

SABER CIENTÍFICO E PENSAMENTO PÓS-MODERNO: APONTAMENTOS DE JÜRGEN HABERMAS E JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Fred Maciel*

E-mail: fredmaciel06@gmail.com

RESUMO

O trabalho visa elucidar aspectos acerca do saber científico no pensamento dito pós-moderno, com base em dois autores: Jürgen Habermas e Jean-François Lyotard. O primeiro trouxe a ideia de uma pós-modernidade ligada e dependente da modernidade (como projeto inacabado), e relacionada com o uso da humanidade como sujeito coletivo. Lyotard negou os pressupostos emancipatórios do conhecimento apontados por Habermas, evidenciando um saber crítico vinculado à heterogeneidade dos jogos de linguagem que movem a sociedade. A descrença do autor nos metarrelatos parece conduzir a uma legitimação do saber pelo paralogismo, estabelecendo uma estreita relação entre verdade e poder. Assim, pretende-se aclarar pontos a respeito da discussão acerca do saber na sociedade contemporânea, bem como do debate entre modernidade e pós-modernidade, fundamentando-se nas considerações de Habermas e Lyotard.

Palavras-chave: Saber científico; Pós-modernidade; Modernidade; Jürgen Habermas; Jean-François Lyotard.

ABSTRACT

The work aims to elucidate aspects of scientific knowledge in so-called postmodern thought, based on two authors: Jürgen Habermas and Jean-François Lyotard. The first brought the idea of a post-modernity linked and dependent of modernity (as an unfinished project), and related to the use of humanity as a collective subject. Lyotard denies the emancipatory assumptions of knowledge mentioned by Habermas, demonstrating a critical knowledge linked to the heterogeneity of language games that move society. The disbelief in the metanarratives of the author seems to lead to a legitimization of knowledge by paralogism, establishing a close relationship between truth and power. Thus, it is intended to clarify points about the discussion of knowledge in contemporary society, as well as the discussion between modernity and post-modernity, basing on the considerations of Habermas and Lyotard.

Keywords: Scientific knowledge; Postmodernity; Modernity; Jürgen Habermas; Jean-François Lyotard.

* Mestrando em História. Unesp – FCHS campus Franca

Introdução

Os pensamentos denominados pós-modernos começaram a ganhar destaque no início na segunda metade do século XX, na década de 1970, com a contestação de conceitos fundamentais, como o de razão, verdade e legitimidade. O debate acerca da pós-modernidade ocupou parte do cenário intelectual-filosófico-acadêmico e levou a distintas considerações acerca da sociedade e da ciência. Nesta última, podem-se pontuar as reflexões epistemológicas sobre o saber científico e sua disseminação e legitimação. Nessa questão, as reflexões colocadas pelo sociólogo e filósofo alemão Jürgen Habermas e também pelo intelectual francês Jean-François Lyotard merecem destaque, uma vez que constroem campos distintos de análise em torno de referido ponto de discussão.

Antes de abordar o conhecimento científico especificamente no contexto pós-moderno, faz-se necessária uma breve apresentação e contextualização do pensamento científico e do conhecimento e sua criação em períodos anteriores.

Questões relacionadas com a natureza do conhecimento e sua correspondente forma de acesso remetem ao campo da epistemologia, associadas aos primeiros debates filosóficos. Platão (século IV A.C.) apontou o conhecimento como crença verdadeira justificada, ou seja, o conhecimento fundamentado no acreditar naquilo que se pensa que se conhece, tendo a justificação configurada na dedução, na indução e na abdução. Nas obras platônicas *Teeteto* e *Fédon*, percebe-se a construção do conhecimento determinada a uma entrega progressiva da mente ao processo dialético, alcançando a *theoría*, vinculada à contemplação da verdade e ao desprezo às ilusões sensíveis. Na busca do caminho ascético da filosofia, o conhecimento se apresentaria como reminiscência, e as ideias como causas intemporais para os objetos sensíveis.

A busca por explicações não religiosas do que ocorria na natureza, bem como a tentativa humana de compreensão do mundo em que vive e a si mesmo, transformando o saber contemplativo em saber ativo, marcou o início do Renascimento (fins do século XVI – meados do século XVII). Posteriormente, o Iluminismo seria o responsável por solidificar os fundamentos da mentalidade científica moderna. Em dito período, o pensamento científico passou a ser baseado em princípios racionalistas e na mentalidade crítica da realidade, a qual só a razão seria capaz de examinar

minuciosamente (ARANHA, MARTINS, 1995, p. 148). É nesse ambiente cultural de novas mentalidades e desenvolvimento das ciências naturais que o empirismo e racionalismo modernos de desenvolveram.

Ligados contextualmente à Europa continental (França e Alemanha principalmente) envolta em ambiente de guerras e perseguições religiosas, os racionalistas definiam os objetos do conhecimento como proposicionais, em que as verdades se obtêm por inferências racionais. Assim, para os mesmos, as únicas fontes de conhecimento são as ideias de razão intrínseca, patentes no raciocínio silogístico. Vincula-se, dessa forma, com o saber aristotélico, exclusivamente racional. O conhecimento, então, não provinha da experiência, mas encontrava-se inato na alma (mente); colocando em dúvida todo conhecimento que não seja claro e distinto. René Descartes, por exemplo, afirmava que o conhecimento procedia da razão (representante do real), sendo verdade aquilo constituído e reconhecido pela razão; deslocando o critério de verdade do objeto para o sujeito cognoscente.

Os empiristas, por sua vez, baseavam-se na observação e na experiência. De matriz inglesa e com apego às ciências experimentais (justificado também pelo cenário socioeconômico e cultural da Inglaterra), o empirismo visava chegar à verdade por meio de relatividades perceptuais, acentuadas e aclaradas pela criação e uso de distintos instrumentos. Sendo todo conhecimento originário da experiência, a mente não possui ideias inatas, de maneira que os pensamentos são formados pela memória, através da associação de ideias e impressões (como expôs com David Hume). Segundo John Locke, o ser humano nasceria como “tábula rasa”, sem conhecimentos, sendo estes adquiridos pelos sentidos e só depois trabalhados pela razão.

A quebra da ideia etnocêntrica, da Terra como centro do Universo, desencadeou uma nova maneira de organizar e traduzir a realidade. Novas concepções científicas fundamentariam o surgimento da ciência moderna desde o século XVI. Em dita linha de pensamento, as deduções aristotélicas passaram a ser refutadas. A respeito do processo de conhecimento da realidade, Francis Bacon sublinhava a primazia do conhecimento que permitia a ação; dessa forma, deixando de lado uma atitude contemplativa e a designação de uma verdade eterna e perfeita, o sujeito teria condições de se tornar autônomo. Nesse sentido, como apresentado na obra *Novum Organum*, a experiência

seria a possibilidade de utilizar as forças da natureza para proveito do homem. Assim, uma dimensão utilitária e funcional seria central para a construção do saber: conhecer a essência da natureza para dominá-la e transformá-la. Neste novo tipo de racionalidade científica, buscava-se um conhecimento objetivo e factual. Assumindo uma dissociação cartesiana entre sujeito e objeto, essa modernidade era guiada e sustentada pelas crenças iluministas no progresso racional científico.

A dicotomia empirismo-racionalismo perpassou toda a filosofia dos séculos XVII e XVIII. Com os estudos de Immanuel Kant o caráter transcendental foi incluído no debate epistemológico. A possibilidade do *a priori* é questionada, bem como a da razão. A ideia de “inversão copernicana” é aplicada, na qual a análise do sujeito cognoscente é central e impõe conceitos e intuições puras de tempo e espaço. Para Kant, a ciência é conhecimento universal e verdadeiro, portanto, o conhecimento científico só poderia ser *a priori*; considerando que o sujeito só conhece algo *a priori* que ele representa.

Finalmente no contexto contemporâneo, passa-se pelo reconhecimento da complexidade dos fenômenos a estudar. O giro linguístico, na segunda metade do século XX, reconhecia a importância da linguagem como agente estruturador, que “constitui” a realidade. Ludwig Wittgenstein e seus jogos de linguagem que relacionavam a multiplicidade dos usos das palavras e possíveis expressões abriram a possibilidade de encarar problemas relativos ao conhecimento como problemas de linguagem. Sendo todo conhecimento humano uma explicação linguística, os limites do nosso conhecimento são os limites da nossa linguagem. A preocupação filosófica que se encontrava na consciência com os filósofos modernos (como Descartes, por exemplo), passava para a linguagem e suas funções específicas, vista que esta possibilitava a relação entre sujeito e objeto, descrevendo o mundo e seus fatos e predominando nas inúmeras instâncias da existência humana.

Também na contemporaneidade, a ciência é ressignificada, bem como o acesso a seu conhecimento. Nesse sentido, o debate em torno do desenvolvimento da mesma conduz a relevantes considerações. Thomas Kuhn (2000), físico estadunidense especializado em filosofia da ciência, definiu a história da ciência como uma sucessão de paradigmas que se confrontam entre si, e não como um processo linear e evolutivo. Sendo assim, sob o ponto de vista kuhniano, a ciência se desenvolve durante certo

tempo a partir da aceitação de um conjunto de teses, categorias e pressupostos que formam um paradigma. E, em determinados momentos, dito paradigma se altera, provocando uma revolução que abre caminho para um novo tipo de desenvolvimento científico. Paradigma é aqui tratado como um conjunto de crenças, técnicas e valores compartilhados por uma comunidade que serve de modelo para a abordagem e solução de problemas. Dois estágios da ciência concretizam as “revoluções científicas”: a ciência normal (praticada no interior de um paradigma, com regras apresentadas como práticas convencionais que serão adotadas e condicionadas a fatores culturais e sociológicos) e ciência extraordinária (praticada na faixa de transição de dois paradigmas, no momento em que um paradigma original começa a enfraquecer e uma nova concepção de mundo sucede à antiga compreensão da ciência normal). Desse modo, a mudança de paradigmas não é um processo racional, visto que não há um padrão de racionalidade que avalie os paradigmas sob um ponto de vista comum, ou seja, cada paradigma descreve sua realidade.

Por outro lado, o filósofo alemão Karl Popper (1972) trouxe novos elementos para o debate acerca da epistemologia contemporânea. Vinculado, ainda que indireta ou fracamente, ao Círculo de Viena – desenvolvido nos anos 20, adeptos do chamado neopositivismo, e que buscavam estabelecer um critério de demarcação entre fatos empíricos demonstráveis pela verificabilidade e os princípios metafísicos, Popper pregou o dedutivismo em oposição ao indutivismo. Para o autor, a lógica indutiva não proporciona um critério adequado de demarcação; portanto, a possibilidade para o saber científico seria o uso do critério da falseabilidade ou da refutabilidade. Afirmando o primado da teoria sobre a observação, Popper defendia que uma teoria mantém-se como verdadeira até o momento em que seja possível refutá-la pela experiência empírica. Uma teoria possui, então, uma condição transitória de validade. Na concepção popperiana, a ciência seria tratada como uma conjetura, uma sequência de tentativas para solucionar determinados problemas, procurando e provando desmentidos pela experiência.

Kuhn negou que o progresso do conhecimento epistemológico tenha se dado pelo critério de refutação; para ele a ciência progride pela “tradição intelectual representada pelo paradigma, que é um modelo e visão de mundo comunicada por uma teoria ou

sistema científico” (NEVES, 2002, p. 148). Assim, o critério de validação de um sistema científico consistiria na aplicabilidade do paradigma na resolução de problemas concernentes à ciência. Distintamente, Popper rejeitou o mito dos dados observacionais e igualmente a lógica indutiva, defendendo a refutabilidade ou falseabilidade como critério de separação entre ciência e metafísica. Mas, apesar do debate e das divergências entre as ideias de Thomas Kuhn e Karl Popper, ambos admitiam um desenvolvimento possível para o conhecimento epistemológico da realidade.

Sabe-se que o conhecimento científico não foi e não é linear, possui fundamentos que mudam de acordo com o contexto histórico. E nessa perspectiva podemos buscar analisar a chamada “pós-modernidade”. Tal expressão se firmou no fim da década de 1970, através da discussão norte-americana que tentava delimitar o ponto central na problemática sociológica das sociedades pós-industriais. Comumente apresenta-se como fenômeno que critica conceitos e considerações de qualidade universal e/ou totalizante, incluindo a ciência. Diante da ótica totalizante positivista da ciência com contornos de verdade incontestável e absoluta, a pós-modernidade era uma reação a essa mentalidade, uma constatação da fragilidade da ciência inserida no caráter cambiante do mundo, buscando a reavaliação de seu conceito e validade. Não pretendemos indicar a pós-modernidade ou uma sociedade pós-moderna como formas absolutas. Parece-nos mais adequado considerá-la como um momento ou sintoma que se corporifica concomitantemente à modernidade (HENNING, CHASSOT, 2011, p. 6).

A partir desse quadro, é possível uma exposição a respeito das ideias de Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas e suas contribuições para o debate em torno do saber científico e seu desenvolvimento no pensamento e contexto pós-moderno, tendo em consideração o lugar que a linguagem ocupa também na construção da ciência, em seus paradigmas e considerações epistemológicas.

Lyotard e o conhecimento científico

Em sua obra mais relevante, Lyotard (1988) busca refletir acerca da posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas, aquelas que são denominadas “pós-modernas”. Para Lyotard (1988, p. XV), o pós-moderno seria o estado da cultura após transformações que afetaram regras dos jogos da ciência e de outras esferas a partir do

final do século XIX. Nesse quadro, efetiva-se a crise dos relatos, uma incredulidade em relação aos metarrelatos. Esses últimos entendidos como narrações com uma função legitimadora. Dessa forma, a ciência entraria em conflito com outros relatos que circulam no sistema de comunicação social, constituindo seu próprio metarrelato.

No contexto abordado, o saber muda de estatuto concomitantemente com a entrada das sociedades na idade dita pós-industrial e das culturas na idade dita pós-moderna. O saber científico pós-moderno, tratado como uma espécie de discurso, exerceria duas funções: a pesquisa e a transmissão de conhecimentos. Assim, Lyotard considera que o saber é e será produzido para ser vendido, formando até mesmo um novo campo de disputa entre Estados e Nações. Posto em circulação, o saber serviria para manter e otimizar a vida cotidiana, representando umas das principais, senão a principal, força de produção de uma sociedade.

O processo de formação do saber científico e da própria sociedade e suas relações perpassa pelo uso dos chamados jogos de linguagem, termo este proveniente dos estudos de Ludwig Wittgenstein. Na pragmática da linguagem, o “uso” (hábito) das práticas cotidianas de linguagem justifica-se pela significação dada às mesmas. Como elucida Mauro Lúcio Condé (2004), os jogos de linguagem constroem sua “gramática” no regramento do uso e sua essência, assim como da referida pragmática da linguagem, está no próprio uso, ou seja, o uso gera a regra. Assim, tomando a linguagem como forma de vida coletiva, como troca de marcas e sons entre seres humanos com vistas a propósitos particulares, Wittgenstein caminha para o pragmatismo. A partir dessa perspectiva, Lyotard aponta que as regras dos jogos de linguagem não possuem legitimação nelas mesmas, existindo um “contrato” entre os jogadores; de modo que na ausência de regras não existe jogo. Nesse sentido, todo enunciado deve ser considerado como um “lance” feito em um jogo, expondo o tratamento de Lyotard do vínculo social observável como feito de “lances” de linguagem.

Retomando a ideia da verdade pragmática usada por Steven Connor (2000) de que é verdadeiro aquilo que responde às questões que o ser humano coloca à realidade, Lyotard afirmou que essa forma de conceber a verdade teve origem nas transformações das sociedades pós-Segunda Guerra Mundial, que ocorrem devido à necessidade de estabelecer vínculo entre ciência e tecnologia, cultura e sociedade, autonomia e

diferença (MACHADO, 2009). Dessa forma, o saber contemporâneo não é apenas um instrumento de poder, mas é também produto de uma subjetividade cognoscente que não se orienta por um parâmetro de investigação do real.

Na relação com a narrativa, o saber científico é tratado como uma espécie de discurso sobre o real, um relato sobre a realidade. Valorizando o discurso como forma de conhecimento, a ciência contemporânea evidencia a crise das metanarrativas ou metarrelatos. Esses últimos, aponta Lyotard, exerciam a função de legitimação do conhecimento na então epistemologia moderna. Já na contemporaneidade, o conhecimento narrativo seria a característica principal da ciência. Assim, é através da narrativa que se define o que pode e deve ser dito sobre a realidade. E é vista como legítima, pois torna as práticas e as relações com o mundo conhecidas e familiares por meio do discurso. É importante ressaltar que justamente esse aspecto – a legitimação e aceitação de um discurso por meio de um discurso – foi combatido pela ciência a partir do século XVIII.

Importante ressaltar que para Lyotard a realidade é entendida como conjunto de discursos e práticas socialmente instituídas. Nesse sentido, a percepção do real vinculava-se também a outros aspectos além da linguagem. Através de instrumental oriundo da psicanálise, o tema do desejo é inserido por Lyotard (2011); entendendo-o como alteridade frente ao discurso e à linguagem. O figural, enquanto equivalente do desejo, introduz por meio de sua noção o acontecimento no campo visual, bem além da fenomenologia da percepção. Assim, o acontecimento é visto como signo ou aparição do desejo (experiência figural ou criação). Sendo o inconsciente estruturado como um campo de forças, e não como linguagem, a extração de conceitos críticos se dá por uma analogia entre operações inconscientes do desejo e operações que se dão, por exemplo, nas artes (relacionadas como o discurso e com operações vinculadas ao desejo e alteridade). Desse modo, por meio e entre impulsos e fluxos de intensidades (energia libidinal, segundo Sigmund Freud) presentes e atuantes na realidade, o desejo agiria como ação de criação, atrelando-se igualmente ao processo de criação do conhecimento.

A linguagem científica, que informa a verdade sobre o real, está, para Lyotard, afastada da linguagem que informa os vínculos sociais. Processos de legitimação e autorização distintos definem as concepções de conhecimento tradicional, distinguindo-

as da narrativa. Como já elucidado, o conhecimento científico e sua explicação se legitimam, em si próprios, pela possibilidade de aproximação da verdade sobre o real. Por sua vez, o conhecimento narrativo é uma forma de comunicação que, ao mesmo tempo, constitui vínculos sociais e coletivos e é constituída por vínculos sociais e coletivos. Como ressaltou Lyotard (1988, p. 38):

[...] a forma narrativa, diferentemente das formas desenvolvidas dos discursos de saber, admite nela mesma uma pluralidade de jogos de linguagem: encontram facilmente lugar no relato dos enunciados denotativos [...]; dos enunciados deônticos [...]; dos enunciados interrogativos [...]; dos enunciados avaliativos, etc. As competências cujos critérios o relato fornece ou aplica encontram-se aí misturadas umas às outras num tecido cerrado, o do relato, e ordenadas numa perspectiva de conjunto, que caracteriza este gênero de saber.

Sendo assim, o saber é aplicado como aquilo que torna alguém capaz de proferir “bons” enunciados denotativos, mas também “bons” enunciados prescritivos, avaliativos etc. A questão da legitimação insere-se nesse ponto: como delimitar o que é “bom” e verdadeiro? Lyotard aponta que existem influências culturais, da organização social, da linguagem e da tecnologia que servem como pano de fundo para a legitimação do conhecimento científico contemporâneo. Dito de outra maneira, através da narrativa de sua história, costumes, valores, crenças e concepções de mundo, entendidas como conhecimento, uma cultura pode se legitimar como única e verdadeira.

A rejeição das metanarrativas ou metarrelatos está relacionada à percepção dos limites dos pressupostos, concepções e procedimentos científicos. O declínio dos paradigmas da ciência perpassa pela perda de legitimidade da verdade sobre o real, a partir do momento em que a ciência passa a ser vista como conhecimento especializado do real, de partes do real. Segundo os defensores dessa tese, o centro da pesquisa e do conhecimento científico já não é mais a verdade do todo e como um todo, mas a verdade das partes, do particular. Dita “especialização” da verdade é que garante a autenticidade do conhecimento produzido. Sendo assim:

A validação da verdade não está na metodologia de pesquisa que levará à descoberta de fatos verificáveis. A validação da verdade está garantida pelo tipo de pesquisa que vai funcionar melhor, quer dizer, pelo tipo de pesquisa que vai aumentar o desempenho e a operacionalidade, isto é, a performance do conhecimento científico (MACHADO, 2009, p. 8).

Lyotard parece demonstrar que as metanarrativas são um efeito do progresso das ciências. A ciência pode ser entendida como uma narrativa de uma narrativa, enquadrando-se numa macro-narrativa (ALVES, 2000, p. 28). Esta última quase sempre é uma filosofia da ciência, por meio da qual se legitima e se justifica. Por estar orientada pela macro-narrativa, a ciência cria seus progressos e, ao mesmo tempo, altera a estrutura dessa macro-narrativa. Assim, nessa linha de pensamento, a ciência é submetida a uma narrativa e cria novas narrativas que a deslegitimam, obrigando novas legitimações. “A incredulidade é fonte de pesquisa, mas esta, por seu turno, gera igualmente incredulidade” (ALVES, 2000, p. 29).

Na contraposição entre saber narrativo e saber científico, Lyotard (1988, p. 24) afirmou que este último é “obrigado a sofrer uma exteriorização em relação ao sabedor e uma alienação relativamente aos seus utilizadores”. Isto é, o saber científico parece existir por si próprio, possuindo um valor de produção semelhante a um bem de consumo, com função de troca social. Dita exteriorização do conhecimento desencarna o saber de quem o produz, retirando-lhe atributos fundamentais de autoria. De tal modo que o saber, ao tornar-se visível fora do sujeito, pode ser apropriado como outro qualquer bem de consumo. Essa perda de pessoalização, de humanização, conduz à contraposição entre desencarnação do saber e ausência de poder pessoal, resultado do encarceramento dos indivíduos como consumidores e não como produtores do conhecimento.

Nesse ponto, pode-se fazer uma relação com um apontamento de Frederic Jameson (2006) a respeito do pensamento contemporâneo. Para o autor estadunidense, a contemporaneidade marca a morte do sujeito individual, racional, autônomo e livre. Deste modo, a ideia de verdade se expressa na ideia de estrutura, tendo a realidade analisada igualmente como estrutura.

Na pragmática do saber científico, na aceitabilidade de um determinado enunciado enquanto “científico”, Lyotard aponta uma regra dupla: quanto à investigação, um referente (daquilo que se fala) pode ser tratado como matéria comprobatória em um debate e/ou sob um ponto de vista metafísico, considerando que o mesmo não pode fornecer uma pluralidade de provas contraditórias. Isso corresponde ao que a ciência nos séculos XIX e XX denominava verificação e falsificação,

respectivamente. A perspectiva do consenso é, então, colocada como tangível; apesar disso, “todo consenso não é indicativo de verdade; mas supõe-se que a verdade de um enunciado não pode deixar de suscitar o consenso” (LYOTARD, 1988, p. 45).

De maneira geral, Lyotard elucidou que o saber científico não é todo o saber. O saber científico exige o isolamento do jogo de linguagem denotativo, excluindo-se os outros ou os deixando apenas como suporte em uma possível argumentação dialética. Isto porque o critério de aceitabilidade de determinado enunciado consiste no seu valor de verdade e o fim da defesa do mesmo deve terminar em um enunciado denotativo. Ademais, no jogo da ciência, os enunciados não excluem a validade do que é relatado, visto que a difusão de um enunciado passa pela constante verificação de argumentação e prova. Daí a exigência de legitimação do saber científico, em contraposição ao saber não científico (narrativo).

A legitimação do saber recorre, invariavelmente, ao diálogo e ao relato, ainda que a ciência os trate como não-saber. Assim, como exemplo, tem-se o discurso platônico. Dito discurso, que inaugura a ciência, não é científico. Fica a ideia de que os esforços de legitimação se ligam às narrações, pois referidos esforços sempre assumem a forma do relato de uma discussão científica. O apelo ao relato na problemática do saber está presente, segundo Lyotard, nas grandes filosofias antigas, medievais e clássicas. Sem o relato, o saber científico é obrigado a se pressupor como verdadeiro, caindo assim na petição de princípio, o preconceito.

Dito de outra maneira, Lyotard afirmou que não se pode prescindir do recurso à outra narrativa para responder a pergunta: como provar a prova? Parece que, no fim das contas, o saber narrativo, que por alguns ângulos e análises pode lembrar a legitimidade *a priori*, é presença constante no discurso de legitimação, seja do saber científico ou de outros pontos de conhecimento.

Ainda na questão da legitimidade, na perspectiva contemporânea, uma ciência que não encontrou sua legitimidade não pode ser considerada uma ciência verdadeira, uma vez que a ciência enquanto projeto de compreensão do mundo com pretensões de objetividade, racionalidade, universalidade já mostrou seu caráter limitado.

A reflexão sobre o esgotamento da modernidade, e conseqüentemente a preocupação com a cultura proveniente dessa mesma, retrata um repensar do científico,

do estético e do político. Para Lyotard, as alternativas ou soluções coletivas para a realidade pós-moderna perpassam pelo uso de verdades não absolutas, forjadas em práticas cotidianas. Nesse quadro, a busca e a transmissão do saber constituem-se processos fundamentais na sociedade e em suas múltiplas relações intersubjetivas.

Habermas, modernidade e ciência

Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão, tomou como pressuposto a modernidade como “projeto inacabado” (HABERMAS, 2000). No debate entre modernidade e pós-modernidade, Habermas busca revitalizar e completar referido projeto inacabado por meio da razão comunicativa. Ideia esta posta como saída para um paradigma da filosofia do sujeito, apontada como esgotada por Habermas. A pós-modernidade é então entendida como um estado real de uma cultura que não existe. Ou seja, Habermas a percebe mais como um estado de consciência do que um estado da cultura, um projeto que visa substituir a modernidade e não uma característica determinante de uma época (SCALDAFERRO, 2009, p. 45).

A fim de mapear e atacar os discursos críticos da modernidade, fica elucidado na obra de Habermas que a chamada pós-modernidade não conseguiu se esquivar da modernidade. De modo que a pós-modernidade denominada crítica pode ser considerada equivalente a uma modernidade que é autocrítica da modernidade; e a pós-modernidade denominada conservadora como crítica irracional que supõe um afastamento legítimo da modernidade (CARVALHO, 2009).

Um dos princípios básicos do pensamento habermasiano encontra-se na teoria da ação comunicativa. Segundo a mesma, a razão comunicativa – conceito central que efetua uma teoria da ação social e muda o paradigma na filosofia do sujeito – estaria inserida em um quadro de apelo à filosofia da práxis. No diagnóstico da colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, a revitalização do mundo da vida para legitimar a modernidade ainda em crise constituía-se uma necessidade. Como mundo da vida entende-se o espaço onde esferas axiológicas foram libertadas com seus funcionamentos internos, tendo como característica a interação entre partes mediada linguisticamente visando o entendimento intersubjetivo para a validação das esferas axiológicas. Ou seja, é o mundo onde se passa da interação para a compreensão, onde

circulam as pretensões de validade. A ideia de mundo da vida, juntamente com a ideia de sistema (espaço da sociedade que possibilita a racionalização societal que determina tipos de ação racionais instrumentais com respeito a determinados fins), formam a teoria da sociedade de Habermas. Buscando demonstrar a “colonização do mundo da vida pelo sistema”, Habermas parece tratar a razão como capacidade humana de diferenciar, remodelando as relações entre as partes e o todo, somando-se a isso a força da integração social. Com esses elementos a razão comunicativa pode ser conduzida à superação das fronteiras sociais, reabilitando a utópica comunidade moderna, racional e democrática.

Igualmente relevante na construção do saber está a comunidade, no sentido das relações entre seres humanos que dialogam, refletem e projetam metas e fins em favor do comunitário. Voltada ao consenso, tal comunidade possibilita a argumentação sem coação. Desse modo, o espaço argumentativo pode ser reconquistado e, abastecido pelos saberes culturalmente acumulados pela comunidade, uma pretensão de validade pode ser estabelecida (mesmo que primariamente). Nesse reconhecimento de potencialidades comunicativas nas relações intersubjetivas, o consenso seria um mecanismo capaz de proporcionar uma unidade da razão na multiplicidade de vozes. Assim, a “prática comunicativa não apenas se faz sobre o mundo. Ela o delimita, cria-o, por assim dizer. ‘Com esta prática comunicativa se assegura o contexto comum de suas vidas, do mundo da vida que intersubjetivamente compartilham’” (HABERMAS apud MAGALHÃES, 2012).

A respeito do saber científico, Habermas (1987) apontou que a teoria do conhecimento, sucumbida pela teoria das ciências (em especial o positivismo), precisa ser inserida a partir da unidade entre conhecimento e interesse, sendo o interesse um *a priori* do conhecimento. A crítica habermasiana à estrutura das ciências objetivistas que negam a autorreflexão do sujeito como elemento fundante da construção do conhecimento é clara em sua obra *Conhecimento e Interesse*, tendo em vista que, para o autor, todo conhecimento constitui uma objetividade criada a partir do interesse. Desse modo, Habermas fundamenta sua crítica sobre as ciências que objetivaram o conhecimento além do aspecto estritamente instrumental; explorando a tese de que a ausência de autorreflexão no processo de construção do conhecimento é um dos principais fatores que impede a criação do caráter emancipador das ciências.

Assim, a ação comunicativa representaria a superação do paradigma da consciência pelo paradigma da linguagem, esta última centrada na relação sujeito-sujeito. Tendo em vista que, como já apontado, com base na teoria da ação comunicativa, seria possível proporcionar aos homens uma razão que trouxesse a oportunidade dos mesmos serem livres e emancipados: a razão comunicativa.

A linguagem é, portanto, uma categoria fundante nas relações intersubjetivas. De acordo com Habermas, a relação entre sujeitos, superando a relação monológica sujeito-objeto, provocaria uma considerável transformação epistemológica, fazendo com que a compreensão de conceitos-chaves como realidade, verdade e conhecimento seja alterada. O paradigma da consciência, alegadamente esgotado e exaurido, daria espaço ao paradigma da linguagem, fundamentado no sentido, na argumentação, no discurso, no consenso e nas relações intersubjetivas; trazendo como resultado a ampliação do conceito de racionalidade e se libertando de pressupostos e resquícios religiosos, mitológicos e metafísicos.

A verdade como processo consensual perpassa pela construção contextual da mesma. Como ressaltou Habermas (2000, p. 297): “a teoria do agir comunicacional espera que a reprodução simbólica do mundo vivido esteja junta com a reprodução material daquele”. E, na busca das pretensões de validade, bem como em atingir um consenso da verdade, encontra-se a linguagem, em intrínseca relação com a realidade. Dessa forma, a linguagem é tratada como um meio de alcançar o entendimento específico acerca de algo. Em outras palavras, o *telos* da linguagem é o entendimento.

O conhecimento crítico vinculado à autorreflexão só teria espaço e possibilidades de inserção a partir do momento em que a esfera do conhecimento mudasse de características. Já que é, justamente, diante das certezas (especificamente a sensível e a metódica, ambas permeadas pelo positivismo), da exatidão, da “matematização” da sociedade que o conhecimento mantém-se vinculado às esferas da instrumentalização e da dominação, limitando e desprestigiando o conhecimento crítico.

Em sua teoria do conhecimento, Habermas a delimitou com base nos interesses que subjazem todo processo que produz o conhecimento. Assim, os interesses como orientações, representados no trabalho e na interação, seriam a guia diretiva do conhecimento. Ligados essencialmente às ações, representariam fundamentalmente o *a*

priori do conhecimento. Ou seja: “Se os interesses se relacionam às ações, podemos dizer que todo conhecimento que traz subjacente um interesse em si é, em si, consequência de uma ação interessada” (CARVALHO, 2009, p. 13).

A ação comunicativa, nesse sentido, perpassaria pela tentativa de ultrapassar as oposições que transpassam a cultura contemporânea (como por exemplo, modernidade versus pós-modernidade). Na busca da superação do pessimismo e da negatividade – presente na crítica de outros membros da Escola de Frankfurt ao processo de modernização nas sociedades industriais baseado na razão instrumental – Habermas apontou para uma razão que contém em si mesma possibilidades de reconciliação: a razão comunicativa.

Na construção de uma nova concepção de racionalidade, superando e relacionando as revoluções tecnológicas e científicas já mencionadas aqui nesse texto, e sob a ótica da modernidade, o conhecimento estruturou-se e desenvolveu-se pelo caráter instrumental e igualmente com propósitos técnicos. Mesmo com as perspectivas do projeto moderno não sendo alcançadas, a construção da verdade e do conhecimento perpassa pelo estabelecimento do caráter científico desse último, alicerçado na racionalidade assumida como válida, em uma espécie de visão utilitarista do mundo e de seus enunciados.

No contexto moderno, a ruptura entre homem e natureza criaria as condições para o avanço humano, de forma a reforçar as ideias de progresso, desenvolvimento e das conquistas por meio da técnica e da ciência. Antinomias como a demonstrada por Habermas, entre razão instrumental e razão crítica, formariam a base da sociedade em constante transformação, a caminho da fundamentação e fortalecimento do capitalismo.

O que Habermas pareceu querer demonstrar foi a defesa da construção de um conhecimento que tenha como base valores que permitam à sociedade alcançar o desenvolvimento e a liberdade social. Nos confrontos da razão moderna, a noção de ciência é apresentada não apenas como forma de conhecimento, mas também como uma forma de atividade social. Dentre os interesses cognitivos, ressalta-se especialmente o crítico-emancipatório, baseado na tentativa de transformar a consciência humana da realidade de forma a emancipar o ser humano.

Habermas afirmou que a modernidade não se encontra esgotada, apesar das fragilidades teóricas do paradigma da consciência que causariam a tão debatida crise da modernidade. Na mesma, deformações historicistas da consciência moderna seriam um dos principais fatores de fragilidade do projeto moderno, de modo que a modernidade não consegue e não pode extrair de si mesma os critérios que necessita. A solução para a crise estaria na própria racionalidade, descentralizando a mesma do sujeito.

Os caminhos para a legitimação do saber científico e para a construção da verdade passariam então por uma nova teoria da linguagem e da ação comunicativa. Uma teoria reconstrutivista que procura identificar os pressupostos universais da comunicação cotidiana das sociedades modernas. Dentro dessa espécie de retomada de uma ética iluminista cosmopolita emancipatória, Habermas evidenciou a necessidade de uma reconciliação para a modernidade, o estabelecimento de uma filosofia da história que pese as contingências do novo, do outro, do impensado, sempre realizadas na esfera universal do potencial comunicativo.

Dita reconciliação também se dá por meio de uma normatividade, uma padronização que une continuidades e rupturas hegemônicas e homogeneizadoras das metanarrativas históricas. Habermas apontou que a ruptura da consciência moderna, especificamente àquela associada ao tempo e à renovação continuada, deve ser a totalização – e não o desmembramento – da dialética da razão no exercício de abertura contínua, criando assim recomeços históricos. Os anseios utópicos de liberdade e emancipação devem existir e estar presentes na sociedade e na construção do conhecimento, inclusive o científico, porém as expectativas demasiadas em torno do projeto moderno devem igualmente ser contrabalançadas pelo contraponto conservador das experiências históricas. Entende-se emancipação como ideal a ser alcançado mediante um discurso racional livre de coerções, um processo pelo qual uma sociedade conquista e mantém autonomia. Para evitar que as interações comunicativas sofram coerções do lucro e do poder, a universalidade do consenso é fator fundamental.

Nesse sentido, o consenso e o diálogo são partes essenciais nos interesses cognitivos e na elaboração e legitimação do saber científico. A legitimidade de qualquer enunciado reside na sua contribuição para com a emancipação buscada pela humanidade como sujeito coletivo universal (enquanto comunidade comunicativa que

racionalmente busca o consenso, sendo a universalidade chave para a emancipação). A verdade é então entendida como processo consensual, de forma que a verdade é uma pretensão de validade que vinculamos aos enunciados ao afirmá-los (HABERMAS, 2000, p. 353). Se uma pretensão de validade é questionada ou posta em dúvida, a “melhor argumentação” torna-se a maior força e prevalece como ponto decisivo. Não há verdade fora do contexto linguístico, da argumentação e do consenso intersubjetivo, daí a relevância do mundo linguisticamente mediado. O entendimento recíproco acerca de algo, tendo a linguagem em estreita relação com a realidade, conduziria ao consenso, e este à legitimação de um enunciado, seja ele científico ou não.

Portanto, a validação do saber, para Habermas (2000, p. 378), é indissociável do estabelecimento de um consenso intersubjetivo, trabalhando-o como um mecanismo capaz de proporcionar uma unidade da razão na multiplicidade de vozes ecoadas na sociedade moderna.

Críticas a tal formalismo pragmático de Habermas existiram, considerado contraditório principalmente por autores contextualistas como Richard Rorty e Michel Foucault. Segundo os mesmos, a razão comunicativa situa-se em um modelo sistematizador, justamente aquele criticado por Habermas, inserido na tradição kantiana e com pressupostos hegelianos (ARAÚJO, 2009). Ademais, de acordo com Joseph Margolis, a contradição era presente também na reunião de pragmatismo e transcendentalismo, conceitos incompatíveis para o filósofo estadunidense. Por fim, a modernidade enquanto época não acabada foi igualmente criticada por adeptos de culturas plurais, de sociedades indissociáveis das relações de poder e saber. Para Foucault, a problemática não se resolve na dissolução das relações de poder através de um consenso comunicativo, mas sim na obtenção de condições para aparar arestas, amenizando efeitos dos jogos de poder e dominação (ARAÚJO, 2009). Contudo, referidas críticas não retiram a relevância analítica dos estudos de Habermas na temática do saber científico no pensamento moderno e pós-moderno.

Considerações finais

Jean-François Lyotard e Jürgen Habermas trouxeram contribuições extremamente relevantes para pensar a modernidade e o debate em torno da possível

pós-modernidade, assim como o saber científico e a busca da verdade no pensamento e nas sociedades desse período tratado.

Enquanto Habermas pareceu tentar uma leitura conciliatória da modernidade, percebendo os ganhos da mesma apesar da evidente crise epistemológica, Lyotard percebeu muito mais as rupturas, as transformações que acarretariam em um dito estágio pós-moderno da sociedade. Estágio esse que Habermas não admitiu completamente, uma vez que para o autor, a modernidade ainda é um “projeto inacabado”, e a possível existência da pós-modernidade estaria vinculada a uma influência da modernidade, a uma associação e continuidade muito mais do que uma ruptura.

Ao passo que Habermas ainda defendeu e procurou uma “solução” na própria razão e racionalismo, Lyotard não acreditou no potencial emancipador da razão. Uma ruptura epistemológica, fundamentada argumentativamente na paralogia, conduz ao pensamento de uma “des-razão”, refutando a ideia da razão como motor da construção de um homem emancipado e livre. As novas necessidades impostas pelas sociedades chamadas pós-industriais mudaram o estatuto do saber científico, respondendo a uma relação entre saber e poder:

Examinando-se o estatuto atual do saber científico, constata-se que enquanto este último parece mais subordinado do que nunca às potências e, correndo até mesmo o risco, com as novas tecnologias, de tornar-se um dos principais elementos de seus conflitos, a questão da dupla legitimação está longe de se diluir e não pode deixar, por isso, de ser considerada com mais cuidado. Pois ela se apresenta em sua forma mais completa, a reversão, que vem evidenciar serem saber e poder as duas faces de uma mesma questão: quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir? O problema do saber na idade da informática é mais do que nunca o problema do governo (LYOTARD, 1988, p. 13-14).

Percebe-se como Lyotard tratou a ciência como uma força produtiva, encontrando sua legitimação no poder. O filósofo francês promoveu, então, a negação dos pressupostos da modernidade. De forma que tudo aquilo que Habermas apontou como resquício de abordagem teórica, a preservação de um padrão para explicar a corrupção de todos os padrões racionais, foi considerado por Lyotard como uma metanarrativa, portanto posta em crise e imbuída de incredulidade na época pós-moderna.

Se Habermas aplicou uma filosofia universalista, sustentando uma política liberal, Lyotard foi justamente na contramão: tentou destruir a convicção habermasiana da humanidade como sujeito coletivo universal que objetiva a emancipação por meio da regularização de seus “lances” nos jogos de linguagem. Como já tratado, a legitimação de um enunciado estaria presente na contribuição de dito enunciado para essa emancipação comum. Desse modo, Lyotard (1988, p. 65-66) considerou o consenso apenas um estágio particular da discussão, não o fim último da legitimação e validação do saber, como defendeu Habermas. Para Lyotard, o fim é outro: o paralogismo.

A depreciação da filosofia empirista feita por Lyotard indica uma mudança na natureza recente da ciência, sendo parte de uma oposição entre conhecimento científico e narrativa. Esta última não dá prioridade à sua legitimação, determinando critérios de competência e/ou ilustrando como sua aplicação deve ser. Para Lyotard, o problema maior na obra de Habermas reside na necessidade constante de legitimação, não deixando que as narrativas que buscam a coesão social cumpram sua tarefa (RORTY, 1990, p. 79).

Habermas sugeriu também uma autorreflexão não só do conhecimento em si e de sua construção, mas igualmente das ciências como um todo. Assim, o saber científico teria sua validação relacionada às tentativas de mostrar como práticas de cientistas se associam umas às outras ou se opõem a outras práticas. A diferenciação de esferas de valores, consideração que Max Weber realiza, conduziria a uma das necessidades da sociedade moderna habermasiana, à necessidade de unificação, de regenerar o poder devastado da religião no *medium* da razão. Com isso, pode-se preservar os resultados da ciência sem “desencantar” o mundo por meio do isolamento e da exibição da “dinâmica teórica” (HABERMAS, 1987) da ciência. Distinguindo-a de outras, essa dinâmica pode ser relacionada a uma natureza de racionalidade.

Nesse sentido, enquanto Habermas tinha como um de seus fios condutores um projeto de emancipação da humanidade na sociedade moderna, fundamentado em um saber científico crítico e autorreflexivo, Lyotard pareceu não oferecer nenhuma razão teórica para o homem mover-se em uma direção e não em outra.

O pensamento lyotardiano perpassa pelo entendimento da linguagem como participante mais importante e comum no estabelecimento de vínculos sociais, de forma

que o saber é dependente do tipo de jogos de linguagem – no sentido wittgensteiniano – utilizados e de suas regras, revelando uma agonística no uso dos atos de linguagem. De tal forma que perceber as relações sociais é perceber os efeitos dos jogos de linguagem (LYOTARD, 1988, p. 17). Na considerada pós-modernidade, o saber, enquanto instituição, alarga os limites dentro dos quais os indivíduos e seus jogos de linguagem têm espaço. Com isso, o conhecimento científico não pode ser compreendido por regras de convivialidade, uma vez que reside fora dos sujeitos e pode ser usado como troca social impessoal.

Ademais, o próprio termo “pós-modernidade” é alvo de discussões e distintos entendimentos na análise do saber científico contemporâneo. O uso do “pós-moderno” parece supor uma reação cultural ao modo como se desenvolveram historicamente os ideais da modernidade, associada a uma descrença e desilusão com o projeto moderno. Logo, nesse quadro, a crise seria *da* ou *na* modernidade? A percepção corrente da pós-modernidade como condição atual da modernidade (BAUMAN, 1998) e mesmo como radicalização dela (GIDDENS, 1991), além da aplicação do prefixo “pós”, deixa como resposta mais adequada a possibilidade de uma crise *na* modernidade. Assim, diante da autonomia de várias esferas culturais e de suas representações e usos, poderia-se afirmar que a dita cultura pós-moderna possui razões, e não uma única razão.

Habermas escreveu que foi a própria investigação da modernidade nos anos 50 e 60 que criou as condições para que a expressão “pós-modernidade” passasse a ser corrente também entre estudiosos das ciências sociais. Lyotard colocou o pós-moderno como legítima condição representativa da atualidade.

Nesse sentido, o saber positivista de fácil aplicação daria lugar a um saber crítico que evita a entropia do sistema social. O esgotamento da revolução técnico-científica na contemporaneidade levaria a uma descontinuidade do paradigma da modernidade. Vários estudos, inclusive os de Habermas, indicam Nietzsche como ponto de inflexão no discurso filosófico moderno, de modo que a partir de suas obras foi possível surgir o discurso daqueles que se denominavam pós-modernos. Porém, são inegáveis as contribuições de Habermas e Lyotard para a discussão em torno da modernidade e da possível pós-modernidade, bem como a respeito da saber e sua importância na trama social contemporânea.

Elucidou-se aqui que Habermas buscou revitalizar e completar o projeto inacabado da modernidade por meio da razão comunicativa, como saída para o esgotamento do paradigma da filosofia do sujeito. Apesar de igualmente criticar a filosofia centrada na relação sujeito-objeto, Lyotard indicou que a socialização da subjetividade de Habermas e sua filosofia do consenso parecem a variação inútil de um tema já tratado com frequência. Para Lyotard, os consensos teóricos se diluem, dando espaço à interdisciplinaridade. Contudo, ainda é preciso prescindir o recurso à outra narrativa para legitimar um discurso ou enunciado, por mais que a tentativa de desmascarar a pretensão de legitimidade da ciência seja evidente no filósofo francês. Embora o discurso científico aspire à universalidade, acaba por acelerar sua deslegitimação, em função do colapso dos metarrelatos, entendidos como grandes esquemas explicativos do mundo.

Enfim, a ciência e o saber derivado da mesma traçam um percurso descontínuo no debate contemporâneo acerca da discussão entre modernidade e pós-modernidade. As grandes narrativas podem ter acabado, mas as pequenas narrativas permanecem. A mudança paradigmática da razão no discurso científico-filosófico durante o século XX trouxe diversas visões e questionamentos a respeito da existência ou não de uma pós-modernidade, e os estudos de Jürgen Habermas e Jean-François Lyotard incluem-se nesse quadro. Os esforços de ambos nos levam a pensar na utilidade do conhecimento nas sociedades contemporâneas, em como adequar esquemas cognitivos às realidades de cada época. A tentativa, ou a necessidade, de pensar historicamente o presente como uma época que já esqueceu como pensar dessa maneira tornou-se uma característica contemporânea, e aí se pode incluir as análises de Habermas e Lyotard.

Recebido em: 03/08/2012

Aceito em: 09/08/2013

REFERÊNCIAS

ALVES, José Ferreira. *Desenvolvimento narrativo do professor: para uma epistemologia pós-moderna da prática educacional*. Minho: Universidade do Minho, 2000. Tese (Doutorado em Educação).

ARANHA, Maria Lúcia; MARTINS, Maria Helena. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna, 1995.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *A teoria da ação comunicativa de J. Habermas*. Palmas de Mallorca: Fundació Càtedra Iberoamericana, 2009. Disponível em: <<http://fci.uib.es/Servicios/libros/veracruz/ines/>>

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

CARVALHO, Gustavo Lourenço de. *Jürgen Habermas e a Modernidade: desdobramentos preliminares para uma filosofia da história*. Revista Teoria da História. v. 01. Goiás: agosto 2009.

CONDÉ, Mauro Lúcio. *As teias da razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. Belo Horizonte: Argumentum, 2004.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HENNING, Paula Corrêa; CHASOT, Attico Inácio. *A ciência e sua constituição na modernidade: possibilidades para pensar o presente*. Revista Percursos, v. 12, n. 1. Florianópolis: 2011.

JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo – a lógica cultural do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Ática, 2006.

KUHN, Thomas. *As estruturas das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

_____. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

_____. *Discourse, figure*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2011.

MACHADO, João Carlos Bernardo. *Introdução ao debate sobre o significado do conhecimento produzido pela sociedade científica contemporânea*. XII Conferência Anual da Associação Internacional para o Realismo Crítico, 2009, Niterói.

MAGALHÃES, Eli. *Universalidade, democracia e emancipação: uma discussão introdutória entre as perspectivas de Habermas e Marx*. Revista Crítica do Direito, v. 29, n.1. São Paulo: 2012.

NEVES, Francisco Ramos. *Karl Popper e Thomas Kuhn: reflexões acerca da epistemologia contemporânea*. Revista FARN, v.2, n.1. Natal: julho/dezembro 2002.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972.

RORTY, Richard. *Habermas, Lyotard e a pós-modernidade*. Revista Filosofia e Educação. v. 4. Uberlândia: janeiro/junho 1990.