

A ciência na modernidade para Jürgen Habermas

La science dans la modernité chez Jürgen Habermas

Karine Pagliosa Scherer ^(a)

^(a) Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. karinepagliosa@gmail.com.

Resumo

Este texto tem como desafio entrar nas particularidades da argumentação desenvolvida por Habermas para resgatar a capacidade reflexiva e crítica da razão humana, bem como identificar possíveis contribuições desse autor para fundamentar uma proposta de racionalidade. Particularmente, o desafio deste texto é encontrar em Habermas elementos que possam justificar a necessidade (e a possibilidade) de se construir uma fundamentação para repensar o papel da razão, justamente em tempos em que se prega sua desconstrução, o fim do princípio da universalidade do conhecimento e do neopragmatismo.

Palavras-chave: Habermas. Papel da razão. Neopragmatismo.

Résumé

Ce texte a comme défi connaître les particularités et accompagner l'argumentation développée par Habermas pour racheter la capacité réflexive et critique de la raison humaine, de même qu'identifier des possibles contributions de cet auteur pour fonder une proposition de rationalité. En particulier, le défi de ce texte est celui de rencontrer en Habermas des éléments qui puissent justifier la possibilité et la nécessité d'un fondement qui donne des bases au repenser sur le rôle de la raison dans une époque où le discours est vers la nécessité de sa déconstruction, la fin du commencement de l'universalité de la relativité du principe de la connaissance et du néo-pragmatisme.

Mots-clefs: Habermas. Le rôle de la raison. Néo-pragmatisme.

Introdução

Este texto tem como objetivo examinar as particularidades da argumentação desenvolvida por Habermas para resgatar a capacidade reflexiva e crítica da razão humana, bem como identificar possíveis contribuições desse autor para fundamentar uma proposta de racionalidade. Nesse sentido o desafio deste texto é encontrar em Habermas elementos que possam justificar a necessidade (e a possibilidade) de se construir uma fundamentação para repensar o papel da razão, justamente em tempos em que se prega a necessidade de sua desconstrução e o fim do princípio da universalidade do conhecimento e do neopragmatismo.

Os caminhos tomados para atender à proposta deste texto tiveram como ponto de partida o conceito de modernidade de Habermas, inserido no contexto da sua Teoria da Ação Comunicativa, além de outras contribuições teóricas, sobretudo aquelas utilizadas por Habermas para edificar seu pensamento teórico a respeito da ciência e da racionalidade.

A modernidade para Jürgen Habermas

Com a finalidade de compreender o que é a modernidade para Jürgen Habermas, torna-se necessária uma busca explicativa sobre a amplitude da racionalidade ocidental, já que o autor toma como base em seus estudos sobre a modernidade o racionalismo ocidental. Para tanto, serão observadas algumas concepções de Friedrich Hegel e Max Weber, a fim de que essa análise esteja melhor contextualizada.

Esses autores têm afinidades com o fio condutor do Iluminismo, que se constituiu no movimento que melhor encaminhou a imagem de racionalidade da civilização moderna, e que apresenta, com eminência, a universalização, o individualismo e o cognitivismo.

Traçando uma análise sucinta da concepção hegeliana, pode-se dizer que se encontra pautada pela influência do direito romano e tornou-se um dos pilares de sustentação da racionalidade ocidental, o que permite entender

que, segundo Hegel (2003, p.173): “A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito de razão”.

Entretanto se faz mister entender esse conceito. Se a razão é a certeza da consciência de toda a realidade, entende-se que: “Essa razão apela para a consciência de si de cada consciência: Eu é meu objeto e minha essência, e nenhuma lhe negará essa verdade”. (Hegel, 2003, p. 174). Seguindo esse raciocínio, é conveniente salientar que Hegel justifica que é essa a razão expressa no idealismo, a razão do pensar somente no eu¹. Destaca, sobretudo, que o saber que faz parte dessa razão é um saber não verdadeiro, por consequência da razão absoluta em que consiste a afirmação citada.

A partir desse breve comentário, é possível começar a entender a razão que permeia a racionalidade ocidental e também a modernidade. Em vista disso, vale lembrar que Habermas explica o conceito de subjetividade de Hegel na seguinte situação: “Portanto a auto-experiência do sujeito cognescente, que abstrai de todos os objetos possíveis do mundo e se volta para si como único objeto. A subjetividade do Eu está determinada como reflexão “ela é a relação consigo mesmo, próprio do sujeito que a si mesmo se sab”. (Habermas, 1968, p. 14).

Vale comentar sobre o conceito hegeliano do Eu como identidade universal e ao mesmo tempo do particular, que não concorda com a abstração da consciência pura que se auto-refere, da qual Kant estabeleceu o conceito de consciência em geral. Observa-se o que nos diz Habermas a esse respeito: “Hegel entende a auto consciência a partir do contexto de interação próprio do agir complementar, isto é, como resultado de uma luta pelo

1 “A propósito do que é em-si tem-se habitualmente a elevada opinião de que ele é o verdadeiro. Conhecer Deus e o mundo significa chegar a conhecê-lo em si. O que é em si, porém, não é ainda o verdadeiro, mas o abstrato; é o germe do verdadeiro, a disposição em ser em si o verdadeiro, mas o abstrato; é o germe do verdadeiro, a disposição do ser em si o verdadeiro. É algo de simples, que contém certamente em si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade um conteúdo que ainda se encontra encapsulado... Um exemplo mais importante é o eu. Quando digo eu, trata-se de algo inteiramente simples, de abstratamente universal, a todos comum; cada qual é eu. E, contudo, é a mais variada riqueza de representações, impulsos, desejos, inclinações, pensamentos, etc. Neste ponto simples, no eu tudo está contido. Ele é a força, o conceito de tudo que o homem a partir de si desenvolve”. (Hegel, 2005, p. 77).

reconhecimento, olha o conceito de vontade autônoma, o qual parece constituir a dignidade genuína da filosofia moral Kantiana, como uma abstração peculiar relativamente a relação ética dos indivíduos, que entre si comunicam”. (Habermas, 1968, p. 20).

Resgatando algumas idéias de Max Weber sobre a modernidade, e que forneceram a Habermas o paradigma geral da modernização societária, o fenômeno da modernidade apresenta uma ligação familiar e íntima com a racionalidade ocidental. A racionalidade é utilizada por Weber, como forma de dar o nome ao processo que está ocorrendo na modernidade. Segundo ele, existe um tipo de racionalismo que só foi produzido no mundo ocidental, o qual deu grande contribuição para a formação do capitalismo, e será o responsável pelo futuro do mundo. O racionalismo, que está nas entranhas do capitalismo, será a fundamentação para a distinção da industrialização ocidental.

Max Weber trabalha em seus textos com o propósito da organização das racionalidades no mundo moderno. Assim, é possível observar o que Weber diferencia no racionalismo ocidental:

- A racionalidade social (economia capitalista e estado moderno);
- A racionalidade cultural (ciência, moral e arte);
- A racionalidade que se incorpora nas estruturas de personalidades.

Em conjunto, essas formas constituem a racionalidade moderna, segundo o autor. Contudo, considerou que há forças que a racionalidade não controla, que são as forças do acaso. Um exemplo é a força que responde por atos na vida que escapam do domínio do consciente, podendo trazer ao seu destino coisas inesperadas. Ainda seguindo essa idéia, tudo que acontece de trágico na vida escapa da ciência, e a ciência não tem nada a dizer sobre isso. Portanto, o querer humano, segundo Weber, é disciplinado por regras, condutas e reflexões racionais, que é o tipo ideal de ação humana. Mas ao mesmo tempo, insiste no parâmetro de que o agir humano sempre estará circuncidado pelo agir não racional.

Talvez Weber, sem querer, tenha caído no silogismo de que o mundo moderno é um mundo mais racional. Logo, o mundo moderno é mais eficaz, pois encontra a possibilidade de primeiro pensar e depois agir. Entretanto, contrariamente ao homem tradicional apegado às concepções religiosas, o homem da modernidade é capaz de potencializar todo o conhecimento na razão como princípio e método a ser utilizado no “mundo da vida”.

Weber assinala que a razão passa a ser superior à natureza e à cultura. Por conseguinte, o homem começa a assumir uma posição mais lógica, enfatizando o esclarecimento e a técnica. Assim, assinala o Iluminismo, que somente o racionalismo seria capaz de livrar o homem do tampão imposto aos seus olhos. Vale ressaltar que Weber atribui grande influência do direito romano à evolução econômica e social na Europa, particularmente ao que se refere à constituição do Estado Moderno². Chega a qualificar essa influência como primordial para a existência do segundo. Porém há distinções entre a ligação do racionalismo jurídico e o capitalismo racional, uma vez que o capitalismo tem suas origens na Inglaterra.

Em se tratando da teoria capitalista de Karl Marx, a teoria de Weber apresenta uma ligação íntima com a primeira. Não seria justo deixar de citar a intimidade da teoria de Max Weber e a teoria de Karl Marx, quando o primeiro fala sobre a racionalidade do capitalismo.

Para Weber a cidade moderna inserida na modernidade, não se constitui apenas responsável pelas atividades econômicas desenvolvidas, mas principalmente pelo desenvolvimento político. Daí aparece o sentido da palavra CIDADANIA, que Weber observa. Foi por essas definições de autonomia política econômica e social que as cidades ocidentais distinguiam-se das cidades orientais. Na linguagem de Weber significa um racionalismo específico, ou seja, O RACIONALISMO DA DOMINAÇÃO DO MUNDO.

Esse racionalismo é o princípio básico e fundador da sociedade moderna ocidental. O mundo moderno é o mundo do pragmatismo, da

² Estado Moderno, segundo Anthony Giddens, caracteriza-se por uma administração profissional exercida por funcionários assalariados e baseado no conceito de cidadania e não pode ser considerado totalmente como um resultado da racionalização econômica, tendo-a precedido em parte.

eficiência instrumental, do sucesso como valor absoluto. Nesse mundo de coisas e valores *coisificados*, a ação moral desempenha, segundo Weber, uma marca fundamental, sendo ela a responsável pela atitude de resistência capaz de sobressair-se às coisas dessa sociedade moderna, no sentido cotidiano utilizado.

Cabe lembrar ainda que Jürgen Habermas foi herdeiro da Escola de Frankfurt e assistente de Adorno. Também admirador de Walter Benjamin, mas recusador da crítica ao progresso, demonstrou em seus trabalhos a forte influência de Hegel e Weber. Porém durante as reflexões sobre a modernidade, enfatiza a modernização como sendo um processo de racionalização que conduz à desintegração do universo social tradicional e à formação de subsistemas especializados que têm destaque no “mundo da vida”. Não é pertinente esquecer que Habermas tem seus pés calcados na Escola de Frankfurt, logo, faz algumas críticas ao mundo moderno.

Essas críticas podem ser exemplificadas como sendo a intervenção dos subsistemas econômicos e políticos no mundo da vida, ou seja, o fato de o poder e o dinheiro não apenas serem pensados no mundo material, mas nas influências que causam ao mundo social.

Nesse sentido, Habermas justifica que para esse fenômeno não continuar acontecendo, seria plausível guardar o mundo da vida e sua autonomia pela RACIONALIDADE COMUNICATIVA. A cultura, a integração social e a socialização, que são as principais esferas do mundo da vida segundo o autor, devem ser organizadas pelos princípios da AÇÃO COMUNICATIVA. Tal racionalidade, autenticada por um paradigma lingüístico, é o que Habermas denomina como PROJETO DA MODERNIDADE.

Entretanto, não é permitido deixar de apontar o desenvolvimento das sociedades modernas como fator de influências na modernização. É conveniente salientar que Jürgen Habermas é transparente ao dizer que a modernidade surgiu no horizonte conceitual do racionalismo ocidental, e que agora autônoma das primícias do Iluminismo, se assim for possível, torna-se uma sociedade que caminha de forma auto-suficiente, responsável por executar a funcionalidade ao Estado, à economia e à ciência.

Outro aspecto que diferencia a teoria de Habermas da teoria de Weber, é que o segundo não acredita que esse paradigma de racionalidade dialógica seja suficiente para colocar fim aos conflitos da sociedade. Weber confirma em seus escritos que os problemas históricos, culturais e políticos são inconsoláveis. Já Habermas percebe com clareza as contradições e os limites da racionalidade moderna, que busca constantemente o cálculo e a eficácia que vem traduzir-se na *burocratização*, *alienação* e *reificação* das atividades humanas. Tudo passa a basear-se na racionalidade instrumental que os homens não dominam, mas dela são dependentes.

Habermas entende que a teoria da modernidade é parte integrante da Teoria da Ação Comunicativa e procura explicar a essência da moderna sociedade ocidental, buscando soluções para corrigi-la. Para ele, a modernidade refere-se às formações do nosso tempo e está marcada por três grandes eventos: a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa, que tiveram como berço a Europa.

Compreende-se, a partir disso, que se as questões práticas não são redutíveis a problemas científicos ou mesmo técnicos, elas são propensas a escolhas racionais, portanto fundamentadas na racionalização prática. Cabe, então, nesse contexto, um modelo pragmático que coloca em primeiro plano a discussão pública e racional dos interesses dos cidadãos. Esse modelo vem a ser a RAZÃO COMUNICATIVA, que não tem a razão instrumental como fato, (relação sujeito/objeto vinculada ao sucesso), e que, segundo o autor, encontra-se imbuída nos mecanismos lingüísticos da espécie humana.

Esse é outro ponto que distingue a razão instrumental weberiana da razão comunicativa, pois, enquanto a razão instrumental consiste na relação sujeito/objeto vinculada ao sucesso, a ação comunicativa consiste na relação intersubjetiva orientada para a compreensão entre os indivíduos.

A ciência para Habermas

No debate realizado na universidade Paris IV (Sorbonne) em 1º de fevereiro de 2001, Habermas explicou nas entrelinhas, a seguinte frase:

“Quanto a mim, faço outra idéia da cooperação entre filosofia e ciência, tenho uma visão pluralista de diversos discursos teóricos, que devem na melhor das hipóteses, ser compatíveis entre si...” (Habermas, 2004, p.23).

Para ele a ciência é uma maneira de esclarecer as ilusões criadas pelo senso comum. Mas as teorias científicas que, segundo Habermas, infiltram-se no “mundo da vida” deixam intacto o âmbito do saber cotidiano, dificultando a auto-compreensão, enquanto seres aptos para linguagem e para ação. “Os conhecimentos científicos parecem perturbar nossa auto compreensão tanto mais quanto estiverem mais próximos de nos atingir”. (Habermas, 2004, p. 141). Ainda completando a idéia de ciência, nesse mesmo discurso o autor finaliza dizendo: “A crença cientificista numa ciência que um dia completará não apenas a auto-descrição objetivante não é uma ciência, mas uma filosofia ruim. Também não haverá nenhuma ciência que possa privar o senso comum, cientificamente esclarecido, de, por exemplo, julgar o modo de como devemos jogar com a vida humana pré-pessoal partindo das descrições biomoleculares, que tornarão possíveis as intervenções genéticas”. (Habermas, 2004, p. 144).

Relacionando tais pensamentos com o capitalismo, pode-se notar que o capitalismo depende cada vez mais da técnica e da ciência e o avanço tecnológico encaminha-se para a crescente produção depende da ciência. Por conseguinte, o sistema social como um todo depende da ciência. A esse respeito, Habermas afirma que no sistema capitalista o AGIR COMUNICATIVO fica cada vez mais absorvido pelo agir racional, porque sua principal força produtiva passa a ser o progresso técnico científico.

Entretanto, a ideologia que antes estava calcada na ilusão que o capitalismo dependia das classes trabalhadoras, e tendo hoje (o Estado que equilibra o jogo), a ideologia também mudou: a ciência carrega uma ideologia quase intocável, pois é justificadora de interesses e opressora, como também não permite que o homem dela se emancipe.

Ao escrever sobre Habermas e ciência, Araújo relata:

A ciência natural está envolvida com questões técnicas e de domínio da natureza, favorecendo o capital privado e o Estado tecnocrático.

Realiza não só o divórcio entre a interação e o agir comunicativo em relação ao agir racional conforme os fins, como anula quase que inteiramente o desejo de emancipação da espécie. A conduzir as ciências empíricas está sempre um interesse técnico que se interessa sobre os interesses políticos e práticos. No caso das ciências sociais o interesse a conduzi-las diretamente é o interesse de emancipação cujo ideal é a plena comunicação... A tarefa crítica que caberia a estas ciências iria no sentido de possibilitar opções políticas validadas por discussões democráticas e públicas. Libertar a linguagem de seu papel meramente reprodutor de decisões técnicas e monitoradas, esta seria a tarefa das ciências sociais numa crítica da ideologia da nossa época, que é a ideologia técnico científica. (Araújo; 2003, p. 197).

Tornou-se perceptível durante as leituras, que Habermas atribui às ciências sociais críticas a responsabilidade da emancipação da espécie humana, já que o interesse somente técnico prejudica a linguagem e a comunicação, deixando-as submetidas ao poder e às relações de trabalho. Cabe a essa ciência conduzir uma comunicação sem coesão e ilimitada. Para o autor, a ideologia da modernidade é a ciência e a técnica.

Não há ciência que não seja conduzida pelos interesses; mas o interesse técnico não deve prevalecer sobre o interesse da emancipação direcionada pelas ciências sociais críticas, na medida em que favorecem a comunicação.

Resgatando algumas idéias de Herbert Marcuse, ao qual Habermas remete-se com freqüência ao falar de ciência, percebe-se que Marcuse faz uma crítica a Weber no âmbito da racionalidade. Segundo ele, o que Weber chama de “racionalização”, não pode ser chamado de “racionalidade”. Marcuse fala que o próprio conceito de razão técnica é, em si, uma ideologia, sendo a técnica uma dominação metódica, científica e calculada sobre a natureza e sobre o homem. Ainda completa dizendo que a técnica é, em cada caso, um projeto histórico-social, e nesse projeto se introduz o interesse de quem domina os homens. Pois bem, a partir de 1956, Marcuse vem afirmar que nas sociedades capitalistas avançadas, a dominação dos homens perde o caráter que possuía de dominação e opressão, passando a demonstrar um caráter racional. Entendamos o que isso significa.

Está afirmando que a dominação política continua, porém, o indivíduo intensifica seu trabalho perdendo o consenso de trabalho social produtivo e o trabalho passa a ser um trabalho destrutivo.

Os princípios da ciência moderna estavam a priori estruturados de tal modo que podiam servir como instrumentos conceptuais para um universo de controles produtivos, que se levam a cabo automaticamente; o operacionalismo teórico correspondia, ao fim e ao cabo, ao prático: o método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou depois também os conceitos puros e instrumentos para uma denominação cada vez mais eficiente do homem sobre o homem, através da dominação da natureza... Hoje a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia. (Habermas, 1968, p. 49)

Percebe-se, dessa forma, o que Habermas fala sobre o assunto:

O aumento das forças produtivas institucionalizado pelo progresso técnico-científico faz explodir todas as proporções históricas. Daí tira o enquadramento institucional as suas oportunidades de legitimação. O pensamento de que as relações de produção desenvolvidas fica cerceado pelo fato de que as relações de produção existentes se apresentam como a forma de organização tecnicamente necessária de uma sociedade racionalizada. (Habermas, 1968, p. 48)

Ainda lembrando o que Marcuse fala sobre a altura do desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas aparentam entrar em uma nova fase em relação à produção, não funcionando mais em prol do esclarecimento político, mas elas próprias, agora, são as bases da legitimação. Disso pode-se compreender que, atualmente, a dominação amplia-se através da tecnologia, mas como sendo a própria tecnologia, proporcionando ao poder político a legitimação, uma vez que assume em si todas as esferas de cultura. Sendo assim, a tecnologia proporciona, de igual forma, a racionalização da falta de liberdade do homem e a impossibilidade técnica de autodeterminar sua vida. Esse problema origina-se pela sujeição do homem ao aparelho técnico que fornece a comodidade da vida e intensifica a produção do trabalho.

Entende-se que, para Marcuse, a técnica funde-se à dominação, logo a ciência e a técnica ocultam um projeto de mundo determinado por interesses

de classes e pela situação histórica. Esse vínculo tende a afetar o universo como algo fatal. Mas, mesmo diante dessa visão negativista, o autor pensou em uma alternativa a respeito da natureza não como técnica, mas sim como um meio de atuar como interlocutor de uma interação, deixando de lado a natureza explorada e buscando-a como natureza fraternal. Mas, para isso, Habermas alerta:

Essa idéia conservou um atrativo peculiar, a saber, que a subjetividade da natureza, ainda agrilhoada, não se poderá libertar antes de a comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação. Só quando os homens se comunicarem sem coação e cada um se puder reconhecer no outro, poderia o gênero humano reconhecer a natureza como um outro sujeito... (Habermas, 1968, p.53).

Segundo ele, as realizações da técnica que, como tal, são irrenunciáveis, não poderiam ser substituídas por uma natureza que tem como objetivo abrir os olhos.

Entretanto a alternativa que resta à técnica existente consiste no projeto de uma natureza como interlocutor, em vez da técnica como objeto, referindo-se a uma estrutura alternativa de ação: a interação simbólica mediada que se diferencia da ação racional teleológica.

Pois bem, os dois projetos são de trabalho e de linguagem, como não é possível admitir uma nova ciência não é possível admitir uma nova técnica, portanto. “Já que no nosso contexto ciência deve significar sempre a ciência moderna, uma ciência obrigada a manter a atitude de uma possível disposição técnica: tal como para sua função, assim também para o progresso científico-técnico em geral, não existe substituto algum que seria mais humano”. (Habermas, 1968, p. 53).

Para Habermas, Marcuse encobre uma expressão que está relativamente ligada ao conteúdo político da razão, da qual segundo ele, Weber também referiu-se a esse mesmo processo e procurou explicá-lo, ao falar da racionalização da sociedade. A essa importante expressão, Habermas a exprime da seguinte forma: “A forma racional da ciência e da técnica, isto é a racionalidade materializada em sistemas de ação racional teleológica acaba

por construir uma forma de vida, uma totalidade histórica de um mundo vital”. (Habermas, 1968, p. 55).

Seguindo a formulação de Max Weber ao que se refere à *racionalização*, Habermas tenta formular novamente o conceito de racionalização, partindo da distinção fundamental entre *interação* e *trabalho*. Para tanto, Habermas volta à teoria de Hegel, sobretudo aquela produzida no período de Jena (1801-1807) e aos escritos de Marx.

Nesse sentido, a racionalidade instrumental passa a freqüentar todas as áreas da sociedade, já que agora a sociedade tem uma crença pautada no cientificismo e não mais na mística ou cósmica, como era antes.

Considerações finais

Buscou-se, no decorrer deste texto, acompanhar a argumentação desenvolvida por Habermas, na tentativa de resgatar a capacidade reflexiva e crítica da razão humana, bem como identificar possíveis contribuições desse autor que fundamentam a proposta da racionalidade. Nosso desafio foi de encontrar em Habermas elementos que pudessem justificar a possibilidade e a necessidade de uma fundamentação que auxilie ao homem moderno a repensar seu papel em tempos em que se pregam a necessidade da desconstrução da razão, o fim do princípio da universalidade, da relatividade do conhecimento e do neopragmatismo.

A orientação para a proposta deste trabalho foi, portanto, a de destacar a modernidade e a dimensão da teoria comunicativa inserida nesse contexto, apontando os teóricos que apresentam contribuições com as quais Habermas fundamenta sua teoria.

Como foi visto, a teoria de Hegel, assim como a teoria de Weber tiveram salutar importância para que fosse possível desvendar as entranhas da teoria habermasiana.

Pode-se constatar que, em parte, essa pretensão foi alcançada. Como analisamos no decorrer do trabalho, a *Teoria da ação comunicativa* pode servir para indicar as possibilidades e as exigências para que se restaure o

poder emancipador da racionalidade dos indivíduos, dados os procedimentos de interação e o entendimento de ciência que o autor traduz para a modernidade.

O desafio central de Habermas foi reconstruir uma teoria sócio-filosófica e uma metodologia capaz de orientar a ação social de forma racional e emancipadora. Sua preocupação reside em resgatar o potencial crítico-comunicativo da racionalidade, clarificando os fundamentos que tornam possível a compreensão humana e sua libertação: os pressupostos do entendimento, que já sempre se encontram presentes nas interações que os indivíduos realizam no mundo da vida, construindo o mundo social, transformando a natureza, produzindo conhecimentos e buscando o entendimento através de princípios e valores socioculturais.

A racionalidade dos atos humanos e seu poder emancipatório são determinados pelas pretensões de validade inerentes ao AGIR COMUNICATIVO, que tem suma importância na formação do indivíduo comunicativamente competente, uma vez que não é somente pelo fato de existir a possibilidade de uma comunicação livre de dominação que ela se realiza automaticamente na sociedade.

Quanto à ciência, Habermas também apresenta uma proposta pluralista que permite englobar muitos determinantes teóricos. Significa entender que a ciência nunca será objetiva e final, sempre deve estar em constante troca de hipóteses, estando voltada à emancipação do sujeito.

Na ciência, o agir comunicativo, que é o ápice da teoria de Habermas, sempre estará absorvido pelo agir racional, porque no capitalismo o poder do tecnicismo científico vigora ao agir comunicacional. O jogo do poder e os interesses na ciência acabam não permitindo ao homem a emancipação, à qual o autor atribui as ciências sociais o poder de desenvolvê-la.

Para explicar o conceito que Habermas desenvolveu para a ciência, o autor destaca a proposta de Marcuse. Para tanto, no trabalho também foi explicada, ainda que rapidamente, a posição desse autor sobre o assunto. Vale lembrar que Marcuse costumava dizer que a ciência moderna encontra-se

estruturada para servir o universo produtivo. Porém tamanha eficácia e tecnicismo fez com que o homem dominasse cada vez mais o próprio homem.

Portanto, a luta das ciências críticas com pretensão de libertação deve ser contra a realidade atual, que se caracteriza pela predominância da racionalidade técnico-científica, em que o cientificismo se apresenta como a manifestação mais acabada da moderna ideologia do capitalismo tardio. Ao colocar a ciência como única atividade dotada de sentido e o ideal do método científico como caminho seguro para o verdadeiro saber, o cientificismo desqualifica os demais campos do conhecimento e declara como sem sentido toda a forma de agir e de pensar que não seja técnica.

A crítica deve lançar-se contra essa ideologia reducionista da racionalidade humana através da destruição da ilusão objetivista, mostrando que toda experiência científica, ou a “ciência”, pode ser, portanto, detectada e reconstruída por sujeitos que argumentam e procuram apresentar boas razões para a apreciação de suas vivências, dos seus saberes e do seu agir moral.

Referências

ARAGÃO, Lucia. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro, 1992.

ARAÚJO, Luiz. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

ARAÚJO, Inês. **Introdução à filosofia da ciência**. Paraná: Ed. UFPR, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Portugal: Publicações Dom Quixote, 2000.

_____. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

HEGEL, Friedrich **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Introdução à história da Filosofia**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

MARCUSE, Herbert. **Materialismo histórico e existência**. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: GB, 1968.

MAX, Weber. **O político e o cientista**. Tradução de Carlos Grifo. Presença, 1973.