

HABERMAS E O PÓS-MODERNO: CIÊNCIA E FICÇÃO

um primeiro ensaio ¹

Habermas versus postmodernism: science and

First study

Adelia Miglievich

Doutoranda em sociologia do PPGSA/IFCS-UFRJ.

Mestre em sociologia pelo IUPERJ.

Apresentação

O debate contemporâneo põe em xeque o estatuto científico e obriga a reflexão acerca da possibilidade mesma do conhecimento. A virtude pós-moderna está, precisamente, em se constituir no maior desafio intelectual dos últimos tempos.

Isso basta para que atentemos às suas críticas, responsáveis por configurar uma nova variante, a mais radical, de todas as crises da modernidade.

Opomos ao movimento pós-moderno, o "novo Iluminismo" de Habermas que inaugura a teoria crítica positiva. O frankfurtiano busca redimensionar as possibilidades de elaboração de uma teoria da racionalidade, num momento em que se assiste à propagação de uma perda generalizada das "energias utópicas", constituintes da experiência moderna.

Se, de um lado, os pós-modernos aplaudem o dissenso - dada a falência das macro-teorias - Habermas enxerga no descentramento a inviabilidade do sujeito

se potencializar. O fim dos paradigmas, dos critérios, dos referenciais, implica, igualmente, o fim da crítica, o fim do projeto de um "mundo melhor".

O "irracionalismo" pós-moderno versus o "novo racionalismo" habermasiano. Esta disputa deverá ocupar as páginas que seguem. Não adiantaremos vencedores - se é que existem. A preocupação aqui limita-se a sugerir que o confronto é, em si mesmo, promissor.

Pós-modernidade: a ciência em "xeque"

Os pós-modernos vêm desafiar o cientificismo tanto dos positivistas como de seus críticos que, nem por isso, contestaram o privilégio epistêmico da ciência. Arauto do fim dos paradigmas, o movimento pós-moderno denuncia a impossibilidade da "verdade" num mundo onde "tudo é poder". A racionalidade cartesiana seria, segundo os pós-modernos, apenas uma forma de conhecimento, escolhida e valorizada por certos grupos, daí a aposta contrária na "irracionalidade".

O "novo irracionalismo" propõe-se crítico ao desmistificar a razão e revelá-la como principal agente da repressão, ao invés de órgão da liberdade. Lyotard² aprofunda esta questão ao contrapor o "saber moderno" ao "saber pós-moderno". O saber moderno teria a forma da unidade, surgida a partir das metanarrativas mitificadas com o historicismo, a teleologia, a crença na emancipação da humanidade. A pós-modernidade, por seu lado, consente no processo de fragmentação, reinterpretando-o de forma positiva, enquanto início

de uma multiplicidade de jogos de linguagem, heterônomos e autônomos. Assim, a disseminação voltada ao dissenso pode constituir-se um ganho em termos de esclarecimento.

A relatividade da verdade é motivo de êxtase para os pós-modernos. A então "perda de sentido" é promissora porque devolve uma consciência perdida com a ilusão da modernidade. O mundo pós-moderno não realiza o "mundo desencantado" mas "reencantado"³ onde os homens se apercebem de sua real condição humana versus o ideal supra-humano do senhorio da verdade.

Inexistindo a verdade, inexistem, também, fundamentos últimos a serem buscados. Qualquer critério de validade torna-se suspeito. Todo enunciado é um "lance", toda fala é um ato de combate, no sentido do jogo, que não pretende apresentar vencedores mas adversários que se satisfazem em jogar. No jogo, não se busca assegurar a legitimidade para alguns enquanto esta é recusada a outros. A legitimidade não se constitui um problema dada a indistinção entre o verdadeiro e o falso. Nesse sentido, a idéia mesma de legitimidade violenta a heterogeneidade dos jogos de linguagem, sufocando a inventividade cujo solo fértil encontra-se no dissenso - jamais no consenso. Este último não só é irrealizável como também indesejável.

Entre um enunciado prescritivo e um enunciado científico não é possível estabelecer uma correspondência nem legitimar um em função do outro, e mais ainda, tampouco é possível legitimar algum em si mesmo sem referências às condições prévias que determinam o que é legítimo ou não dentro do jogo. A consciência da ausência de uma legitimidade imanente em qualquer enunciado e de que todo enunciado só é válido dentro de um jogo de linguagem circunscrito e

parcial deslegitima qualquer "grande relato" que pretenda dar uma visão integrada do mundo ⁴

A teoria social pós-moderna é irônica e propõe o sacrifício do compromisso moderno entre o conhecimento e uma realidade que não pode ser confirmada. Os pós-modernos optam pela diversidade e pela diferença. Definindo tudo como "texto", o pós-moderno atribui significados ao mundo no lugar de se pensar desvendando-os. A verdade é, para ele, uma convenção linguística, o que implica a implosão desta mesma categoria.

No movimento pós-moderno, é possível a identificação de uma fissura entre os denominados "céticos" e os "otimistas" ou "moderados" ⁵. Se ambos rejeitam a verdade universal e a crença presunçosa na separação entre sujeito e objeto, importa notar que os "otimistas" admitem o que denominam de "consenso local e provisório" em torno de alguma assertiva, sem associá-la a comprovação de sua validade em termos de critério de racionalidade. Por outro lado, os "céticos" condenam radicalmente qualquer espécie de consenso, ainda que temporário, optando por enfatizar a existência de múltiplas "realidades", nenhuma a merecer maior ou menor visibilidade do que outra.

Quer desprezando toda forma de ciência - os "céticos" - quer entendendo-a como uma atividade discursiva e intelectual em contínua reestruturação - os "otimistas"- o movimento pós-moderno é uníssono na denúncia da ciência moderna como uma "arma ideológica" que, pretensiosamente neutra, nega o paradoxo e rejeita a diversidade.

Ao reivindicar o anti-fundacionalismo, o pós-moderno substitui os "achados" e "descobertas" da ciência por "leituras" e "interpretações" que não almejam a evidência. A teoria geral é substituída pelas narrativas locais e pela ênfase na vida quotidiana onde todo fenômeno é pensado como um texto que com outros textos se relaciona.

É possível enxergar o pós-moderno como, de um lado, o aniquilamento da ciência social e, de outro, o mais ousado desafio intelectual à sua redefinição, quer do ponto de vista do método, quer da escolha temática. Emoções, sentimentos, intuição, reflexão, cosmologia, mágica, mito, religiosidade, experiência mística ganham uma "centralidade" inédita no discurso intelectual com o enfoque pós-moderno.

Embora preferindo a expressão "estratégia" a "método" - que poderia sugerir a idéia de um método melhor do que outro - pode-se falar em "alternativas metodológicas pós-modernas", opostas à epistemologia positivista e definidas, basicamente, a partir de dois eixos de análise: a "desconstrução" e a "interpretação intuitiva".

A "desconstrução" é a capacidade crítica negativa, manifesta na percepção da inconsistência do texto o que o obriga a um processo de incessante "rearrumação" que escapa a todo princípio de coerência pré-estabelecido. As pessoas criam a realidade da forma como a vêem, é este o suposto. Não há distinção entre estados mentais do observador e o mundo observado. Se tudo é

interpretação, cabe ao ângulo de visão construir, destruir e reconstruir a "realidade".

A interpretação intuitiva, identicamente, é anti-objetiva e introspectiva, traduzindo-se no entendimento individual acerca de algo. Mais do que o reconhecimento de que todo conhecimento é social, o movimento pós-moderno enfatiza a subjetividade do discurso e o caráter informado da ciência por dados pessoais do sujeito narrador.

Tendo emergido com os movimentos sociais dos anos 70 e 80, com o "racha" do partido comunista e do marxismo, com a eclosão dos movimentos estudantis e as numerosas lutas locais - mulheres, gays, ecologistas, doentes mentais, prisioneiros - o movimento pós-moderno expressa uma inovação cultural e discursiva que ao incorporar conceitos tais como o "negro", a "mulher", a "criança", o "homossexual", reivindica uma nova percepção da realidade. Dito de outro modo, a descentralização da política esquerdista orquestrou, também, a descentralização teórica e inaugurou o debate.

Habermas: a ciência e o consenso

O projeto de Frankfurt, marxismo heterodoxo, propõe uma teoria social crítica com intenções práticas. Em seu programa, a pesquisa interdisciplinar visa a estabelecer uma original relação entre a filosofia e as ciências do homem. Com a derrota dos ideais iluministas, contudo, a competência da razão como promotora da liberdade é seriamente questionada. Adorno e Horkheimer

assistem, consternados, à morte da razão, asfixiada pelas relações engendradas no capitalismo.

A onipotência do sistema capitalista, reificado no mito da modernidade, estaria, segundo essa análise, deturpando as consciências individuais, narcotizando a sua racionalidade e assimilando os indivíduos ao sistema estabelecido ⁶.

Se a eficiência técnica e instrumental desenvolvida pelos sistemas de reprodução material permitiu, a princípio, a plena satisfação das necessidades de todos os homens, libertando-os dos mitos que cerceavam sua autonomia, tal mérito torna-se duvidoso no momento em que a racionalidade gerada faz do ser humano também seu prisioneiro.

Assim, o "Esclarecimento" ou "Iluminismo" aparece, para a primeira geração dos frankfurtianos embalado numa filosofia da história, como um processo histórico global com um desfecho negativo, qual seja, a razão crítica minada pela razão conformista, voltada para o cálculo e a manipulação. Desfaz-se a crença numa razão dialética e o tom desta constatação é fatalista. O esgotamento da modernidade verifica-se, sobretudo, com a dominação tecnológica aliada ao crescimento dos regimes políticos autoritários, tais como o nazi-fascismo.

Jurgen Habermas, por seu lado, contraria o parecer de seus pares antecessores e dedica-se a salvaguardar a autoridade da razão conjugando, para tal intento, as teorias de Emmanuel Kant e Jean Piaget. Do primeiro, resgata a idéia de dois mundos: o da natureza e suas leis - representando o espaço do determinado e da objetividade - e o mundo social ou dos costumes -

indeterminado e pleno de subjetividade. A autonomia do homem, segundo Kant, expressa-se em sua capacidade de auto-determinação, em sua vontade legisladora de estabelecer e concretizar fins no mundo social. Nesse sentido, a sociedade é "moralmente" possível dada a atividade pensante do sujeito. A teoria piagetiana é bem-vinda para Habermas ao definir a racionalidade como construída desde o nascimento da criança até sua fase adulta através de uma longa gênese que se dá no interior do mundo físico e social. O sujeito não somente constrói e reconstrói seu conhecimento acerca da natureza e da sociedade mas elabora - na descoberta desses mundos, na ação e interação neles - os seus instrumentos de pensamento.

Habermas propõe, pois, a mudança de paradigma: da "filosofia da consciência" - Kant - para a "teoria da interação; da "ação reflexiva" para a "ação comunicativa", pautada na linguagem enquanto instrumento da cognição. A forma de razão identificada pelos pós-modernos como mera expressão de poder, encontra em Habermas uma definição específica. Trata-se da "razão instrumental" - apenas uma das formas possíveis. Assim, se a razão é utilizada para subjugar, controlar e dominar tanto a natureza como os próprios homens, há de se atentar para o fato de que é ela, ao mesmo tempo, o único recurso possível para criticar, organizar ações e promover alguma espécie de emancipação. Dito de outro modo, à "razão instrumental" deve somar-se a "razão comunicativa".

Habermas esforça-se em se libertar da confusão teórica entre os conceitos "modernidade", num sentido amplo, e "modernização sistêmica". O filósofo e sociólogo alemão, ao edificar a teoria acerca do "mundo vivido", revela a sobrevivência do ideal iluminista em micro-interações que subsistem em plena modernidade, traduzindo-se nas situações de comunicação linguística.

Segundo Habermas, a existência da relação dialógica supõe que o homem aspira à validade de um argumento e questiona a verdade dos fatos, a correção ou adequação das normas e a veracidade do interlocutor. Por maiores que sejam os obstáculos à efetivação do entendimento não-coercitivo, a capacidade dos sujeitos em se comunicarem é um dado que permanece a despeito da lógica do sistema. Assim, as situações dialógicas ideais não são simples construção teórica, hipotética, típico-ideal de Habermas mas são praticadas democraticamente. O sujeito em interação constrói e reconstrói as regras que regem a sociedade.

A abordagem psicogenética - Piaget - aliada à teorização de Habermas possibilitou o desenvolvimento da abordagem discursiva - interação mediatizada pela linguagem - que permite ao teórico postular o "sujeito autônomo". O locus da "ética discursiva" é concebido como o "mundo da vida" ou "mundo vivido" onde se manifestam os proferimentos linguísticos.

Eu descrevo os proferimentos linguísticos como atos através dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com um outro falante sobre algo no mundo. Eu posso levar a

*cabo essas descrições assumindo a perspectiva do agente, portanto da primeira pessoa. Contrastam com esta perspectiva as descrições feitas na perspectiva de uma terceira pessoa, que observa o modo como um ator atinge um objetivo através de uma atividade orientada para um fim, ou, como ele, através de um ato de fala, chega a um entendimento com alguém sobre algo. Descrições na perspectiva da segunda pessoa são sempre possíveis quando se trata de ações de fala; no caso de atividades orientadas para um fim, essas mesmas descrições somente são possíveis quando introduzidas em contextos cooperativos*⁷

O agir comunicativo comanda as ações no "mundo da vida" enquanto, no mundo dos "subsistemas de ação racional com relação a fins" ou "mundo sistêmico" - ou ainda simplesmente "sistema" - predomina o modelo de ação técnica, caracterizada como instrumental ou estratégica.

O "mundo da vida" apresenta-se como um *a priori* que não é analítico no sentido kantiano, mas social, relativo às formas de entendimento intersubjetivo.

Constitui-se num "celeiro" ou reservatório de "saber pré-reflexivo", próprio à espécie humana, pressuposto para a produção de proferimentos dotados de sentido. Neste "celeiro" estão armazenadas previamente, vide Piaget, os modelos de interpretação e as capacidades semânticas de que necessitamos para concretizar um ato de fala e uma ação social comunicativa.

Sua teoria da ação comunicativa vincula-se, portanto, à noção de uma racionalidade comunicativa espontânea, pré-reflexiva, presente, de fato, nas estruturas do "mundo vivido". A linguagem é o traço distintivo da humanidade e nela está inscrita nosso potencial para a comunicabilidade e para o consenso.

Essa totalidade, que deveria decompor-se no instante da tematização e da objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas auto-evidências culturais e solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens constitucionais e de identidades criadas através do processo de socialização (...). As redes de interação de grupos só se formam a partir das ações de sujeitos que agem comunicativamente. No entanto, se descrevêssemos as pessoas como "portadoras" dessas redes de integração, a descrição seria falsa. O indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente. Toda a integração social de conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas⁸.

A estrutura da linguagem é a prova da racionalidade não-instrumental e, concomitantemente, não-subjetiva. A comunicação não traz em si mesma o traço da dominação - este é a ela incorporado ou não. Na ação comunicativa, toda pretensão de validade está sujeita a sua contestação. É no procedimento argumentativo que os envolvidos se põem em acordo acerca das diversas questões, relacionadas, por exemplo, à verdade, justiça e/ou autenticidade.

(...) o que está em questão é exclusivamente o potencial de racionalidade de cada posição assumida, e vencerá aquela posição que puder apresentar os melhores argumentos. Esse tipo de ação social assume um caráter emancipatório pois, na medida em que os homens pensam, falam e agem coletivamente de forma racional, estão se libertando não só das formas de conceber o mundo e a si impostas pela tradição, como das formas de poder hipostasiadas pelas instituições⁹.

Nesse sentido, a sociedade pode ser interpretada como um complexo dialético que é, ao mesmo tempo, "mundo da vida" e "sistema". Com isso, a teoria crítica da sociedade, que pretende configurar-se como teoria da racionalidade e da emancipação, tem diante de si um método de pesquisa e um campo a ser observado: as próprias estruturas e tipos de racionalidade que se manifestam nas várias dimensões da sociedade.

O "sistema" integra diversas atividades que visam à sobrevivência econômica e política e à regulação das consequências não-pretendidas da "ação estratégica" mediante mecanismos de mercado ou burocráticos que limitam o escopo das decisões voluntárias.

Distintos e superpostos, na realidade, o "sistema" é gerado dentro do "mundo da vida" como uma consequência inesperada da ação. A complexidade sistêmica das estruturas institucionais acompanha progressivamente a racionalização do "mundo da vida" - isto é, a diferenciação da cultura, da sociedade e da personalidade. A separação "mundo da vida" e "sistema" ocorre, num primeiro momento, nas sociedades estratificadas de classes organizadas em torno do Estado.

A tese da quebra da unidade entre racionalidade comunicativa e racionalidade técnica faz aflorar uma nova forma de integração produzida pelos modos estratégicos de ordenar as consequências da ação. Segundo Habermas, a irracionalidade dominante na sociedade atual deve-se a seu oposto, o

predomínio da racionalidade técnica, instrumental que retrata o fenômeno da "colonização" do "mundo da vida" pelo "sistema".

No "sistema", a potencialidade dos indivíduos em se constituir enquanto sujeitos reflexivos está definitivamente negada. No "mundo da vida", porém, o sujeito é autônomo e capaz de reverter situações mediante o "discurso" e consequente convencimento de seus pares pela razão.

Se, já no diálogo comum, reconhece-se pretensões de verdade, no discurso científico, então, a busca da validade de uma dada assertiva é inteiramente viável. Para tanto, faz-se uso de um conjunto de argumentos organizados na forma de um método a partir do qual é possível aferir graus de confiabilidade para o discurso ainda mais altos do que os atribuídos ao texto não-científico. Os cientistas interiorizam uma postura de estranhamento proposital perante as interpretações produzidas de maneira a objetivá-las o máximo possível. Não se trata de um retorno ao positivismo, ao contrário, Habermas concebe a teoria crítica como uma interpenetração entre conhecimento e interesse. Contudo, não se abre mão, aqui, da singularidade da ciência em face das demais formas de percepção do real - o senso-comum, a filosofia, a arte. O rigor do método é parte constituinte do acúmulo científico. Certamente, o recurso à hermenêutica evidencia a resistência à incorporação de um método estritamente empírico-analítico - típico das chamadas ciências naturais, entretanto, não se adere ao ideário relativista, decantado pelos pós-modernos. Busca-se, precisamente, o

esclarecimento acerca dos fatos mediante a elucidação do contexto sócio-histórico no qual o conhecimento emerge.

Faz-se necessário esclarecer o "Esclarecimento", dirá a teoria habermasiana, seus limites e alcances. O trabalho crítico da razão está em analisar os estados de dominação e liberdade experimentados por homens e mulheres. Assim, o autor expressa uma complacência em face da modernidade desconhecida pelo movimento pós-moderno. Sua marca está na insistência no projeto racional como única saída para a crise que o faz dirigir um "olhar" otimista para diferentes instituições da modernidade - como o Direito e a Política - nas quais é plausível detectar "nichos" do "mundo vivido", nas quais formas de pensar e interpretar autônomas e progressistas nunca serão definitivamente minadas. Habermas resgata a categoria "verdade" de um discurso e, conseqüentemente, a plausibilidade do consenso em torno de uma prática. Partindo do nexó racional que liga, formalmente, o "autor do texto" e seu "intérprete", o consenso oriundo deste debate traduz uma proposta de verdade que, embora não pensada numa perspectiva metafísica ou existencialista, assume o intento de validar uma determinada orientação de conduta.

Habermas vê a primeira característica do processo comunicativo na sua referência interna à sociedade, ou seja, no fato da comunicação constituir sempre uma ação social - na definição weberiana ¹⁰. A ação social é determinada, desde o seu início pela orientação que o sujeito lhe imprime - a motivação. Homens e mulheres agem orientados por sentidos ou significados,

conscientes ou não de quais sejam estes. Cabe à ciência do social insistir na "explicação compreensiva" destes significados, mediatos e imediatos, de forma a não abdicar de seu papel de elucidação de contextos sócio-político-econômicos nos quais os indivíduos elaboram sua existência.

O marxismo revisitado em Habermas ao incorporar a hermenêutica vai aproximar-se da fenomenologia alemã que, historicamente, digladiara-se com o materialismo histórico. A nova "síntese", entretanto, encontra no movimento pós-moderno sua maior contestação intelectual.

Incitações Finais

Entre a aposta habermasiana na racionalidade comunicativa e o ceticismo pós-moderno em face da validade de qualquer discurso que se auto-intitule "ciência", os intelectuais dos anos recentes se situam. Há os que apontam saídas para a crise do conhecimento - ou "crise dos paradigmas" - há os que a saúdam, há ainda os que tão só adotam uma postura resignada.

Os anos 60 e 70 representaram um período crucial da polêmica em torno do significado e da legitimidade das assim chamadas ciências sociais. Questões epistemológicas, políticas e mesmo morais ganharam a centralidade no debate. A crítica ao positivismo, já bastante disseminada, permitiu a desmistificação dos supra-poderes da atividade científico-racional e propôs novas abordagens do conhecimento.

O "moderno" e o "pós-moderno" defrontam-se. O primeiro preservando a idéia da teoria social no interior da qual as disputas empíricas e analíticas podem ser resolvidas. O segundo rejeitando toda espécie de estrutura unificadora de explicação ao preço de recusar, definitivamente, qualquer potencial, mínimo que seja, de esclarecimento.

Segundo os pós-modernos ¹¹, o estatuto da cientificidade mostrara, com o passar do tempo, uma desconexão com os programas de pesquisa, movimentos sociais, lutas políticas, debates sociais. Pressionada por exigências de credibilidade, status moral e recompensa material, a ciência social transformara-se num domínio de estudiosos superespecializados e teóricos - aqui no sentido negativo - com seus problemas e vocabulário próprios. A Academia é substituída, segundo as correntes pós-modernas, por sua caricatura: o "academicismo", no momento em que se distancia de seus informantes e de seu público. A esterilidade do conhecimento é o resultado óbvio de uma ciência hipostasiada e paralisada.

Como manifesto de repúdio ao quadro delineado, insurge o pós-moderno e suas versões que destituem de significado qualquer tentativa de consenso - tal como ainda imaginado pelos críticos do positivismo ao reverem a polêmica sujeito-objeto. Do ponto de vista pragmático, qualquer debate acerca do estatuto científico é inócuo e redundante. A teoria geral é, por suposto, inalcançável, as fundamentações últimas de um postulado inatingíveis, porque fictícias. O teórico

científico melhor faz a si mesmo intitulado-se analista moral e político que se propõe a formular narrativas locais.

Tomar partido neste confronto não é tarefa das mais simples. Que o metadiscurso científico desconectado dos programas de pesquisa acaba por se transformar em fetiche facilmente usurpado por interesses específicos de grupos de poder dispostos a generalizar suas respectivas concepções do mundo como "neutras" e "desinteressadas" não há dúvidas. Contudo, programas de pesquisa dissociados de diretrizes teóricas correm o risco de, igualmente, reproduzir uma prática que, por não ter sido discutida intersubjetivamente na forma da teoria, também se torna inquestionável.

Assim, se não existe a teoria geral da sociedade nem por isso há de se recusar a função das teorias plurais no sentido de estratégias de ação. Em última análise, a possibilidade de se validar ou não uma proposição continuaria importante. Se Baudrillard não diferenciava o real do simulacro - "afinal, tudo é simulacro" - reconhecia, porém, que a comunidade é passível de acordar em torno do que denomina realidade. As bases deste acordo, sim, devem ser investigadas.

De fato, críticas também chegam ao discurso habermasiano. O que é o consenso se não a hegemonia de um grupo sobre outro? Talvez, concorde-se com Merquior e se diga que Habermas não está mesmo preparado para aceitar os resultados históricos do Iluminismo: a busca da salvação através do conhecimento ou um propósito de reencantamento do mundo.

Em que pese, contudo, o consenso ser demasiadamente suspeito para definir a "verdade" - ou mesmo a validade - de algum argumento, por sua vez, "as flexíveis redes dos jogos de linguagem plurais" - citadas por Lyotard - são inimagináveis sem a comunidade de comunicação. Ora, até mesmo o mais solitário pensador só pode explicar e controlar a seu discurso quando em condições de interiorizar o diálogo de uma comunidade da argumentação racional. Dito de outro modo, ninguém pode seguir uma regra sozinho ou ela perde este caráter propriamente dito.

Encontramo-nos imersos no debate contemporâneo e por ele incitados. A polêmica "moderno x pós-moderno" nos é cara por tratar da autonomia do sujeito e de seu potencial para a sobrevivência num mundo que o fez prisioneiro. Enquanto Habermas direciona sua teoria para a afirmação de uma sociedade da comunicação com base em argumentos científicos, os pós-modernos crêem estar de fato, criticando a sociedade quando rejeitam qualquer postulado oriundo do arcabouço positivista. Ambos os lados são críticos - cada um à sua maneira. Ambos, politizados, também à sua maneira. No conflito em torno dos limites do conhecimento científico - Teoria Crítica - ou na recusa completa do estatuto de ciência para uma dada interpretação, não se nega que, mais uma vez, é esta, a ciência, que ocupa nossos espíritos. Talvez seja a "ironia" já postulada pelos pós-modernos: negarmos algo requer explicá-lo.

BIBLIOGRAFIA

- ARAGÃO, L. M. de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. RJ: Tempo Brasileiro, 1992.
- AROCENA, F. *La modernidad y su desencanto: modernos, posmodernos y neoconservadores en el discurso sociológico*. Vintem Editor, 1991.
- FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. SP: Brasiliense, 1990.: 20-1.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. RJ: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, LDA, 1993.
- _____. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1*. Paris: Fayard, s/d.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. SP: Abril Cultural, 1980.
- LYOTARD, J-F. *O pós-moderno*. RJ: José Olympio, 1993.
- PIAGET, J. (ORG.). *Logique et connaissance scientifique. Encyclopedie de la Pléiade*. Paris: Editions Gallimard, 1967.
- ROSENAU, Pauline. *Post-modernism and the social sciences: insights, inroads and intrusions*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- SEIDMAN, S. Postmodernism social theory as narrative with a moral intent. In: SEIDMAN, S. & WAGNER, D. (Ed.). *Postmodernism and social theory: the debate over general theory*. Cambridge & Oxford. Black-well, 1992.
- SIEBENEICHLER, F. B. *Jurgen Habermas. Razão comunicativa e emancipação*. RJ: Tempo Brasileiro, 1989.

WEBER, M. *Economia e sociedade* - vol.1. Brasília: UNB:1991.