instituições. Para uma consciência *reificadora*, as instituições objetivadas “são experimentadas como existindo por cima e além dos indivíduos que ‘acontece’ corporificá-las no momento” histórico vivido (Berger, Luckmann, 1995, p. 84). É como se as instituições “possuíssem realidade própria, realidade com a qual os indivíduos se defrontam na condição de fato exterior e coercitivo” (*Ibidem*). Berger e Luckmann consideram a realidade das instituições como fator determinante na manutenção de uma ordem social.

O vínculo ético-político entre os indivíduos é considerado um fator menor, determinado pela existência reificada das instituições. Por isso, a negação da realidade objetivada, e da “objetividade”, é fundamental para os construcionistas, porque representa a negação do fundamento – o *status* ontológico de realidade das instituições – que *validaria* um determinado padrão de conduta social que limita a autonomia assim como a capacidade de crítica do sujeito. Contrariamente, ao noticiar fatos e instituições tendo-os como realidade, a prática jornalística os reinvestiria de sua condição *real* e o poder daí decorrente de fazer com que a normatividade ético-política imposta institucionalmente seja cumprida pelos indivíduos. A validade dos princípios encontra fundamento, portanto, na sua realidade, enquanto normas vigentes numa organização societária.

Esse aspecto se constitui apenas numa parte da mais óbvia de todas as características relativas ao problema ético. Todo indivíduo ao nascer, educa-se com base nas sua tradição cultural e assume, no processo de socialização, os valores de sua sociedade. Trata-se – entre outros diversos aspectos apreendidos durante a educação de um membro numa determinada comunidade, como a familiarização com o ambiente no qual essa sociedade específica vive – da doutrinação dos princípios mais valiosos para esse grupo social que, desde a fase inicial da vida, são ensinados ao indivíduo. Os princípios éticos são vividos a partir de uma normatividade espontânea, ou uma “normatividade do *éthos*”, através da qual “os indivíduos submetem o próprio juízo de valor acerca dos comportamentos próprios e alheios a critérios, parâmetros e normas que superam o seu querer privado e volúvel”. A cultura, seja de uma época ou de uma particular sociedade, se constitui na constelação de valores que “superam o querer privado e individual”, cuja normatividade

“todos reconhecem como válidas e a que todos se submetem com maior ou menor força e convicção (Gomes, 1994, p. 108-109).

No entanto, pensar o problema ético apenas nesses termos 1) distorce o princípio que confere validade à normatividade ética e 2) limita o potencial crítico da reflexão ética. No primeiro caso, trata-se de pensar a validade das normas éticas empiricamente, ou seja, segundo a realidade de tais normas, como Berger e Luckmann justificam a legitimidade das instituições a partir do seu estado reificado. Ernst Tugendhat refuta a validação empírica das normas éticas levadas a cabo por duas correntes teóricas. Uma, patrocinada pelas teorias críticas, que mistura análise empírica e crítica normativa da sociedade. A tradição marxista considera a ética um fenômeno “superestrutural”, portanto, determinado pelas condições materiais de produção. Em consequência desses pressupostos, o marxismo produziu uma “extensa ascense normativa” que rejeitou, como “meras ideologias burguesas importantes temas normativos, como o da democracia e o dos direitos humanos”(Tugendhat, 1997, p. 18). Segundo Tugendhat, “uma teoria crítica, por mais importante que seja, não pode entrar no lugar de uma ética” (1997, p. 19).

A segunda refutação de Tugendhat é contra o que chama de “falácia naturalista”. Ele objeta que do “ser não segue qualquer dever” *ser-assim como é*, ou então, “do ser não segue um querer” que *algo seja da forma como está sendo* (cf.: Tugendhat, 1997, p. 103-104). Assim, se as instituições ou os fatos *são* de um determinado modo, isso não implica de forma alguma que a interpretação dos sujeitos, ao conhecê-los, resulte num querer ou numa avaliação de justiça a respeito daquilo que se está conhecendo. “A partir das circunstâncias de que algo é assim como é (também eu mesmo), nunca segue-se necessariamente que eu quero isto e aquilo” (Tugendhat, 1997, p. 104). Do ponto de vista jornalístico, tal raciocínio poderia ser expresso na seguinte forma: a objetividade da notícia não implica que o repórter queira que tal fato seja como foi efetivamente relatado. São duas questões de natureza distintas: o conhecer é um processo gnosiológico, a avaliação do fato pode ser de cunho ético, estético, etc.

Tanto no caso da normatividade espontânea quanto no caso da realidade das instituições que corporificam os vínculos ético políticos experi-

mentados pelos indivíduos, existe uma margem de autonomia do sujeito para avaliar a situação que vive. A legitimidade de uma instituição não se mede pela constatação empírica de sua “realidade”, por isso a “desreificação” torna-se um processo equivocado para explicar a possibilidade de crítica do indivíduo frente a elas. A menos que, por “desreificação”, se pudesse entender a capacidade de o indivíduo refletir sobre as condições de sua existência, e conseqüentemente, dar o seu aval ou não aos vínculos sociais instituídos. Tal capacidade de reflexão do indivíduo deve ser pensada a partir do seu “querer”, da sua autonomia enquanto sujeito. Segundo Tugendhat, “depende de mim, se eu quero. O querer nunca poderá ser, para aquele mesmo que quer, um suporte fático prévio e empírico (um ser)” (1997, p. 104).

O “querer” é o princípio de validação que torna possível a crítica no que concerne à experiência moral. Ou seja, a legitimidade das instituições não é garantida apenas pela sua “realidade”, mas também, e sobretudo, pela legitimidade conferida a elas pelos indivíduos, cujo revestimento moral de fundo é o querer, manifestado pelos sócios, tal situação. Mas, a “autonomia” e o “querer” aqui representados não representariam também uma recaída à tese moderna da subjetividade forte? Não. O *querer* do indivíduo, como diz Tugendhat, não é um “eu quero” decisionista, pairando no ar” porque 1) ele é apoiado por meio de motivos, “apoiado mas não forçado”, é bom enfatizar (cf. Tugendhat, 1997, p. 104) e 2) porque se realiza a partir da normatividade espontânea, através da interpretação que os indivíduos fazem a respeito de sua oportunidade em relação ao momento presente de suas vidas (cf.: Gomes, 1994, p. 110).

Em relação a esse segundo caso, um indivíduo experimenta a normatividade espontânea numa atitude de adesão completa: “a ética como a língua e as outras dimensões da cultura [...], é uma esfera vinculante, não-tematizada e determinante” (Gomes, 1994, p. 110). Porém, ela não é absorvida completamente pelos indivíduos. Tanto Berger e Luckmann como Gadamer reconhecem isso. Os primeiros, quando afirmam que a “socialização [processo pelo qual as normas sociais são interiorizadas pelos novos sócios] nunca é completamente bem sucedida” (Berger, Luckmann, 1995, p. 144); o segundo, ao sustentar o conceito de fusão de horizontes, em que o “novo” e o “antigo” convergem para uma nova forma de validez, que nem é totalmente determinada

pela tradição e muito menos, inaugural (cf.: Gadamer, 1988, p. 377). O indivíduo interpreta cotidianamente as condições de vida a que está submetido e, em determinados momentos de reflexão, a partir de um exame racional do problema em foco, pode decidir pela sua adesão ou não à norma moral instituída (cf.: Gomes, 1994, p. 109)¹¹.

Aqui, entra-se em cheio nos motivos que apoiam o indivíduo na sua decisão de “querer” ou “não querer” determinada norma. A autonomia não é medida pela possibilidade de uma razão transparente e autocentrada no indivíduo. Primeiro, quando o indivíduo se põe a refletir, ele se pergunta: “quem afinal eu quero ser, em que reside para mim a vida e o que depende para mim disto, que eu me compreenda como pertencente à comunidade moral?” (Tugendhat, 1997, p. 104). A sua decisão avalia “quantas outras coisas seriam jogadas fora junto com [seu] pertencimento a uma comunidade moral” (*Ibidem*). Segundo, não existe nada que obrigue o indivíduo a fazer parte da comunidade, existe apenas uma “obrigação relativa”: se ele decide querer tomar parte de uma comunidade moral e se tal pertencimento está vinculado ao respeito a determinadas normas de conduta, então ele precisa também querer respeitar tais normas (cf.: Tugendhat, 1997, p. 100)¹².

A partir do momento que o indivíduo é membro de uma comunidade, seu julgamento ético ou sua crítica normativa não é jamais pessoal – o que ele *acha* que seja uma atitude correta em determinada situação – mas o que a sua comunidade, portanto ele também como membro dela, prescreve como uma boa conduta. Ou seja, a autonomia do indivíduo é

¹¹ Nesse caso, Gomes se refere ao correto uso da razão por parte dos indivíduos. Segundo ele, “...há sempre a possibilidade de que o indivíduo tome alguma distância com relação à norma moral instituída e, examinando-a, decida pela sua adesão ou não. A normatividade decorrente seria, então, orientada pelo reto, cuidadoso e prudente uso da razão, seria aquela decorrente da racionalidade. A primeira forma de normatividade é espontânea, “natural” e imediata. A segunda é reflexiva, “crítica” e mediada pelo reto uso da razão. É bem verdade que a segunda se realiza a partir da primeira, e que esta é necessariamente referida a contextos de validação. Mas, a segunda, justamente através da primeira, vai além desta” (Gomes, 1994, p. 109-110).

¹² A decisão do indivíduo fundamento no ser “querer”, conforme Tugendhat, é complementar à decisão do indivíduo orientada pelo “reto uso da razão”, conforme Gomes.

restrita ao destino que ele quer para a sua própria vida. Na medida que ele decide fazer ou não parte de uma comunidade moral, ele passa a arcar com as conseqüências do seu “querer”. No caso de um indivíduo que opte por não fazer parte, restam-lhe os lances estratégicos e a formalidade das normas, por exemplo¹³.

No caso contrário, uma vez exercida a autonomia do ato decisório – de acordo com Tugendhat, “a reflexão sobre o ‘eu quero’ [...] conduz-nos no sentido de assumir a autonomia que faz parte da vida do ser humano adulto”(cf.: 1997, p. 105) – fica estabelecido entre este indivíduo e os demais sócios um vínculo que transcende o arbítrio privado de cada um. Isso, porém, não representa uma coerção justamente porque os indivíduos querem tal vínculo, querem formar uma sociedade. Um dado fundamental é que esse vínculo jamais é fechado, isto é, deve sempre estar referido a uma comunidade ilimitada quanto à capacidade de acolher membros em potenciais, portanto, de prever sempre algum tipo de abertura no sentido de garantir também os interesses daqueles futuros ou possíveis concernidos (cf. Tugendhat, *op. cit.*, p. 95 e Gomes, 1994).

No caso específico das instituições, por exemplo, isso representaria uma avaliação do seu desempenho a partir de critérios de conduta estabelecidos socialmente. O desempenho aqui considerado restringe-se basicamente à garantia que a instituição promove de princípios consagrados pela normatividade ética vigente. O estabelecimento dos princípios, porém, não representa uma passagem, só de ida, para o *Éden*. Representa o compromisso dos seus signatários em pautar-se por eles. Nada garante, *a priori*, que todos efetivamente os cumpram, mas que a partir deles tem-se como cobrar dos sócios a conduta esperada: a crítica¹⁴.

¹³ Esse é o caso da falta de senso moral (lack of moral sense), segundo Tugendhat, um fenômeno conhecido na psicopatologia. Porém, Tugendhat associa esse conceito à possibilidade do “eu não quero” participar de uma comunidade moral, que acompanha a vida inteira um indivíduo. Nesse caso, o indivíduo acaba por desenvolver um “comportamento instrumental para com as normas morais”, cujo correspondente, do ponto de vista filosófico, pode ser o “contratualismo moral”(cf.: Tugendhat, 1997, p. 65-66).

¹⁴ “Se não nos compreendermos como membros da comunidade moral (de qualquer que seja), desaparece a possibilidade de aprovação e de crítica, e com isto também dos sentimentos morais”(Tugendhat, 1997, p. 99).

O percurso deste tópico foi conduzido no sentido de destrinçar três fenômenos distintos que eram tomados num só movimento pelos construcionistas: o conhecer a realidade implicava concomitantemente produzi-la e legitimar as relações sociais existentes numa determinada sociedade. Esse imbricamento entre gnosiologia, ontologia e ética é que sustentava conclusões do tipo o “jornalismo legitima o *status quo*” ou o “jornalismo é sempre solidário” a determinados projetos de sociedade em detrimento a outros, quando se pretendia objetivo. Na medida que *realidade, conhecimento e legitimação* – que implica uma avaliação de natureza ético-política – são colocados em esferas distintas de saber, com um conjunto de preocupações e pressupostos independentes uma da outra, imediatamente o conhecimento praticado no jornalismo poderia ser visto com outros olhos.

CONCLUSÕES

Os pressupostos construcionistas têm seu valor – a realidade é produto da *práxis*, o conhecimento pressupõe um horizonte prévio de sentido pelo qual os fatos aparecem como tais – mas não podem ser aplicados de modo direto sobre uma estrutura institucional. Ora, a estrutura institucional é também parte da realidade construída socialmente, conforme discutido antes. Como qualquer outra atividade humana, o jornalismo atualiza os fatos da “trama”, enquanto regenera o sentido da experiência objetivada herdada dos antepassados no presente. A atualização representa um impulso de sentido que recupera, transformando a realidade, pois a interpretação que torna possível o conhecimento é um processo que não *congela* um fato herdado da tradição nem o apreende de modo a subverter completamente tal herança. O jornalismo nem é transparente na apreensão dos fatos, nem os constrói, mas se constitui numa atividade fundamental de atualização da experiência contemporânea do mundo.

Esse raciocínio é próprio para uma discussão no âmbito da ontologia e da gnosiologia, conforme discutido nos tópicos anteriores. No âmbito institucional, porém, se o jornalismo especificamente for considerado uma prática que constrói realidade a partir de suas determinantes pro-

fissionais e organizacionais, ter-se-ia uma espécie de *complexo de Midas*. Tudo o que está no raio de ação e é absorvido pela instituição jornalística tornar-se-ia realidade, mas aquilo que não está, não seria de conhecimento público e portanto não *existiria* (!). A importância e todos os desdobramentos que um jornalismo de boa ou má qualidade possa ter para uma sociedade não decorrem do trabalho jornalístico de “construir” os fatos ou de “reproduzi-los”. O jornalismo tem um papel decisivo nas sociedades contemporâneas por ser o serviço através do qual os fatos ganham dimensão pública.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS

BERGER, Peter L. & LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 12^a ed. Petrópolis: Vozes, 1995. 247 p.

Blázquez, Niceto. *Ética e meios de comunicação*. Tradução de Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1999. 711 p.

BOURDIEU, Pierre. "O que faz uma Classe Social? Sobre a existência teórica e prática de grupos". Traduzido por Martha Maria Ramos Rocha dos Santos (uso restrito). In *Berkeley Journal of Sociology: a critical review*. Califórnia, v. 32, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud e revisão técnica de Luis Roberto Salinas Fortes. 3^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. 418 p.

CORNU, Daniel. *Ética da informação*. Tradução Laureano Pelegrin. Bauro/SP: Edusc, 1998.

DEBRUN, Michel. *Ideologia e realidade*. Rio de Janeiro: ISEB-MEC, 1959. (Textos Brasileiros de Filosofia)

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y metodo*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ed. Sigueme, 1988. 687 p.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOMES, Wilson. *A poesia do mundo*. Introdução ao discurso filosófico da modernidade. Salvador, s/d. (inédito)

GOMES, Wilson. "Fato e interesse. O fato jornalístico como problema". In: *Textos*, n° 26, (1991a): 24-32.

GOMES, Wilson. "O olhar oblíquo. Repensando a 'filiação marxista' das teorias contemporâneas da ideologia". In: *Textos*, n° 27. (1992): 92-107.

GOMES, Wilson. "Pressupostos ético-políticos da questão da democratização da comunicação". In: PEREIRA, Carlos A. M., FAUSTO NETO, Antônio (Orgs). *Comunicação e Cultura Contemporâneas*. Rio de Janeiro: Notrya, 1993a: 47-94.

GOMES, Wilson. "Verdade e perspectiva. A questão da verdade e o fato jornalístico". In: *Textos*, nº 29 (1993b): 63-83.

GOMES, Wilson. "Ética em tempos pós-modernos. A cultura contemporânea e o problema da fundação da normatividade moral". In: *Textos*, nº 31/32, (1994): 97-130.

GUERRA, Josenildo Luiz. "O 'contrato fiduciário' entre o jornal e o público. Paradoxos da crítica à objetividade". In: *Comunicação e Política*, v. V, nº 1, nova série, (1998): 197-214.

HECKMAN, Susan. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Tradução de Luis Manuel Bernardo e revisão de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988: parte I.

LYOTARD, Jean-François. *Fenomenologia*. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1954. 119 p.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

PARK, Robert E. "A notícia como forma de conhecimento. Um capítulo da sociologia do conhecimento". In: STEINBER, Charles (org). *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972: 168-185.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

TUCHMAN, Gaye. *La producción de la noticia*. Estudio sobre la construcción de la realidad. Tradução de Héctor Borrat e revisão de Joaquim Ramanguera i Ramió. Barcelona: Ediciones Gilli, 1983. 291 p.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VALVERDE, Monclar. *A experiência da comunicação*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995. (Mimeo)

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. 5ª ed. Lisboa: Edições 70, 1971. 193 p.