

**Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”**

**Faculdade de Filosofia e Ciências**

**Programa de Pós – graduação em Ciências Sociais**

**LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO**

**A CONDIÇÃO E O LUGAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO PENSAMENTO DE  
HABERMAS**

**MARÍLIA  
2021**

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO

**A CONDIÇÃO E O LUGAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO PENSAMENTO DE  
HABERMAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós - graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.  
Área de Concentração: Pensamento Social, Educação e Políticas Públicas.

Orientador: Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini  
Poker.

MARÍLIA

2021

M838c	<p>Moreira Filho, Luís César Alves</p> <p>A condição e o lugar das ciências sociais no pensamento de Habermas / Luís César Alves Moreira Filho. -- Marília, 2021</p> <p>317 p.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília</p> <p>Orientadora: José Geraldo Alberto Bertoncini Poker</p> <p>1. Identidade do eu. 2. Hermenêutica. 3. Epistemologia. 4. Intersubjetividade. 5. Habermas. I. Título.</p>
-------	---

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO

A CONDIÇÃO E O LUGAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO PENSAMENTO DE  
HABERMAS

Tese apresentada ao Programa de Pós - graduação em Ciências Sociais da Faculdade de  
Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para  
a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.  
Área de Concentração: Pensamento Social, Educação e Políticas Públicas.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: \_\_\_\_\_  
José Geraldo Alberto Bertoncini Poker – Doutor – FFC-UNESP

2º Examinador: \_\_\_\_\_  
Pedro Geraldo Aparecido Novelli – Doutor - FFC - UNESP

3º Examinador: \_\_\_\_\_  
Elve Miguel Cenci – Doutor - UEL

4º Examinador: \_\_\_\_\_  
Silvio José Benelli – Doutor - FCL – UNESP

5º Examinador: \_\_\_\_\_  
Gabriel Cunha Salum – Doutor - FADAP - FAP

Marília, 31 de maio de 2021.

## AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais que se dedicam à formação dos alunos deste Campus da UNESP, em Marília, professor Dr. Aluísio Almeida Schumacher e uma homenagem póstuma à Dr.<sup>a</sup> Clélia Aparecida Martins, pois por sua sugestão surgiu a presente tese de doutorado. Agradeço em especial ao Dr. José Geraldo Bertoncini Poker por me orientar e pela dedicação com a qual o fez. O empenho de todos foi relevante para que minha vida acadêmica, em termos funcionais, pudesse transcorrer normalmente.

Devo às valiosas contribuições desses professores, Dr. Ricardo Monteagudo, Dr. Elve Miguel Cenci, Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli, Dr. Silvio José Benelli e Dr. Gabriel Cunha Salum, participantes da banca de qualificação e de defesa, o meu amadurecimento em relação ao pensamento habermasiano.

Aos amigos, fica a valiosa proximidade cativada a cada instante de solidariedade, sem dispensar a sinceridade; aos professores ficam a correção e a verdade na memória que terei da minha passagem pela FFC – UNESP e, das pretensões de validade que sustentaram o meu percurso acadêmico, fica a minha história de vida, da qual vocês fizeram parte.

Enfim, à FFC-UNESP, Marília, na qual, os debates e discussões propiciados pelo uso da razão comunicativa estimularam meu desenvolvimento intelectual e estabeleceram experiências importantes da vida acadêmica, nem sempre restrita a flores.

Se não se quer que o conceito de cultura faça parte de um projeto hegemônico de dominação sobre muitos povos, o desenvolvimento de uma cultura que compreenda todas as classes sociais é algo quase impensável ou defensável.  
Clélia Aparecida Martins

## RESUMO

O objetivo da presente pesquisa é analisar o papel das ciências sociais a partir do enfoque filosófico oferecido por Habermas, mais especificamente a hermenêutica da obra “A lógica das ciências sociais”. A ciência promove o conhecimento no horizonte antropocêntrico. O Eu integra, como sujeito cognoscitivo, em suas capacidades inerentes: conhecimento, linguagem e intersubjetividade. O sujeito é parcialmente determinado pela objetividade do mundo, mas também pelas relações mútuas entre identidade do eu e sociedade. A propósito, melhorar a concepção de ciência experimental inclui uma linguagem como método. Por causa disso, as ciências sociais reconstrutivas comparam a análise dos métodos distintos entre Mead na “natureza do juízo moral” e de Kohlberg no “isomorfismo das formas lógicas e moral do juízo”, ambos responsáveis pelo sujeito epistêmico e esse confronta o mundo, além da perspectiva evolutiva entre ontogênese (conhecimento e ação) e filogênese (linguagem e ação). A relevância situa-se em uma abordagem atual perante a concepção de ciência, cujo resultado evidencia as abordagens e usos da linguagem como novo paradigma de investigação. Nesse paradigma após a virada linguística é o convencimento o instrumento de pesquisa, cabe a efetividade estar na necessidade dos atos de fala, pois o todo se dissipa em todas as diferenças do conceito que está destranscendentalizado na razão. Conclui-se que os atos de fala descritivo, explicativo e expressivo são explorados respectivamente na representação do espaço, estética e imagens de mundo. Aponta uma falta de unidade entre a existência e a natureza por meio da identidade do eu que utiliza da ética do discurso nas distinções entre ética, estética e moral junto ao uso das críticas de Habermas e de seus intérpretes.

Palavras-chave: Identidade do eu. Hermenêutica. Epistemologia. Intersubjetividade. Habermas.

## ABSTRACT

This research's goal is to analyze the role of social sciences from the philosophical focus offered by Habermas, more specifically the hermeneutics of the work “The logic of social sciences”. Science promotes knowledge in the anthropocentric horizon. The Self integrates, as a cognitive subject, in its inherent capacities: knowledge, language and intersubjectivity. The subject is partly determined by the objectivity of the world, but also by the mutual relations between self-identity and society. By the way, improving the conception of experimental science includes language as a method. For this reason, the reconstructive social sciences compare the analysis of different methods between Mead in the "nature of moral judgment" and Kohlberg in the "isomorphism of the logical and moral forms of judgment", both responsible for the epistemic subject and that confronts the world beyond from the evolutionary perspective between ontogenesis (knowledge and action) and phylogenesis (language and action). The relevance lies in a current approach to the conception of science, whose result highlights the approaches and uses of language as a new research paradigm. In this paradigm, after the linguistic turn, convincing is the research instrument, it is up to effectiveness to be in need of speech acts, as the whole dissipates in all the differences of the concept that is detranscendentalized in reason. It is concluded that descriptive, explanatory and expressive speech acts are respectively explored in the representation of space, aesthetics and world images. It points to a lack of unity between existence and nature through the identity of the self that uses discourse ethics in the distinctions between ethics, aesthetics and morals, together with the use of criticisms by Habermas and its interpreters.

Keywords: Self identity. Hermeneutics. Epistemology. Intersubjectivity. Habermas.



## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO EU EM HABERMAS .....	51
2.1 A identidade do eu e o projeto incompleto de Kant .....	51
2.2 Identidade do eu e os obstáculos na disputa sobre o positivismo.....	66
2.3 Identidade do eu e o mundo da vida .....	94
2.4 Identidade do eu e a razão destrancendentalizada .....	106
3 HERMENÊUTICA CRÍTICA ENTRE EPISTEMOLOGIA E INTERSUBJETIVIDADE .....	125
3.1 Sociedade, individuação e autonomia .....	125
3.2 Ciências empírico-analíticas.....	142
3.3 Ciências da ação crítica .....	155
3.4 Ciências histórico-hermenêuticas .....	182
4 A CONDIÇÃO E O LUGAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO PENSAMENTO DE HABERMAS.....	203
4.1 A modernização das ciências sociais entre a sociologia compreensiva e o mundo da vida .....	204
4.2 Sociologia empírico-analítica como crítica à razão funcionalista nas ciências empírico- analíticas em um mundo objetivo .....	223
4.3 Sociologia comportamental como razão destrancendentalizada nas ciências de ação crítica em um mundo subjetivo .....	241

4.4 Da sociologia do direito ao sistema do direito nas ciências histórico-hermenêuticas em um mundo social .....	262
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	285
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	312

## 1 INTRODUÇÃO

O propósito crítico d'A *condição e o lugar das ciências sociais no pensamento de Habermas* é de negar uma perspectiva positivista da ciência por meio do significado que o mundo da vida possui em relação ao sistema. As ciências sociais reconstrutivas transferem para a linguagem, na concepção de Habermas, uma crítica às ciências sociais pautadas em outras considerações da realidade. Define o limite da razão instrumental e da relação entre filosofia e ciência, bem como apresenta qual é a natureza da linguagem a partir da *síntese das representações* em Kant<sup>1</sup> da experiência ao fenômeno. As possibilidades de uso da linguagem fazem parte do campo de atuação das ciências sociais. A História não é aplicada ao presente, mas pode ser reconstruída não de forma retrospectiva. Habermas permite isso por meio da linguagem, afinal o prospectivo não altera o uso da linguagem no presente na busca do progresso.

A crítica da Modernidade se inicia com Kant e as suas três críticas formam uma cisão da razão, cujo propósito foi reformular o sujeito presente nas *Meditações* de Descartes. A razão vinculada à liberdade de questionar fica centralizada na capacidade do juízo. Com a razão centrada na capacidade do juízo de um sujeito, o resultado reflete na crítica ao solipsismo de uma razão autoevidente. Na falta de critério, ocorre o dissenso perante juízos independentes sobre o conceito de razão. O problema de demonstrar o que é razão na atualidade passa pelo contraste entre Aristóteles, Kant e Hegel. Para isso, os critérios de racionalidade vinculam-se à matemática aplicada no empírico como pretensão de conhecimento.

Questionar a relação epistemológica entre racionalismo e empirismo traça a investigação que, por sua vez, implica o diálogo que Habermas faz com Paul Lorenzen, em um contraste histórico com a filosofia da linguagem a partir da representação que permite uma crítica a Richard Rorty. A representação também está junto à conexão entre investigação de motivos e explicação causal, tanto em MacIntyre, como em George Devereux na relação inconsciente e na representação em Freud. A representação em Erving Goffman inicia-se no eu, a partir das interações que refletem a conexão das formas de vida e jogos de linguagem entre Winch e Wittgenstein. Com isso, a representação constitui-se uma hermenêutica e, perante os analíticos, um objetivo de investigação.

---

<sup>1</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, § 16. Em contraste com a *Crítica da faculdade do juízo*, § 40. Perceber a própria comunicabilidade inserida em uma *representação* e espelhada nos atos de fala como expressivo (sentimento e gosto) em Habermas.

Com abertura teórica, a pesquisa versa sobre o pensamento e a proposta de Habermas, abarca a cooperação histórica da filosofia e a colaboração científica, seguindo, desse modo, suas conclusões e afirmações, visando a explicação do seu pensamento perante os habermasianos. A precisão dos termos científicos implica o uso correto dos mesmos, nesta síntese aqui disposta e busca reconstruir soluções. Hegel foi retomado a partir de suas críticas a Kant, acrescido a isso, o uso público da razão em uma equivalência entre inteligência e sentido. As *Meditações* de Descartes foram abordadas em uma perspectiva metodológica e espelham um questionamento à crítica de Kant a Aristóteles. Com isso, a teoria do discurso não retoma aqui a consciência, mas investiga o tema *existência* de uma realidade independente da subjetividade, como crítica à concepção atual de ciência, que toma uma classe de eventos entre discurso e fato. Dessa escolha, uma revisão do pensamento diante da história com a proposta da não violência em uma reconstrução.

Como a linguagem é limitada no espaço, o *consenso normativo* resulta em um paradigma, sem desconsiderar a moral construída no tempo, nem a ética do discurso. Sem definir um limite histórico, nem interpretações contextualizadas em um período, a identidade do eu parte do ato de fala descritivo junto ao explicativo. O uso pragmático da linguagem, em que a moral está inserida, não ficou restrito aqui em uma perspectiva linguística dos atos de fala. A identidade do eu foi abordada pelo ato de fala descritivo, afastando-se do ato de fala expressivo, em que o indivíduo fica imerso em uma constituição do eu meritocrático e isolado, presente no Iluminismo, desse Eu consciente e esclarecido centrado em sua liberdade. O ato de fala explicativo parte das regras sociais e foi usado na reconstrução, em uma perspectiva kantiana e aristotélica, entre as unidades da natureza e do conhecimento, cujo limite de qualquer analítico é a própria interpretação situada no problema da unidade perante a *existência*. Hegel foi retomado a partir das suas críticas a Kant com o propósito de renovar o pensamento kantiano na razão destranscendentalizada.

Esta pesquisa passa por comentadores como Joel Anderson, Bárbara Freitag, Clélia Martins, Gerhard Wagner e Heinz Zipprian, Tracy Strong e Frank Sposito, William Rehg, Kenneth Baynes, Luiz Repa, John Dryzek, Thomas McCarthy, Mark Warren e, por meio deles, estabelece uma relação de formação social entre Piaget e Freud, Mead e Kohlberg. A crítica à Pós - modernidade retoma Nietzsche entre verdade e mentira, em uma reconstrução que insere Aristóteles, Kant e Hegel, permitindo questionar o que é razão instrumental em Weber, junto ao positivismo de Durkheim. Como a representação entre eu e objeto não são idênticos, permite uma crítica à razão funcionalista no limite à unidade da representação.

A contribuição aponta o erro do método em Kohlberg através da crítica de Habermas, que retoma o conceito de pessoa em Kant<sup>2</sup>. A crítica à razão instrumental tomada como sistema passa pela conciliação entre universalidade e liberdade em Kant, liberdade está questionada por Karl Marx perante o sistema na crítica a Hegel. A trajetória na atualidade contribui para investigar a respeito da origem da ação comunicativa com objetivo transdisciplinar. A *síntese das representações* faz parte da intuição. O Eu é uma organização simbólica do indivíduo desenvolvido, não no âmbito privado, de modo solipsístico, mas nas relações intersubjetivas, constituintes de sujeitos autônomos. Tal constituição possui base na filogênese. A cisão da razão que as três críticas de Kant estabelecem está presente em uma forma tríade na identidade do eu<sup>3</sup>.

A identidade do eu representa sempre uma relação tríade. Na relação de intersubjetividade gerada pelos atos de fala, os sujeitos só podem afirmar uns frente a outros sua diversidade e individualidade absolutas, na medida em que simultaneamente reconhecem mutuamente sua identidade como membros de uma particular comunidade de comunicação e mantêm sua comum não identidade frente a outras comunidades de comunicação, assim mesmo particulares. A identidade do eu e a identidade de grupo, a identidade do próprio grupo e a identidade dos grupos externos, formam-se em um único ato. Daí que, enquanto elegemos um enfoque que tenha presente, em termos de teoria da ação comunicativa, a estruturação simbólica da sociedade, não tenha sentido a separação analítica entre sistema psíquico e sistema social. Toda unidade elementar de uma sociedade, entendida como processo de comunicação, vem determinada, igual à sociedade em conjunto, pela dupla relação dialética da cooriginária afirmação da identidade e a não-identidade: por um lado, pela relação do indivíduo com seu grupo de referência com o qual se identifica e frente aos ditos membros particulares faz valer simultaneamente sua pretensão de individualidade; e por outro, pela relação desse coletivo com grupos distintos, relação em que os membros de cada grupo afirmam sua absoluta diversidade frente aos não membros, uma vez que em abstrato se sabem também uns com esses outros sujeitos que se podem

---

<sup>2</sup> O conceito de pessoa responde aos questionamentos sobre a filosofia social tratada por Ferrara (2002). A filosofia social de Habermas está abordada em sua obra *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (1963), reeditada em 1971, publicada pela editora Unesp em 2013 com base na obra de 1971, o qual permite incluir indivíduo, a partir de Aristóteles, em uma abordagem que busca sair do *capítulo 1. A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social* para uma direção atual das ciências sociais.

<sup>3</sup> A tese parte da Modernidade que tem como base os princípios de igualdade, individualidade, liberdade, racionalidade e historicidade. Desse modo, inicia a reconstrução a partir dos conceitos: sujeito e pessoa são tomados de Kant. A *Tábua das categorias* de Kant faz relação com as *Categorias do ser* de Aristóteles. O conceito de indivíduo é tomado como crítica ao princípio de individuação através da *particular comunidade de comunicação*, em uma crítica à razão funcionalista, pois a parte não é maior que o todo dentro do *irracional metafísico* (*irracional transfigurado metafisicamente*). Sem ampliar as abordagens dos autores, as opções são reduzidas na busca da definição do social, afinal o re-conhecimento (*alteridade subjetiva* [Em Hegel, da moralidade subjetiva para moralidade objetiva]) implica a igualdade e a liberdade dentro da historicidade (*conceito de fenômeno cultural com o irracional transfigurado metafisicamente* [A historicidade conduz entre Hegel e Nietzsche na confrontação do conceito de *Ser* de Aristóteles]). Dessa maneira, tanto individualidade como racionalidade remetem ao indivíduo como a pessoa que também é sujeito e, por sua vez, retoma a relação conhecimento e reconhecimento no que se refere à racionalidade, liberdade e individualidade.

dizer ‘eu’ a si mesmos. A identidade do eu não se estabelece sem a identidade do grupo nem vice-versa. Uma sociologia que aceita o sentido como conceito básico, não pode, portanto, isolar o sistema social das estruturas da personalidade; é sempre também psicologia social (HABERMAS, 1988, p. 363-364, tradução nossa).

A concepção tríade da identidade do eu apoia-se, nesta tese, em um discurso teórico, a partir da *síntese das representações* de Kant, em uma trajetória histórica do pensamento. O discurso prático relaciona a interação com uma aplicação. Definir a representação propicia situar o fenômeno em relação à *coisa em si*. A teoria da ação comunicativa é uma teoria da sociedade em que se insere a identidade do eu tanto como membro de uma *particular comunidade de comunicação*, como mantém *sua comum não identidade frente a outras comunidades de comunicação*, em uma *dupla relação dialética da cooriginária afirmação da identidade e a não-identidade*<sup>4</sup> que se vincula à origem da ação comunicativa. A implicação na relação entre indivíduo e grupo constitui a *teoria da ação comunicativa* como *estruturação simbólica da sociedade*.

Com o objetivo transdisciplinar, indica-se, por meio do discurso teórico, linhas de conexão, dada uma falta de uniformidade natural perante o sistema em Hegel, no reconhecimento entre exatas, biológicas e humanas<sup>5</sup>, o que implica introduzir no processo histórico o mundo da vida junto ao sistema. O sistema considera a uniformidade natural perante as leis gerais, cabendo uma interpretação aceita em uma representação sobre a realidade igual a todos. A ideia faz a mediação do mundo da vida e do sistema e nega uma contradição do real, pois a tríade na identidade do eu desfaz a inversão ideia e real em Karl Marx na crítica a Hegel.

Habermas se volta para Rawls e Kohlberg como forma de reintroduzir a filosofia transcendental transformada. Nesse contexto, pode-se tomar o *ser* de Aristóteles. A unidade do *ser e pensar* em Hegel, com o acréscimo do *ser aristotélico*, exige a mediação da substância como possibilidade de experiência em Kant, ao substituir substância por representação. A substância em Aristóteles não pode ser dividida ao infinito, ponto que aproxima Hegel do pensamento aristotélico para realizar uma crítica a Kant dentro de uma realidade única, independente dos contextos culturais. Definir o que é razão implica reconstruir

---

<sup>4</sup> Hegel, na relação *ser e não ser*, na perspectiva vinculada a Parmênides, nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, no § 50, desfaz a remodelagem de Hegel sobre Parmênides. Wittgenstein concebe que o nome não interfere no objeto. O *não-ser* remeteria à quebra do *ser* no atomismo aristotélico negado por Hegel. Com o questionamento sobre o que é física, surge o sistema atômico, a retomada do *ser* de Aristóteles em relação ao sistema em Kant. A quebra do átomo resulta na física como bomba nuclear perante a divisão da substância entre prótons, nêutrons e elétrons. A física insere o discurso prático no contexto da lógica clássica sobre objeto, existência e realidade.

<sup>5</sup> Comparável à *Ciência da lógica*, *Filosofia da natureza* e *Filosofia do espírito*, a *Filosofia da história* em Hegel promove uma síntese dos três sistemas junto à relação sistema e história.

as estruturas da racionalidade condizentes com a atualidade cultural. Confronta-se, com isso, Aristóteles, Kant e Hegel.

Uma crítica à razão passa por uma crítica à razão centralizada no sujeito, como estabelece Nietzsche *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Sem o solipsismo, a representação está como uso público, antecipadamente como unidade para um possível entendimento mútuo. As *Categorias do ser* em Aristóteles, transformadas por Kant em *Tábua das categorias*, formam posteriormente as *Categorias do entendimento* em um juízo analítico. Tendo em vista a possibilidade de conhecer algo no mundo presente também no conceito *ser*, a *coisa em si* perde sentido no âmbito de legitimar o fenômeno. Em decorrência disso, permite-se questionar não só o *ser* como estrutura unitária entre ontológico e existente em Nietzsche.

A estrutura unitária entre ontológico e existente em relação à presença de um contexto dado socialmente, implica a compreensão através do entendimento mútuo, as condições e possibilidades de se entender sobre algo no mundo. Habermas aborda como razão situada que renova a razão teórica de Kant no *Agir comunicativo e a razão descentralizada* (2001). Na aproximação de Kant com Wittgenstein, na crítica de Kant ao sujeito cartesiano, Habermas introduz Paul Lorenzen já n' *A lógica das ciências sociais* (1967), pois interfere no Primeiro Wittgenstein e situa a identidade da pessoa nos jogos de linguagem. Com isso, permite-se questionar a unidade do mundo por meio do surgimento da massa perante o uso da linguagem. O ato de seguir uma regra na linguagem constitui-se na presença, no uso coletivo da linguagem, conduzindo a questionar a origem da ação comunicativa abordado nos limites do discurso teórico, dado a perspectiva histórica e do pensamento. A possibilidade de experiência como discurso prático não será testada dentro do uso pragmático da linguagem, pois depende da interação.

A unidade entre o ontológico e o existente em Kant tido como transcendental passa pela capacidade da *síntese das representações*. O juízo analítico depende inicialmente da representação. Hegel inclui no juízo analítico de Kant o reconhecimento entre a lógica e o conteúdo por meio de uma razão pública e universal que delimita o sujeito em Kant no social. O existente, que em Kant é transcendental, passa para Hegel como dialético. Kant afirma que o sujeito deve verificar a validade do objeto construído, enquanto Hegel parte do fato de que o real é dado como *ser*, em uma crítica de que o objeto só é conhecido socialmente. A perspectiva racionalista de Kant e Hegel está confrontada com a substância em Aristóteles. O pensar exige um reconhecimento junto ao real em Hegel. A trajetória do pensar, para ele, é conhecer, mas em Kant pensar não é conhecer o real, é refletir. O pensar depende de uma realidade que é representada. Nesse caso, Habermas entende que conhecer é uma norma na identidade entre

conhecimento e linguagem, pois o conhecimento está na inovação não na imitação em um apreender. Refaz a inversão da ideia-real de Karl Marx introduzindo Mead na história natural e desse modo reelabora a antropologia, pois o conhecer precisa refletir para inovar em uma constante busca pela efetividade dissipada pela destranscendentalização da razão no conceito.

A identidade entre *ser* e *pensar* desse contexto da lógica clássica não é pertinente na atualidade, por isso o sistema atômico é introduzido em uma relação entre Kant e Aristóteles, pois a inteligência de Hegel faz referência a Aristóteles<sup>6</sup> com distinções: o *ser* é tido como *existência*, não como matéria e acaba por se transformar em fenômeno cultural. E o pensar exige entendimento como *forma*, afinal é reduzido à representação. Kant, quando voltado para os sentidos, os percebe como fenômenos que podem ser pensados sem conhecer, mantendo a dúvida como teste.

A possibilidade de experiência na construção ou decomposição do conceito implica o entendimento mútuo em Habermas. Ela evidencia um contraste no entendimento. Hegel transforma a possibilidade de experiência em necessidade, assim o significante pertencente ao conceito em uma realidade externa, devendo se constituir no significado, em uma realidade interna. O significante em uma linguagem finita se constitui em um contexto histórico limitado na *práxis* discursiva. Com isso, introduz o sistema atômico em uma reconstrução do conceito entre Kant, Hegel e Aristóteles. Nesse caso, não possui aplicação no discurso prático da atualidade, mas como crítica cultural à falta de unidade da representação a partir da lógica clássica em favor do desencantamento do mundo.

A sociedade se forma a partir deste reconhecimento constitutivo da igualdade e da liberdade entre indivíduo e sociedade como das relações sociais em termos de filogênese. A problemática é definir o que é objetivo para um discurso prático, apontar os aspectos empíricos que constituem parte da história contra o racionalismo. Construir o objeto em Kant acaba em Habermas por construir uma linguagem para este objeto. Por isso, o sistema atômico em um discurso teórico é visto como crítica cultural. É na filogênese que a teoria da sociedade se insere. Sem dispensar a relação indivíduo e sociedade, “O modelo sujeito-objeto da filosofia da consciência se vê atacado em seus princípios neste século por duas frentes: por parte da filosofia analítica da linguagem e por parte da teoria psicológica do comportamento”

---

<sup>6</sup> A inteligência não é tomada como vontade (escolha moral), mas objeto de análise da psicologia (estudo da alma [mente/neurociência/a mente é o cérebro]) em uma conciliação da ontogênese (direito abstrato) e da filogênese (moralidade). O conceito como sistema (pensar) e o mundo da vida como matéria (feito) são complementados pelo agir que depende da ideologia (psicologia/homologia/interação/reconhecimento/imagem/jogo/pragmática empírica/liberdade/materialização do direito), pois a inteligência fica na capacidade de interpretação entre a lógica e a semântica.



(HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 09, tradução nossa). A análise da sociedade não dispensa o modelo sujeito-objeto no qual se insere. Desse modo, a pesquisa contribui, na atualidade, em relação à condição e ao lugar das ciências sociais no pensamento de Habermas, organizadas em linhas de investigação, a partir da identidade do eu.

O pensamento que se expressa pela linguagem não permite identificar com clareza a relação da dinâmica do desenvolvimento com a lógica do mesmo. O problema da objetividade das ciências sociais, por sua vez, em suas abordagens metodológicas, não exclui o eu constituído socialmente. Já a destranscendentalização da razão inclui a ciência que passa pelo quase-transcendental das diversas comunidades linguísticas. Com isso, uma base transdisciplinar será desenvolvida a partir de Kant, cuja reconstrução do materialismo histórico levará a crítica de Karl Marx sobre as diferenças no entendimento em Hegel com o real para incluir a reciprocidade. A concepção de uma disciplina fundamental, voltada para o conhecimento em Kant, será abordada como transdisciplinar, com base nas teorias distintas articuladas no pensamento de Habermas. Na constituição do eu, ocorre a presença da dinâmica do desenvolvimento, da lógica do desenvolvimento e do quase-transcendental no âmbito mútuo da compreensão de um conteúdo que permite uma crítica à Pós – modernidade.

Como a proposta deste estudo é entender o pensamento e perceber a coerência entre este e a linguagem, concebe que *A lógica das ciências sociais* (1967), conforme se encontra no Primeiro Habermas (décadas de 1960 e 1970), inicia uma relação entre a identidade do eu e a socialização, com a finalidade de analisar o quase-transcendental por meio da passagem das formas de vida para o mundo da vida em que este eu foi constituído. Por esse motivo, foi relacionada ao Segundo Habermas, nas obras a partir de 1980<sup>7</sup>, em contraste com as relações de direção da ontogênese como conhecimento e ação para filogênese em linguagem e ação, cuja visão teórica geral irá considerar que a falta de uniformidade natural diante das distintas comunidades de comunicação, mesmo sendo particulares, possuem universalidade moral.

A articulação coerente entre o Primeiro Habermas com o Segundo passa pela mediação da compreensão entre subjetividade e objetividade. A ontogênese inserida na *identidade do eu representa sempre uma relação tríade*. Isso inclui o problema da origem do *sistema social* no âmbito da linguagem. Tal distinção, ao retomar Kant, não faz identidade entre conhecimento, proposição e pensamento<sup>8</sup> para a construção do *sistema cognitivo*, pois no plano

---

<sup>7</sup> MARTINS, 2008, p. 167.

<sup>8</sup> O conhecimento na “[...] investigação *a priori* das condições e dos limites do conhecimento [...]”, já o pensamento é tratado como “[...] um dos pressupostos da filosofia transcendental kantiana, a saber, a noção de uma consciência

da linguagem se modificam. A *intersubjetividade gerada pelos atos de fala* não confere a uma *comunidade de comunicação* nem ao conjunto de seus membros, privilégios em relação ao conhecimento construído socialmente.

[...] falibilidade da pragmática que se verifica uma diferença fundamental entre Kant e Habermas: enquanto o primeiro mapeia o sistema cognitivo e o apresenta como pronto, dado, estanque, e toda experiência é organizada e alcança coerência por meio de uma rede categorial, cuja estrutura se denomina transcendental, o segundo entende ser impossível denominar essa organização cognitiva de estrutura transcendental, por não existir uma prova da validade objetiva dos conceitos básicos, sendo o modo de prova indireto o único disponível (MARTINS, 2008, p. 170).

Não se nega o fato de que a moral se insere em um costume que pode ser mediado por interesses distintos. O problema também de *não existir uma prova da validade objetiva dos conceitos básicos, sendo o modo de prova indireto o único disponível*, não introduz em Habermas um relativismo, o que é reforçado por Hegel, o qual toma a natureza como algo exterior e aberto à investigação. A *constituição do objeto* em Kant acaba como princípio da lógica, sem um domínio pleno perante a cisão da razão e pelo sentido que percebe o fenômeno. Hegel coloca a capacidade cognitiva como possibilidade no princípio da lógica, junto ao *ser* tomado nas diferenças do entendimento como consequência. A relação da matemática como realidade objetiva entre Kant e Hegel é transformada em econômica por Karl Marx, entre o valor da venda dessa força de trabalho e as dadas condições de produção. O pensar que julga em Kant, torna-se responsável pela experiência que constrói o conceito. Hegel parte do reconhecimento do conceito como algo determinado em uma crítica ao juízo analítico de Kant. O pensar permite questionar a origem da humanidade, como origem da ação comunicativa, sendo necessário reconstruir as leis gerais diante da uniformidade natural para uma crítica à razão instrumental.

A evolução social de Habermas consiste no desenvolvimento da racionalidade imanente ao mundo da vida, sendo que essa racionalidade está estritamente ligada ao uso da linguagem, em que se encontra ação e racionalidade comunicativa, em uma conexão

---

em geral (o ‘eu penso’ [...]), por fim, a linguagem (proposição) que está na “[...] separação entre objetividade e validade supõe a distinção entre a teoria da constituição dos objetos e a teoria epistêmica da verdade, para a qual o critério único e suficiente da verdade de um enunciado é a justificação racional no seio de uma discussão” (MARTINS, 2008, p. 169-170, 173). Kant, em suas críticas, não providenciou algo específico sobre o conceito de linguagem filosófica (RAINSBOROUGH, 2018, p. 249). Dessa forma, pode tomar a relação existência e predicado em Kant, que permitiu “A transmutação da experiência objetiva em dados argumentativos [...]” (MARTINS, 2008, p. 170). A *Tábua das categorias* em Kant para uma argumentação destranscendentalizada em Habermas: nisso tem a conexão entre *kínesis* em Aristóteles com *espaço* em Kant, “Apesar do saber pré-teórico não ser falível, a reconstrução dos pressupostos pode ser [...]” (MARTINS, 2008, 170).

Kohlberg e Weber. Seu papel é bastante significativo, tanto na formação de processos de entendimento quanto naqueles que reinterpretam a reprodução simbólica da sociedade dentro de uma prática comunicativa cotidiana. Volta-se, com isso, não a uma crítica da injustiça social inerente ao capitalismo, mas ao modelo comunicativo como nova articulação do conceito de crítica.

Retomar o conceito de pessoa em Kant, quando Habermas critica Kohlberg, aponta uma falibilidade na ciência, pois o *gênio*, em Kant<sup>9</sup>, busca romper o sistema, não significando que esteja fora dele. A sociologia compreensiva, vincula-se às formas de vida em relação à sociedade, ao social, à política, à interação e à possibilidade de ação<sup>10</sup>. Trata-se da universalidade da interação em direção à homologia não apressada entre ontogênese e filogênese<sup>11</sup>, que não se limita a uma identidade nacional, mas passa pela identidade pós-nacional delimitada em uma *comunidade de comunicação*. O *gênio* de Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*, permite que Habermas retome que não é a identidade bilíngue fator de desenvolvimento dentro da *lógica do desenvolvimento*, mas meio de socialização, do qual o indivíduo depende em meio a atos de fala para um agir social.

A diferença fundamental apontada entre Kant e Habermas diz respeito ao *não existir uma prova da validade objetiva dos conceitos básicos*, o que implica a rede categorial de Kant retomar os *conceitos básicos* presentes na *Tábua das categorias*, que por sua vez, em termos habermasianos seria uma reconstrução das *Categorias do ser* de Aristóteles, afinal, seria *o modo de prova indireto, o único disponível* através da linguagem, mesmo que Kant, dentro d'*o sistema cognitivo, o apresente como pronto, dado*. Isso evidencia que o conhecimento não é dado decorrente da *coisa em si*, mas uma construção social com base na experiência, que em Hegel, deve ser reconhecida dentro da fundamentação da ciência. Nesse caso, o sistema reúne Kant e Hegel, base para um objeto que será definido por meio da reconstrução da identidade do eu, em vista da condição e do lugar das ciências sociais no pensamento de Habermas.

Habermas nega o conceito de *coisa em si*, pois seria uma impossibilidade de conhecimento da própria razão em relação ao *fenômeno* da razão. Assim, parte-se do fenômeno em que as *Categorias do ser* e a *Tábua das categorias* se encontram em termos do juízo analítico. Nesse sentido, pode-se afirmar que *por não existir uma prova da validade objetiva*

---

<sup>9</sup> Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, Elucidação e confirmação da precedente explicação do gênio, § 47. Encontra-se também a *universalidade da regra* em Newton (mundo objetivo) e a *contingência da fantasia* em Homero (mundo social). Dessa mesma obra, o § 40 coloca uma *comunicabilidade* entre sentimento e gosto, os quais ficam no ato de fala expressivo (mundo subjetivo).

<sup>10</sup> FERRARA, 2002, p. 420.

<sup>11</sup> REPA, 2008, p. 156-158.

*dos conceitos básicos, o modo de prova indireto é o único disponível.* A linguagem é uma mediação que não permite uma experiência interna e outra externa perante o fenômeno, exceto se permitir ou não aplicação na passagem da metodologia ao método como teoria e prática. Com isso, nega o modelo não representacional, pois retomaria a *coisa em si*. A intersubjetividade é um processo de socialização que conduz à aprendizagem. Tal como *o modo de prova indireto, o único disponível*, está na linguagem em que o conhecimento e o pensamento se expressam dentro de uma regra comum entre *as comunidades de comunicação*, implicando a prova de um reconhecimento. Distinto de Hegel, não parte da liberdade que fica restrita a ideologia nas imagens de mundo na identidade entre conhecimento e linguagem, mas da definição da norma que essa expressa o pensamento. Nesse sentido, a capacidade cognitiva como princípio da lógica é uma consequência não uma possibilidade como o caso da inovação.

O termo conceito, em Kant, pode ser decomposto e composto em um juízo analítico. Hegel toma a palavra como fenômeno cultural e, nesse caso, não se reduz ética à moral, pois ele faz crítica à ética de Kant nas distinções sobre a liberdade delimitas no costume<sup>12</sup>. *Nesse sentido, a crítica à moralidade corresponde a uma crítica à cultura.* Desse modo, universalidade moral em Kohlberg não é universalidade ética. Renova, com isso, Karl Marx, pois a crítica à economia política não varia com o tempo decorrente da irracionalidade que gera crise diante das condições de produção e o valor da força de trabalho, conferindo a cada sociedade uma particularidade de desenvolvimento econômico. A experiência capaz de transformação deve ir além do fenômeno como interpretação. Assim, Habermas retoma o reconhecimento de Hegel com o objetivo de resgatar o abstrato em uma crítica à razão instrumental e ao positivismo.

O termo conceito é tomado como relativo em Karl Marx e, por causa de Hegel, está voltado às relações sociais. O científico é uma objetivação e Habermas insere o ideológico também na ciência e na técnica. Hegel, em sua inserção de *ser e pensar* em uma unidade que passa por uma linguagem finita, comum em contextos culturais, não dispensa a racionalidade como objetivação. Com isso, o *reconhecimento* em Hegel deve ser ampliado com o Segundo Wittgenstein. A identidade de *ser e pensar* passa pela compreensão deste *ser*, tido

---

<sup>12</sup> Hegel não possui um tratado sobre a ética como Kant, mas a crítica a Kant introduz uma opressão (senhor/autonomia/ganhar) disfarçada de proteção (escravo/heteronomia/perder) por meio do suprasumir. As relações particular, universal e singular não cabem como ética na possibilidade de estarem destituídas de efetividade na capacidade subjetiva em relação à inteligência, nesse caso reduz tolerância à dissimulação e na insuficiência, à intolerância. Kant e Hegel acabam em éticas distintas na eticidade que fica questionada na historiografia crítica, pois a liberdade situada na proporcionalidade entre a subjetivação do objeto (Kant) e a objetivação do sujeito (Hegel), reforça a crítica ao *terceiro excluído* por meio do *ângulo* colocado no cognoscitivo questionando o *saber determinado* perante a *imagem*.

como objeto voltado a um *sistema de referência*<sup>13</sup>. Wittgenstein toma o *sistema de referência* como representação, sendo que pode ser descrito, o que leva a refletir a concepção de substância em Aristóteles entre matéria e forma. A referência e significação também conferem uma relação entre mundo da vida e sistema, comparável à concepção cultural entre substância primeira e substância segunda. Kant tinha substituído substância por representação<sup>14</sup>.

A experiência em Kant resulta dessa *síntese das representações*, questiona o acesso lógico que não é dado. Como a lógica clássica vai até Frege, permite questionar a relação entre representação e substância como contribuição na atualidade. No âmbito analítico da virada linguística, o processo seria a partir do psicológico sentido dado à representação, cuja distinção também se aplica entre conceito e objeto. Uma teoria social pertinente se faz presente. A intersubjetividade limitada aos contextos culturais resulta também em uma crítica à razão instrumental perante o determinado entre necessidade e universal, pois a linguagem se apresenta como fator de desenvolvimento contrário à categoria trabalho.

O espírito é a comunicação dos singulares no *medium* de uma universalidade, a qual funciona como a gramática de uma língua perante seus falantes ou como um sistema de normas válidas em relação aos indivíduos agentes, e que não extrai o momento de universalidade contra a singularidade, mas permite entre ambas um liame próprio (HABERMAS, 2014, p. 41-42)

Habermas, ao introduzir Hegel desse modo em sua filosofia, enfatiza a separação entre significante e significado na *gramática de uma língua*, junto ao *liame próprio*, refletida em uma significação. O contexto social da *gramática de uma língua* reflete uma reconstrução antropológica que deve questionar a *universalidade contra a singularidade*. A universalidade em Kant se volta à *Tábua das Categorias*, que se submete como *Categorias do entendimento*. Por isso, a razão situada exige uma distinção a respeito do que é tido como razão. Como o objeto depende dos sentidos em Kant, compete questionar o *liame próprio*, tomado por Hegel. Nesse ponto, as *Categorias do ser* em Aristóteles também se configuram em uma universalidade distinta do *ser* em Hegel. Disso resulta que o reconhecimento se limita à intersubjetividade: “Por isso Hegel não pode responder ao problema sobre a origem da identidade do eu com uma fundamentação da autoconsciência que retorna a si mesma [...]”

<sup>13</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 206.

<sup>14</sup> A causa da substância se transforma em necessidade analítica de crítica à razão dogmática e romper o sistema é fornecer representações, pois nem tudo provém da experiência. Antes da experiência, provém a cultura, indicada por meio das *Categorias do ser* em Aristóteles, que se transformou em Kant como lei geral da natureza através da *Tábua das categorias* e que resulta no entendimento criticado por Hegel, por meio da unidade das diferenças e refletido na necessidade de reconhecimento.

(HABERMAS, 2014, p. 40). Remodela a unidade orgânica de Hegel entre indivíduo e sociedade contra a história natural por meio da homologia que é posta, pois o pressuposto fica na filosofia da história em uma ontogênese e o sobreposto no paradigma da linguagem como filogênese. Desse modo, a identidade do eu em Habermas possui três polos não limitados ao aspecto objetivo (ser) e subjetivo (pensar).

Como é impensável interação sem comunicação, tem-se a linguagem como o marco decisivo para o avanço da espécie rumo às formas sempre mais complexas de socialização. A mudança de trabalho para linguagem implica a transformação do mundo pela linguagem com base na interpretação. Marx critica esta base em favor da transformação via filosofia da práxis<sup>15</sup>. Sem limitar o uso da linguagem, Habermas se mantém no materialismo histórico ao evidenciar que o *Pensamento pós-metafísico* (1988) se inicia com os críticos de Hegel no modo de situar a razão<sup>16</sup>. Levando isso em consideração, a linguagem, enquanto jogo, não possui uso privado, afinal inclui-se a linguagem natural, pois “Em Hegel, a individuação depende da subjetividade crescente do espírito, ao passo que em Mead, ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora para dentro” (HABERMAS, 1990, p. 185). Nesse caso, a homologia reúne a subjetividade (ontogênese) e a objetividade (filogênese).

Há também a colaboração do materialismo histórico: “Marx não concebe, em contrapartida, a natureza sob a categoria da alteridade subjetiva, mas avalia, inversamente, o sujeito sob a categoria de uma outra natureza [...] é originariamente ser natural [...]” (HABERMAS, 1987a, p. 50). A perspectiva insere o trabalho em uma direção de futuro e impede a retomada da lógica clássica na identidade do *ser* e *pensar*. Como a razão na experiência possível em Kant, acaba como algo público; a partir de Hegel, através do reconhecimento, acaba por confrontar a filosofia da linguagem. Wittgenstein também insere que a linguagem não é privada no uso da regra. As características propõem um novo trabalho filosófico, além da condição e lugar das ciências sociais.

Com base na linguagem, cabe indagar sobre a origem da ação comunicativa em Habermas. A partir de sua filosofia social, a distinção ética entre Kant e Hegel não interfere na universalidade moral de Kohlberg em pré-convencional, convencional e pós-convencional. Salienta somente o uso de uma *Teoria da Justiça*, de John Rawls. O equívoco de Kohlberg a

---

<sup>15</sup> Sobre 11º, *Teses sobre Feuerbach* (1888) de Marx e Engels, pois “Marx queria superar a filosofia a fim de realizá-la [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 26).

<sup>16</sup> HABERMAS, 1990, p. 48-49.

respeito do conceito de pessoa de Kant consiste em acrescentar a essa psicologia social um paralelo com as imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas.

Assim, no primeiro capítulo, não é abordado o contraste ético entre Kant e Hegel, que se resolve por meio da inclusão do outro. A temática da identidade do eu é reconstruída com base em pesquisas anteriores. O pensamento formal é incluído na totalidade por meio da ideia como alteridade e, tendo em vista sua natureza constitutiva, o sistema atômico é tomado como questionamento entre Kant, Paul Lorenzen e o Primeiro Wittgenstein, os quais pensam a partir da lógica aplicada para se entender o mundo objetivo. Considera, ainda, o *gênio* da *Crítica da faculdade do juízo* em Kant que não foge do sistema de *regras linguístico-transcendentais* dentro da *lógica do desenvolvimento* como *imitação* que leva ao *aprender*. A falta de uniformidade natural entre *universalidade da regra* e a *contingência da fantasia* também foi considerada. Nesse ponto, retoma-se a distinção em que Kohlberg está no *isomorfismo das formas lógicas e moral do juízo* com Mead em *natureza do juízo moral* e, em decorrência disso, ontogênese (conhecimento e ação) e filogênese (linguagem e ação).

Neste primeiro capítulo, a reconstrução da identidade do eu expõe um projeto incompleto de Kant. O contraste do juízo de experiência em relação ao juízo da percepção reproduz o paralelo experiência e fenômeno, consiste a ontogênese como experiência e a filogênese como fenômeno. A concepção autêntica de pensamento presente no *gênio*, nos exemplos que Kant oferece na terceira crítica, são apoiados em Newton, na *universalidade da regra* e em Homero, na *contingência da fantasia*, acrescidos das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Afinal, Homero está inserido em um contexto social que utiliza a linguagem não privada de Wittgenstein. A *universalidade da regra*, a *contingência da fantasia* e os *jogos de linguagem* constituem a razão comunicativa como a racionalidade na *universalidade da regra* e irracionalidade como *contingência da fantasia*, além do uso *não privado do jogo de linguagem*. A linguagem não é o mundo objetivo na acepção indireta da uniformidade natural. Como não existe uma realidade não interpretada, é necessário evidenciar a distinção da linguagem formal e da linguagem natural através das *duas etapas de autocrítica*. *Ambas as etapas de reflexão vêm marcadas* pelo Primeiro e Segundo Wittgenstein.

Foi, igualmente, explorada nesta pesquisa a concepção de natureza. Habermas aponta por meio de Kohlberg um formalismo do pensamento kantiano e acrescenta na filogênese em imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas. Em relação ao limite entre Kant e Hegel no movimento do conceito quanto à ideia de cada momento, Habermas antecipa a ideia que Hegel toma a partir da *apercepção originária*

de Kant como razão situada no tempo. Já a relação entre razão e comunicação permite também uma crítica a Winch sobre a sociologia compreensiva junto à pragmática universal e a perspectiva da hermenêutica filosófica está em uma análise do passado aplicado ao contexto do presente histórico.

Compete, após o projeto incompleto de Kant, tratar dos obstáculos na disputa sobre o positivismo. Nessa etapa do primeiro capítulo, exige-se a relação representação e interpretação. Afinal, o pensamento necessita de representação, cabendo inserir uma nova perspectiva do abstrato em Hegel como eticidade concreta, em uma crítica ao positivismo e à razão instrumental. O conceito possui um fundamento crítico entre Kant e Hegel. Cabe rever o aspecto relacional de Karl Marx a respeito do conceito sobre a objetivação da ciência.

O processo dialético do reconhecimento de um passar para o outro exige a compreensão por meio da *competência comunicativa* em uma crítica de Habermas à hermenêutica filosófica de Gadamer. A busca por estabelecer uma hermenêutica crítica, volta-se para a construção do sistema atômico, não como essência, mas como epistemologia em que a representação passa para a dominação em um conhecimento válido, demarcado inicialmente pelo juízo analítico de Kant. A neutralidade não está na moral da identidade do eu, mas na linguagem aplicada à natureza. A disciplina fundamental originada pela teoria do conhecimento se encontra com a transdisciplinaridade, como razão situada no tempo, e aproxima Habermas do progresso por meio da filosofia da história de Hegel entre conceito e tempo. Kant nem Hegel tratam da origem das ideias situadas em imagens limitadas no tempo, muito menos sobre a origem do significado, pois a estética (devoção/arte) fica na moralidade em imagens de mundo como linguagem e conhecimento no uso da norma.

Combinar racionalismo e empirismo no interior da identidade do eu, o qual evoca uma faculdade da imaginação, cuja origem das ideias se volta para uma *ação comunicativa pura*<sup>17</sup> e retomar a origem da imaginação refletida por meio das ideias, recai nas *Meditações* de Descartes sobre a proveniência indubitável do ponto fixo do penso, logo existo.

Seguindo a Sellars, Wellmer analisa a causalidade, baseando-se na lógica do emprego de predicados disposicionais. A causalidade é a categoria que nos permite colocar os objetos da experiência sob a ideia de uma conexão conforme a leis: todo sucesso, toda manifestação, todo estado têm de poder se entender como efeito de uma causa. Esta suposição de um enlace legaliforme

---

<sup>17</sup> Habermas coloca a *ação comunicativa pura* no esquematismo que se insere na arquitetônica. O sistema atômico contrasta o sistema tabular dos discursos especializados em uma visão taxionômica e parcial do sistema como subsistema contido em sistemas maiores. Já o sistema arquitetônico em macrossistema reflete uma visão estrutural e global do sistema. Colocar a *coisa em si* como parte do *senso comum*, insere a *intersubjetividade* de Mead em uma *ação comunicativa pura*, perante o *fenômeno*.



entre coisas e entre sucessos em geral, somente tem sentido no círculo de funções da ação instrumental; e a correspondente suposição de motivos das manifestações ou emissões somente tem sentido no modelo da ação comunicativa pura [...] Utilizando terminologia kantiana, podemos também dizer que ‘esquematizamos’ as formas de intuição e as categorias do entendimento em plexos de ação possível (HABERMAS, 1988, p. 357-358, tradução nossa).

O ponto fixo do pensar subsumiria a *existência* e inseriria a experiência em Kant, delineada como constituição de um objeto. Definir um objeto resulta em uma prática do discurso e não pode ser unilateral. Assim, separa a equivalência entre vivência e ação a partir da constituição dos objetos da experiência em Kant, por meio da prática do discurso. A práxis discursiva se insere no sistema atômico para redefinir, junto a Aristóteles, a constituição dos objetos da experiência. Nesse caso, uma trajetória entre Aristóteles, Kant e Hegel sobre a natureza em Karl Marx junto ao racionalismo e empirismo é necessária, para formar uma linha de investigação. Os conceitos em seu aspecto relacional em Karl Marx, tanto refletem nos paradigmas de Kuhn, como permitem reconstruir a perspectiva de que cada sociedade possui uma particularidade de desenvolvimento econômico, conferindo uma crítica às relações sociais.

No item 1.3 do primeiro capítulo, tem-se a relação identidade do eu e o mundo da vida. A crítica ao positivismo e a razão instrumental como obstáculo retomam o assunto antropocêntrica de Kant que introduz a construção do conhecimento científico pelo sujeito. Hegel reforça com a crítica ao entendimento a necessidade de reconhecimento. A subjetividade crítica de Kant e Hegel serve para *reconstruir* o materialismo histórico.

A filosofia da história em Hegel, a partir do movimento entre conceito e tempo, é confrontada por Habermas via Nietzsche, pois nem a linguagem nem o conhecimento são relacionais perante a interação. A linguagem responsável pelo entendimento mútuo não permite dúvidas, limitando-se ao contexto cultural e a uma história da filosofia e de um jogo de linguagem situados no tempo. A representação formal da linguagem como unidade entre significante e significado e a possibilidade da constituição dos objetos da experiência, tornam-se um *sistema de referência* em Wittgenstein, que depende da *significação*, em termos práticos, também exigindo *explicação da significação*. Como falta demonstração aplicada da lógica clássica em uma explicação perante o sistema atômico, a pretensão é teórica para as ciências sociais da identidade do eu, situada no mundo da vida, em uma crítica a Pós - modernidade.

Sem incluir as estruturas da memória de Hegel, em uma passagem para a história, a perspectiva se volta para Mead, que busca uma história natural, o que implica a passagem de uma *comunidade de comunicação* para outra comunidade, em um *tecido de ações*

*comunicativas*. A linguagem não é privada perante o pensamento em Wittgenstein. O que se percebe é uma falta de uniformidade natural diante da intersubjetividade em Mead, com reflexos na normatividade do interacionismo simbólico em uma linguagem socialmente construída<sup>18</sup>. Como a linguagem possui limites, o mesmo ocorre com a identidade do eu. Delimitar uma comunidade linguística permite a junção entre Mead e Wittgenstein como mundo da vida, uma crítica a partir dos jogos de linguagem pela falta de universalidade da história natural. A universalidade do conhecimento através da busca cooperativa da verdade em relação à opinião, por ser provisória, reflete somente a subjetividade. A lógica seria um critério não subjetivo do discurso ao fato, pois implica demonstração. Habermas, por meio da linguagem, evidencia que o mundo da vida em distintas comunidades linguísticas se resolve com:

[...] a história quase-transcendental da emergência da intencionalidade, que oferece Wilfried Sellars, permite ver com especial clareza os problemas-limite com que tropeça uma teoria da consciência a que se tem dado um giro em termos de lógica da linguagem (HABERMAS, 1989b, p. 58, tradução nossa).

A universalidade moral de Kohlberg confronta-se com a origem da ação comunicativa indicada por Habermas por meio de Durkheim e Mead. A distinção de abordagem em relação à natureza permite uma crítica à razão funcionalista, incluindo a razão instrumental e o positivismo dentro dos limites do mundo da vida entre conhecimento e ação com a linguagem e ação. A abordagem epistemológica do primeiro capítulo na cisão da razão em Kant, através da cisão da natureza no sistema atômico, busca, pela constituição do eu, semelhanças no pensamento histórico entre Aristóteles e Kant. Essa aproximação motiva a conciliação entre ontogênese e filogênese em direção à perspectiva da homologia como projeto incompleto.

No fim do primeiro capítulo, a reconstrução da identidade do eu expõe o limite da razão destranscendentalizada. A experiência em Kant não permite, em Habermas, retomar o modelo não representacional do conhecimento. A experiência e o sistema são limites do sistema atômico perante a demonstração e a transformação. A proposta de uma subjetividade crítica acaba em uma hermenêutica crítica à ideologia. A reconstrução do materialismo histórico nega o aspecto de conceito relacional de Karl Marx e a consciência de classe não se limita às particularidades econômicas de uma determinada sociedade. Confere a linguagem

---

<sup>18</sup> MEAD, 1967, p. 15.

como expressão da subjetividade, uma normatividade social; e a construção do conhecimento está no sistema de normas e depende do progresso moral em uma inserção de Kant junto a Kohlberg nessa reconstrução.

Durkheim confronta a transformação social em Karl Marx por meio do trabalho. Já Habermas substitui por interação n'A *divisão social do trabalho*<sup>19</sup> junto à linguagem, conectando trabalho ao econômico, como faz Karl Marx entre história e política, em uma emancipação a respeito da crítica à economia política<sup>20</sup>. Com isso, a crise econômica se transforma em crise cultural na relação mundo da vida e sistema, pois não existe crise no método como sistema. Nesse caso, a metodologia da política econômica é revista na reconstrução do materialismo histórico. Diferente de Karl Marx que coloca o trabalho, Hegel coloca a família como primeira experiência na política entre moral e vontade em uma circularidade, Habermas questiona como circularidade hermenêutica presente em imagens de mundo que são invariáveis.

Habermas não parte das particularidades, nem dos *casos singulares*, a subjetividade é vista como expressão da linguagem. Dessa forma, não retoma a filosofia da consciência. O abstrato de Hegel serve de crítica a Marx a respeito do conceito, pois questiona a unidade da ideia a partir da crítica ao entendimento nas diferenças do social. Já o reconhecimento problematiza a proximidade entre Wittgenstein e Mead em relação à filosofia da história.

Wittgenstein tem insistido na relação interna que existe entre a competência de seguir uma regra e a capacidade de tomar postura com um 'sim' ou com um 'não' ante o problema de se um símbolo está sendo utilizado corretamente, quer dizer, em conformidade com a regra que exige seu emprego. As duas competências são igualmente determinantes para a aquisição de uma consciência de regra; são cooriginárias, no sentido de uma gênese lógica. De modo que se desenvolvermos a tese de Mead no sentido que acabo de indicar, tal tese pode entender-se como uma explicação genética do conceito wittgensteiniano de regra [...] (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 36, tradução nossa).

O limite cultural do transcendental em Kant via Aristóteles e Wittgenstein, acaba exposto com a razão destranscendentalizada, pois considera a crítica de Kuhn a Wittgenstein. A contradição da razão em Kant foi explorada a partir da massa e da uniformidade cultural, com isso exigindo um novo trabalho filosófico em Habermas a respeito do social.

---

<sup>19</sup> FERRARA, 2002, p. 424, 427.

<sup>20</sup> Karl Marx, O Capital, livro 1.

Hegel foi mantido por meio da experiência em sua crítica ao entendimento de Kant e o mundo da vida questiona o contexto da linguagem finita para linguagem universal. Nesse sentido, a *Estética Transcendental* em Kant respeita a percepção da realidade, que não é igual em relação a todas as pessoas, reduzindo-os, em Hegel, como singularidades nos costumes. Karl Marx, por sua vez, as coloca como particularidades nas sociedades. O conceito não é relativo, mas destranscendentalizado. Com isso, a universalidade ética não está nos graus de consciência. A ética do discurso parte do uso não privado dos jogos de linguagem em uma moral inserida nas relações sociais, sem cair na contradição de negar a linguagem em que a própria identidade está formada.

O segundo capítulo desta tese, na perspectiva da ação e racionalidade comunicativa de Habermas, aborda uma relação de fronteira em Hegel entre a dialética e o entendimento que mutuamente se distinguem. Com isso, permite uma hermenêutica crítica entre epistemologia e intersubjetividade junto à origem da ação comunicativa nos limites entre filosofia e ciência. O reconhecimento entre história e linguagem está problematizado, pois a razão destranscendentalizada insere a identidade do eu adaptada ao presente histórico. A ontogênese, no primeiro capítulo, por meio de Kohlberg e Kant conduz à relação Durkheim e Mead nos limites da linguagem na filogênese via Hegel. Como Hegel critica as diferenças do entendimento em Kant, a identidade do eu considera o contraste como entendimento mútuo em Habermas sobre o significante. A moral intrínseca em cada método da psicologia social motiva questionar as bases para uma crítica a Pós - modernidade. Nesse caso, a hermenêutica filosófica se limita à normatividade social e ao questionamento do significado entre retrospectivo e prospectivo. Na perspectiva de ser prospectivo, questiona inicialmente a relação Kant e Aristóteles entre sistema e átomo junto à identidade do eu.

Com o objetivo de consolidar as pesquisas do capítulo anterior, o subcapítulo que trata da sociedade, individuação e autonomia, busca situar a origem da ação comunicativa. A *contingência da fantasia* está na linguagem natural decorrente da não uniformidade cultural. Habermas indica a origem da ação comunicativa através de Durkheim e Mead em uma conexão entre linguagem e cultura, sem existir uma *ação comunicativa pura* no tocante às diferentes formas de vida. Decorre da *relação de significado*<sup>21</sup> em Wilfried Sellars que se abre para a linguagem formal, o qual retoma a *universalidade da regra* como aprendizagem construtiva perante a secularização. A identidade do eu parte do *ângulo cognoscitivo*, não do

---

<sup>21</sup> HABERMAS, 1989b, p. 59.

*motivacional*<sup>22</sup>, que é contingente em uma busca constante por emancipação cultural que se contrasta com o racional<sup>23</sup>.

N'A *lógica das ciências sociais* (1967), inicia-se o enfoque comunicativo em que a base tríade da identidade do eu vem acompanhada da intersubjetividade e por uma nova organização das ciências sociais. A identidade coletiva, constituída nas comunidades de comunicação, parte do *enfoque que tenha presente em termos de teoria da ação comunicativa a estruturação simbólica da sociedade*, em que a identidade do eu também é formada. A crítica cultural na relação moral e ética está permitida na consciência moral de Kohlberg, enquanto a perspectiva de *sentimento e gosto* se insere no mundo subjetivo, cuja representação fica delimitada em uma *comunicabilidade*<sup>24</sup>. Cabe, portanto, relacionar as áreas entre exatas, biológicas e humanas.

As ciências empírico-analíticas como ciências exatas, fazem parte de uma *particular comunidade de comunicação*. A linguagem finita das relações sociais em seus contextos acaba nesse subcapítulo confrontado com a linguagem universal. A ciência na lógica clássica não parte do particular. Hegel parte dessa perspectiva e inclui a capacidade de conhecimento. Kant e Hegel possuem como convergência o conhecimento, sem se aprofundarem sobre os critérios de validade e da objetivação da ciência<sup>25</sup>. A história, a partir da origem da ação comunicativa, evidencia os limites de cada comunidade, mas todas possuem as mesmas capacidades de conhecimento, linguagem e ação na relação indivíduo e sociedade.

A universalidade em Habermas é tomada como inclusão do outro, inverte a proposta de Hegel do particular submetido ao universal como suprasumir por meio do singular posto como universalização do particular<sup>26</sup>. Considerando a natureza externa em Hegel, questiona-se a não *existência de uma prova da validade objetiva dos conceitos básicos, sendo o modo de prova indireto, o único disponível*. O problema reflete a relação minoria burguesa

---

<sup>22</sup> O termo *motivacional*, serve de crítica à *esquerda freudiana*.

<sup>23</sup> HABERMAS, 2000, p. 137.

<sup>24</sup> Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, § 40. Sentimento e gosto (mundo subjetivo).

<sup>25</sup> Não é o suprasumir de Hegel refletindo a homologia de Habermas como saber de fato perante a hegemonia cultural, pois as relações lógicas na perspectiva clássica são insuficientes na incomensurabilidade do conceito dividido na representação do espaço como amor ao saber. Nesse caso, o sistema atômico e a identidade do eu não possuem unidade na existência. Hegel em sua crítica ao entendimento de Kant não promove a igualdade e a inclusão das diferenças na realização da eticidade. A gradação do ser deve, como gradação da realidade, incluir e não suprasumir. A crítica a moralidade em Hegel sobre Kant está na crítica à cultura em Habermas, pois a estética fica na moralidade em imagens de mundo.

<sup>26</sup> O terceiro excluído acaba na inclusão por causa de Mead (imitar/aprender) e de Wittgenstein (no saber determinado), pois a exclusão seria não saber nem aprender. Nesse caso, contrapondo a relação da universalização do particular com a particularização do universal (WITTGENSTEIN, 1999, § 352). Aprender no mundo da vida em um imitar (passado/História/filogênese) e o não aprender no sistema como inovação (futuro/romper o sistema/ontogênese), o saber no uso da linguagem está na homologia devido à regra (jogo/imagem/hegemonia cultural).

contra a maioria do proletariado diante da universalidade, cuja objetividade é contestada perante a consciência de classe. Tendo a consciência um lugar proeminente, insere a atribuição que se oferece a Kant em sua nova virada copernicana, decorrente do pensamento mecanicista de sua época, introduzindo a dinâmica do desenvolvimento, exigindo colocar, em uma revisão, o *modo de prova indireto, o único disponível* para se obter o conhecimento. Isso implica conciliar o pensamento em Kant, que se encontra em uma lógica do desenvolvimento a partir do *sentimento e gosto* em um mundo subjetivo para a *contingência da fantasia* como mundo social. Sem reduzir Habermas a Kant, indaga-se as bases da ontogênese como *sistema cognitivo e o apresenta como pronto, dado*.

O objeto da ciência não se altera com a diferença das comunidades linguísticas apreendidas pelo método em um discurso prático. Com o passar do tempo, o juízo que define o conteúdo implica o compartilhamento deste conteúdo que se expressa em conceitos por um discurso teórico. Frente a isso, há uma visão de linguagem estrutural no uso das proposições, em que conhecer um objeto remete à possibilidade de provar este objeto. Nesse contexto, ocorre uma dependência da ontogênese perante a filogênese, o qual deve considerar a impossibilidade do imediato decorrente da mediação linguística.

A razão no uso transcendental busca uma uniformidade entre o conhecimento e o pensamento, quando se busca reduzir o diverso das representações em um juízo da experiência, tendo como mediação o conteúdo de um conceito em que o predicado é posto em contradição. Habermas estabelece uma razão situada perante razão destranscendentalizada, o qual remete ao aspecto de uma linguagem socialmente construída por uma relação de dependência entre indivíduo e sociedade. Desse modo, o predicado, a exemplo do *predicado do peso* utilizado por Kant, deve ser verificado pela *experiência*<sup>27</sup>. Por outro lado, pode-se trocar o exemplo de *peso* pelo *surgimento da massa*, cuja interação se faz por meio da linguagem na mediação indivíduo e sociedade.

As áreas do conhecimento resultam do método aplicado ao objeto. O pensamento em Kant está inserido na busca pela uniformidade das representações por uma metodologia. Habermas nega o solipsismo, pois a linguagem é uma representação. Hegel, por sua vez, busca passar as representações de Kant para memória. Pode-se questionar o seu conteúdo. E a diferença do mesmo gera os graus de consciência em Kant. A cada tipo de consciência se questiona o conteúdo que surge do fenômeno e tanto Kant quanto Hegel possuem o fenômeno. No primeiro, uma construção cognitiva; no segundo, a construção cognitiva

---

<sup>27</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, Introdução, B 12.

inserida em um costume que estabelece uma passagem entre memória e imaginação pela crítica à representação. Como a origem se faz pela subjetividade, a confirmação só é possível por meio da objetividade. Seja pela experiência ou pelo reconhecimento, em ambos, é exigido um elemento simbólico dos conceitos em que o entendimento inclui o movimento do conceito em Hegel; e em Kant, composição e decomposição.

As ciências da ação crítica, nesse subcapítulo, não tomam o conceito como relativo, mas a construção da subjetividade capaz de ação. Com o objetivo de explicar o pensamento de Habermas em relação às áreas do conhecimento, a aproximação entre Kant e Hegel passa pela definição da *síntese das representações* para o conceito em que os conteúdos do pensamento se submetem à análise de seus pressupostos. Nesse caso, Aristóteles é inserido como crítica cultural ao conceito no que se refere aos predicamentos da *Tábua das Categorias* e *Categorias do ser*.

A intuição em Kant se volta aos sentidos entre conteúdo sensível e a forma do conceito. Em Hegel, na inteligência, com a superação do sujeito e objeto que reúne o conteúdo sensível em uma ideia. A identidade é racionalmente construída em coletividade. O sujeito está nos limites do sistema atômico e subjetividade. A precedência da evolução por meio da linguagem, não via trabalho, estabelece uma relação entre o mundo da vida e as imagens de mundo. A conciliação entre forma e conteúdo coloca a mediação do abstrato<sup>28</sup> em imagens de mundo. E de acordo com Hegel, na família há a primeira experiência em que este eu é constituído. Dessa forma, “A racionalidade das imagens do mundo não se mede por propriedades lógicas e semânticas, senão pelas categorias que as põem à disposição dos indivíduos para a interpretação do seu mundo” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 72-73, tradução nossa). Segue, que pensar também deve superar a relação sujeito e objeto, posto que o conceito pertence ao contexto histórico. O conceito é apresentado em Hegel como a própria expressão da realidade e Kant o inclui em uma construção antropocêntrica, em que pensar não é necessariamente conhecer a constituição do objeto de uma experiência. Assim, o conceito é tido como realidade interpretada por ser expressão e a experiência, como algo subjetivo.

Sem identificar sistema atômico com pensamento operacional, definir o objeto das ciências sociais remete ao conteúdo do conceito de ciência entre o sentido em Kant ou inteligência em Hegel. O pensamento operacional não toma a distinção entre forma e

---

<sup>28</sup> O abstrato está inserido no entendimento e colocado em unidade entre *ser* e *pensar*, exigindo o reconhecimento como solução da antinomia da razão em Kant, *reflexão-em-si* contra a *reflexão-noutro*. Nesse caso, o universal do entendimento exige um universal do abstrato, criticado por Karl Marx na inserção do capitalismo perante as condições de vida.

conteúdo com a mediação do abstrato. Hegel coloca em relação as distintas áreas do conhecimento na crítica ao entendimento. Integrar o conhecimento à transdisciplinaridade em um mundo compartimentado que fere a coerência da razão ao dividir o mundo em esferas, implica questionar o uso não privado dos jogos de linguagem a partir da origem da ação comunicativa.

No fim desse segundo capítulo da tese, as ciências histórico-hermenêuticas abordadas como ciências humanas, transformam a subjetividade presente nas investigações biológicas em normatividade social. A consciência, desdobrada na história, presente em Kant e Hegel, acaba como hermenêutica. A virada copernicana atribuída a Kant será direcionada para uma linguagem lógica e epistemológica presente nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. O *modo de prova indireto* colocou a representação como parte da filosofia da linguagem. Dessa forma, o questionamento de Kant sobre a origem dos conceitos, sem dúvida, identifica-se com uma crítica aos critérios do positivismo na origem da comunicação, especialmente porque no entendimento se pensa e se exige também compreensão mútua perante uma ciência compreensiva. A *prova da validade objetiva dos conceitos básicos* parte do pensamento entre autonomia e heteronomia, em decorrência de que “Habermas teoriza sobre a destranscendentalização, com o fim de explicitar as dificuldades de se fundamentar a objetividade na intersubjetividade linguística” (MARTINS, 2008, p. 167).

Habermas pensa o eu sempre inserido em uma realidade simbólica compartilhada, cuja identidade é gerada pela socialização: o sujeito vai se apropriando gradativamente do universo simbólico de um sistema social, integrando-se a ele na medida em que desenvolve sua capacidade de linguagem e ação em uma coletividade que interpreta uma realidade comum ao meio social em que o Eu é na sociedade constituído. A linguagem não se separa do hermenêutico como *competência comunicativa* em que utilizam socialmente as mesmas regras da linguagem como jogo entre os membros pertencentes ao mesmo mundo da vida. Como o “[...] *enfoque hermenêutico*, finalmente, aborda as regras linguístico-transcendentais da ação comunicativa, desde o plexo objetivo de uma tradição operante – com o qual já fica feito em pedaços o marco lógico-transcendental” (HABERMAS, 1988, p. 179, tradução nossa) de uma *ação comunicativa pura*. A troca de uma *tradição operante* por outra tradição acaba por ser incoerente também, se retroceder a uma busca por uma língua antiga. A interação promove o pensamento em uma renovação do antropocentrismo kantiano.



Com o eixo da filosofia analítica da linguagem em *Verdade e justificação* (1999) com o acréscimo de Richard Rorty<sup>29</sup>, em que a concepção de pensamento e linguagem admite não conterem representações da realidade, Habermas insere Mead e Kohlberg em um projeto antropológico. “Verdade é que, à primeira vista, ele [Karl Marx, L. C. A. M. F.] parece apenas revitalizar o naturalismo da antropologia de Feuerbach” (HABERMAS, 1987a, p. 45). Inclui-se a razão comunicativa no âmbito do naturalismo fraco junto à antropologia em uma problemática do transcendental pragmático em que o *ângulo cognoscitivo* vem antes do *motivacional*, tendo por resultado, no âmbito social, a origem do primado genético da natureza frente à cultura, a uma concepção epistemológica realista da ação comunicativa dentro da constituição recíproca da relação indivíduo e sociedade, juntamente com as relações sociais<sup>30</sup>.

Os *pedaços do marco lógico-transcendental* se iniciam com a confrontação do Primeiro Wittgenstein com o Segundo dentro do mundo da vida como realidade estruturada pela linguagem. Wittgenstein não identifica uma linguagem científica no Primeiro Wittgenstein com uma linguagem usada no cotidiano no Segundo Wittgenstein. Distinto de Mead, que reúne ciência à aquisição da linguagem também usada no cotidiano, a relação nega a identidade entre *ser* e *pensar* em Hegel. A linguagem entre Wittgenstein e Mead é abordada como uma sociedade dependente de uma *tradição operante* em seu uso cotidiano, utilizando *regras linguístico-transcendentais da ação comunicativa* presentes nos jogos de linguagem. Os *pedaços*, como falta de uniformidade, fazem-se presentes quando a *linguagem entra em férias*<sup>31</sup>. Como cada área do conhecimento não pode dispensar o uso da linguagem, a realidade como uso não privado do jogo está como normatividade social.

Na distinção da universalidade moral em relação ao relativismo moral, “Habermas entende que há uma ‘dependência recíproca’ entre a filosofia moral e a psicologia da evolução da consciência moral [...]” (MARTINS, 2000, p. 1056). Em razão disso, tanto o *enfoque fenomenológico* quanto o *enfoque linguístico* serão desenvolvidos em uma argumentação através do *enfoque hermenêutico* como *competência comunicativa*. Sem “[...] um tipo de conduta modelo para todos [...] Daí os relativistas terem de reafirmar a multiplicidade dos bens intrínsecos a cada prática, sem pretender unificá-los em uma noção

---

<sup>29</sup> Habermas, em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), profere uma conferência em 1981, durante a qual diz que: “R. Rorty desenvolve argumentos metafilosóficos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis de indicador de lugar e do juiz que lhe foram atribuídos pelo mestre-pensador Kant” (HABERMAS, 1989a, p. 19).

<sup>30</sup> FREITAG, 1985, p. 21-22, 49, 56-59, 127-128.

<sup>31</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 38.

comum” (MARTINS, 2000, p. 1053). Com a falta de direção presente no relativismo moral, cabe a perspectiva de crise cultural.

Sem reduzir ética a moral, como faz Hegel ao criticar a liberdade em Kant devido à eticidade, pois a moral (particular) está limitada a um costume (universal)<sup>32</sup>. A problemática introduz na compreensão o conhecimento relacional provisório e o conhecimento epistêmico permanente, refletidos na crítica ao positivismo e à razão instrumental em suas metodologias, sem excluir o método como permanente. A perspectiva relativista nega também uma ética utilitarista em que o bem da maioria prevalece sobre a minoria. Dessa forma, a *noção comum* conduz ao *núcleo moral* presente em Durkheim, que adentra uma lógica do desenvolvimento na *prática da vida cotidiana*. A diferença está na superioridade e inferioridade da compreensão. Habermas (1989a, p. 49) observa que “[...] a teoria de Kohlberg parece ficar ameaçada pelo fato de privilegiar uma determinada teoria moral em detrimento de outras”. O reconhecimento entre liberdade e igualdade só está superado enquanto discriminação da moralidade por via da inclusão do outro nos direitos fundamentais em uma igualdade na esfera pública política. Sem excluir a emancipação do eu perante grandes narrativas culturais, implica a inclusão da razão por meio da lei de Kant em relação ao costume de Hegel. A relação tríade desta identidade do eu, prima pelo princípio da organização, não a partir da ética delimitada em um costume. A *noção comum* passa pela pretensão da universalidade hermenêutica perante a normatividade social.

No terceiro capítulo, busca-se a condição e o lugar das ciências sociais, haja vista que a tríade do conceito identidade do eu irá retomar aspectos das três críticas kantianas, reconstruindo as bases do pensamento para que no contexto atual se pense o papel das ciências sociais em transformar a sociedade através da ciência, sem excluir a cooperação com a filosofia. Como a faculdade da razão (sem causa dos fenômenos) em Kant se aproxima da regra como igual em Wittgenstein, a equivalência da cisão da razão com a cisão da natureza quebra o princípio de identidade da lógica clássica, cabendo à linguagem, como regra, questionar as contradições da razão (antinomia) em Kant. A interpretação, com base hermenêutica, considera o uso imanente ao mundo da vida, as contradições da razão com a natureza e, no terceiro capítulo, está entre sistema atômico, pensamento operacional e normatividade social. Sem excluir a regra e a linguagem no igual de Wittgenstein, nas aproximações que se constituem em linhas de investigação.

---

<sup>32</sup> Hegel altera a proposta ética de Kant quando exige a autodeterminação e reflete na eticidade que acaba dividida entre concreta e institucional em Habermas. Não cabe a proteção do universal em relação ao particular, nem a unidade do singular no universal contrapondo com o particular no universal.

Sem sair da socialização, “O *enfoque fenomenológico* conduz a uma investigação da constituição da prática da vida cotidiana” (HABERMAS, 1988, p. 179, tradução nossa). Como insere o pensamento coletivo consensualmente aceito, acrescenta-se com isso que “O *enfoque linguístico* está centrado em jogos de linguagem, que simultaneamente determinam transcendentalmente formas de vida” (HABERMAS, 1988, p. 179, tradução nossa). A lógica do desenvolvimento está em que o *enfoque fenomenológico* está na *prática da vida cotidiana* entre autonomia e heteronomia como conhecimento e ação. Já o *enfoque linguístico*, no quase-transcendental em *formas de vida*, como linguagem e ação. A *prática da vida cotidiana* implica a universalidade moral contra o relativismo. Nesse caso, a dinâmica do desenvolvimento foi tomada como discurso teórico no *enfoque hermenêutico*. O conhecimento não pode ser relativo entre *sentimento e gosto*. Caso contrário, não tem como existir o acordo nos critérios da ciência. Assim, o relativo se volta para a compreensão.

A uniformidade natural da dinâmica do desenvolvimento como *noção comum* dentro do *enfoque hermenêutico*, coloca como *impossível denominar essa organização cognitiva de estrutura transcendental, sendo o modo de prova indireto o único disponível* em Habermas. Inclui-se, com isso, que a “[...] teoria de Kohlberg existe à medida que se supõe que a sequência dos seis estágios é universal, isto é, pode ocorrer em qualquer sociedade e em ambos os sexos” (MARTINS, 2000, p. 1051), podendo chegar até o sétimo estágio, estabelecendo, a partir da *competência comunicativa*, a condição e o lugar das ciências sociais no pensamento de Habermas.

No subcapítulo, a modernização das ciências entre sociologia compreensiva e o mundo da vida reintroduz a linguagem limitada a contextos históricos em contraste com a linguagem universal. A identidade do eu está sempre limitada entre o contexto histórico e as relações sociais. Habermas promove a integração indivíduo e sociedade por meio da linguagem.

A identidade de grupo forma a identidade do eu enquanto indivíduo que se reconhece como sendo outro em uma mesma comunidade. O *marco lógico-transcendental* evidencia um processo idêntico em qualquer comunidade linguística, sem com isso haver nelas uma uniformidade no âmbito de linguagem. O pensamento, tanto em Kohlberg quanto em Durkheim, possuem a moral como base em suas investigações no âmbito do *enfoque fenomenológico* da *prática da vida cotidiana*. Já Mead, adentra no *enfoque linguístico* das formas de vida. Sem testar a validade do conhecimento, restrito à crítica cultural, a perspectiva compreensiva do limite foi explorada a partir do *enfoque hermenêutico* que permite a relação mundo da vida e sistema.

O mundo da vida vinculado ao *enfoque linguístico* remete às formas de vida, sem excluir o *enfoque hermenêutico*. Já o sistema, no exemplo das Categorias entre o empirismo de Aristóteles e o transcendental de Kant, implica a revisão do termo átomo dentro do sistema em Kant. A identidade inserida na sociedade reconstrói o Eu dentro dos limites da individuação do *Self* de acordo com Mead. Na faculdade de imaginação, a *dupla relação dialética da cooriginária afirmação da identidade e a não-identidade* em Hegel conduz a uma delimitação cultural e social. A inteligência exige uma passagem da operação do entendimento para a cooperação pelo reconhecimento. O eu que altera o pensamento dentro dessa lógica do desenvolvimento em uma universalidade moral não altera tal dinâmica em suas leis gerais.

A crítica da Modernidade em Kant se inicia com a separação do *fenômeno* da *coisa em si*. O fato de que a *coisa em si* não pode ser conhecida, mas pode ser pensada através do *fenômeno* evidencia que o pensamento expresso por ele torna-se o pensamento expresso em linguagem. O “[...] ser é identificado com ‘possibilidade de se conhecer’ e a categoria de uma coisa-em-si fica desprovida de sentido: ‘Não possuímos conceito algum daquilo que é absolutamente incognoscível’.” (HABERMAS, 1987a, p. 117). Em decorrência disso, o *saber reconstruído por Kant no âmbito transcendental*<sup>33</sup>, no âmbito da competência linguística, torna-se *saber reconstutivo* em Habermas. Desse modo, só foi possível redefinir as *Categorias do ser* de Aristóteles para a *Tábua das Categorias* de Kant por causa da linguagem. Kant não toma a linguagem, mas o conteúdo do pensamento expresso em linguagem por meio da proposição. A crítica se volta contra a tradição e o conhecimento em Kant não é dado apesar da origem cultural deste *saber reconstruído*. Questiona como se pode conhecer. Nesse sentido, o *enfoque hermenêutico* se adentra, afinal a linguagem garante a socialização e o conhecimento.

No subcapítulo, a sociologia empírico-analítica como crítica à razão funcionalista nas ciências empírico-analíticas em um mundo objetivo, aproxima aspectos já desenvolvidos sobre a percepção da realidade, compara a objetivação das ciências entre sociologia compreensiva e o mundo da vida para modernização da ciência. Com a *natureza indiferente*, a validade da teoria provada na prática, é considerada. Nesse sentido, os termos *indivíduo*, em Aristóteles; *pessoa*, em Kant; e identidade de *ser* e *pensar*, em Hegel, são explorados nos limites da *incomensurabilidade* de Kuhn em relação à *figuração* de Wittgenstein. Sair do espaço para o lugar, reduz a pessoa em Kant para indivíduo em Aristóteles e confronta a *figuração* de Wittgenstein com o *abstrato* de Hegel.

---

<sup>33</sup> MARTINS, 2008, p. 169.

O materialismo de Habermas, por meio da reconstrução, promove uma nova compreensão. Novos conhecimentos dependem do sujeito em sua capacidade cognitiva de aprendizagem, como a de acrescentar novos conteúdos que tenham validade e aceitação intersubjetiva. A liberdade de pensamento faz parte do sujeito de conhecer, sem restrições sociais em relação à dúvida como teste ou definir critérios sobre as diferenças que estão na consciência e não no uso da regra da linguagem enquanto jogo. Exige uma superação do pré-entendimento hermenêutico na substituição da consciência pela compreensão. Kant, na proposição, remete à diferença de conteúdo sem remeter ao uso comum que uma forma de vida faz da linguagem, cuja representação possui limite no *sentimento e gosto* junto à ideia.

As abordagens, tanto do *enfoque fenomenológico* quanto do *enfoque linguístico*, possuem bases nas regras linguístico-transcendentais do *enfoque hermenêutico*. Os limites da objetividade em relação à destranscendentalização permitem reflexos no pensamento em uma fenomenologia da *prática da vida cotidiana* expresso em um quase-transcendental linguístico entre comunidades linguísticas. A ação comunicativa se forma como reproduz as condições que permitem a organização simbólica do eu no presente histórico em que se vive esta identidade do eu.

Habermas afirma que a *identidade do eu representa sempre uma relação tríade*, também presente em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976). Com isso, “Desenvolvi [Habermas, L.C.A.M.F.] esse conceito de identidade do Eu, até agora, apenas sob o ângulo cognoscitivo e não sob o motivacional” (HABERMAS, 1983, p. 70). O *ângulo cognoscitivo*, com base na tradição kantiana, tem três diferentes tradições teóricas: na psicologia analítica do eu, na psicologia cognoscitiva do desenvolvimento e na teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico.

O conceito de identidade do Eu não tem evidentemente um sentido apenas descritivo. Ele indica uma organização simbólica do Eu, que, por um lado, reclama para si exemplaridade universal, sendo situada nas estruturas dos processos formativos em geral e tornando possíveis soluções ótimas para os problemas da ação, os quais reaparecem invariavelmente nas diversas culturas; e, por outro lado, uma organização autônoma do Eu não se instaura absolutamente de modo regular, quase como um resultado de processos naturais de amadurecimento, mas termina por ser, na maioria dos casos, um objetivo não alcançado (HABERMAS, 1983, p. 50).

O conceito da identidade do eu não se limita ao aspecto descritivo por se acrescentar na organização simbólica do eu como resultado das diversas culturas em que o Eu se adentra também nos problemas de ação. Como membro, deve propor, também dentro de

processos formativos, soluções, desde que a organização autônoma do eu seja permitida. A perspectiva diz respeito também às ciências sociais entre individuação, autonomia, comunidade, sociedade, indivíduo e sociedade, relações sociais e compreensão, sendo que a organização simbólica do eu inclui o reconhecimento entre livres e iguais em uma comunidade em que os membros participam e formam sua identidade.

A razão destranscendentalizada se adentra na identidade do eu e, como consequência, reflete nas ciências sociais, tanto na perspectiva transdisciplinar quanto da interação. O conhecimento, pensamento e linguagem são separados dentro da estrutura cognitiva pronta em Kant e formam “[...] o desenvolvimento do Eu. A ontogênese pode ser examinada sob os três aspectos da capacidade de conhecimento, de linguagem e de ação” (HABERMAS, 1983, p. 15). Como integra três dimensões, Habermas reduz o pensamento à representação por causa da linguagem, o pensamento como ação nas ciências sociais não pode tomar o sujeito de forma separada na ontogênese. O pensamento social como ação dentro do juízo moral em seu pré-entendimento hermenêutico não evolui de forma paralela com o uso público da linguagem, embora o pensamento se expresse pela linguagem.

Os sujeitos epistêmicos, comunicativos, por meio das relações intersubjetivas, mantêm-se e são mantidos em comunidades linguísticas constituídas por convicções, valores e tradições. De onde, qualquer desenvolvimento social, para ocorrer dentro de novas referências que não sejam as superstições, requer o amadurecimento do eu enquanto consciência moral mais ampla, sempre dependente do consenso intersubjetivamente construído a partir de uma reprodução simbólica em que este eu se desenvolve. Não se trata, alhures, de um contundente determinismo.

Habermas toma o Primeiro Wittgenstein como sistema e evidencia que está em *pedaços o marco lógico-transcendental* quando confrontado com o Segundo Wittgenstein das formas de vida. A reprodução simbólica e cultural do mundo da vida em que *as regras linguístico-transcendentais da ação comunicativa* permitem uma *tradição operante*, no âmbito histórico, não respeita a uniformidade natural do conhecimento presente no *Tractatus*, perspectiva que também confronta a sociologia compreensiva de Winch.

A análise da linguagem somente podia resultar relevante para a metodologia da sociologia compreensiva, uma vez que o positivismo lógico havia recorrido a *duas etapas de autocrítica*: ambas as etapas de reflexão vêm marcadas por Wittgenstein. O *Tractatus* põe ante a consciência o papel transcendental da busca da linguagem universal da ciência. As *Investigações Filosóficas* penetram depois como ficção essa ‘linguagem em geral’ de tipo transcendental e descobrem nas gramáticas das comunicações, habitualizadas no meio da

linguagem ordinária, as regras conforme as quais se constituem as formas de vida. Podemos distinguir a etapa de reflexão transcendental da etapa de reflexão sociolinguística (HABERMAS, 1988, p. 205, tradução nossa).

A interpretação de Habermas retoma o reconhecimento de Hegel ao confrontar a *reflexão transcendental* do Primeiro Wittgenstein com o Segundo em uma *reflexão sociolinguística*. O *abstrato* e a *figuração*, inseridos em *comunicações habitualizadas*, introduzem o mundo da vida como modernização das ciências sociais. Cabe questionar o mundo objetivo a partir do sistema atômico, por isso a sociologia empírico-analítica foi desenvolvida a partir de uma reintrodução de Kant, sem negar o *ser* de Aristóteles. A percepção da realidade por meio do fenômeno não pode excluir o eu imerso no *núcleo da interação*, refletido por Kant na cisão da razão comparada a uma uniformidade natural.

A não realização histórica das outras culturas, em que *linguagem entra em férias*, leva a uma tradição não operante, reflete a falta de uma *noção comum* e representa não só a irracionalidade como a falta de interação. Nesse caso, a linguagem deixa de ser pragmática por não estar em uso. Abordar a relação entre a uniformidade natural e a cultura como linhas de investigação, aprofunda o desencantamento do mundo, pois o sistema passa pela aproximação das áreas do conhecimento em uma revisão histórica do pensamento social.

[...] leitura apressada das homologias estruturais que Habermas estabelece entre os desenvolvimentos ontogenéticos da consciência moral e os desenvolvimentos de estruturas normativas da sociedade de modo geral. Tal ideia faria parte do acervo da filosofia da história [...] (REPA, 2008, p. 158).

Habermas aproxima a ação comunicativa com o mundo da vida em uma continuação histórica entre indivíduo e sociedade, remodela a sociologia compreensiva na conexão formas de vida e jogos de linguagem. Sem dispensar a relação do uso analítico do uso hermenêutico na filosofia da linguagem, esta, como mundo da vida, reflete a normatividade social como mundo social. Compete assim, no terceiro capítulo, relacionar o *princípio de organização* com a *estrutura normativa* entre sistema atômico, pensamento operacional e normatividade social em linhas de investigação em um discurso teórico. As dimensões humanas em um plano social entre conhecimento, pensamento e linguagem fazem um intercâmbio com empírico-analítico, comportamental e compreensivo, correspondendo ao enfoque hermenêutico, fenomenológico e linguístico. Por isso, a homologia entre ontogênese e filogênese deve “[...] evitar paralelismos precipitados” (HABERMAS, 1983, p. 25).

Com a sociologia comportamental como razão destranscendentalizada nas ciências de ação crítica em um mundo subjetivo, busca-se, neste subcapítulo, estabelecer uma relação do sistema atômico com o pensamento operacional. A conexão do enfoque hermenêutico possui um limite teórico decorrente da uniformidade natural e da cultura, sem dividir o mundo em esferas. O cerne é estabelecer um ponto de unidade perante a cisão da razão em Kant.

Distinto de Mead, Wittgenstein não estabelece uma história natural<sup>34</sup> nem elabora um *jogo de linguagem normativo*<sup>35</sup>. Os jogos de linguagem são usados no cotidiano em formas de vida, assim como Wittgenstein nega a perspectiva relacional da linguagem decorrente de que o jogo depende de uma regra. A relação indivíduo e sociedade questiona a formação das ciências sociais perante o presente histórico. Habermas acrescenta o mundo da vida de Husserl às formas de vida, justamente para se ter uma reprodução simbólica limitada a uma tradição que vai além do uso cotidiano entre indivíduo e sociedade. Com isso, a sociologia compreensiva baseada no uso não privado da linguagem enquanto jogo, estabelece que regra significa igual em uma ordem de sentido entre membros de uma *comunidade de comunicação*.

O aspecto normativo presente no conceito de identidade do eu não inclui mudanças dos jogos de linguagem dentro das fases de desenvolvimento da universalidade moral. A distinção entre linguagem e ação implica questionar a origem do pensamento. Nesse sentido, a autonomia não é estar fora da filosofia da linguagem. Autonomia como universalidade moral do eu e do grupo a que esse possa pertencer, nega o relativismo moral devido ao aperfeiçoamento. A filosofia moral não pode negar a liberdade de escolha nem as fases do desenvolvimento, mas pode questionar a base ética desta escolha em que a pessoa está como fim em si mesma, conforme se encontra em Kant. A dignidade humana em Kant não pode estar fora da compreensão. Obviamente, o eu enquanto identidade não troca os jogos de linguagem a cada nova compreensão de mundo nem se pode estabelecer como idêntica a representação com os termos: conhecimento, pensamento e linguagem, a exemplo de Kant que inicia a crítica à Modernidade com base no *sistema cognitivo e o apresenta como pronto, dado, estanque, e toda experiência é organizada*.

A integração transdisciplinar foi desenvolvida de modo complementar como ampliação problemática em um discurso teórico. Leva a questionar o uso das palavras dentro

---

<sup>34</sup> WITTGENSTEIN, 1999, Segunda Parte, XII.

<sup>35</sup> Conceito de Habermas utilizado na obra *O Discurso filosófico da modernidade* (1985) em Habermas (2000, p. 380). Considera as observações que Habermas faz em relação a Mead e Wittgenstein na pragmática universal em termos de *socialização*. Deve questionar, no âmbito da reprodução simbólica, dessa mesma sociedade, a relação Wittgenstein e Sellars na pragmática formal em termos de *comunicação*.



de uma tradição entre a *significação* e a *explicação da significação*<sup>36</sup> perante o pensamento. Hegel critica o entendimento de Kant para uma ampliação do real, ao introduzir o reconhecimento. Desse modo, a aprendizagem inserida em uma apreensão cultural permite que o sistema atômico questione a unidade de um reconhecimento para apontar um discurso prático sobre o real. O aspecto consensual se faz dentro de um *sistema de referência* de identificação entre os participantes, o que permite também, em Habermas, uma universalidade repousada no conhecimento secularizado que deve ser epistêmico, distinto de uma opinião como mau uso da palavra em uma avaliação subjetiva provisória.

A aprendizagem construtiva resulta no problema de que “*A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem*” (WITTGENSTEIN, 1999, §109). Dizer que o mundo objetivo fora da linguagem é incoerente em Habermas, faz pertinente reunir o átomo de Aristóteles com o sistema em Kant e conduz ao entendimento entre Kant, Hegel e Wittgenstein quanto à problemática do espaço em relação à conexão do indivisível de Aristóteles. Com isso, “[...] no *Tractatus* de Wittgenstein, a noção de que uma linguagem logicamente transparente que cumpre exclusivamente a função de representação de fatos deve ser construída, de forma veritativo-funcional, a partir de proposições atômicas” (HABERMAS, 2004, p. 76-77).

Kant trata a capacidade de conhecer de forma isolada. A proposição deve ser tomada dentro do uso público das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, no tocante à *tradução*, tida como busca da expressão adequada ao pensamento<sup>37</sup>. A reconstrução, por meio do reconhecimento em Hegel entre *memória e trabalho*<sup>38</sup>, perante a *dupla relação dialética da cooriginária afirmação da identidade e a não-identidade*, conduz à identidade da linguagem e a do diálogo junto ao pensamento dentro da significação de uma palavra ou expressão diante da convenção semântica dos jogos de linguagem. A teoria do significado linguístico leva o dialético (em Hegel) ao ato de fala ilocucionário em Habermas, pois a conciliação da identidade e da não identidade está como nexos do ato de fala expressivo, que reúne o contraditório. No entendimento como ato de fala constativo<sup>39</sup>, a “[...] linguagem é a primeira categoria sob a qual o espírito é pensado não como algo interior, mas como um *medium* que não se encontra propriamente nem dentro nem fora” (HABERMAS, 2014, p. 52).

<sup>36</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 560.

<sup>37</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 335.

<sup>38</sup> “[...] Hegel conecta a função cognitiva da linguagem à ‘memória’ de modo semelhante ao que conecta a função prática do trabalho ao ‘utensílio’. Uma vez que o fluxo animal de imagens é transformado na ordem fixa de nomes, o espírito humano é o primeiro que deve aprender a guardar nomes: ‘O exercício da memória é o primeiro trabalho do espírito desperto’” (HABERMAS, 2004, p.198).

<sup>39</sup> HABERMAS, 2014, p. 36, 42-43, 55.

Por fim, a sociologia do direito ao sistema do direito nas ciências histórico-hermenêuticas em um mundo social, de modo transdisciplinar, só é possível por meio complementar, pois indicar onde foi essa integração, resulta na apreensão cultural da aprendizagem. A *coisa em si* é definida como algo não cognoscível, além da experiência sensível do sujeito e permite o *senso comum*<sup>40</sup>. Com isso, *sentimento e gosto* situam-se, no mundo subjetivo, no limite da unidade de uma representação. O sistema atômico parte da crítica de Kant a Aristóteles e questiona a interpretação a partir da ampliação do real (*atomon*)<sup>41</sup>. A normatividade social deve considerar o limite da apreensão cultural em uma aprendizagem construtiva. Como Wittgenstein não se limita ao pensamento expresso em linguagem, estabelecer um *esquematismo* reflete a *ordem perfeita* das figuras e suas imagens em estado de coisas. O jogo de linguagem entra na *arquitetônica*, pois a linguagem é anterior a pessoa.

O pensamento como *lógica do desenvolvimento* voltado para uma crítica da razão em relação à validade do conhecimento por parte do sujeito que conhece, ao tratar de uma razão situada, deve incluir a *história da filosofia* como crítica à *filosofia da história*, em uma perspectiva da filogênese diante da *reconstrução racional*<sup>42</sup>. O filósofo, como o cientista social, são reflexos da sociedade e a universalidade do pensamento implica o uso dos jogos de linguagem deste saber secularizado. O contraste das determinações, tanto da *história da filosofia* quanto da *filosofia da história*, expressa-se nas limitações entre ontogênese e filogênese<sup>43</sup>.

O objetivo do vínculo transdisciplinar entre a filosofia e as ciências sociais passa pelas *ciências sociais reconstrutivas*, a princípio pelo fato de que o enfoque hermenêutico habermasiano faz parte do fenomenológico e linguístico por causa do mundo da vida. A crítica à *hermenêutica filosófica*, como *competência comunicativa*<sup>44</sup>, coloca o pensamento como *lógica do desenvolvimento* em uma perspectiva criticável entre autonomia e heteronomia, pelos graus de consciência pertencentes a Kant e a Kohlberg, em um mundo subjetivo. A consciência moral reflete o aperfeiçoamento da autonomia de julgamento e a liberdade de ação em Kant como necessidade do pensamento em uma ontogênese que se expressa pela linguagem. Ambos

---

<sup>40</sup> KLEIN, 2018, p. 128.

<sup>41</sup> “Na linguagem filosófica, ‘indivíduo’ é a tradução do vocábulo grego ‘atomon’, significando, do ponto de vista lógico [...] Na tradição empirista, o espaço e o tempo valem como princípios da individuação [...]” (HABERMAS, 1990, p. 187-188).

<sup>42</sup> História da filosofia, filosofia da história e reconstrução racional (HABERMAS, 1983, p. 177), ver também Repa (2008, p. 155).

<sup>43</sup> Crítica à filosofia da história (HABERMAS, 1983, p. 43).

<sup>44</sup> O texto: *A pretensão de universalidade da hermenêutica*, presente em *A lógica das ciências sociais* (1967) como em *Dialética e hermenêutica* (1971).

fazem parte da *lógica do desenvolvimento* sem pertencer à uniformidade natural da *dinâmica do desenvolvimento* que não pode ser o incondicionado, a *coisa em si*.

Como o *princípio de organização* está inserido na *lógica do desenvolvimento* no que compete ao conhecimento entre permanente e provisório e no que se refere ao conteúdo, coloca a universalidade entre epistêmico e opinião. A *função de representação de fatos* exige, em uma filosofia pós-analítica, dominação dos fatos como dominação do sistema. A filosofia da linguagem, na perspectiva habermasiana, reforça, assim, uma crítica à Pós - modernidade, bem como nega uma perspectiva relacional do conhecimento, questionando também o objeto de análise.

Para o qual concerne relação à sociologia em particular, a posição agora adotada advém do resultado de uma aceitação das tendências observadas na *Lógica das ciências sociais*: o intervencionismo marca a reflexão epistemológica dos anos 60, que é, desde então, considerada como inútil e incerta, na medida em que o campo das ciências sociais é percebido como complexo. Percorreu múltiplas correntes – um campo sobre o qual a filosofia nem pode esperar, conseqüentemente, ter uma perspectiva única e privilegiada, pois ela pode ver a obra de tendências da autocrítica e da autocorreção sem ter como atender para se desenvolver (HABER, S., 1998, p. 59-60, tradução nossa).

Habermas percorre *múltiplas correntes* do pensamento e acaba por introduzir a filosofia no social. As grandes narrativas, incluindo as não escritas, podem ser incorporadas à normatividade social. Como a filosofia nas *tendências de autocrítica e autocorreção* não atende a todas as expectativas da previsão científica, não cabe ao pensamento filosófico uma perspectiva única e privilegiada<sup>45</sup>. A relação tríade que representa a identidade do eu, considera a cisão da razão promovida pelas três críticas de Kant, apesar delas iniciarem uma nova fase da Modernidade. Nesse caso, falta desenvolver as linhas de investigação e colocar em discurso prático a proposta do discurso teórico como comprovação da viabilidade entre filosofia e ciências sociais. O discurso teórico, que aponta as linhas de investigação com o objetivo transdisciplinar, questiona como crítica cultural a relação *logos* e a matemática dentro do *fenômeno* entre Aristóteles, Kant e Hegel.

Sem a existência de uma *ação comunicativa pura*, o projeto da Modernidade em Kant está incompleto perante a homologia em Habermas, tomada em uma perspectiva da hegemonia cultural, como apresenta as homologias estruturais da intersubjetividade entre o *princípio de organização* do desenvolvimento ontogenético da consciência moral e das

---

<sup>45</sup> FERRARA, 2002, p. 422-423.

*estruturas normativas* do desenvolvimento filogenético da sociedade em geral. Habermas, em 1968, introduz a ação comunicativa como *medium* para a formação do espírito em Hegel<sup>46</sup> e permite desenvolver uma crítica social à Pós - modernidade iniciada depois dos anos 60, que não reconhece o progresso moral perante o sistema de normas<sup>47</sup>. Com essa percepção, os graus de consciência de Kant e Kohlberg permitem reconhecer que a Modernidade produziu progresso moral que reflete no sistema de normas, por isso que o projeto está incompleto na Modernidade. A diferença entre as consciências acaba suprimida pela socialização com a interação, bem como o eu organizado simbolicamente se insere diante das relações, tanto da *história da filosofia* quanto da *filosofia da história*, junto às comunidades linguísticas em *tecido de ações comunicativas*.

O *sistema cognitivo* em Kant não permite diferença em relação aos de sua própria espécie na capacidade de pensamento e de conhecimento, cuja compreensão do fenômeno inclui a *totalidade da síntese regressiva* em um *sistema das ideias cosmológicas*<sup>48</sup> perante o mundo social. Cabe encontrar elementos que se aproximam em uma conexão transdisciplinar e das linhas de investigação. A coletividade cosmológica implica Habermas acrescentar a origem da linguagem como sociedade, as formas de vida para as reproduções simbólicas do mundo da vida em ação comunicativa, não voltada à consciência histórica. O sujeito foi formado em uma socialização anterior ao indivíduo constituído, em uma tradição em que a pessoa se insere, tradição essa que precisa também ser questionada. “As catástrofes do nosso século [XX, L.C.A.M.F.] têm introduzido uma nova mudança nesta consciência do tempo. Agora, nossa responsabilidade se faz extensiva ao passado. Este não pode ser aceito simplesmente como algo fático e acabado” (HABERMAS, 1994, p. 121, tradução nossa).

A coletividade estabelecida em termos de socialização exige uma comunidade alargada de comunicação no interior da *comunidade ética* de Kant<sup>49</sup>. Essa comunidade pertence ao processo de socialização anterior ao indivíduo. Sendo o pensamento anterior à linguagem, volta-se ao problema de como foi possível o início da socialização. Apesar das estruturas sociais constituídas tradicionalmente serem mantidas devido ao esforço contínuo para a sua perpetuação, elas agora se tornam questionáveis quando não satisfazem as

<sup>46</sup> HABERMAS, 2014, p. 36, 42 [nota 6], 50-51.

<sup>47</sup> STRONG; SPOSITO, 1997, p. 276, 280. Ver Habermas (2000, p. 05-06).

<sup>48</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, Capítulo II, Primeira Seção.

<sup>49</sup> Na obra de Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft*, tradução desse título: “A religião nos limites da simples razão”. Habermas faz concluir que “A moral do igual respeito por cada um vale, independente de qualquer tipo de contexto religioso” (HABERMAS, 2007, p. 239, tradução nossa). Retomam-se as leis morais presentes nos graus de consciência entre Kant e Kohlberg, além da *Teoria da Justiça* de Rawls utilizada por Kohlberg.

necessidades da coletividade que, por meio da interação, muda a sua interpretação e legitimação, reconstruindo permanente e racionalmente o sistema normativo de referência responsável pela socialização.

A filosofia contemporânea de Habermas evidencia que a autoridade está no sujeito, dependente também do reconhecimento, além da capacidade deste sujeito iniciar algo novo como o caso do pensamento crítico. Diferentemente, porém, dos outros períodos anteriores à filosofia habermasiana, ele nega o solipsismo da filosofia da consciência presente na Modernidade, por partir do uso coletivo que os membros de uma comunidade fazem da linguagem e permite, com isso, inverter o processo: a linguagem expressa o pensamento. O coletivo decorre da capacidade de entendimento mútuo, que pode questionar, sem delegar para Deus e suas autoridades religiosas toda a verdade na definição e instituição das relações, sem excluir a dependência entre interação e linguagem. O mundo da vida compreende que deve relacionar o pensamento individual com o coletivo para uma ação. Atualmente, a racionalidade estabelece a socialização através de relações de reciprocidade, formação da vontade comum através do consenso, como partem da definição *iluminista* de superstição, que se contrasta com a validade da verdade consensualmente aceita.

A coletividade adentra em uma argumentação quase-transcendental, a partir da capacidade de juízo entre pensar e julgar, como uma liberdade de ação em Kant, a qual cada pessoa possui. Habermas nega somente um detentor do saber para que progressivamente se diferencie em comunidades de comunicação, pois não se permite uma contradição performativa deste saber no entendimento mútuo. O grau de desenvolvimento não cabe somente ao indivíduo nem à sociedade, assim como o saber precisa ter reconhecimento para ser válido nas relações sociais. Caso contrário, não se tem secularização do conhecimento. O pensamento crítico não parte do argumento de autoridade. Questiona, em busca de verificar a validade do conteúdo junto ao acordo, o que inclui a coletividade. A combinação do pensamento entre coletivo e individual implica questionar a universalidade hermenêutica, como a evolução nos graus de consciência entre autonomia e heteronomia na mesma direção. Sem trocar os jogos de linguagem usados no cotidiano a cada fase da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento, a identidade do eu insere, ao mesmo tempo, a teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico.

A identidade da pessoa tem que se reconhecer como sujeito livre e igual dentro das relações que o limitam, em um processo histórico da constituição progressiva da consciência moral que ocorre no mundo da vida – conceito que já pressupõe a intersubjetividade e a aprendizagem: “O mundo da vida intersubjetivamente compartilhado é, antes,

definitivamente o lugar de uma práxis cotidiana cooperativa e comunicativa, na qual se sobressaem os traços inovadores-experimentais e os aspectos discursivos de aprendizado falíveis [...]” (HABERMAS, 2004, p. 166). Nessa *práxis cotidiana cooperativa e comunicativa*, as ciências sociais partem do sujeito livre e igual diante da relação indivíduo e sociedade, mas também comunicativo. Habermas troca representação política por esfera pública política<sup>50</sup>, em uma retomada de Hegel através da crítica de Karl Marx<sup>51</sup>. As relações sociais são confrontadas na intersubjetividade e na aprendizagem. O cientista social possui na ação comunicativa uma orientação, tanto individual quanto coletiva, da constituição progressiva da consciência moral em Kohlberg, dentro da normatividade social. O sujeito e a comunidade se constituem reciprocamente como identidade coletiva em sua organização simbólica a ser avaliada em uma ação histórica em termos de reprodução simbólica.

Habermas permite pensar as ciências sociais junto à identidade do eu constituído em uma coletividade organizada simbolicamente. Exige uma perspectiva do sujeito autodeterminado que solicita para si exemplaridade universal, concorrente com outros que exigem a mesma igualdade. A destranscendentalidade torna-se critério científico indireto para determinar a *dinâmica do desenvolvimento*, explorar o aspecto indireto no sistema atômico para atualizar as *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant, uma reflexão epistemológica pertinente para identificar algum critério de racionalidade, sem cair no *niilismo* nietzschiano, decorrente do ceticismo que se tem da razão. A origem epistemológica sobre a natureza, incluindo a humana, passa por determinar a validade do conhecimento possível transformado do conceito *ser* de Aristóteles em *Tábua das Categorias*. O interesse em conhecer a *coisa em si* se torna em *télos* de aprendizagem, assim a *Crítica da faculdade do juízo* em Kant é tomada por Habermas no sentido de uma concepção autêntica do pensamento.

A emancipação entre indivíduo e sociedade passa perante as relações sociais pelo processo em que se constituem dentro das justificações, assim sendo “[...] Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico [...] A ‘ruptura com o princípio de individuação’ torna-se a via para escapar da Modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 137). O isolamento, que Nietzsche aponta, configura o *irracional transfigurado metafisicamente*, que coaduna com Habermas diante de uma *teoria não convencional do conhecimento*<sup>52</sup> e inclui a razão comunicativa no contraste do racional e irracional. Nietzsche nega a fuga do indivíduo

<sup>50</sup> HABERMAS, 1984, p. 246-247.

<sup>51</sup> Subsidiar com: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, [19--?]. A divisão de trabalho entre proletariado e burguesia diante da crítica à economia política, coloca a economia no sistema e os Estados em subsistemas.

<sup>52</sup> Conectar (HABERMAS, 2000, p. 137) com (HABERMAS, 1988, p. 426).

através da individuação, para que a cultura seja apropriada de modo novo, como historiografia crítica e, desse modo, adentra no questionamento da universalidade hermenêutica, por isso que não compete representação política nos limites da esfera pública.

A identidade do eu se inclui na emancipação cultural contra as grandes narrativas, desde que seja iniciador de uma nova perspectiva cultural. A “Teoria crítica pode também providenciar um contexto e um formato para fazer sentido à existência científico social dos resultados” (DRYZEK, 1997, p. 97, tradução nossa). A previsão científica pode ser uma nova perspectiva cultural em que o mundo da vida antecipa o sistema, mas falta o acordo no discurso teórico ser colocado no discurso prático. Habermas inicia com o consenso por ser também dependente da linguagem, depois estabelece o acordo, sem excluir a possibilidade do acordo para o consenso. Como a razão comunicativa considera tanto o irracional quanto o racional em uma *competência comunicativa*, Habermas permite uma crítica à Pós - modernidade no que compete ao progresso moral, bem como ao sistema de normas.

A tradição empirista mais recente permite que se perceba que a ontologia possui limites na busca da verdade do incondicionado do *ente enquanto ente*. Habermas não parte de um dualismo do conhecimento dentro do *conceito clássico de verdade*. A construção de uma ação comunicativa em uma relação indivíduo e sociedade, com base nas interações, exige ao menos dois indivíduos para ocorrer o entendimento mútuo ao seguir uma regra da linguagem. Quanto ao *ângulo cognoscitivo*, este é fundamental na universalidade das ciências sociais, em uma razão destranscendentalizada, que fere a objetividade. Retomar o *sistema cognitivo* de Kant, inserido na tradição empirista de Aristóteles, significa negar a objetividade do dado através do fenômeno, nos graus de consciência entre Kant e Kohlberg, que reúnem a cooperação entre filosofia e ciência, a partir de uma perspectiva epistemológica da metodologia. Nesse caso, não existe a reconstrução do materialismo histórico a partir do incondicionado dentro dos limites do método, permitindo somente uma integração transdisciplinar em linhas de investigação. O aperfeiçoamento da autonomia de julgamento e a liberdade de ação se realizam desde o início em Kant, distinto de Aristóteles, em que o *saber prático* e a *liberdade individual* são um fato consumado dado pela natureza em *phronesis*.

Kant e Aristóteles constituem uma negação da perspectiva pessimista da razão instrumental de Weber, inserida na *materialização do direito*, pois a linguagem representa uma realidade interpretada. Habermas toma a política, não como representação, mas como moralidade que participa de uma esfera pública para uma esfera pública política. Foi a eticidade de Hegel colocada entre concreta e institucional. Assim, demanda da crítica de Karl Marx uma nova perspectiva de contradição, sem promover uma identidade no reconhecimento entre

representação e conceito por meio da *memória* em uma busca pela gênese da linguagem na distinção psicologia e história.

O mundo da vida se inicia dentro da sociologia compreensiva vinculado às formas de vida que se desdobram em sociologia empírico-analítico (mundo objetivo), sociologia comportamental (mundo subjetivo) e sociologia do direito (mundo social), dentro do conhecimento organizado linguisticamente junto à filosofia social<sup>53</sup>. Sem excluir as contribuições de uma concepção autêntica do pensamento que se define como autonomia, o limite da linguagem no espaço e tempo, na teoria da comunicação, torna-se base das ciências sociais. Assim, a *filosofia analítica da linguagem*, bem como a *teoria psicológica do comportamento* “Propõem análises que partem das expressões linguísticas ou do comportamento observável e que ficam abertos a uma comprovação intersubjetiva” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 09, tradução nossa).

Como não existe uma realidade não interpretada entre *existência e predicado*, um aspecto antropológico se instala. Habermas diz que a *racionalidade das imagens do mundo* está na capacidade de *interpretação do seu mundo* dentro das categorias que se dispõe. Evidencia que no âmbito da *competência comunicativa* em que se insere a *hermenêutica filosófica*, é necessário questionar a interação a partir da imaginação, tendo em vista que o *fenômeno* é uma capacidade de conhecer igual entre os seres racionais. O que muda é a percepção que cada um tem sobre o mesmo objeto. Então se volta para a validade do conteúdo. Kant destaca um mundo igual a todos. No entanto, conhecer o mundo igual não é algo dado, mas um fenômeno. A linguagem formal, tanto quanto a linguagem natural são públicas dentro do uso da regra dos jogos de linguagem, cabendo a reconstrução na capacidade que um sujeito adquire de falar e agir, de permanecer idêntico a si mesmo, de interagir e de poder localizar-se na realidade simbólica do grupo a que pertence. Tal afirmação corresponde ao que Habermas denomina de *identidade do eu*, a qual garante uma autoidentificação perpassada pelo reconhecimento intersubjetivo dos membros do grupo. A moralidade, enquanto princípio que orienta a ação, estabeleceria a identidade do eu em um *consenso normativo* a partir da hermenêutica de modo universal?

O pensamento operacional deve integrar a pretensão de universalidade hermenêutica acarretada em uma universalidade moral. O construtivismo acompanha a ação por meio do equilíbrio, como substrato epistemológico para a reestruturação das estruturas do pensamento<sup>54</sup>. As diferenças, em critérios sócio-econômicos que podem afetar o

<sup>53</sup> FERRARA, 2002, p. 419, 421-422.

<sup>54</sup> FREITAG, 1985, p. 27-28.



desenvolvimento das estruturas cognitivas, não se restringem a um tipo de forma de vida. Dessa forma, não reduzem trabalho à interação. A possibilidade de cooperação em seu mundo da vida, do psicogenético para o societário, busca universalização das estruturas cognitivas plenas como processo democratizador<sup>55</sup> e se constituem amparados reciprocamente no grupo e indivíduo, tal como se encontra na epistemologia genética de Jean Piaget, decorrente do *ângulo cognoscitivo* dentro dos estados de conhecimento, menos a estados do conhecimento mais desenvolvidos<sup>56</sup>.

Nesta acepção do processo societário, a sociedade passa a assumir – subrepticamente –, as características de um sujeito, com vontade própria, capaz de apreender e se reorientar, constituindo, por assim dizer, uma unidade biológica – antropológica – cognitiva que – apesar das afirmações em contrário de Habermas [...] pressupõe-se que tanto na psicogênese quanto na sociogênese atuam os mesmos dinamismos e mecanicismos. Isso leva a acreditar em uma faseologia da história, definida a partir da psicogênese infantil, que conduziria as sociedades através dos estágios definidos por Piaget (FREITAG, 1985, p. 146-147).

A *acepção do processo societário dentro da unidade biológica - antropológica – cognitiva* pressupõe a base comum da *dinâmica do desenvolvimento* entre *dinamismos e mecanicismos*, tanto na *psicogênese quanto na sociogênese*. Fica-se diante, então, de uma constituição do eu concomitante à da identidade que não se diferencia discursivamente da coletividade, em decorrência mesmo do modo como Habermas concebe a homologia. Com isso, a gênese do *processo societário* na relação indivíduo e sociedade acarreta homologia contrastada entre ontogênese, em *princípio de organização*, e filogênese, em *estruturas normativas*. Com a necessidade de uma *interpretação competente*, ocorre uma analogia entre psicogênese e história<sup>57</sup> e a analogia inicial une a mediação do mundo da vida ao agir comunicativo<sup>58</sup>.

O desenvolvimento de Habermas não é puramente baseado na tradição, por isso desconsidera uma *ação comunicativa pura*. Ao contrário, busca fazer crítica à tradição, mas dentro de um processo formativo e decisional que deve ainda se projetar coletivamente, segundo o qual os membros da sociedade podem se reencontrar e se reconhecerem reciprocamente, sempre formando novas estruturas sociais mais abrangentes. A teoria crítica pode sustentar uma orientação evolutiva da sociedade para manter essa perspectiva. Habermas utiliza-se de um arcabouço teórico constituído pelos trabalhos de Durkheim, Mead, Freud,

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 38, 41-43, 44-45, 47-48.

<sup>56</sup> FREITAG, 1985, p. 49-50, 87-88.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 89-90.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 91, 93, 130.

Piaget e Kohlberg. Esse quadro conceitual, possibilitou-lhe construir um modelo de evolução social de consciência prático-moral, com base na ação comunicativa, relativo à sucessão de formações sociais sustentadoras das homologias entre essas *estruturas normativas* da cultura histórica filogenética da sociedade e o desenvolvimento ontogenético da consciência moral perante o *princípio de organização* que se reconhecem originariamente. Nesse modelo, a conexão entre *estruturas normativas* e *princípio de organização* implica a homologia não completa em um projeto de Modernidade.

As ciências sociais têm como papel fundamental avaliar a interação social em que o próprio cientista social pode ou não estar imerso. O desempenho está nos limites do direito e da moral, que possibilitam organizar as formações sociais e comparar com outras, tendo-se assim a identidade (singular ou de grupo) amparada em pressupostos de evolução ontogenética da consciência moral e evolução social respectivamente. O processo gradativo rumo ao estabelecimento de princípios universais voltados à interação social mais ampla, não exclui a filosofia social que toma o projeto de Modernidade inacabado a partir de Kant.

No texto *Para a reconstrução do materialismo histórico*, publicado em 1976, Habermas defende que, na história da civilização, a instituição da linguagem se tornou o fator fundamental do processo de humanização (em detrimento da categoria trabalho, defendida por Marx). O motivo mais forte e inicial que levou os seres humanos a buscarem a convivência social e a evoluir enquanto espécie, não foi o trabalho, e sim, a interação. Como é impensável uma interação sem comunicação, observa-se a linguagem como marco decisivo para o avanço da espécie, permitindo conter um conteúdo antropológico sobre a formação humana rumo às formas sempre mais complexas de socialização.

Em tal contexto, não se pode considerar uma ética universalista dentro da universalidade moral de Kohlberg, uma vez que a moral se vincula à consciência que não é uniforme. Levando isso em consideração, se existisse uma ética universalista, não poderia estabelecer as distinções morais: pré-convencional, convencional e pós-convencional. A moralidade, como princípio da ação, exige reconhecimento sobre outro contexto ético que possui moralidade distinta, exigindo “[...] *cooperação constituinte entre cidadãos e Estados* e apontando para o caminho pelo qual a comunidade internacional existente entre *Estados* poderia ser complementada com uma comunidade *cosmopolita*” (HABERMAS, 2012, p. 95). A perspectiva cosmopolita resgata a *comunidade ética* de Kant junto ao surgir da ação comunicativa.

A *competência comunicativa* em que o sujeito na história se constitui, faz com que a cronologia da história da filosofia se confronte, em Habermas, com a filosofia da

história, no sentido de não repetição de um costume expresso também em um jogo de linguagem. Implica que o pensamento reproduzível, sendo este válido, constitui o progresso contra a *contingência da fantasia* e confere a razão instrumental na relação causal entre meios e fins com os aspectos afetivos em um questionamento cultural. Os jogos de linguagem que expressam visões de mundo não se limitam a um tipo de consciência moral.

A *individação* como autonomia também não implica trocar a *competência comunicativa* dos jogos apreendidos na *socialização*. O que se exige em uma comunidade linguística é o reconhecimento entre liberdade e igualdade no interior da moralidade. Com isso, limita o juízo analítico à compreensão hermenêutica. Dessa maneira, esse sujeito, em Habermas, possui, diferentemente de Kant, as capacidades de conhecimento, pensamento e linguagem integrados cognitivamente em seu uso na identidade do eu. As capacidades simultâneas refletem o âmbito dos indivíduos abordarem o mundo. Consoante a isso, há o conceito de identidade do eu: sua organização simbólica (pela socialização - moralidade), consciência coletiva (expressão cultural – ética) e sua organização autônoma (pela individuação – direitos individuais) dentro do processo de abstração do eu (HABERMAS, 1983, p. 78-80).

Sujeitos responsáveis, sujeitos detentores de competência interativa, que orientam suas ações por pretensões de validade tratadas como hipóteses que traduzem uma espécie de ação comunicativa tornada reflexiva, mantêm o reconhecimento recíproco e, com base nele, os princípios como igualdade de tratamento, a solidariedade (MARTINS, 2013b, p. 133).

A delimitação do eu não pode ser separada em organização simbólica e individuação perante o mundo da vida como expressão cultural, por se constituírem reciprocamente na intersubjetividade com base na cooperação. A sociedade é organizada simbolicamente por suas estruturas de linguagem, normatividade, referências sociais e de autoridade. Na reconstrução do quadro argumentativo de Habermas, procurar-se-á avaliar as implicações dessa relação no plano prático para as ciências sociais (no terceiro capítulo), tanto no que diz respeito à possível autonomia quanto à normatividade social, oriundas de processos interativos de entendimento estabelecidos pela identidade coletiva.

Delimitar a condição e o lugar das ciências sociais a partir da identidade do eu, coloca a organização simbólica (pela socialização), consciência coletiva (ética) e sua organização autônoma (moral) nas ciências sociais reconstrutivas como filosofia social<sup>59</sup>. Desse modo, a teoria crítica pressupõe um posicionamento. A reconstrução de Habermas busca evitar

---

<sup>59</sup> FERRARA, 2002, p. 430-431.

a repetição das tradições presente também na filosofia da história na busca de algo novo. “Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo [...]” (HABERMAS, 1983, p. 11).

## 2 RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO EU EM HABERMAS

Foi refeita, primeiramente, uma perspectiva normativa da identidade do eu, a partir de estudos anteriores realizados durante o mestrado deste pesquisador. A reconstrução está entre o projeto incompleto de Kant, os obstáculos epistemológicos, o mundo da vida e a razão destranscendentalizada. Sem retomar a filosofia da consciência, Habermas permite que a identidade do eu se insira em uma crítica à Pós – modernidade e em uma crítica ao presente histórico. O eu delimitado é, com as concepções relacionadas de Aristóteles, Kant e Hegel, uma forma para situar filosofia e ciência em um processo de cooperação. A identidade do eu foi inserida em uma crítica ao método científico, permitindo uma crítica cultural pelo viés metodológico. O projeto incompleto de Kant trata do progresso moral e do sistema de normas no contexto da socialização.

Os obstáculos epistemológicos partem dos problemas entre eu, linguagem e contexto de cooperação, em uma proposta de questionamento histórico da ciência e da cultura, situando o mundo da vida e a razão destranscendentalizada na identidade do eu, em um confronto entre metodologia e método. O obstáculo na disputa sobre o positivismo é aqui tratado de forma transdisciplinar, pois o eu como *existência*<sup>60</sup> foi abordado entre empirismo e racionalismo, sem um aprofundamento nas questões do *sensível* e *inteligível*<sup>61</sup>, que servem de crítica cultural. O pensamento de Habermas, por sua vez, está em uma perspectiva de metodologia na identidade do eu e na razão destranscendentalizada.

### 2.1 – A identidade do eu e o projeto incompleto de Kant

Habermas coloca, perante a razão destranscendentalizada como parte da tradição kantiana, um questionamento, pois se o indivíduo enquanto eu, sendo pertencente a

---

<sup>60</sup> A *existência* em Hegel é tomada como *ser* dentro da prova ontológica em que nada se acrescenta à *coisa*, pois a *existência* não é uma *determinação de conteúdo* (HEGEL, 1974, p. 80-81). O problema de que não tem o dado em Kant, portanto o *fenômeno* pode ser *pensado*, acaba sendo questionado e a prova ontológica remete posteriormente à filosofia da religião de Kant. Retomado por: HABERMAS, J. A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant. In: HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. Nesse caso, o *fenômeno* questionado em Kant, inserido no costume, Hegel coloca como crítica cultural.

<sup>61</sup> Kant nega o *inteligível* de Aristóteles pela percepção da *intuição sensível*, Hegel retoma o *inteligível* por meio da inteligência. O *inteligível* em Aristóteles não é tomado na perspectiva de Platão. Nesse caso, Kant troca o *inteligível* de Platão pela *Estética Transcendental* com base na *intuição*. Os termos singulares, em uma linguagem formal, são negados, pois Habermas trata do Primeiro quanto do Segundo Wittgenstein, além de relacionar com Kant no “mundo dos fenômenos” (HABERMAS, 1988, p. 205). O sistema atômico questiona a falta de unidade dos termos singulares perante o transcendental de Kant e o empirismo de Aristóteles.

uma identidade social situada na relação ontogênese e filogênese, relação em que se devem evitar paralelismos, uma *teoria da gênese do eu*, não pode estar dissociado de uma *teoria global da sociedade*, nem mesmo da construção do conhecimento, tema de relevância em Kant<sup>62</sup>. O assunto faz paralelo entre ciências da ação crítica em nível da ontogênese na relação conhecimento e ação e das ciências histórico-hermenêuticas, em uma filogênese na relação linguagem e ação. Kant, no juízo analítico, não parte de uma filosofia analítica da linguagem, mas de uma crítica ao conteúdo expresso em linguagem. Nesse caso, a *Crítica da razão pura* não tem o eu, como no empirismo, a *Tabula Rasa*, mesmo através do conceito de *epigênese*<sup>63</sup>. Autonomia do eu é seguir a razão como dever em suas regras. Ser contrário à razão, torna-se heteronomia, base contrária para a perspectiva pós-convencional. Aceitar a razão e utilizar o conhecimento que ela oferece em seu benefício, torna-se autonomia, conduz à descentração e ao interesse em Habermas, como justifica uma lógica do desenvolvimento em uma razão inserida na dinâmica do desenvolvimento.

A linguagem em Kant torna-se *posteriori*<sup>64</sup> em relação à *epigênese*, pois não é causa do conhecimento. Habermas, ao utilizar o paradigma da linguagem em favor da interação, transforma a *coisa em si* de Kant em uma relação de signos dentro de uma lógica clássica que vai até Frege. A virada linguística possui a versão hermenêutica e analítica. O problema é *como essas duas versões se relacionam entre si*<sup>65</sup>. Assim, Habermas busca aproximar as duas versões por meio das *propriedades estruturais da fala discursiva*<sup>66</sup>, sem a

<sup>62</sup> “Piaget partia da tese elementar de que a construção do conhecimento do mundo e de si mesmo por parte da criança (no decorrer da ontogênese) fornecia a chave para a explicação do conhecimento produzido pela humanidade (no decorrer da filogênese) [...] a teoria do egocentrismo infantil e a sua descentração, que forneceu os fundamentos para uma ‘Teoria da Gênese do Eu’ (4), capaz de integrar correntes teóricas tão fecundas como a psicanálise, o interacionismo simbólico e o próprio estruturalismo genético, permitindo a mudança de paradigma da teoria crítica para a teoria da ação comunicativa, isto é, uma teoria global da sociedade que se propôs superar os impasses da teoria crítica da antiga Escola de Frankfurt” (FREITAG, 1991, p. 75-76).

<sup>63</sup> A *epigênese* foi introduzida com base nos § 61 a § 81, da *Crítica da faculdade do juízo*, sobre o inato.

<sup>64</sup> A linguagem não produz pensamento em Kant. A *coisa em si* pode ser pensada, não conhecida. Dessa forma, o uso da linguagem em Kant tem como exemplo a *Tábua das categorias*, reformuladas das *Categorias do ser* de Aristóteles, que era o conhecimento expresso pela linguagem. As abordagens, nesse período, fogem da socialização na definição da pragmática universal em Habermas, além disso, o fato de ser pensado, mas de não ser conhecido, nega o conhecimento como dado na identificação entre verdade e conhecimento. O conhecimento, em Habermas, vincula-se a interesse, sem neutralidade moral, ao negar o conceito de *coisa em si* como desconhecido, admite o *ser* introduzindo nesse quase-transcendental o conceito de aprendizagem. Com isso, coloca a aprendizagem como imitação em Kant, afinal não se pode ter conceito do desconhecido, nem esse pode submeter-se ao juízo analítico nos termos de Kant, o que introduz um questionamento de paradigma entre sujeito (filogênese em uma *sensibilidade*) e objeto (ontogênese em um *entendimento*).

<sup>65</sup> HABERMAS, 2004, p. 64.

<sup>66</sup> (HABERMAS, 2004, p. 75-76). Habermas inclui, na antropologia comparativa, a história entre representação e hermenêutica, a partir das *menores unidades linguísticas*. Com isso, a *estrutura pragmática da fala e do entendimento mútuo* promove a contradição na investigação, entre tradicionalistas (Idade Média) e liberais (Iluminismo), reacionários e conservadores, conservadores e progressistas, direita e esquerda, depois da Revolução Francesa, por fim, uma luta de classes. A saída da razão como liberdade para o conhecimento, configura o pensamento progressista. Exemplo: Descartes em um viés metodológico.

*coisa em si*<sup>67</sup> de Kant. A filosofia da linguagem iniciada antes de Frege, com sua versão analítica<sup>68</sup>, deve considerar os signos na representação como partes do princípio de identidade e como redução dos termos singulares, o que permite o surgimento do conceito em Kant, ao invés do átomo em Aristóteles. Com isso, Kant coloca que a *coisa* não é submetida às condições do conhecimento por estar fora da aparência advinda dos sentidos, denominada desse modo como *em si*. Nesse ponto surge a sociologia compreensiva de Habermas, que conecta jogos de linguagem e formas de vida perante o mundo da vida<sup>69</sup>. Em alusão ao mesmo problema em Kant, tem-se: *como é possível, em geral, o conhecimento empírico* perante o mecanicismo newtoniano<sup>70</sup>?

[...] um nível de intersubjetividade alcançado na comunicação da linguagem pragmática: a linguagem como um sistema de signos relacionados conforme regras combinadoras dos signos elementares, visando formar outras mais complexas e também a construção de expressões significativas e geradoras de outras (MARTINS, 2008, p. 168-169).

Em Kant, o pensamento é construído, base da autonomia, e o contraste que se pode estabelecer, parte da reconstrução do pensamento em Habermas, que somente é possível dentro dos delineamentos hermenêuticos, a partir de uma redução da investigação social à *explicação da significação*, perante o pensamento no contexto da interpretação. Sem imitar o

---

<sup>67</sup> A distinção é retomada por Hegel em relação ao conceito e aquilo que não é percebido, matéria como sensação dentro do fenômeno e o diverso do fenômeno, passam a ser ordenados como forma do fenômeno, remetendo à identidade de *ser* e *pensar*, cujo *ser* não é o de Aristóteles, em que indivíduo está como indivisível (naquilo que não tem partes). A crítica da razão funcionalista conduz à identidade de *kíneses* e *metábole*.

<sup>68</sup> “A filosofia da linguagem que se inicia em Humboldt [...] guinada analítica na semântica (em Frege) [...]” (HABERMAS, 1990, p. 30). Habermas substitui conceito e objeto de Frege por conceito (significado) e validade, pois o juízo analítico de Kant também é questionado por Hegel. Como o sentido tem um *status* de fato, o assunto evoca o sinal de Frege, cuja designação está na relação sentido ou referência. Habermas (1990, p. 77-78) coloca a relação significado e validade. Ver Martins (2008, p. 177).

<sup>69</sup> Habermas indica n’*A lógica das ciências sociais* (1967), quando diz que “A este respeito só vou a discutir duas dificuldades que nos poderiam indicar uma forma de sair de toda essa problemática, pelo caminho de uma *rehistorização da análise da sociedade*” (HABERMAS, 1988, p. 169, tradução nossa). Nesse caso, conduz a *Teoria da Ação comunicativa* (1981). Sem excluir *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), com Kohlberg, ele oferece uma orientação para o marco categorial de Parsons. Assim soluciona, o que “[...] Cicourel não parece ter muito claro, que tal teoria do mundo da vida só pode ter o *status* de uma teoria das condições transcendentais da constituição de tais mundos da vida. A exigida *Theory of Culture* não se pode confundir com uma ciência empírica da cultura” (HABERMAS, 1988, p. 188, tradução nossa). A distinção entre *teoria do mundo da vida* com a *ciência empírica da cultura*, evidencia que na obra de 1967, estabelece, inicialmente, uma identificação entre esfera pública e mundo da vida na obra de 1981. Como retoma aspectos da *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa (1964), além da *rehistorização* com a obra de 1976 que reflete em 1981, há distinção entre filosofia social (*teoria do mundo da vida*) e ciências sociais (*ciência empírica da cultura*), as quais se conectam em uma transdisciplinaridade mediante a linguagem.

<sup>70</sup> “A física de Newton precisa, em primeiro lugar, não de uma explicação empírica, mas da explicação no sentido de uma resposta transcendental ao problema: como é possível em geral o conhecimento empírico? Kant chama transcendental a uma investigação voltada para as condições a priori da possibilidade de experiência” (HABERMAS, 1989a, p. 17).

pensamento constituído como heteronomia em Kant, a reconstrução diante de uma tradição cultural delimita a sociologia à interpretação dos significados transmitidos em uma pragmática<sup>71</sup>.

A reconstrução faz reinterpretar. Sendo assim, “Partindo de Frege e do Primeiro Wittgenstein, tem-se imposto um conceito semântico de mundo como totalidade [...]” (HABERMAS, 1989b, p. 490, tradução nossa), totalidade essa uniforme, incluída em uma *linguagem universal da ciência*. Dessa forma, reduz a linguagem ordinária das formas de vida utilizada cotidianamente para a linguagem formal perante o quase-transcendental na conciliação entre ontogênese e filogênese. N’*A lógica das ciências sociais* (1967) também se evidencia o mesmo problema: “Em lugar de um plexo hipotético-dedutivo de proposições, aqui há que recorrer a uma explicação hermenêutica do sentido” (HABERMAS, 1988, p. 24, tradução nossa). A proposição em Kant parte da dedução. Habermas coloca o aspecto hermenêutico do sentido, pelo qual a dedução se faz por meio das proposições, exigindo uma explicação de conteúdo. O fato de que a linguagem formal está para o sucesso e a linguagem natural está para a verdade, tornam o conteúdo crítica cultural, em uma explicação hermenêutica do sentido e, posteriormente, na compreensão que permite acordo e consenso em uma perspectiva pragmática.

O conceito identidade do eu possui três bases teóricas<sup>72</sup>. Portanto, “Com a relação entre teoria e objeto, movimenta também a relação teoria e experiência” (HABERMAS, 1988, p. 24, tradução nossa). A perspectiva está, por exemplo, na psicologia analítica do eu como uma das três bases teóricas, ficando na mediação entre conhecimento e linguagem e, evidenciando entre as três linhas teóricas um projeto incompleto de Kant<sup>73</sup> que aborda a relação sujeito e objeto perante uma uniformidade natural contra o relativismo e empirismo, porém este ganhando novos contornos. Habermas, dentro da *Teoria crítica*, transforma a filosofia prática,

<sup>71</sup> (MCCARTHY, 1998, p. 219-220). As considerações ficam mais evidentes com o reforço n’*A lógica das ciências sociais* (1967), no capítulo II, do item 4.3 *Sobre a problemática da compreensão do sentido nas ciências empírico-analíticas da ação*. Implica sua abordagem em três áreas: ciências empírico-analíticas (ciências exatas), ciências da ação crítica (ciências biológicas) e ciências histórico-hermenêuticas (ciências humanas). Os fatos e objetos possuem a compreensão como mediação da ideia daquilo que se representa.

<sup>72</sup> “Para salvar o ‘Eu’ e o ‘Indivíduo’ da extinção, Habermas busca em outras tradições teóricas os argumentos e o substrato empírico para sua preservação, a saber: na psicologia genética de Piaget e Kohlberg, no interacionismo simbólico de Mead, Blumer, Goffmann e outros, e na psicologia analítica de H. S. Sullivan e Erikson [...] Habermas identifica seis pontos de convergência das três correntes mencionadas [...]” (FREITAG, 1991, p. 82). O assunto conduz ao *naturalismo da antropologia* em uma relação desse ser inserido no social.

<sup>73</sup> “Habermas opta claramente por uma estratégia integradora de diferentes tradições teóricas, em vez de enclausurar-se em posições teóricas abstratas que, como no caso de Adorno, só reforçaram o pessimismo cultural, sem trazer soluções para os impasses e fraquezas decorrentes do próprio isolamento teórico (23, c. 483)” (FREITAG, 1991, p. 83).



a partir da crítica ao sujeito cartesiano<sup>74</sup> feita por Kant, que inclui Hegel, o qual “[...] propôs uma relação entre moralidade, direito e história” (HABER, S., 1998, p. 123, tradução nossa), uma evolução do pensamento.

A epistemologia só se ocupa desta última relação entre a linguagem e a realidade, ao passo que a hermenêutica tem de se ocupar, ao mesmo tempo, da tríplice relação de um proferimento que serve (a) como expressão da intenção de um falante, (b) como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte e (c) como expressão sobre algo no mundo (HABERMAS, 1989a, p. 40-41).

Habermas, ao tratar a *epistemologia entre a linguagem e a realidade*, não exclui a possibilidade da hermenêutica que se ocupa da *intenção do falante, da relação interpessoal* e da *expressão sobre algo do mundo*. O epistemológico e o hermenêutico possuem, igualmente, a base no pensamento, tendo o epistemológico uma relação de abordagem sobre a realidade e o hermenêutico, com a interação. O epistemológico entre sujeito e objeto não retoma o conceito de *coisa em si* em Kant e acaba por retomar o conceito de *ser* de Aristóteles em relação à *realidade* em um sentido epistêmico, pois a *coisa em si* adentra no contexto hermenêutico e o *ser*, no epistemológico, delimitado *como expressão sobre algo no mundo*.

A identidade da pessoa depende da identidade coletiva. Nesse caso, a socialização define uma forma de comunicação distinta de outras, ferindo a universalidade natural, o que implica um obstáculo epistemológico, “Pois em princípio não sabemos nada de uma correspondência ontológica entre categorias científicas e estruturas da realidade” (HABERMAS, 1988, p. 22, tradução nossa). Uma filosofia prática acarreta uma práxis comunicativa. Habermas evidencia que o pensamento se expressa pela linguagem, o que leva a considerar que o epistemológico e o hermenêutico possuem relação com a interação junto à realidade.

[...] estruturas da intersubjetividade produzida linguisticamente [...] são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As primeiras podem ser entendidas como tecido de ações comunicativas; as segundas podem ser consideradas sob o aspecto de capacidade de linguagem e ação [...] (HABERMAS, 1983, p. 14).

---

<sup>74</sup> René Descartes, no pensamento moderno, prioriza a alma em relação ao corpo, assim negando o pensamento medieval, ao conciliar, em termos cartesianos, a *res cogita* e *res extensa*. A conclusão: *eu sou, eu existo*, do *cogito ergo sum* (penso eu sou), resulta de uma experiência constante do *penso, logo existo*. Desse modo, “Kant quis fundamentar a moral em termos pós-metafísicos [...]” (HABERMAS, 1999, p. 173).

As *estruturas da intersubjetividade* e as *estruturas da personalidade* fazem relação com as *categorias científicas* e *estruturas da realidade*, pois o *tecido de ações comunicativas* se torna o aspecto público do pensamento dos jogos de linguagem. A *capacidade de linguagem e ação* remete ao processo de evolução de uma moralidade e, nesse ponto, as quatro pretensões de validade tornam-se delimitadas ao contexto do uso da linguagem. Isso implica rever o *conceito semântico de mundo como totalidade* para o entendimento mútuo, as *estruturas da intersubjetividade* conectadas com *sistemas de sociedade* e *estruturas da personalidade*, significando que o uso realizado dentro da significação possui um contexto social dentro do uso público da linguagem. No processo de socialização, o mais importante é a individuação como autonomia do pensamento. O processo de socialização é o mesmo, independente do contexto em que o Eu é constituído dentro da interação simbólica que especifica uma língua em um reconhecimento dentro da teoria da comunicação. Portanto, o *conceito semântico de mundo como totalidade* condiz com o uso simétrico das *estruturas da intersubjetividade produzida linguisticamente*, que por sua vez implica a relação do *tecido de ações comunicativas* com o *aspecto de capacidade de linguagem e ação*.

Uma sociedade produz a sua identidade de um modo determinado: e depende dela não perder tal identidade. Falar de uma identidade racional significa, por outro lado, revelar um conteúdo normativo nesse conceito. Com efeito, está subentendida em tal expressão que uma sociedade pode não apreender sua identidade “autêntica” ou “verdadeira” (HABERMAS, 1983, p. 77).

O questionamento pragmático do uso do significado coloca as capacidades de linguagem e ação pertencentes ao conceito de aprendizagem de uma cultura como *conteúdo normativo nesse conceito de identidade racional*. A sociedade do conhecimento secularizado está no aspecto teórico entre sintaxe e semântica e ganha novos contornos dentro do projeto de esquerda introduzido pelo Iluminismo<sup>75</sup>, afinal a sociedade do esclarecimento é o programa de desencantamento do mundo através da secularização do conhecimento. A racionalização tem por base dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Kant, ao fazer a cisão da razão, buscou unir o pensamento por meio de um sistema que integra duas formas epistemológicas: o empirismo aristotélico com a crítica ao racionalismo dogmático. Habermas insere o uso público da linguagem em um quase-transcendental, pois o contraste entre linguagem e ação em relação ao conhecimento e ação evidencia o desenvolvimento entre mundo da vida e sistema.

---

<sup>75</sup> Esclarecimento (Aufklärung) está relacionado com o conceito de aprendizagem, voltado em Habermas para o progresso tanto científico moderno e contemporâneo, quanto moral e político, pois sem aprendizado não existe progresso (BERTEN, 2013, p. 151).

Habermas permite questionar a unidade da *existência* ao integrar duas cosmologias distintas: a *arquitetônica* de uma *cosmologia transcendental* de Kant<sup>76</sup> como crítica, à razão funcionalista que ainda pode ser comparável a um *círculo funcional da ação instrumental*<sup>77</sup>, juntamente a *kínesis* e *metabolé* de Aristóteles, em uma crítica ao uso da razão funcionalista, transferida para a *linguagem como ideologia*<sup>78</sup>. A reconstrução será desenvolvida no conceito de identidade do eu como limite epistemológico da linguagem tanto analítica como hermenêutica, pois as *Categorias do ser* não é uma divisão ao infinito em Aristóteles. Indivíduo como indivisível implica limites sem contradições. O eu inserido na *existência* entre Aristóteles, Kant e Hegel a partir do *eu penso*, implica que a individuação não é ao infinito também perante Mead em sua intersubjetividade.

O eu = Ego representa um personagem constituído por meio de papéis em uma relação entre mundo subjetivo e mundo objetivo presente em Freud, no Id e Superego. Nesse caso, em Mead, no que se refere ao I = Id como desejo e sentimento, o Me = Superego em regra social, surge o Self = Ego, que remonta Freud. A filogênese se insere em Mead, pois acrescenta aos dois sistemas da primeira topografia freudiana o Selbst = como partes do Id, cujo resultado é a individuação do Self. Com isso, confere outra perspectiva ao Ego freudiano

---

<sup>76</sup> A *arquitetônica* insere a pessoa em um jogo de linguagem como *sistema linguístico pré-existente* (mundo da vida); o *esquematismo* organiza em uma *ação comunicativa pura* as ideias ligadas perante as *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*.

<sup>77</sup> O fio condutor de Kant que leva à *Tábua das Categorias*, transformado a partir das *Categorias do ser* de Aristóteles, forma o *a priori* do entendimento puro, dependendo do *a priori* da sensibilidade espaço e tempo. Assim, “[...] ao transcendentalismo de Kant e ultrapassamos os limites da filosofia da consciência com o propósito de demonstrar que o âmbito objetual das coisas, sucessos e estados observáveis se constituem no círculo funcional da ação instrumental, conforme os critérios de uma linguagem relacionada a coisas e sucessos, utilizável em termos descritivos” (HABERMAS, 1988, p. 335-336, tradução nossa). Para evidenciar o *círculo funcional da ação instrumental*, cabe indivíduo como indivisível; átomo, em Aristóteles, não é divisível ao infinito e o sistema atômico considera a unidade teórica, tanto da física quanto da matemática. Ocorre uma unidade problemática na linguagem da crítica de Wittgenstein ao nominalismo presente em Aristóteles. Como o significado deve ser igual em um contexto de uso pragmático, confere que não é a linguagem que produz o pensamento, mas o meio pelo qual se expressa e nisso remete a PU e PD em Habermas, que nega uma autocriação do eu isolada de contextos.

<sup>78</sup> As duas grandezas formam em sua relação a Função. Esse é o modelo da razão funcionalista e está presente nas análises dos sonhos, tanto de Aristóteles quando de Freud. A crítica a esse modelo de razão funcionalista estende-se ao uso da linguagem ordinária em Habermas, pois adota-se uma língua e não nasce com ela. “Certamente, que a psicanálise é mais um padrão geral de interpretação que uma teoria geral” (HABERMAS, 1988, p. 270, tradução nossa). Em continuidade - *A lógica das ciências sociais* (1967): “Os limites da sociologia delineada em termos de compreensão da linguagem nos remetem de novo ao funcionalismo. Um delineamento funcionalista tem a vantagem de poder abordar sistematicamente os nexos objetivos intencionais. O plexo objetivo desde o que se pode entender de ação social sem preterir a intencionalidade, não está tecido só com os fios que são o sentido recebido e a tradição linguisticamente articulada [...] Um marco funcionalista faz valer também o direito das condições não normativas [...] Com a linguagem como ideologia corresponde-se à linguagem excomungada que se vê rebaixada e convertida em um poder demoníaco da natureza. O funcionalismo permite, em uma palavra, a análise de plexos de ação abaixo do duplo ponto de vista de sentido subjetivamente determinante e o sentido objetivo” (HABERMAS, 1988, p. 272, tradução nossa). Nesse sentido, Weber acaba como funcionalista na *materialização do direito*, pois separa forma de conteúdo, juntamente à distinção de grandezas da luta de classes em Marx.

na socialização e assim, insere-se Kohlberg<sup>79</sup>, que integra os critérios da universalidade moral em conhecimento e ação, em uma perspectiva da evolução do pensamento em ontogênese.

As *teorias generativas da sociedade* em linguagem e ação, as quais Mead faz parte, foram chamadas por Habermas como *teorias da constituição* da sociedade. A linguagem é *posteriori* ao pensamento e também se aplica à ideologia, permitindo, igualmente, uma crítica a Marcuse. O uso não privado dos jogos de linguagem não pode ser antes da ideologia, como no pensamento. Situar o eu nos limites da filogênese e ontogênese, em que o próprio sujeito se forma a partir dos sistemas de regras abstratas nas relações intersubjetivas, foi chamado de *teorias* delineadas em termos da comunicação decorrente das pretensões de validade. Dessa forma, “A relação entre teoria e experiência determina também a que se dá entre teoria e história” (HABERMAS, 1988, p. 25, tradução nossa). Confere, assim, um aspecto reconstutivo por depender da linguagem cotidiana como formal, cuja distinção pertence à razão funcionalista, que se insere na sintaxe e semântica da teoria em situar o eu entre filogênese e ontogênese por meio da homologia.

No conceito de pragmática universal constituído por Mead e Wittgenstein<sup>80</sup>, ambos delimitam o mundo da vida de uma comunidade comunicativa em formas de vida, como agir comunicativo. A ideologia, por ser antes do uso público da linguagem, em uma gênese da ação comunicativa, não permite uniformidade ideológica, nem uniformidade de um jogo de linguagem não privado. As ciências reconstutivas em termos de gênese social-evolutivas dentro da filogênese nas distinções culturais da comunicação, remetem às diferenças na expressão linguística, não remetendo, necessariamente, à diferença de pensamento<sup>81</sup>. Na perspectiva de Kant, o *fenômeno* não pertence à *coisa*. No âmbito antropológico, a coletividade cria o *fenômeno* em busca da uniformidade natural, em um transcendental comparável com o mundo ontológico e autossuficiente. Encontra-se aí a teoria da universalidade moral de Kohlberg com os graus de consciência. O processo muda somente nas interpretações culturais em relação à realidade, sem permitir uma teoria do conhecimento imparcial. Nem é possível uma contemplativa perante um fato consumado da liberdade dada pela natureza dinâmica do

---

<sup>79</sup> “[...] a maior proximidade de Habermas com Kohlberg não questiona, porém sublinha, a tese aqui defendida de que o estruturalismo genético de Piaget, em especial a teoria psicogenética do ‘Eu’ autônomo, constitui a peça chave para a compreensão da *Teoria da Ação Comunicativa* e da *Ética Discursiva* [...] A teoria da moralidade de Kohlberg não é, como no caso da teoria psicanalítica de Freud, uma teoria desenvolvida independentemente de Piaget. Kohlberg compreende sua teoria da moralidade como teoria psicogenética, calcada no estruturalismo genético de Piaget [...]” (FREITAG, 1991, p. 99-91).

<sup>80</sup> Em termos wittgensteinianos dos jogos de linguagem dentro das formas de vida (MCCARTHY, 1998, p. 179-180).

<sup>81</sup> SCHUMACHER, 2000, p. 25-26.

desenvolvimento. O conceito de pessoa, em Kant está entre universalidade e liberdade, sem incluir a liberdade dada pela natureza. É a razão que confere essa liberdade.

A consciência e a linguagem não são tomadas como idênticas, pois comportamentos iguais com formas de vida linguisticamente diferentes não alteram a universalidade moral nem se pode generalizar uma universalidade ética. Habermas, ao colocar a inclusão do outro, nega uma perspectiva da ética utilitarista, como a da luta de classes. Insere a cultura como alternativa de dominação ao negar a reciprocidade. O eu inserido em seus contextos de interação, distintos por depender da socialização, coloca a pragmática formal em seu saber pré-teórico em um conceito semântico de mundo, em que “Com a relação entre teoria e história movimenta também a relação entre ciência e prática” (HABERMAS, 1988, p. 29, tradução nossa). Dessa relação ampliada ao mundo da vida como reprodução simbólica, surge um *testemunho histórico* entre mundo da vida e sistema por meio da ideia que deve se realizar.

Habermas (2004, p. 188) diz que “Kant fornece uma explicação genética de como o sujeito transcendental define as condições nas quais ele pode encontrar algo enquanto algo de objetivo no mundo”. É necessário reconstruir a explicação genética a partir da *epigênese* em Kant, o assunto de que *pode encontrar algo enquanto algo de objetivo no mundo*, inclui o eu abordado dentro das condições do sujeito tomado como transcendental, “[...] a filosofia, como representante da razão secular, retira-se cada vez mais para suas tarefas cognitivas e, de modo bem aristotélico [...]” (HABERMAS, 2004, p. 314). Com isso, toma-se o conceito de *animal racional* de Aristóteles, pois o modo bem aristotélico se refere ao próprio Kant<sup>82</sup>, cuja filosofia se vincula à de Aristóteles através das *Categorias do ser*, que permite o *material da experiência*<sup>83</sup>. Habermas, ao permitir uma *filosofia como crítica da ciência*, possibilita essa relação da *Estética Transcendental* de Kant dentro da *Crítica da Razão Pura* com o *Eidos*<sup>84</sup> de

<sup>82</sup> A *Crítica da razão pura* estabelece as tarefas cognitivas que não se restringem aos quatro paralogismos da psicologia e suas respectivas críticas. Aqui serão mencionadas algumas passagens com esse tema, em especial as críticas para o interesse do público: “Crítica do primeiro paralogismo da psicologia pura”, “Crítica do segundo paralogismo da psicologia transcendental”, “Crítica do terceiro paralogismo da psicologia transcendental”, “Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental”.

<sup>83</sup> A *Tábua das categorias*, Kant toma das *Categorias do ser* de Aristóteles e ambos consideram o teor cognitivo do agir entre *lei moral* e *phronesis* (saber prático de Gadamer). Contudo, Kant é racionalista por causa da *coisa em si*. Já Aristóteles é empirista (materialista) por causa do *ser*, cujo *material da experiência* está nos graus de consciência de Kant e Kohlberg. Os graus de consciência permitem a crítica a Gadamer na relação entre universal (logos – *ηθος* – morada humana – ética) e o particular (comunidade linguística – *éthos* – hábito – costume – moral). A comunicação segue uma regra de linguagem em formas de vida. A mudança está nos graus de consciência que rompe a heteronomia que reflete a comunidade linguística.

<sup>84</sup> A forma aristotélica não é o universal, o mesmo em Kant, pois as *formas de intuição* reduzem o universal pertencente como forma *a priori* do sujeito e estão no espaço (simultâneo) e tempo (sucessivo). Hegel na *Ciência da lógica* busca em sua dialética conciliar *ser* e *nada* em direção ao *dever*, nesse caso *eidos* contrapõe-se ao *dever* em uma busca prévia do indivisível ao surgimento da massa, atualmente em *bóson de Higgs*. A diferença entre Kant e Aristóteles está em como se adquire o conhecimento. Kant é antropocêntrico a partir da relação *coisa em si* e *fenômeno*, em um sujeito crítico do conhecimento em um mundo pronto. Ele evidencia a característica de um

Aristóteles (dentro da obra *Metafísica*), pois se vinculam ao termo *material da experiência*<sup>85</sup> a partir da consciência. A renovação está em que a experiência remete ao objeto e exige uma teoria produzida na história, a qual conduz ao processo ciência e prática em um sistema e, dessa forma, a *categoria do conhecimento possível* ganha novos contornos em Habermas.

O que vale para a consciência moral e a consciência técnica vale analogamente para a consciência teórica. A dialética da representação por meio de símbolos linguísticos se dirige contra a noção kantiana de operações sintéticas de uma consciência transcendental abstraída de todo o processo de formação. Pois a crítica abstrata do conhecimento concebe a relação das categorias e das formas de intuição como material da experiência, como mostram as expressões que seguem o modelo da atividade artesanal já introduzido por Aristóteles, segundo o qual um sujeito, ao trabalhar, dá forma à matéria (HABERMAS, 2014, p. 56).

O processo descrito é materialista na busca da construção do real como *devir* em Hegel<sup>86</sup>. Outro obstáculo epistemológico, é que a verdade por correspondência acaba por ser uma falsa analogia<sup>87</sup>. Kant já diz que o *fenômeno* nada diz sobre o conteúdo do objeto. Em tal assunto, a relação sentido e referência da filosofia analítica da linguagem, enquanto *correspondência ontológica entre categorias científicas e estruturas da realidade*, exige, no uso pragmático do significado, a mediação da *explicação da significação*. O equívoco está na falta de apreensão do objeto por meio do conteúdo como eu, consciência e matéria. A *explicação da significação* se volta para a origem semântica em um questionamento do uso da razão comunicativa. A concepção de uma *psicologia transcendental*, em Kant, na *Crítica da razão pura*, torna-se equivocada em Habermas. Na *consciência transcendental abstraída de todo o processo de formação*, o *material da experiência* se restringe ao signo, ou delimita o

---

conhecimento construído pelo sujeito, que deve se perguntar pela validade desse saber. Portanto, o espaço como *kínesis* e o tempo como *metabolé*, em Aristóteles, não são as *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*. Dessa forma, a *coisa em si*, que é aquilo no qual não se consegue conhecer, contraria o *ser* de Aristóteles. Vantagem para antropologia que possui a linguagem como paradigma de investigação dentro da origem da ação comunicativa, cujo elo limite entre filosofia e ciências sociais está na reconstrução, pois “[...] a questão do falibilismo filosófico está relacionada à complexidade da razão e vai emergindo na obra do pensador, definindo o sentido que ele atribui à filosofia e à sua transformação, um sentido nunca apreendido na sua totalidade. O caminho gradual vai da filosofia como crítica da ciência para a filosofia como ciência reconstrutiva e intérprete, indicando a necessidade de Habermas de construir um conceito de razão cada vez mais adequado à Modernidade” (MARTINS, 2008, 197).

<sup>85</sup> O *material da experiência* está no pensar; a síntese de Kant dentro dos juízos de experiência, em uma uniformidade natural para o juízo sintético. O julgar, no juízo analítico como validade (ater-se ao conceito dado), para estabelecer qualquer coisa a seu respeito e verificação (acrescento ou excludo do conceito o que nele está pensado) em um conhecimento possível. Aristóteles parte da escolha dentro do seu modelo epistemológico da consciência e passa pelo saber prático utilizado por Gadamer.

<sup>86</sup> Hegel retoma o termo *devir* de Heráclito.

<sup>87</sup> Falsa analogia entre estrutura da realidade e os juízos sintéticos a priori através de Nietzsche (HABERMAS, 1988, p. 436).

termo singular consigo idêntico para formar o conceito. O sinal ou símbolo devem ter algo de idêntico em uma razão autoevidente, cuja crítica à razão centrada no sujeito resulta no fim do solipsismo. Com isso, o eu inserido no contexto social está no limite entre linguagem natural e linguagem formal.

Habermas delimita o *nada* presente na dialética de Hegel com a história, a unidade dialética fica contestada perante o universal. Um modelo comparativo para exemplificação a ser utilizado é o químico Lavoisier (1743-1794), anterior a Hegel (1770-1831) e, acrescido às descobertas posteriores dos prótons<sup>88</sup>, elétrons<sup>89</sup> e nêutrons<sup>90</sup>. As descobertas tomadas como idênticos ou de forma isolada em um princípio de identidade, sem cair na contradição de achar que os três elementos distintos são idênticos entre si, leva a questionar a *massa*<sup>91</sup>. A linguagem trata de uma realidade interpretada. Com isso, Habermas (2004, p. 317, p. 241) diz que “A teoria assume agora uma dupla forma, como falsa consciência e como crítica”, afinal “A virada pragmática não deixa nenhum espaço para a dúvida sobre a existência de um mundo independente de nossas descrições”. A designação do objeto não diz o que o objeto é, presente na relação *fenômeno* e *coisa em si* em Kant, nos limites do mecanicismo newtoniano. Nesse caso, o conceito de pessoa entre universalidade e liberdade constitui o limite da particularidade. “Por certo, no paradigma linguístico, a verdade de um enunciado não pode mais ser compreendida como correspondência com algo no mundo, pois, do contrário, teríamos de ‘sair da linguagem’ por meio da linguagem” (HABERMAS, 2004, p. 242-243). O *sair da linguagem* constitui-se uma metalinguagem, nega o assunto da não identidade e impõe uma identificação entre as *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant, tal como avança de Wittgenstein para a virada pragmática de Rorty. Com isso, Habermas considera:

Para tanto, Rorty recorre à descrição naturalista dos homens como seres vivos que desenvolvem instrumentos a fim de se adaptar da melhor forma a seu ambiente, no intuito de satisfazer suas necessidades. A linguagem também é um desses instrumentos, e não, por exemplo, um meio para a representação da realidade [...] O que nos parece normativo no espírito humano estruturado pela linguagem, apenas exprime o fato de que as operações inteligentes são funcionais para a conservação de uma espécie que, pela ação, deve ‘chegar a bom termo’ com a realidade. Essa autodescrição neodarwinista exige um preço irônico. Pois, ao substituir a ‘descrição correta dos fatos’ pela ‘adaptação bem-sucedida ao ambiente’, Rorty apenas troca um objetivismo

<sup>88</sup> O *próton* foi descoberto em 1886 pelos cientistas Ernest Rutherford (1871 - 1937) e Elgen Goldstein (1850 - 1930).

<sup>89</sup> O *elétron* foi descoberto antes e nomeado em 1891 por George Johnstone Stoney (1826 – 1911).

<sup>90</sup> O *nêutron* foi descoberto em 1932 pelo cientista James Chadwick (1891 – 1974).

<sup>91</sup> Kant coloca o peso como predicado. Objetos podem ter o mesmo peso, mas não a mesma massa (química e física).

por outro – o objetivismo da realidade ‘representada’ pelo da instrumentalmente ‘dominada’ (HABERMAS, 2004, p. 264).

As diferentes comunidades linguísticas fazem parte da capacidade de *adaptação bem-sucedida ao ambiente*, consideração essa que reduz a humanidade a partir do funcionalismo que a linguagem representa em termos de socialização nos contextos históricos diferenciados. Como não se tem uma *ação comunicativa pura*, a pragmática universal, em termos de socialização, entre Mead e Wittgenstein está em formação social e linguística. A linguagem tomada como instrumento não deixa de ser uma representação. O *objetivismo da realidade ‘representada’ pelo da instrumentalmente ‘dominada’*, implica que as *operações inteligentes são funcionais* e permite a concepção de universalidade moral de Kohlberg. A dificuldade está em *chegar a bom termo com a realidade*, cuja representação está nas formas de vida em substituição ao *dominada* de Rorty. Sair da perspectiva *representada* para a *dominada* não foge da representação em Habermas. A dominação dos fatos seria a dominação do sistema e não exclui por completo a *descrição correta dos fatos*. A substituição deve passar da *descrição correta dos fatos pela adaptação bem-sucedida ao ambiente* por meio da pragmática formal entre Sellars e Wittgenstein, em termos de comunicação, adentrando na interferência de Rorty, na troca da linguagem *representada* para *dominada* em relação à Sellars<sup>92</sup>. Sendo assim, passa das *teorias generativas da sociedade* para uma *teoria da constituição* da sociedade delineada à *teoria em termos da comunicação*.

---

<sup>92</sup> Frege, no termo sinal (nome, letra, combinação de palavras) estabelece sentido e referência. Sendo que, representação em Frege, é sempre em sentido psicológico. As representações distinguidas entre conceitos e objetos devem perguntar do significado das palavras no contexto da proposição (verdadeiro ou falso). Wittgenstein, na forma de vida, estabelece sentido e referência sobre as convenções dos jogos de linguagem, não é intersubjetivo, além da convenção ser tomada como *ciência normal* por Kuhn, por meio de um paradigma. O padrão de normalidade não traz descoberta de novidades, não soluciona o problema da falta de uniformidade natural perante intersubjetividade proposta na relação entre ontogênese e filogênese, em um processo de aprendizagem. Nisso forma uma crítica ao positivismo. A relação sentido e referência reforça a perspectiva de Rorty de identificar um instrumento em uma linguagem estruturada, “[...] a epistemologia interativa-pragmática de Skinner (Burton, 1980; Skinner, 1956/1972, 1957, 1974; Zuriff, 1985) está muito próxima do behaviorismo epistemológico de Rorty (1980) no sentido de que a justificação do conhecimento é uma questão de prática social [...] ele se engana com respeito ao pensamento de Skinner, identificando-o com o behaviorismo metodológico” (ABIB, 1999, p. 245). A relação sentido e referência como combate às convenções, adentra no intencionalismo semântico e no comportamento governado por máximas de conduta. A pragmática formal delineada em termos de comunicação (Wittgenstein e Sellars) em que “[...] a história quase-transcendental da emergência da intencionalidade, que oferece Wilfried Sellars, permite ver com especial claridade os problemas-limite com que tropeça uma teoria da consciência à que se tem dado um giro em termos de lógica da linguagem” (HABERMAS, 1989b, p. 58, tradução nossa). Sendo que “Rorty emprega argumentos de seus contemporâneos (entre outros Sellars [...])” (HABERMAS, 2004, p. 233). A descrição evidencia o fio condutor da ontogênese com a filogênese. Habermas, com seu conceito de identidade do eu, diz que: “Com o conceito de discurso universal, o que Mead faz é delinear seu intento de explicação em termos de teoria da comunicação. Pois bem, ao meu juízo, entre este conceito de identidade do eu e o problema tratado na filosofia analítica de como se pode identificar as pessoas, existe uma relação que cabe explicar mediante uma análise de enfoque semântico” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 144-145, tradução nossa). Como não desponta isso na filogênese, por não ser uniforme perante comunidades linguísticas tidas em Wittgenstein como convenção, remete à linguagem natural de Mead, gramática gerativa de Chomsky e a coação



Habermas chama as *teorias generativas da sociedade* como *teorias da constituição* da sociedade. Àquelas que colocam estruturas sem sujeito como processo de geração, chamou de *teorias sistêmicas* da sociedade. Por fim, àquelas em que os próprios sujeitos se formam a partir dos sistemas de regras abstratas para geração de relações intersubjetivas, ele chamou *teorias* delineadas em termos da comunicação<sup>93</sup>. As definições dele incluem na obra *Teoria da ação comunicativa: complementos e estudos prévios* (1984), o que ele define nas abordagens epistemológicas em *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968), cujo último capítulo transformou-se na obra *Conhecimento e interesse* (1968). Apesar de usar o conceito identidade do eu nessas obras, Habermas (1983, p. 53), em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), utiliza este conceito de forma mais acentuada:

Os problemas de desenvolvimento que podem ser agrupados em torno do conceito de identidade do Eu foram elaborados em três diferentes tradições teóricas: na psicologia analítica do Eu (H. S. Sullivan, Erikson); na psicologia cognoscitiva do desenvolvimento (Piaget, Kohlberg); e na teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (Mead, Blumer, Goffman, etc.).

Neste trecho, a inclusão de teorias implica delimitar as *três diferentes tradições teóricas* de forma *tríade*, em uma busca pela concepção específica das ciências sociais, inicialmente através da obra *A lógica das ciências sociais* (1967). A inclusão do outro sugere um eu inserido na socialização em que o indivíduo é constituído, a partir do contexto social, em comunidades distintas de linguagem. A identidade do eu permite pensar o problema trabalho e interação, além de uma estrutura igual entre as pessoas para formar o sujeito do conhecimento através da *epigênese* em Kant. Sem excluir a construção do conceito que só pode ser formado dentro de um princípio de identidade para uma uniformidade natural, não se trata da liberdade como algo dado pela natureza por representar um *círculo funcional da ação instrumental*. Estabelecendo o uso da linguagem entre objetivismo da realidade *representada* pela *dominada*, a exposição que Habermas fez sobre Rorty permite uma distinção entre interpretação e transformação em uma perspectiva prático-moral da filosofia prática que deve considerar que:

As línguas internacionais deste tipo exercem uma coacção gramatical sobre os seus utentes, levando-os a uma apropriação de tradições alheias que é, por sua vez, neutralizadora de contextos. MacIntyre também denomina de ilusão

---

gramatical de MacIntyre; além do problema apontado em “Objetivismo nas ciências sociais”, em *A lógica das ciências sociais* (1967) com Rorty (MARTINS, 2008, p. 175-176).

<sup>93</sup> HABERMAS, 1989b, p. 33, 58.

gramatical aquela consciência historicista que já Nietzsche havia denunciado na sua segunda ‘Consideração Extemporânea’ como sendo historiografia antiquária [...] (HABERMAS, 1999, p. 202).

Um limite definido entre o epistemológico e o intersubjetivo está com base no hermenêutico. As comunidades linguísticas não fazem parte da uniformidade natural dentro da coação gramatical. O outro incluído está n’*O Discurso filosófico da modernidade* (1985), pois o discurso ético inclusivo proposto por Habermas através do progresso moral em Kant, coloca os graus de consciência entre Kant e Kohlberg em uma uniformidade natural da ontogênese, cuja universalidade está confrontada com a liberdade. O conceito de pessoa em Kant remete à compreensão de que “Os indivíduos socializados não contraem entre si nenhuma relação intersubjetiva em seu sentido genuíno. Na imagem do mundo socialmente instituída, como se tratasse da consciência transcendental, todos se harmonizam *a priori* [...]” (HABERMAS, 2000, p. 464). Colocação que questiona a formação *Da relação do entendimento aos objetos em geral e da possibilidade de se conhecerem a priori* em Kant em uma *consciência transcendental*, tem relação necessária com a *consciência empírica*, cuja harmonização está nas *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo*.

O *fenômeno* como impossibilidade de conhecer o mundo diretamente, torna-se relações de signos idênticos para formar o conceito. Dessa mesma forma, se nega uma *representação obscura* (inconsciente) em Kant, por não ter aspecto empírico. Não se questiona o surgir da consciência em Habermas, que substitui por compreensão hermenêutica, no âmbito social, tanto o pensamento individual quanto o coletivo que se expressam na linguagem: “[...] não é possível encontrar na ética do Discurso fundamento algum para uma interpretação (reificante?) que reclame para os *estádios de reflexão* o status de *estádios de desenvolvimento* naturais, representados intrapsiquicamente” (HABERMAS, 1989a, p. 206-207). Volta-se, com isso, não para um surgir da consciência, mas da linguagem em que as *operações inteligentes são funcionais*. E essa, enquanto jogo, é menos funcional, por pertencer ao uso coletivo em um sistema de normas e regras responsáveis pelo entendimento mútuo sobre o uso do significado.

A formalidade ética proposta por Habermas parte do seguir uma regra de uso público em que todos de uma comunidade linguística seguem, por ser consensualmente aceita na argumentação e exigir uma necessária *interpretação competente*. A *ética do discurso*<sup>94</sup>, por ser teórica, não reflete o processo da ontogênese dentro da universalidade moral de Kohlberg. Somente pensa a ontogênese entre universalidade e liberdade no conceito de pessoa em Kant,

---

<sup>94</sup> Conceito tomado de K. O. Apel.

o qual não se volta para o mundo privado da consciência hermenêutica de forma solipsista. Uma crítica à ciência evidencia uma mudança do pensamento, tanto individual quanto coletivo, sem ocorrer a cada *estádio do desenvolvimento*, nem se relacionar como troca dos jogos de linguagem nos *estádios de reflexão*. Com isso, não existe uma identificação imediata dentro da *descrição correta dos fatos* entre pensamento e linguagem, por ser mediado pelo conhecimento<sup>95</sup>, nem se constituem separadamente. A consciência é resultado da síntese do diverso em Kant entre conhecimento, pensamento e proposição na busca da unidade idêntica dentro das faculdades. O pensamento que se expressa na linguagem coloca dois caminhos dentro de um *sistema linguístico pré-existente* necessário ao processo da ontogênese: primeiro, a linguagem *posteriori*, como faz Kant e Aristóteles; segundo, a linguagem filosófica como socialização que se inicia com as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Em razão disso, o coletivo se reduz ao jogo de linguagem da comunidade linguística dentro de uma regra não privada na linguagem enquanto jogo.

A ética do discurso que parte de PU<sup>96</sup> e PD<sup>97</sup> está na perspectiva de Kant em que a ontogênese implica a expressão da filogênese<sup>98</sup>, incluindo que na formação da consciência transcendental entre a sensibilidade e o entendimento em nível do discurso, nega o ceticismo como o relativismo<sup>99</sup> decorrente do âmbito epistemológico e hermenêutico. Concebe que entre *indivíduos socializados* e a *relação intersubjetiva* existe a síntese do diverso em Kant, o qual, para contrair alguma unidade devem possuir, nas *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo*, algum elemento comum que remete, na época de Kant, ao pensamento mecanicista, em uma perspectiva da dinâmica do desenvolvimento. Com o uso da linguagem, nega-se cair

<sup>95</sup> O conhecimento em Kant pela *Estética transcendental*, da *Crítica da razão pura*; em Aristóteles livro 1, 3, 250, da *Ética a Nicômaco*. O tema foi publicado: MOREIRA FILHO, L. C. A. Intersecção entre conhecimento e linguagem em Habermas. *Revista Simbio-logias*, Botucatu, v. 9, n. 12, p. 01-20, Dez-2017. Anteriormente, foi abordado como *Conhecimento e linguagem em Habermas*, no III Simpósio do núcleo de filosofia kantiana contemporânea “Zeljko Loparic”; Londrina-PR: Núcleo Kant, Centro de Letras e Ciências Humanas, 3 e 4 de agosto de 2015, Universidade Estadual de Londrina – UEL, apresentação de comunicação.

<sup>96</sup> PU possui três características: (a) cognitivismo, (b) universalismo e (c) formalismo. Deixam-se derivar pelo princípio moral fundamentado da ética do discurso. “Os três aspectos sob os quais Kohlberg tenta aclarar o conceito do que é ‘moral’ são levados em consideração por todas as éticas cognitivistas, desenvolvidas na tradição kantiana” (HABERMAS, 1989a, 147). Sendo que, “Se esse raciocínio está saudável, em seguida, ‘U’ requer duas premissas além da regra pragmática da argumentação, ou seja, a noção semântica da norma social e a descrição de uma situação plural moderna” (REHG, 1991, p. 41, tradução nossa).

<sup>97</sup> “[...] o princípio da universalização fornece uma regra de argumentação, a ideia fundamental da teoria moral, que Kohlberg toma emprestada com o conceito do ‘ideal role taking’ (‘adoção ideal do papel’) à teoria comunicacional de G. H. Mead, exprime-se no *princípio da ética do Discurso* (D) [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 148). Por sua vez, conduz ao Discurso prático (REHG, 1991, p. 34, 36).

<sup>98</sup> Ontogênese fica no *esquematismo* (sistema) e a filogênese na *arquitetônica* (mundo da vida).

<sup>99</sup> Sobre PU e PD na ética do discurso dentro da tradição kantiana (HABERMAS, 1989a, p. 147-149), na mesma obra: “É verdade que a razão prática na interpretação da ética do Discurso também exige uma inteligência prática na aplicação das regras” (HABERMAS, 1989a, p. 216). Sobre Kant ver também: (HABERMAS, 2002, p. 50-53), (WITTGENSTEIN, 1999, § 385).

em uma *autocontradição performativa*<sup>100</sup>. O fato “[...] consiste em mostrar que o ponto de vista sociológico contém ricas contribuições a uma antropologia fundada sobre o paradigma da comunicação [...]” (HABER, S., 1998, p. 79, tradução nossa).

Fundar a antropologia no paradigma da comunicação resulta em uma problemática do transcendental pragmático voltado para uma linguagem pragmática no cerne da intencionalidade do mundo da vida. Faz falar de um conteúdo normativo em uma identidade racional dentro do naturalismo antropológico renovado ao tempo presente, dentro do *testemunho histórico*. O *objetivismo da realidade ‘representada’ pelo da instrumentalmente ‘dominada’* evidencia um uso coletivo da linguagem, uma representação da mesma enquanto jogo nas formas de vida. Com isso, implica o uso como dominação em Rorty, identificar a coação gramatical em MacIntyre. Possuem limites o sistema como o mundo da vida em uma consciência hermenêutica que é finita, dentro de uma crítica à ciência perante a compreensão hermenêutica de modo horizontal, além do aspecto problemático de estabelecer uma universalidade hermenêutica como algo normativo dentro da identidade racional.

## 2.2 – Identidade do eu e os obstáculos na disputa sobre o positivismo

Habermas (1987c, v. 2, p. 10, tradução nossa) diz que “[...] se queremos liberar a força revolucionária que tem as categorias da teoria do comportamento, se queremos liberar a capacidade que este enfoque tem de romper o paradigma da filosofia da consciência, temos que retornar à psicologia social de G. H. Mead”. No modelo estabelecido por Mead de como o fenômeno da consciência se constitui por meio da racionalidade intersubjetiva através da interação simbólica mediada pela linguagem, existe uma convergência entre análise da linguagem e a teoria da ciência<sup>101</sup> como explica o surgimento do fenômeno e da aprendizagem sociocultural da vida, a partir da reação ao menos de dois organismos como sujeito agente.

A concepção do comportamento ou atitude que se manifesta linguisticamente como reação a um estímulo, possui um significado que leva o sujeito falante a se identificar com outros da mesma espécie, em um sentido etológico, sem evidenciar a passagem da uniformidade da história natural para a diversidade das formas de vida. A linguagem

---

<sup>100</sup> MARTINS, 2008, p. 195.

<sup>101</sup> Habermas critica a função representativa da consciência de Cassirer (HABERMAS, 1988, p 203). Evidencia o resgate ao dualismo entre ciências da natureza e as ciências do espírito não aceito por Rickert (HABERMAS, 1988, p. 88). Estabelece uma convergência ao comparar Cassirer: “A estes gestos com significado idêntico G. H. Mead os chamam de símbolos, têm uma função representativa no sentido de Cassirer” (HABERMAS, 1988, p. 146, tradução nossa). A perspectiva kantiana de Cassirer fica problematizada pelo fato da ontogênese (esquematismo) depender da filogênese (arquitetônica). O sistema depende do mundo da vida.

significante leva ao específico da inteligência humana, que é a capacidade de isolar símbolos e lhes atribuir significados em sua interação, diferindo do estímulo-resposta como condicionamento em um behaviorismo<sup>102</sup>. A distinção remete ao naturalismo forte e fraco no interior da ciência como questiona a pretensão da universalidade hermenêutica. O indivíduo, ao se constituir a si mesmo e o mundo em que vive, “[...] como faz Mead, se parte do conceito de significado objetivo ou natural. Este conceito de significado o toma Mead da prática da investigação etológica” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 16, tradução nossa).

O comportamento humano, ou conduta, é semelhante ao comportamento das formas inferiores dos animais. Um impulso é uma congênita tendência para reação em uma específica maneira em um certo tipo de estímulos, por baixo de certas condições do organismo. Fome e raiva são ilustrações de tal impulso. Eles são melhor chamados de ‘impulsos’, e não ‘instintos’, porque eles são subjetivos para estender modificações na história de vida dos indivíduos [...] (MEAD, 1967, p. 337, tradução nossa).

Habermas evidencia que “A identidade de papéis é substituída pela identidade do Eu, na exata medida em que o Eu generaliza essa capacidade de superar uma velha identidade e aprende a resolver as crises de identidade, reconquistando em nível mais alto [...]” (HABERMAS, 1983, p. 25). Sai dos *impulsos* para uma racionalidade mais elevada. O sujeito, ao reconquistar o nível mais alto de equilíbrio, exige dele harmonizar uma identidade perdida entre si com uma realidade social modificada. A *adaptação bem-sucedida ao ambiente*, por sua vez, remete ao *comportamento humano, ou conduta, semelhante ao comportamento das formas inferiores dos animais*<sup>103</sup>. A identidade de papéis se vincula à concepção do pré-linguístico da primeira topografia na obra *A interpretação dos sonhos*<sup>104</sup> de Freud, sendo que o *Id* da primeira topografia também é objeto em Mead através da linguagem significativa do *Self* entre *I* e *Me*. Nesse sentido, para os paradigmas de *sucessão casual*, como pensa Rorty, propõe Habermas

<sup>102</sup> “O modelo de que parte Mead não é o comportamento de um organismo individual que reage aos estímulos de seu entorno, senão a interação [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 11, tradução nossa). A interação comparável com a de Theodor Abel, pois “Abel entende a ‘compreensão’ como a interpolação de uma máxima de comportamento. Essas máximas vêm dadas aproblematicamente. Para Abel tem a forma de enunciados universais, porém em modo algum são leis empiricamente comprováveis” (HABERMAS, 1988, p. 139, tradução nossa).

<sup>103</sup> Em Aristóteles está em *metabolé*, que difere dos graus de consciência entre Kant e Kohlberg, limitados ao aspecto aristotélico *cauculativo* e *científico*. A conexão entre o racional e o irracional está no *desiderativo* em relação às formas inferiores dos animais. O *vegetativo* está como irracional.

<sup>104</sup> O *irracional transfigurado metafisicamente* constitui-se na obra de Freud sobre os sonhos e nas referências às obras de Aristóteles: Sobre os sonhos (De somniis) como Da adivinhação pelo sonho (De divinatione per somnum), por sua vez, fazem relação com o *irracional metafísico* de Nietzsche. O indivíduo não é isolado enquanto indivisível, pondo fim à *ruptura com o princípio de individuação*, pois “[...] Nietzsche faz sua opção por uma crítica radical da razão que, ao final, não encontra outra saída senão precipitar-se no abismo de um irracional metafísico, solapando toda e qualquer pretensão do conhecimento a adquirir para si um fulcro de validade objetiva” (GIACOLA JUNIOR, 1994, p. 20).

um *encadeamento dialético*<sup>105</sup>, insere um limite na representação ao introduzir Durkheim junto a seu conceito dos *paleossímbolos*. Freud, com o *Id* nas pulsões, representa os aspectos hereditários e inatos<sup>106</sup>. A partir disso, “[...] Mead desenvolve as categorias relativas a objetos, normas e sujeitos, ao mesmo tempo que as categorias de sua teoria do significado, não de um ponto de vista filogenético, senão de um ponto de vista ontogenético” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 13, tradução nossa).

Com isso, Habermas retoma a origem da *Teoria Crítica* através de Kant. Partindo “[...] desta assunção fundamental, a ética do discurso situa-se, então, na tradição kantiana [...]” (HABERMAS, 1999, p. 101), sem excluir o fato de se servir da teoria do reconhecimento em Hegel para evitar uma dissolução histórica da moralidade nos costumes ao interpretar intersubjetivamente o *imperativo categórico*. Voltado para dentro do conceito mundo da vida como para a linguagem cotidiana, está a reprodução simbólica anterior ao indivíduo, no qual se insere um *sistema linguístico pré-existente* diante da socialização. Sem ter uma linguagem pré-existente definida, retoma-se Kant como crítica à ciência dentro dos obstáculos na disputa sobre o positivismo. Dividir a razão em três partes para fazer crítica ao sujeito cartesiano, a saber: *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica da faculdade do juízo*, considera a unidade do conceito de razão, o qual permite, em termos de identidade de signos, pensar na transdisciplinaridade, ao invés de resgatar uma psicologia transcendental de Kant, pois “Freud entendeu a sociologia como uma psicologia aplicada. Em seus escritos teóricos sobre civilização e cultura, ele próprio tentou afirmar-se como sociólogo. Foram questões de psicanálise que o conduziram ao campo de uma teoria da sociedade” (HABERMAS, 1987a, p. 288). Portanto, a linguagem como meio de interação é tomada como fator de desenvolvimento.

Os principais argumentos da hermenêutica filosófica viram-se em larga medida aceitos, se bem que, não como doutrina filosófica, mas sim como paradigmas de pesquisa, no *interior* das ciências sociais, sobretudo no interior da antropologia, da sociologia e da psicologia social (HABERMAS, 1989a, p. 38).

*A psicologia aplicada* concebida por Freud no âmbito da sociologia aproxima o seu *Id* dos *paleossímbolos* de Durkheim em uma psicodinâmica. A *teoria da sociedade* em Freud, só pode ser entendida em Habermas, como sociologia compreensiva com base na

<sup>105</sup> O *encadeamento dialético* conduz a Hegel que *conecta a função cognitiva da linguagem à ‘memória’*. Desse modo, a *identidade da linguagem e do diálogo* acabam em uma *alteridade dos jogos de linguagem e dos discursos*.

<sup>106</sup> FREUD, 1987, p. 502, 546.

compreensão hermenêutica. Trata a sociologia compreensiva como uso da linguagem, pois a sociologia de Freud está aplicada no uso da regra de Wittgenstein. A confusão fica no uso dos jogos de linguagem, em uma comunicação distorcida. Mead e Wittgenstein formam a pragmática universal, conferindo uma dimensão histórica da linguagem e do pensamento que se deve projetar na intencionalidade do mundo da vida, perspectiva diante de um *naturalismo da antropologia*, que permite questionar a não uniformidade das formas de vida perante a interação. Desse modo, afasta-se de Karl Otto Apel<sup>107</sup>, devido aos atos de fala estarem inseridos entre moral, ética e costume diante da interação imersa na socialização e na linguística, cujo sistema depende do mundo da vida, em um paradigma da linguagem e permite a crítica, a partir de critérios definidos pelos participantes, do processo entre cooperação e colaboração, em uma perspectiva do pensamento pós - metafísico.

A crítica não se limita somente à pragmática universal nem à pragmática formal. Habermas reinterpreta Wittgenstein através de Karl Otto Apel, na perspectiva desse *transcendentalismo linguístico* que faz analogia em muitos aspectos com a filosofia transcendental kantiana da consciência. O modelo hermenêutico crítico troca o saber prático de Aristóteles pela razão prática<sup>108</sup> de Kant, decorrente do conceito *dever*, tanto em Kant<sup>109</sup> quanto em Gadamer<sup>110</sup>, ao reintroduzir o *imperativo categórico* em uma intersubjetividade. A razão prática e o *dever* não possuem neutralidade moral em Habermas. Conhecimento e interesse incluem associar a ação intencional e comportamento governado por estímulos de Theodor Abel, na conexão da compreensão de motivos com máxima de comportamento. A conexão possui forma de enunciados universais, sem ser empiricamente comprováveis<sup>111</sup>. Portanto, a regra vem associada ao conceito *dever*, em uma razão prática na ética do discurso.

Os jogos de linguagem não se alteram no uso ao comparar a falta de uniformidade perante a antropologia, incluindo a naturalista e, não pode negar, a utilidade

---

<sup>107</sup> Nesta obra *A lógica das ciências sociais* (1967), Habermas toma como preferência, não de modo exclusivo, a obra: APEL, K. O. Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehen. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Ver o texto: “O *transcendentalismo linguístico* do primeiro Wittgenstein, como já viu com clareza Stenius e tem sublinhado Apel [...]”, cuja nota de rodapé: “Minha interpretação de Wittgenstein vem essencialmente determinada pelas investigações de Apel” (HABERMAS, 1988, p. 205, nota 174, tradução nossa).

<sup>108</sup> Habermas trata da *Crítica da razão pura* e da *Crítica da razão prática* (HABERMAS, 1988, p. 212).

<sup>109</sup> Kant é a base de Kohlberg, não só nos graus de consciência como *dever*. Portanto, a base das ciências sociais está no plano ontogenético, ao mesmo tempo, que nega o incondicionado em Kant e o presente foi determinado no plano filogenético. O presente histórico nas ciências sociais como teoria da atualidade está nas comunidades linguísticas até completar o projeto de Kant enquanto *comunidade ética*.

<sup>110</sup> O *dever* de Gadamer (MCCARTHY, 1998, p. 211).

<sup>111</sup> “Em um artigo que se tem feito famoso, Theodor Abel analisa a compreensão de motivos [...] Abel entende a ‘compreensão’ como a interpolação de uma máxima de comportamento. Essas máximas vêm dadas aproblematicamente. Para Abel, tem a forma de enunciados universais, porém em modo algum são leis empiricamente comprováveis” (HABERMAS, 1988, p. 138-139, tradução nossa).

pública da linguagem que permite uma crítica à Pós – modernidade. A linguagem é uma representação pública em que todos se comunicam em seu tempo presente. Questiona-se a possibilidade de pretensão em estabelecer um aspecto normativo na hermenêutica que não é idêntica na inserção da identidade do eu como consciência hermenêutica perante a *competência comunicativa*. “Gadamer explica o saber aplicativo a que a hermenêutica conduz, recorrendo à definição que Aristóteles dá do saber prático” (HABERMAS, 1988, p. 248, tradução nossa), sendo que Freud, no conjunto de sua obra *A interpretação dos sonhos*, considera as obras de Aristóteles como *Sobre os sonhos* (De somniis) e *Da adivinhação pelo sonho* (De divinatione per somnum) no interior do saber prático.

Habermas conduz Freud à etnopsiquiatria de George Devereux para reduzir possibilidades de comportamento ao âmbito saudável<sup>112</sup>, pois a sociologia inserida como *teoria da sociedade* aplicada em Freud<sup>113</sup>, acaba sendo transferida por Habermas a Kohlberg, que analisa o superego freudiano<sup>114</sup>, cuja análise do superego freudiano remete à capacidade do juízo analítico em Kant, como permite questionar, por se deter dentro da filosofia moral, à ética kantiana. A razão prática de Kant inserida em uma universalidade moral, não estabelece uma identificação, na filosofia moral, entre ética e moral. A liberdade pode ser questionada perante a distinção promovida da razão em relação à natureza. O obstáculo epistemológico confronta a liberdade entre Kant e Aristóteles, quando a escolha moral condiciona a liberdade à natureza. Pode-se incluir dentro da ‘*dependência recíproca*’ entre a filosofia moral e a psicologia da evolução da consciência moral o saber prático aristotélico, ao analisar o superego freudiano, em um contraste na universalidade ética entre autonomia e *phronesis*.

A ética do discurso não se volta ao diálogo terapêutico, mas de extensão dentro da linguagem enquanto jogo que segue uma regra, permitindo a comunicação, como avança para além da pesquisa e do ensino. Trata-se da busca cooperativa da verdade que remete à *Hermenêutica filosófica. Leitura tradicionalista e leitura crítica* (1981) entre razão prática e saber prático. Com isso, deve-se evitar o paralelismo entre ontogênese e filogênese na busca da homologia e nos limites da consciência hermenêutica como crítica à ciência. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), evidencia que “Os modelos ontogenéticos foram certamente melhor analisados e verificados do que os seus correspondentes social-

<sup>112</sup> Será retomado no segundo capítulo da tese para separar universalidade moral de universalidade ética.

<sup>113</sup> Sobre a concepção da biografia individual e hermenêutica de Freud dentro da análise dos sonhos. Desse modo, passa para o modelo consensual das formas de vida em que as crenças se vinculam ao contexto linguístico no uso da regra na linguagem como jogo, posteriormente, ocorrendo iguais crenças em comunidades linguísticas diferentes. Permite também uma crítica à ideologia (MCCARTHY, 1998, p. 233-234, 240-241, 243-244).

<sup>114</sup> KOHLBERG, 1992, p. 467.



evolutivos. Todavia, não pode surpreender o fato de que, na história do gênero, encontram-se estruturas homólogas de consciência [...]” (HABERMAS, 1983, p. 15). Habermas nega uma consciência histórica em favor da *competência comunicativa*, inserida na identidade do eu, e coloca uma controversa relação instalada entre teoria analítica da ciência e dialética perante a totalidade da vida social: “[...] se encontra hoje, só por esse fato, ideologia. Na medida em que a autocompreensão das ciências sociais vem determinada pela teoria analítica da ciência” (HABERMAS, 1988, p. 21, tradução nossa), recai a controversa inicialmente no hermenêutico, que exige processos cooperativos de interpretação e inclui, desse modo, uma crítica à Pós - modernidade. Com o propósito de identificar a diferença entre a lógica do desenvolvimento como linguagem cotidiana na reprodução simbólica, com a dinâmica do desenvolvimento em uma linguagem formal, Hegel buscou integrar a sociedade em sua lógica, junto à *filosofia da história*<sup>115</sup>.

Adorno entende a sociedade em categorias que não negam provir da lógica de Hegel. Entende a sociedade como totalidade em um sentido estritamente dialético, que o proíbe conceber organicamente o todo, conforme o princípio de que o todo é mais que a soma de suas partes; porém, a totalidade tampouco é uma classe que se pode definir em termos de extensão lógica, tomando conjuntamente todos os elementos compreendidos abaixo a ela (HABERMAS, 1988, p. 21, tradução nossa).

Habermas considera a crítica de Hegel a Kant. Retomando a lógica *conforme o princípio de que o todo é mais que a soma de suas partes*, conduz à inclusão que nega a exclusão lógica da *totalidade*, que *tampouco é uma classe que se pode definir em termos de extensão lógica, tomando conjuntamente todos os elementos compreendidos abaixo a ela*. Kant permite a inclusão por meio da percepção dos sentidos. Em uma associação entre Kant e Freud como fundamento da autocompreensão das ciências sociais através da questionável *História da razão pura*<sup>116</sup>, Hegel, com sua *lógica dialética especulativa*, que está na primeira topografia

<sup>115</sup> “Ocorre que o modelo biológico da filosofia da história não é outra coisa do que a sombra refletida do modelo teológico, ambos igualmente pré-críticos” (HABERMAS, 1987a, p. 298). O modelo da *teoria dialética da sociedade* de Hegel em sua lógica da ciência acaba em uma *teoria materialista do conhecimento*.

<sup>116</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, Segunda parte, Doutrina transcendental do método, cap. IV. História universal em Hegel, filosofia da história, leva à ação teleológica. É pertinente considerar a *Oitava proposição em Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* em Kant (2004). Pois o plano oculto da natureza, em certa medida, retoma a *coisa em si*, como faz frente a outro texto: *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, na mesma obra. Questiona-se com base em um comparativo entre a *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* e *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Os textos da mesma obra contrastam entre *cidadania mundial* e a *confrontação entre a teoria e a prática, exigindo, ainda, um elemento intermediário de ligação e da transição de uma para outra*. Disso, destaca-se a falta de uniformidade nos jogos de linguagem. Retoma o juízo analítico em Kant, apresentado na *Crítica da razão pura*, cuja mediação está na faculdade de julgar, em que *o prático distingue se algo é ou não um caso da regra*. Karl Marx faz crítica à perspectiva da teoria, na segunda tese sobre Feuerbach. Prioriza o prático, como Kant.

freudiana, reforça este questionamento quando as contradições do real se resolvem. O *a priori* não é tido como acesso à consciência transcendental comparável à *totalidade em um sentido estritamente dialético*. Ao se determinar, a partir da linguagem cotidiana, não da *coisa em si*, pensa-se, sem excluir o uso da linguagem cotidiana, a relação entre trabalho e interação como reconstrução de Karl Marx, em uma distinção entre filosofia e ciência, cuja cooperação está mediada por uma pré-compreensão hermenêutica decorrente da intersubjetividade. Sem limitar os fatos, Habermas reduz a história à cultura.

A pré-compreensão implica uma *competência comunicativa* e questiona a falta de um *sentido genuíno* em Kant entre pessoas que se harmonizam *a priori*. O isolamento presente na Modernidade como *princípio de individuação* também está equivocado. O *sentido genuíno* deve ser uniforme perante a *existência* sem singularidades, inicialmente, na tripla síntese<sup>117</sup> de Kant, o *movimento kantiano* do conceito como *teoria cognitiva de cunho instrumental* decorrente de um trabalho inserido no social. O *surgir histórico da consciência* em Habermas ocorre pela linguagem, por meio do grupo social que utiliza a mesma regra para entendimento mútuo, não com base em Freud, mas em formas de vida de Wittgenstein. Com isso, Habermas (1987a, p. 37) supera o psicologismo lógico<sup>118</sup>: “A crítica da razão pura supõe um conceito de Eu diferente daquele do da razão prática [...] Esta diferença torna-se, porém, problemática quando a consciência crítica tem que emergir, ela mesma, da reflexão do surgir histórico da consciência”. Habermas usa a própria *História da razão pura* como crítica a Kant e retoma a crítica de Karl Marx sobre a *filosofia idealista* dentro da *síntese no sentido materialista* e introduz em Kant uma *teoria cognitiva de cunho instrumental* ao questionar o dualismo em Kant entre teoria e prática<sup>119</sup>. A crítica estende-se a Karl Marx, no bojo do *surgir histórico da consciência* dentro do conceito modos de produção, em especial, o modo de produção primitivo. Em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968), afirma que:

<sup>117</sup> Tripla síntese de Kant, presente na *Crítica da razão pura*, segunda seção *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*. Dessa tripla síntese, estabelece a origem de uma razão instrumental do conceito, a saber: síntese da apreensão, síntese da reprodução e síntese da reconhecimento. Dessa maneira, o tema do trabalho social na síntese do homem com a natureza, em que “[...] Marx encontram-se todos os elementos de uma crítica do conhecimento radicalizada pela crítica de Hegel a Kant – mas ainda não ajustadas conceitualmente, tendo em vista a construção de uma teoria materialista do conhecimento. *Síntese no sentido materialista* distingue-se, já à primeira vista, do conceito desenvolvido por Kant, Fichte e Hegel na filosofia idealista, pelo fato de não compor nenhuma correlação lógica” (HABERMAS, 1987a, p. 48-49). Sendo assim, Habermas (1987a, p. 53) propõe que “O *movimento kantiano* no conceito de uma síntese mediante trabalho social, pode ser desenvolvido por uma teoria cognitiva de cunho instrumental”.

<sup>118</sup> Do psicologismo lógico para a multiplicidade de suas vozes (HABERMAS, 1990, p. 30, 153).

<sup>119</sup> O que leva à *vinculação ritual com as interações* perante a *história da espécie* e a *História da razão pura*. O sistema depende do mundo da vida, não isento de problemas em uma comunicação distorcida, nem da predominância desmedida entre um e outro. Habermas questiona a *esquerda freudiana*, ao destacar que os modelos ontogenéticos dependem dos modelos filogenéticos, cuja inversão coloca o problema da autonomia (ação racional - teoria) perante o quatro institucional (interação - prática).

Eu suponho que um sistema de referência desenvolvido nos termos da relação análoga e, no entanto, mais geral de quadros institucionais (interação) e subsistemas de ação racional com respeito a fins ('trabalho' no sentido amplo de ação instrumental e ação estratégica), serve-nos melhor para reconstruir os estágios socioculturais da história da espécie.

Alguns indícios mostram que durante o longo *período inicial* até fins do Mesolítico, as ações racionais com respeito a fins podiam apenas ser motivadas por meio de uma vinculação ritual com as interações (HABERMAS, 2014, p. 120-121).

Habermas retoma esse assunto em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976). Uma diferenciação social não ocorre entre formas de vida em seu processo de interação. A homologia entre linguagem e interação é observada *na história do gênero*. *Encontram-se estruturas homólogas de consciência*, por isso que *os modelos ontogenéticos foram certamente melhor analisados e verificados do que os seus correspondentes social-evolutivos*. A subjetividade é tomada nos limites de seu contexto de participação social. A consciência coletiva de Freud é substituída por Durkheim até mesmo pela *vinculação ritual com as interações*. O modelo de Freud de consciência coletiva passa a ser designado por identidade coletiva por causa também de Piaget<sup>120</sup>, pois ele "Gostaria de reservar a expressão 'identidade coletiva' para os grupos de referência que são essenciais para a identidade dos seus membros, que são, de certo modo, 'atribuídos' aos indivíduos, não podendo ser por eles escolhidos a bel-prazer [...]" (HABERMAS, 1983, p. 23). A identidade coletiva tem como base a identidade de papéis do plano filogenético.

Nas *sociedades neolíticas*, a identidade coletiva é garantida pelo fato de que os indivíduos reportam sua própria proveniência à figura de um ancestral comum, reafirmando assim – no interior de sua imagem mítica do mundo –, a consciência de uma comum origem cosmogônica (HABERMAS, 1983, p. 26).

No período Pré - histórico, cuja interação se dava sem a predominância da escrita, essa se inicia somente na Idade Antiga. Como Mead está na primeira topografia freudiana, a *teoria da sociedade* de Freud é tomada de outro modo. Então, o modelo sociológico de Freud fica inserido em uma compreensão hermenêutica das formas de vida no uso da linguagem. A *consciência de uma comum origem cosmogônica* ressalta a abertura crítica da

---

<sup>120</sup> "O 'jovem' Piaget (36, 38, 44, 45, 53), ainda fortemente influenciado por Freud, admitia como este estágio original do recém-nascido, caracterizado pelo 'autismo'. Nesse estágio, o pensamento da criança permanece inconsciente e vinculado a imagens e alucinações [...] O estágio corresponde, aproximadamente, ao narcisismo primário em Freud" (FREITAG, 1991, p. 71). Ver Freitag (1985, p. 14).

*História da razão pura*, não no sentido de consciência, mas elevada à formação da linguagem. Na Idade Antiga, a linguagem também foi considerada como expressão do pensamento, sem identificar a lacuna entre linguagem e pensamento, em uma unidade questionável com a *História da razão pura*. Habermas vincula Mead com Durkheim, no plano do mundo da vida e submetido a uma *arquitetônica da razão pura*, a unidade do *sistema* implica identificar diante do *esquematismo dos conceitos puros do entendimento* uma *existência* imersa no universal<sup>121</sup>. Como Mead trabalha com uma fundamentação da sociologia em termos de teoria da comunicação e Durkheim com uma teoria da solidariedade social, a conexão de ambos está no conceito de empatia em Mead. O aspecto reconstutivo de Habermas (1987c, v. 2, p. 69, tradução nossa) aponta que ele vai: “[...] entrar na teoria da religião de Durkheim para completar o programa reconstutivo que Mead se propôs. Na consciência coletiva de Durkheim, podemos identificar uma raiz pré-lingüística da ação comunicativa [...]”.

A *síntese no sentido materialista* nega tanto uma consciência transcendental da psicologia transcendental de Kant quanto a razão funcionalista dentro do *material da experiência* presente em Aristóteles nas obras *Sobre os sonhos* (De somniis) e *Da adivinhação pelo sonho* (De divinatione per somnum). A *práxis social* deve ser esclarecida entre trabalho e interação. Habermas está entre as *realidades instrumentais* e as *inter-relações do agir comunicativo*. Disso se retoma a moralidade e o reconhecimento como também remete ao ponto de vista pragmático da interpretação dos sonhos de Freud. No interior da *diagnose das neuroses coletivas* de Freud, que na prática funciona como uma biografia individual delimitada ao contexto dos respectivos mundos privados, há um *princípio de individuação* como isolamento e não, como integração social. Já no âmbito social do mundo público, são imagens míticas de mundo em Durkheim. Uma *teoria materialista do conhecimento* diz que “[...] não é o trabalho de uma consciência transcendental, nem o averbar de um Eu absoluto ou, menos ainda, a dinâmica de um espírito, mas a realização, tanto empírica quanto transcendental, de um sujeito-da-espécie que se produz historicamente” (HABERMAS, 1987a, p. 49). Dessa equivalência, *tanto empírica quanto transcendental*, forma-se o semitranscendental. Sendo assim:

Uma teoria dialética da sociedade não tem mais remédio do que se fazer culpável de tal imodéstia. Põe em tela do juízo que a ciência, em relação com o mundo criado pelos homens, pode proceder com a mesma indiferença com

<sup>121</sup> No sistema de Kant foi acrescentado o átomo como sistema atômico. Adentra-se aqui na relação das *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo* do sujeito epistêmico, cuja explicação do espaço (simultâneo - geometria) delimita as comunidades linguísticas e o tempo (sucessivo - aritmético) que estabelece uma uniformidade natural. Desse modo, a unidade questiona o mundo objetivo com a *incomensurabilidade* de Kuhn.

que tanto êxito o tem feito as ciências naturais exatas (HABERMAS, 1988, p. 23, tradução nossa).

A indiferença reduz a objetividade ao âmbito da subjetividade como nega a empatia entre Durkheim e Mead no âmbito da vontade perante moralidade. Sem a neutralidade moral, as ciências naturais exatas, presentes ao identificar o *ser* e *pensar* em Hegel, servem para questionar o juízo analítico de Kant por meio do entendimento e do dialético para o especulativo que se insere em uma consciência coletiva das formas de vida. A unidade questionável constitui-se um obstáculo epistemológico ao harmonizar coletivamente as imagens míticas de mundo. Habermas entende que trabalho e interação possuem a mediação da linguagem como instrumento para uma ciência reconstrutiva. As formas de vida como comunidades linguísticas se produzem historicamente. Dessa forma, “[...] o desenvolvimento cognoscitivo e o interativo não fazem mais do que esgotar um espaço lógico de possíveis formações de estruturas, que já surgira com a inovação da intersubjetividade linguisticamente produzida [...]” (HABERMAS, 1983, p. 37). A individuação está limitada ao processo de interação e formação de estruturas no *cognoscitivo*. Nesse caso, remete tanto à crítica de Hegel a Kant sobre o agir unilateral quanto a Aristóteles, que trata da dependência do indivíduo de uma coletividade.

A realidade definida como *Categorias do ser* em Aristóteles e cujo significado é questionado por Kant, indica uma realidade interpretada, cuja retomada reforça a crítica à razão funcionalista feita por Habermas. O sujeito como autônomo só existe a partir da individuação dependente da socialização. Nesse sentido, individuação é buscada na integração social decorrente da socialização, sem voltar às grandes narrativas como aborda a Pós - modernidade. O *encadeamento dialético* inserido na perspectiva da teoria da universalidade moral de Kohlberg, divide-se em “Teoria da ação comunicativa: *crítica à razão funcionalista*”, volume 2, como tendência evolutiva em uma lógica do desenvolvimento, no enfoque do progresso moral da ontogênese. O invariável da ontogênese como tendência evolutiva ao sair para a variável da filogênese nas distinções do uso da regra da linguagem, conduz *substituir a crítica da razão funcionalista pela crítica da razão instrumental*<sup>122</sup>. A “Teoria da ação comunicativa: *racionalidade da ação e racionalidade social*”, volume 1, utiliza a teoria da universalidade moral de Kohlberg como dinâmica do desenvolvimento, para definir tipos de ação como base nas investigações do superego freudiano. Inserido no sistema de normas, é

---

<sup>122</sup> “Com sua Teoria da Ação comunicativa, Habermas propõe para substituir a crítica da razão funcionalista pela crítica da razão instrumental” (WAGNER; ZIPPRIAN, 1991, p. 56, tradução nossa).

tomado do ponto de vista filogenético<sup>123</sup> perante a falta de uniformidade e crítica social, cujo obstáculo é a linguagem, não a *coisa em si*. Com isso, o incondicionado passa a ser uma linguagem situada na história.

As ciências experimentais não representam um jogo de linguagem qualquer. Sua linguagem interpreta a realidade desde o ponto de vista profundamente enraizado antropologicamente de um possível controle técnico dos processos naturais. Através dessa linguagem, penetra na sociedade a coação fática das circunstâncias naturais da vida. Bem é verdade que os sistemas de enunciados das teorias científicas remetem, por sua parte, à linguagem ordinária como última metalinguagem. Porém o sistema de atividades que essas teorias possibilitam, as técnicas com que controlamos a natureza, reabrem também sobre o plexo institucional da sociedade em seu conjunto e movimentam a linguagem (HABERMAS, 1988, p. 258, tradução nossa).

A linguagem ordinária não pertence à uniformidade natural, como expressam as interpretações culturais junto às ideologias que remetem em seus conhecimentos relacionais a idiossincrasias. Sem distinção do jogo no uso da regra, volta-se a uma tradição histórica. Como não nascemos com um tipo de linguagem, mas a adquirimos em um processo de socialização fundamental para a ontogênese, e esta depende da filogênese, a cultura é o fator de desenvolvimento. Questionar a origem da cultura, implica questionar o modo como ela se expressa. Kant questionou o significado das *Categorias do ser* em Aristóteles com o objetivo semelhante ao proposto pelo *eu penso cartesiano*, cuja experiência deve acrescentar ou decompor o conceito a partir de uma tradição já estabelecida em uma distinção entre heteronomia e autonomia.

O conceito de aprendizagem fundamenta o desencantamento do mundo, não só nas transformações da subjetividade, como no papel funcionalista que a linguagem ordinária ocupa. A busca pela uniformidade natural inclui repensar os jogos de linguagem. Além disso, transfere a sociologia de Freud para o Kohlberg, pois “Está claro que o grau de racionalidade das imagens do mundo não varia com a etapa de evolução cognitiva dos indivíduos que orientam sua ação por essas imagens” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 72, tradução nossa)<sup>124</sup>. O grau de racionalidade das imagens do mundo não varia enquanto universalidade ética das

<sup>123</sup> Habermas antecipa essa divisão das obras de 1981 entre TAC - I e TAC - II, em sua obra de 1967. Observa a separação entre *constituição do mundo da experiência* e *estrutura da comunicação na linguagem ordinária*. Sendo que a sociologia pode precisar desses dois pontos de vista (HABERMAS, 1988, p. 361). Nesse sentido, a TAC - I, como filogenético, depara-se como *constituição do mundo da experiência*; a TAC - II, como ontogenético, questiona a *estrutura da comunicação na linguagem ordinária*, levando a *substituir a crítica da razão funcionalista pela crítica da razão instrumental*. Assim, evidencia um projeto incompleto da Modernidade como problema de formação, ver: (HABERMAS, 1988, p. 457).

<sup>124</sup> Considera etnopsiquiatria de G. Devereux.

distinções culturais. Habermas coloca o método aplicado de Freud na prática da linguagem ordinária devido às distinções éticas e culturais, não ficando restrito ao método kantiano de Kohlberg em uma teoria. A *evolução cognitiva dos indivíduos* implica um contraste da universalidade moral e o *grau de racionalidade das imagens do mundo* na universalidade ética. Habermas toma a inclusão do outro dentro do costume em Hegel, que faz crítica ao conceito de lei em Kant, entre forma e conteúdo. Nesse caso, o conteúdo está no que se pratica, em uma perspectiva do reconhecimento.

Já em 1965, em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt, Habermas teria proclamado que ‘o interesse humano pela emancipação não é uma mera fantasia, mas que pode ser apreendido *a priori*. Aquilo que nos separa da natureza é a única coisa que podemos conhecer em sua natureza: *a linguagem*’ (MCCARTHY, 1998, p. 332-333, tradução nossa).

Nesse contexto, o *a priori* pertence aos atos de fala<sup>125</sup> (*Know how* igual a *Saber como* “pré-teórico - *a priori*”; e *Know that* igual a *Saber que* como “explícito - *posteriori*”)<sup>126</sup> não como “[...] determinantes da tradição grega, a atitude teórica e o pressuposto ontológico fundamental de um mundo em si mesmo estruturado [...]” (HABERMAS, 2014, p. 185). Exige para a construção da identidade da pessoa uma identidade coletiva, pois as “[...] identidades pessoais e de identidades coletivas correspondentes são, finalmente, um pressuposto necessário para a adoção dos papéis universais de comunicação, que são previstos em todas as situações linguísticas e de ação [...]” (HABERMAS, 1983, p. 31). O problema remete à busca do ponto de vista ontogenético que Mead propõe como teoria da ação. A procura ontogenética reduz as diversas formas de vida em um *movimento kantiano* da tripla síntese<sup>127</sup> ao conceito para uma *teoria cognitiva de cunho instrumental*. O limite da experiência busca vincular à psicologia cognoscitiva do desenvolvimento (Piaget e Kohlberg) através do que foi estabelecido por Mead nas *categorias relativas a objetos, normas e sujeitos, ao mesmo que as categorias de sua teoria do significado*, situada em uma filogênese, em que a moralidade se insere como princípio que orienta a ação.

<sup>125</sup> Ver item 4.3 *Sobre a lógica do discurso prático: moralidade*, obra (MCCARTHY, 1998).

<sup>126</sup> MARTINS, 2008, p. 157.

<sup>127</sup> “[...] apercepção transcendental é substituída pela intersubjetividade [...]” (MARTINS, 2008, p. 188). A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu em Kant, portanto a tripla síntese é anterior ao “eu penso” (MARTINS, 2008, p. 170, 173). Na comparação de substituir a apercepção transcendental pela intersubjetividade, a mesma intersubjetividade é anterior ao eu em que a identidade da pessoa está formada pela socialização. Nesse ponto, adentra-se na argumentação (MARTINS, 2008, p. 171). Com isso, a conexão estabelecida entre Durkheim (teoria da religião e consciência coletiva) e Mead (intersubjetividade) para a origem da ação comunicativa, conduz ao *conceito hegeliano de eu* que critica o eu de Kant.

A perspectiva de conhecimento relacional está nos níveis de consciência moral em uma comunidade de comunicação. Habermas reforça o conhecimento epistêmico com a teoria do significado como uso, em Wittgenstein; insere-se no de Mead, com o Segundo Wittgenstein servindo de crítica a Mead perante a uniformidade natural. Na linguagem é importante distinguir hermenêutica filosófica, que não é técnica da arte de convencer (crítica [orientação reflexiva] que traz à consciência o exercício da experiência reflexiva ao utilizar a *competência comunicativa* para mover-se na linguagem [entender e fazer compreensível]), da hermenêutica como técnica da arte (retórica), em uma disciplina da *competência comunicativa* para início da reflexão hermenêutica como cultivo metódico de uma capacidade natural (compreensão do sentido [capacidade natural] e convencimento [retórica – convencer e persuadir]). Ambas submetidas a uma reflexão dentro da filosofia social, em uma mesma capacidade na cooperação entre filosofia e as ciências sociais<sup>128</sup>.

Na observação feita por Habermas a Richard Rorty, em sua filosofia pós-analítica da linguagem, a qual troca a linguagem *representada* pela *dominada*, seria a hermenêutica filosófica convertida em técnica retórica. A experiência não escapa da representação, como a hermenêutica convertida a si mesma em técnica. A ciência reconstrutiva não parte do observador, mas da *competência comunicativa* em que a pessoa está inserida em uma particular comunidade de comunicação, sem sair da representação construída pelo fenômeno. Insere uma perspectiva transdisciplinar, para que a *filosofia possa, de fato, desempenhar os papéis de indicador de lugar e do juiz que lhe foram atribuídos pelo mestre-pensador Kant*, que não buscou justificar a validade de Newton, mas da possibilidade de conhecimento via fenômeno. Distinto de Kant, a proposta de Habermas não é questionar a ideia delimitada em um conceito, mas a teoria. A representação está na abordagem entre analítica e hermenêutica como permite reconstruir, normativamente, por meio da explicação do objeto. O sujeito oferece dentro dos comportamentos linguísticos uma *orientação reflexiva* de sua explicação, a partir da consciência sobre as estruturas de comunicação, não como tecnologia. O questionamento teórico evidencia a relação entre leitura tradicionalista e leitura crítica<sup>129</sup>, a

<sup>128</sup> Em *Dialética e hermenêutica* (texto de 1971) e n'A *lógica das ciências sociais* (1967), o papel tanto da hermenêutica filosófica quanto da hermenêutica estão divididos em item 1 e 2 no texto: *A pretensão de universalidade da hermenêutica*. Como a hermenêutica depende da linguagem, conduz a pragmática formal (SCHUMACHER, 2000, p. 34). Além das divisões em complexos da racionalidade presente nas três críticas de Kant, buscarem uma unidade do conhecimento (HABERMAS, 1990, p. 26-27). Nesse ponto, adentra-se na transdisciplinaridade.

<sup>129</sup> “2.4. ‘Hermenêutica filosófica. Leitura Tradicionalista e Leitura Crítica’ foi, como o nosso primeiro texto, extraído de um livro. Mas, enquanto o primeiro texto fazia parte de um ‘relato bibliográfico’, o segundo era um ensaio à parte e o terceiro foi um discurso de homenagem, este quarto texto se destaca como uma parte de um capítulo da *Teoria da Ação Comunicativa*. Extraímos nosso texto do primeiro volume (intitulado ‘Racionalidade de Ação e Racionalidade social’). Ele corresponde, no interior deste 1º volume, à divisão I. 4. (2). (c), isto é: na



*forma de representação*<sup>130</sup> entre outras formas de comunicação para um “[...] jogo de linguagem não-deformado (*nicht deformierten*) ocorre congruência das manifestações em todos os níveis da comunicação [...]” (HABERMAS, 1987b, p. 47-48). A validade do conhecimento via fenômeno, resulta o método apropriado, um jogo de linguagem não-deformado apropria-se das manifestações em uma *ordem perfeita* do sentido.

O limite entre ontogênese e filogênese está no plano do *quase-transcendental* em que se encontram os *social-evolutivos*<sup>131</sup>, sendo que “A teoria de Kohlberg, como veremos, constitui, em outro sentido, uma pedra de toque para a avaliação dos ‘fundamentos da metafísica dos costumes’ de Kant” (HABERMAS, 1999, 79). Na identidade do eu, a consciência hermenêutica é vertical e finita, com base na passagem da heteronomia para a autonomia. Ela está vinculada à segunda topografia freudiana do *id*, *ego* e *superego*. Não é o mesmo que a compreensão hermenêutica horizontal da primeira topografia que se volta para a origem da ação comunicativa. Querer manter o modelo de razão indivisível em uma primeira topografia conduz ao problema de que “A consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica” (HABERMAS, 1987b, p. 40).

“Não há experiências não-interpretadas, a que se tem um acesso apenas privado e que se esquivem à apreciação ou à correção públicas” (HABERMAS, 2004, p. 233). Evidentemente, percebe-se o fim do solipsismo dentro do racionalismo dogmático como do apriorismo crítico de Kant. A reconstrução da identidade do eu não pode ser desconhecida. O que se chama de *coisa em si* pode ser o *signo* ou o *ser* aristotélico, cuja diferença é a interpretação em relação ao mesmo mundo objetivo. Uma *explicação da significação* desvela o objeto, por isso o dissenso está relacionado com uma discordância na interpretação, não no uso da regra intersubjetivamente utilizada, que leva a entender que verdade não conduz ao sucesso. A diferenciação social se pode concluir inserida no papel da compreensão hermenêutica e a *verdade biface* implica um conhecimento relacional que resulta em pré-

---

introdução, em que Habermas trata do acesso à problemática da racionalidade, o capítulo 4 discute a problemática da compreensão do sentido nas ciências sociais, o que é visto em parte da perspectiva da teoria da ciência e em parte (2) da perspectiva da sociologia compreensiva. [...] Assim, a forma exterior do tratamento da hermenêutica filosófica deste texto de 1981 tem muitas semelhanças com do texto de 1967 [...]” (HABERMAS, 1987b, p. 8-9). O texto de 1967 está intitulado: *Sobre ‘Verdade e Método’, de Gadamer*. Já sobre a distinção entre hermenêutica filosófica e hermenêutica (1971) em *A pretensão de universalidade da hermenêutica* (HABERMAS, 1987b, p. 26-28, 34), corresponde, em 1967, com *A lógica das ciências sociais* (HABERMAS, 1988, p. 277-278, 282). Acrescenta e retoma outro texto de 1981 em: *Hermenêutica filosófica. Leitura Tradicionalista e Leitura Crítica*. In: *Dialética e hermenêutica* (HABERMAS, 1987b, p. 86-87).

<sup>130</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 122.

<sup>131</sup> McCarthy trata do *quase-transcendental* de Habermas e foi aqui abordado no item 1.4 – identidade do eu e razão destranscendentalizada. Retoma o assunto: *elemento intermediário de ligação e da transição de uma para outra*. O elemento intermediário foi problematizado com o *bóson de Higgs* em relação à unidade da existência.

convencional, convencional e pós-convencional nos níveis de consciência moral em uma mesma *comunidade de comunicação*, sem excluir o conhecimento epistêmico voltado à uniformidade natural. Habermas conduz ao desencantamento do mundo, cujo “[...] conceito de verdade bifronte desempenha em contextos de ação, e discursos podem explicar por que uma justificação bem-sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira, independentemente do contexto” (HABERMAS, 2004, p. 258-259).

Habermas ao observar que Rorty troca a filosofia analítica da linguagem *representada* pela filosofia pós-analítica da linguagem como *dominada*, remete à relação mundo da vida e sistema, levando, com isso, a rever o objetivismo da realidade, tanto no empirismo quanto no racionalismo. O pensamento entre dedutivo e indutivo se torna uma convenção de abordagem sobre a realidade dentro da consciência hermenêutica e a metodologia se constitui na própria linguagem, em uma realidade interpretada da racionalidade imanente à identidade do eu. A escolha do melhor método dentro das ciências reconstrutivas está em ser objeto (representar [*dados objetivos não dominados*]) ou fazer do outro objeto (dominar [*consenso normativo*]) diante do mundo objetivo, que é uniforme. Sem reduzir trabalho à interação no âmbito do agir comunicativo, que exige o reconhecimento perante a moralidade como princípio que orienta a ação, a perspectiva retoma a 11ª relação das *Teses sobre Feuerbach* de Marx e Engels, cuja diferenciação geopolítica está em termos de comunidades linguísticas. Nesse caso, a *existência* de cada sociedade com sua particularidade de desenvolvimento econômico acaba trocado pela linguagem. “A resistência não provém de dados objetivos não dominados, mas da falta de consenso normativo com as outras pessoas” (HABERMAS, 2004, p. 289).

O *consenso normativo* se apresenta na necessidade de uma *interpretação competente*, que supere o relativismo em seu conhecimento relacional provisório, baseado nas visões de mundo, como impede uma ação comunicativa dentro da fragmentação cultural. A perspectiva compreensiva que exige uma busca *cooperativa da verdade* deve criar um acordo sobre o significado do *ser* de Aristóteles, questionado por Kant e reelaborado por Hegel. A teoria do significado, como uso presente nos jogos de linguagem, permite uma crítica cultural ao voltar-se para um conhecimento epistêmico que exige um *consenso normativo*, a exemplo de elétrons, prótons e nêutrons, em que cada elemento está respectivamente no princípio de identidade, mas que se comparados, observa-se um princípio de contradição. A unidade dos três elementos seria a pesquisa de outro *signo*, designado *bóson de Higgs*, dentro da relação matéria e energia da física contemporânea, tratado como surgimento da massa. O problema remete às origens físicas do mecanicismo discutido por Kant em contraposição ao de Aristóteles, dentro

do modelo físico perante um mundo igual para todos, independente das descrições diante da discussão sobre a substância.

Um exemplo da *falta de consenso* seria usar o termo átomo utilizado por Aristóteles em seu contexto cultural para uma interpretação mais atual como *sistema atômico*<sup>132</sup>. Como o indivíduo que vem de indivisível dentro da localização espaço e tempo, em Kant está em *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*. O movimento kantiano considera as leis newtonianas como parte do fenômeno. O predicado, enquanto objeto, precisa ser revisto como dinâmico e não como imóvel<sup>133</sup>. Como “[...] todos os corpos são divisíveis, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos. Entre eles, refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo [...]” (KANT, 2001, p. 128-129).<sup>134</sup> O átomo seria esse indivisível que atualmente chamam de partículas, que em termos aristotélicos se faz de forma equivocada<sup>135</sup>. Na perspectiva da transdisciplinaridade, permite-se uma contraposição em relação à multidisciplinaridade defendida inicialmente por aquilo que Habermas chama de positivismo vulgar. A concepção de empirismo e racionalismo está delimitada dentro da hermenêutica (antropológica e filosófica), sendo que a definição de *animal racional* e de *epigênese*, sempre reduz a pessoa a uma estrutura igual, em que tanto o indivíduo quanto a pessoa podem ser reduzidos a uma localização ou *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*. Com isso, insere no *cognoscitivo* o *ângulo*<sup>136</sup> perante o dualismo desse apriorismo do espaço e tempo.

A crítica de Hegel a Kant passa pela relação entre sujeito e objeto, sendo que Kant separa *fenômeno* da *coisa em si*, já que a *coisa em si* não pode ser conhecida, mas pode ser pensada. Dessa maneira, Kant faz uma crítica ao cogito cartesiano, que apoia a existência do sujeito ao pensar. Kant problematiza o pensar através do fenômeno, enquanto Hegel vincula

<sup>132</sup> O questionamento não propõe uma solução entre a física clássica e a física quântica quando Niels Bohr (1885 – 1962) busca reunir os dois aspectos, mas uma crítica cultural (A = Não e TOMO = Divisão).

<sup>133</sup> Kant, ao fazer a crítica a Aristóteles na *Tábua das Categorias*, § 10, B 107 na *Crítica da razão pura*, acrescenta três elementos: *quando, ubi, situs*, bem como *primus e simul*. As *Categorias do ser* de Aristóteles, posteriormente é negada por Hegel em sua lógica para uma teoria da verdade. Nesse sentido, Habermas remete às considerações de Paul Lorenzen. Na ética do discurso, a indiferença da lógica em uma *teoria dialética da sociedade*, contrapõe com a empatia na conexão entre Mead e Durkheim.

<sup>134</sup> *Crítica da razão pura*, Analítica dos Conceitos, Do uso lógico do entendimento em geral, A 69.

<sup>135</sup> *Revista Redescrições*, ano VII, nº 1, 2016: MOREIRA FILHO, O limiar entre a filosofia e as ciências sociais em Habermas, p. 54.

<sup>136</sup> O *ângulo cognoscitivo*, coloca *cognoscitivo* em uma tradição kantiana e espelha a *psicologia cognoscitiva do desenvolvimento* (Piaget e Kohlberg). Em termos de linguística e de etimologia, a raiz deriva da palavra latina *cognoscere* – conhecer, em português. *Cognoscitivo* é o poder, aptidão ou mesmo a capacidade de conhecer. *Cognoscente* é aquele que conhece ou sabe dentro de uma razão autoevidente. Kant coloca como *consciência de si*; Hegel, como *autoconsciência* em uma crítica a Kant e foi abordado a partir da *apercepção originária*. Habermas insere no *cognoscente* o entendimento mútuo, sem impedir o sucesso, inserindo a *destranscendentalização dos sujeitos cognoscentes*.

o pensar ao ser na própria existência e o fenômeno, à cultura, pois a *existência* através da *coisa em si* não é algo imediato em Kant no assunto de aparecer aos sentidos e acrescenta a isso o interesse em saber. A perspectiva também está na *individuação como dependente da subjetivação crescente do espírito* na *lógica dialética especulativa negativa e positiva* de Hegel, comparável aos dois sistemas da *primeira topografia* de Freud<sup>137</sup>. Dessa forma, as duas grandezas fazem parte de uma função, sobre a qual Habermas coloca que “[...] a dialética hegeliana do limite formula a experiência do tradutor. O conceito de tradução é um conceito dialético [...]” (HABERMAS, 1988, p. 229, tradução nossa). A *primeira topografia* de Freud é onde está o *selbst* de Mead, que permite a Habermas colocar como *encadeamento dialético* ao reintroduzir Hegel junto à interação.

A concepção cognitivista entre a *coisa em si* de Kant, é para Hegel uma *abstrata reflexão-em-si* contra a *reflexão-noutro*. Distinção inseparável dentro da unidade com o *existente* que é *coisa*. Por isso que em Hegel *o existente é coisa*<sup>138</sup>. Assim, mantém um princípio de identidade que permite o reconhecimento (*alteridade subjetiva*), distinto de Kant, que busca o conhecimento sem se apoiar na *reflexão-noutro*. Uma implicação ética em ambos, distinta no que compete ao conhecimento entre autonomia e vontade<sup>139</sup>, com reflexos na investigação epistemológica<sup>140</sup> entre a *coisa* e o *existente*<sup>141</sup> com a mediação do *conceito*<sup>142</sup>. Kant enfatiza no *a priori* a experiência, sem afirmar que tudo vem da experiência. Por isso que nele se tem a faculdade da sensibilidade (intuição), a faculdade do entendimento (conceito), a

<sup>137</sup> A principal personalidade normal está na primeira topografia descrita nos fragmentos dos sonhos, a qual divide em dois sistemas (FREUD, 1987, p. 492 – 493, 495).

<sup>138</sup> HEGEL, 1988, v. 1, §124.

<sup>139</sup> Em relação às diferentes vontades descritas por Hegel, a *vontade universal* que remete à *comunidade ética* em Kant, constitui-se autonomia em Habermas através de Kohlberg, porém desejável pela moralidade.

<sup>140</sup> Kant, por não possuir algo específico sobre uma concepção de linguagem filosófica, é retomado em Hegel na proposição entre existente e predicado através do silogismo que advém de Aristóteles, de modo reformulado, como crítica a Kant. O assunto inicia-se no § 181 da obra: HEGEL, 1988. V. 1.

<sup>141</sup> O silogismo de Hegel, que faz crítica a Kant, permite a Habermas transformar o pensamento da Pós-modernidade em crítica a Pós-modernidade, decorrente de que a *coisa em si* é um *existente* em Hegel na mediação entre *abstrata reflexão-em-si* contra a *reflexão-noutro*, cuja mediação é um *conceito do seu tempo* ao abordar a *apercepção originária* de Kant como *existente* por parte de Hegel. Assim, a *abstrata reflexão-em-si* dentro de uma abstrata singularidade do presente, a respeito de seu lugar na história, parte para uma perspectiva do sujeito histórico, que em Habermas, torna-se pós-convencional, dentro de uma moralidade que não parte da dívida com o passado. Nessa tese, retoma o conceito de *ser* de Aristóteles, não a formulação de Hegel, por isso *sistema atômico*, *átomo* e a mediação do *bóson de Higgs*. O tema atual entre matéria e energia em uma dinâmica da física, sem excluir a química. A relação entre matéria e energia também é reversível, confrontando com *kínesis* e *metabolé* perante a mediação do *bóson de Higgs*. Por causa disso, conduz à razão destrancendentalizada, “[...] ‘situação da razão’ foi compreendida como tarefa de uma destrancendentalização dos sujeitos cognoscentes [...]” (HABERMAS, 2002, p. 31).

<sup>142</sup> Hegel usa o silogismo de Aristóteles contra Kant, além de tratar do vazio das formas geométricas sem remeter ao átomo diante das *Categorias do ser* em Aristóteles. A *Tábua das categorias* de Kant inicia o conceito como figura no § 187 da obra: HEGEL, 1988. v. 1. Com isso, a lógica em Hegel conecta-se à *incomensurabilidade* de Kuhn.

faculdade da razão (regra), a faculdade da imaginação (imagem) e a faculdade do juízo (juízo). Todos possuem as mesmas estruturas cognitivas sem ter necessidade de se apoiar em uma *reflexão-noutro*, constrói um *sistema cognitivo e o apresenta como pronto, dado*; sem ter distinção perante a dignidade humana.

Como Kant concebe um *sistema cognitivo* igual a todas as pessoas, a relação sujeito e objeto coloca que todos possuem a mesma capacidade para obter conhecimento. Hegel faz a crítica ao considerar o todo na relação sujeito e objeto através da *ideia* presente também em Kant<sup>143</sup>. O *conceito*, por ser uma mediação entre *coisa* e *existente*, sendo que *coisa* em Kant faria relação com o *predicado*, não com a *coisa em si*, é assunto que evoca a virada linguística no âmbito analítico por Frege. No termo *senal* dele, designa a relação sentido ou referência que remete ao fundamento epistemológico da palavra conceito, voltada à origem na intuição (representação) em Kant. A consideração reúne *esfera* como figura em uma *forma geométrica* e *átomo* como ontológico em um *predicado*<sup>144</sup>. O *ângulo* disso conduz ao consenso que enfatiza o público contra o privado sobre um mundo independente das descrições que a linguagem faz do mundo objetivo. Habermas coloca em perspectiva através do *ângulo cognoscitivo*, pois o *em si* da *coisa* não pode negar a própria *existência*.

Como a linguagem representa uma realidade interpretada, ao se tomar o mundo como *Pensamento pós-metafísico* (1988), o que Habermas caracteriza como metafísica, vai até Hegel<sup>145</sup>. Ao tomar os críticos de Hegel está, em pensamento pós-metafísico, como parte do materialismo histórico. A distinção entre conhecimento e prática evidencia que o conhecimento deve determinar a conduta, sem dívida com o passado, em uma *filosofia da história*. Os críticos de Hegel estabelecem que a prática transforma com base explicativa as diferenças sociais por meio da *história da filosofia* como modo de situar a razão<sup>146</sup>. A conexão

---

<sup>143</sup> A concepção de *ser* hegeliano é o todo. Nesse caso, a sua crítica à lei de Kant está presente em uma reformulação da *História da razão pura* nas lacunas do termo *ideia* entre as pessoas. Sendo que costume, em Kant, está fundamentado na ideia de liberdade. Hegel insere no costume a vontade como autodeterminação da ideia de liberdade e Aristóteles entende que a liberdade é dada pela natureza (*ser*), diferindo de Kant e Hegel.

<sup>144</sup> Em Kant, predicamento (categorias), como *Tábua das categorias*, está dividido em quatro predicamentos, com subdivisões. As quatro categorias: da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. Além de acrescentar novas subdivisões que não se tem em Aristóteles, posteriormente, Hegel faz crítica às novas subdivisões com uso de Aristóteles e a perspectiva entra em uma argumentação transcendental, dentro da teoria do conhecimento científico, entre particular e universal. O contraste leva ao tema do *bóson de Higgs*, como origem da massa em relação aos *férmions* e *bósons*, ainda por cima, a unidade confronta-se dentro da origem do conhecimento entre a natureza e o monoteísmo incompleto: (ARISTÓTELES, 2001, p. 120). O *irracional transfigurado metafisicamente*, abordado por Nietzsche, como isolamento da racionalidade do eu em sua individuação, aprofunda a crítica à Pós – modernidade, entre mito e razão. Por sua vez, Habermas retoma junto ao *conceito de fenômeno cultural*, iniciado por Hegel.

<sup>145</sup> HABERMAS, 1990, p. 38, 43.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 49-50.

entre conhecimento e prática envolve interação em Habermas, a reflexão e autoconhecimento dentro da secularização do saber, em que indivíduo e sociedade também se constituem.

A diferenciação dos atos de fala entre descritivo e explicativo implica a mediação do expressivo na busca da homologia em uma reconstrução racional. Confronta filosofia e história dentro da filosofia crítica, que se torna social. Quando “O Hegel da ‘Lógica’ atribui à filosofia a tarefa de trazer ao conceito, de maneira enciclopédica, os conteúdos desdobrados nas ciências [...] Isso, mais uma vez, confere à filosofia em face da cultura como um todo um papel de relevância atual e universal-histórica” (HABERMAS, 1989a, p. 21). A *relevância atual e universal-histórica* que Habermas atribui a Hegel, coloca na teoria pragmático-formal do significado, as distinções culturais atuais, em universal histórica, diante da teoria da comunicação que implica reconhecimento cultural entre comunidades linguísticas. O social precede à filosofia crítica, pois tem o uso coletivo da linguagem dentro da distinção entre pragmática universal e pragmática formal. A crítica radical da razão está negada mediante socialização da linguagem em uma razão imanente à linguagem.

Kant e Hegel em Habermas se tornam solipsistas, em decorrência da posição racionalista de que o conhecimento parte exclusivamente de dentro para fora. O sujeito no idealismo não depende do processo de socialização. “Hegel coloca a individuação como dependente da subjetivação crescente do espírito, enquanto Mead a concebe como resultado da internalização das instâncias que controlam o comportamento e que, de certa forma, imigram de fora para dentro” (PENITENTE, 2013, p. 208). A intersubjetividade em Mead junto à história natural, deve considerar que o *conceito de tradução é um conceito dialético* em Habermas, que expõe de forma reformulada o *conceito de fenômeno cultural* de Hegel em falta de uniformidade natural em comunidades linguísticas.

Hegel se opõe ao aspecto finito da linguagem cotidiana. A filosofia crítica que separa conhecimento e verdade integra universalidade e necessidade<sup>147</sup>. A separação, na filosofia crítica, fica intrínseca na identidade do eu em suas três diferentes tradições teóricas, integra o conhecimento na psicologia cognoscitiva do desenvolvimento, a verdade voltada para a psicologia analítica do eu, ambos na ontogênese no interior da filosofia crítica. A necessidade, na terceira tradição, está na compreensão para a teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico como filogênese. A Modernidade passa a ser considerada de modo aprofundado como projeto inacabado em que mito contrasta com a razão<sup>148</sup>, como fazem intrincados entre

<sup>147</sup> A filosofia crítica é anterior a Hegel e explicita suas bases: HEGEL, 1988, v. 1, § 40.

<sup>148</sup> No prefácio tem considerações importantes que se estende à abordagem desta tese sobre Nietzsche dentro de uma conciliação entre Aristóteles, Kant e Hegel (HABERMAS, 2000, p. 01-02, 125-126, 141). A verdade está

motivos de ação e normativos de poder<sup>149</sup>. As distintas comunidades linguísticas implicam as interações entre indivíduo e sociedade como na falta de paralelismo entre ontogênese e filogênese.

Uma lógica das ciências do espírito que parte dos pressupostos da crítica transcendental da consciência, não pode escapar à dialética do particular e do universal, a que se referiu Hegel. Esta dialética conduz, além de Hegel, ao conceito de fenômeno cultural como de algo historicamente individuado [...] (HABERMAS, 1988, p. 84, tradução nossa).

O *conceito de fenômeno cultural como historicamente individuado*, reflete dois aspectos, a condução histórica e implica o uso não privado da linguagem, junto às ciências sociais compreensivas. A igualdade transformada em diferença está na superioridade e inferioridade da compreensão situada na consciência hermenêutica de modo vertical nos graus de consciência, cabendo a compreensão hermenêutica por meio da filosofia analítica da linguagem estabelecer *consenso normativo*. Para isso, é necessário definir o objeto de análise. Sem escapar da representação, uma realidade dominada está no Segundo Wittgenstein que concebe uma *interpretação competente* através da teoria do significado como uso pela regra dos jogos de linguagem. Habermas, por meio de Wittgenstein, questiona a trajetória histórica do significado sobre entendimento a Kant contra Aristóteles, de Hegel a Kant, Karl Marx contra Hegel. Como a realidade está imposta no entendimento, compete uma revisão por meio do *sistema atômico*<sup>150</sup>.

A compreensão, em seu contexto, coloca a razão imanente à linguagem e por consenso se tem o acordo da norma. Com o uso não privado dos jogos de linguagem, questiona-se o ceticismo, pois não se pode negar o que se usa, contradizendo no ato em que usa. Obviamente, não se nasce com um jogo de linguagem, mas se pode repensar o problema do *historicamente individuado* entre sistema atômico e o surgimento da massa na perspectiva do indivíduo como indivisível em Aristóteles. O eu como indivisível questiona o *existente* que une a *abstrata reflexão-em-si* contra a *reflexão-noutro* em Hegel junto a sua crítica a Kant. Com isso, Habermas introduz, entre esses filósofos racionalistas, a linguagem como fator de *consenso normativo*, identificável com o empirismo de Aristóteles.

---

associada a cultura e o conhecimento ao sucesso no *sistema cognitivo* da identidade do eu, pois a origem do conceito é cultural.

<sup>149</sup> HABERMAS, 1988, p. 424, 433, 436.

<sup>150</sup> Kant, *Crítica da razão pura*. Nessa obra, uma relação entre a *Explicação preliminar da possibilidade das categorias como conhecimento 'a priori'* e *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, cuja comparação do círculo de Kant com o ângulo de Habermas sobre a capacidade *cognoscente*, insere o indivisível da aritmética.

A corrente epistemológica do racionalismo em um idealismo não pode negar a unidade com o empirismo de Aristóteles que usa a linguagem. A validade do conhecimento é questionada entre verdadeiro e provisório dentro da universalidade epistêmica. O consenso em Wittgenstein está em que o pensamento pode ser explicitado na relação *significação e explicação da significação* para determinar sua *referência*. Kant, com suas faculdades de sensibilidade, entendimento, razão, imaginação e juízo permite ao sujeito conhecer; problematiza como cada um pode conhecer o mundo, questionando a tradição como fez Descartes. Não problematiza o mundo objetivo pelas leis newtonianas, mas como cada um interpreta o mesmo mundo objetivo com base nas *Categorias do entendimento* derivadas das *Categorias do ser*. Hegel, por sua vez, coloca a unidade do mundo em que o *existente* é comum a todos. Na antropologia, conduz ao assunto do *fenômeno cultural*, em que percepções de mundo são distintas em determinadas regiões em um mundo igual a todos, sendo que algumas culturas percebem mais do que outras, em condições iguais, remetendo também a uma perspectiva entre *existente* e *existência* presente em Kant.

A construção do conceito a partir do fenômeno em Kant acaba em cultura. Entende que existe uma indiferença na *coisa em si*. O conhecimento se torna uma construção do sujeito que busca a validade do conceito, o qual resulta na *comunidade ética* e na responsabilidade do sujeito. A confusão dos conceitos conduz posteriormente ao que a virada linguística chama de psicologismo lógico. O conceito *ser* de Aristóteles também é objeto da experiência, só que pela linguagem, uma vez que é expressão da inteligência. Como se prima pela linguagem, a ética do discurso em PU permite o conceito de filosofia social, assim como oferece a base para as ciências sociais reconstrutivas<sup>151</sup>.

A integração do racionalismo com o empirismo está em Habermas em um questionamento atribuído a Kant pelos kantianos pensando a física de Newton, que separa filosofia e ciência do tema de como é possível conhecer (*coisa em si* enquanto mundo objetivo)<sup>152</sup>. Desse modo, Kant está considerado em uma nova virada copernicana<sup>153</sup> sobre o tema de adquirir um conhecimento digno de crédito dentro de um júri, em resposta até à visão

<sup>151</sup> O nominalismo hobbesiano provém da filosofia aristotélica. Dessa forma, permite-se uma reconstrução, em que o “[...] conceito de uma ordem legítima que regula normativamente as relações interpessoais o desenvolve Parsons em discussão com a tradição empirista. Nesse caso, elege como ponto de referência a filosofia social de Thomas Hobbes” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 298, tradução nossa).

<sup>152</sup> “Quisesse alguém reconstruir o debate filosófico dos tempos modernos na forma de um júri, esse teria que ser convocado para decidir sobre o seguinte problema: como é possível adquirir um conhecimento digno de crédito?” (HABERMAS, 1987a, p. 25). Foi reformulado por Piaget (FREITAG, 1985, p. 51-52).

<sup>153</sup> “O Hegel da ‘Fenomenologia’ quer suprir essa lacuna por meio de uma consideração genética. Ele descobre na reflexão transcendental, que aparecera a Kant como uma virada copernicana única na história, o mecanismo de uma conversão da consciência [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 20-21).



newtoniana<sup>154</sup>. Tal perspectiva antropológica também se faz presente nas obras de Kant: *Antropologia do ponto de vista pragmático* está na *antropologia moral* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*, base da ciência experimental de Kohlberg.

Kohlberg revisou repetidamente nas últimas décadas seu esquema de avaliação. Se o mais recente método de avaliação, em que se baseia o ‘Standard Form Scoring Manual’ (‘Manual de Pontuação do Questionário Padrão’) representa ou não um aperfeiçoamento sob todos os aspectos, eis aí um problema a que não responderia sem mais pela afirmativa; as teorias desenvolvidas na tradição de Piaget exigem, por ocasião da codificação das respostas, uma exegese hermenêutica guiada pela teoria que justamente não pode ser objeto de uma operacionalização à prova de qualquer erro, isto é, com o objetivo de neutralizar uma pré-compreensão altamente complexa. De qualquer maneira que seja, a recente avaliação do material de entrevistas, forçou Kohlberg a abandonar o estágio 6 inicialmente introduzido, porque não era mais possível encontrar evidências para ele nas investigações longitudinais (nos Estados Unidos, em Israel e na Turquia). Atualmente, ele hesita em decidir o problema se, no caso do estágio 6, se trata de um estágio natural, psicologicamente identificável, ou de uma ‘construção filosófica’. Todavia, uma revisão que não fosse motivada unicamente por problemas de medida, teria que afetar também o status do estágio 5 (HABERMAS, 1989a, p. 205-206).

Habermas coloca que *não responderia sem mais pela afirmativa. As teorias desenvolvidas na tradição de Piaget exigem, por ocasião da codificação das respostas, uma exegese hermenêutica guiada pela teoria que justamente não pode ser objeto de uma operacionalização à prova de qualquer erro.* Insere na *operacionalização* de Kohlberg (teoria) uma atribuição a Freud de *exegese hermenêutica* (prática). A partir desse falibilismo, adentra de modo diverso à hermenêutica filosófica, apesar dele não ter uma obra específica neste assunto. As considerações críticas a Gadamer são constituintes de uma hermenêutica crítica entre *um estágio natural psicologicamente identificável ou de uma construção filosófica* em uma pretensão de universalidade hermenêutica. O desafio da consciência moral do estágio 6 se

<sup>154</sup> A problemática é tratada por McCarthy, o qual inclui a não simples volta a Kant para superar ilusões científicas e objetivistas do positivismo (MCCARTHY, 1998, p. 62-63). Habermas (1987a, p. 26-27) evidencia que “Desde então a teoria do conhecimento teve que ser substituída por uma metodologia desamparada pelo pensamento filosófico. Pois a teoria da ciência, que desde meados do século XIX adota a herança da teoria do conhecimento, é uma metodologia acionada pela autocompreensão cientificista das ciências. ‘Cientificismo’ significa a fé da ciência nela mesma, a saber, a convicção de que não mais podemos entender ciência como uma forma possível de conhecimento, mas que este deva identificar-se com aquela”. A identificação do conhecimento com a ciência leva ao sucesso e não é possível identificar com a intersubjetividade. A ciência trabalha com resultados. Dessa forma, resgata um conhecimento possível que vise também resultados. O assunto retoma o problema da objetividade enfrentado por Copérnico em 1543, ao publicar a sua nova astronomia. Os argumentos contra Copérnico eram de base aristotélica. Posteriormente, a visão do mundo aristotélico é substituída pela newtoniana (CHALMERS, 1993, p. 99-100). Charles Darwin (1809 – 1882) é posterior a Kant (1724 – 1804) e a Hegel (1770 – 1831).

aplica ao estágio 7 dentro da universalidade moral<sup>155</sup>. A perspectiva antropológica deve incluir, na relação progresso moral e sistema de normas, a socialização entre formas de vida e jogos de linguagem.

Com a aproximação entre Kant e Kohlberg, retoma-se uma antropologia aplicável e não aplicável. O aspecto hermenêutico e analítico da linguagem conduz a uma antropologia não aplicável, exigindo em Habermas, a compreensão mútua da realidade em que uma comunidade de comunicação se expressa. Uma antropologia aplicável parte da uniformidade das leis gerais. O conhecimento entre relacional como não aplicável e epistêmico como aplicável perante as distintas comunidades linguísticas não alteram uma antropologia aplicável que se volta ao conhecimento relacional dos níveis de consciência moral em uma determinada comunidade de comunicação.

A concepção de sociologia inclui agora o mundo da vida no âmbito da sociologia compreensiva, vinculado ao agir comunicativo das formas de vida<sup>156</sup> e assim ampara uma sociologia aplicada ao comportamento. Na intersecção da sociologia nas relações sociais entre indivíduo e sociedade junto à antropologia como humanidade em sua totalidade, ambos remetem à ontogênese diferindo da filogênese. A base está no *conceito de fenômeno cultural* que ganha novo contorno diante da problemática entre *existente* e *existência* em Kant e Hegel. A análise da linguagem implica o limite hermenêutico, pois representação em Kant reforça as considerações de Habermas em relação à virada pragmática de Rorty. A radicalização para antes da representação em Kant conduz ao pré-entendimento hermenêutico em um quase-transcendental nos limites entre representação e substância sem cair na *coisa em si*.

Na história natural que não pode ser operacionalizada, a reconstrução toma como objeto a *Estética Transcendental* de Kant no que interessa à faculdade de sensibilidade e a operacionalização ocorreu nos trabalhos sociológicos de Freud (pré-entendimento hermenêutico), sendo que Habermas acrescenta G. Devereux nesta perspectiva psicosssexual em complementação à cosmologia de Kant, que permite o paralelo com Kohlberg em pré-convencional, convencional e pós-convencional, por pesquisar o *Superego* iniciado por Freud, principalmente por acrescentar: “Estes diferentes modos de pensamento formam uma sequência invariante, uma ordem ou curso no desenvolvimento individual. Assim como os fatores culturais podem acelerar, retroceder ou parar o desenvolvimento, não podem, contudo, mudar sua sequência” (KOHLBERG, 1992, p. 55, tradução nossa). Confere orientação ao desenvolvimento tanto da lógica evolutiva quanto da dinâmica evolutiva: “Com feito, a teoria

---

<sup>155</sup> HABERMAS, 1983, p. 68.

<sup>156</sup> Distinguindo-se de Winch.

psicanalítica de Freud e seguidores poderia fornecer uma teoria dos estágios do desenvolvimento psicosssexual, desde que fosse possível reconstruir as estruturas gerais que levam às crises e sua superação” (FREITAG, 1991, p. 81). A sugestão volta-se para a antropologia como perspectiva transdisciplinar diante do fenômeno cultural que expressa o pensamento via linguagem, além de evidenciar a preferência de Habermas pelo *ângulo cognoscitivo* em vez do *motivacional*.

A identificação entre ciência e conhecimento teve a mediação da linguagem formal. A ontogênese e a filogênese questionam o uso equivocado na reconstrução, pois a homologia implica o entendimento pela linguagem cotidiana. Habermas não identifica a verdade com o sucesso. Desse modo, afasta-se de Kant e Hegel na *operacionalização* do *sistema cognitivo*. O sujeito epistêmico não separa a teoria da ciência com a teoria do conhecimento em uma distinção do uso da linguagem que é pública. A distinção torna-se uma convenção semântica dentro da filosofia da linguagem que exige um *consenso normativo* para o acordo. A relação entre identidade do eu e o obstáculo epistemológico evidencia, na disputa com o positivismo, um meio para melhorar o que já foi desenvolvido no plano das ciências sociais. A ciência normal<sup>157</sup> depende da intersubjetividade em mundo da vida gerado pela linguagem em um contexto da *interpretação competente*. Portanto, não se limita às *propriedades lógicas e semânticas, senão pelas categorias que põem à disposição dos indivíduos para a interpretação*. Contraria a proposta de Kant, não se pode reduzir o conceito à ideia, confronta a relação entre ideia e representação junto à razão com um paradigma que se instala na interação em meio a imagem, ideia e coisa.

Kant, na *Crítica da razão pura*, na parte das *Observações Gerais sobre a Estética Transcendental*, fala da diferença entre a *representação clara e obscura*, que é apenas lógica, sem se referir ao conteúdo e assimila a lógica ao pensamento mecanicista. Assim faz uma reflexão para chegar ao termo *Ideia*. A *representação obscura* ou até mesmo inconsciente decorre do fato do filósofo negar a experiência através do conceito *ser* usado por Aristóteles ao trocar substância por representação. A crítica ao sujeito cartesiano não permitiria o uso deste *ser*. Caso contrário, seria empirista não racionalista. O inconsciente não pertence a uma compreensão hermenêutica nem ao pré-entendimento hermenêutico<sup>158</sup> em sua compreensão. O limite da consciência hermenêutica evidencia que deve superar o dissenso dos dois lados em

---

<sup>157</sup> Kuhn.

<sup>158</sup> A filosofia da linguagem iniciado por Humboldt (HABERMAS, 2004, p. 63-64). O projeto incompleto de Karl Marx na redução dessa primazia da natureza frente ao espírito, destaca o trabalho como condição de *existência* independente de qualquer sociedade como crítica a Hegel.

uma compreensão hermenêutica. A gradação da consciência da *representação obscura* para uma *clara* conduz ao modelo de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, situando na história a retomada de Kant.

Kant, na *Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental* da primeira crítica, não trata de uma transmissão hereditária das capacidades cognitivas, o que implica que a percepção não oferece o dado. O surgir do fenômeno remete ao surgimento da intencionalidade do mundo da vida, sem situar a causa interna ou externa. Nesse ponto, a problemática de Kant é transferida ao paradigma da linguagem, mas não para o estudo da consciência entre ontogênese (Kohlberg) e filogênese (Freud), cujo dualismo está na uniformidade natural da ontogênese em relação à diferença nas comunidades linguísticas da filogênese.

A linguagem promove a interação que introduz no pré-entendimento hermenêutico a proveniência do transcendental e do empírico. Os tecidos de ações comunicativas promovem tanto a semitranscendência, como permite pensar na *Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental* em uma aproximação Kant e Habermas entre ontogênese, filogênese e homologia no discurso teórico. Pode-se fazer outro paralelo: como não se trata da relação pensamento, independe do contexto da linguagem em Wittgenstein, mas o fato possui referência e a linguagem é meio para o entendimento<sup>159</sup>. No uso de um jogo de linguagem há a impossibilidade de troca desse jogo a cada mudança de compreensão de mundo dentro das formas de vida. A linguagem não se associa ao conhecimento relacional do sujeito, nem mesmo ao grupo, mas expressa conhecimento. A linguagem se torna expressão cultural e não pode ser reduzida tanto pela identidade do eu quanto identidade do grupo em uma sociedade plural. Com isso, questões de *sentimento e gosto* na *Crítica da faculdade do juízo* não podem negar sua inserção no mundo subjetivo nos limites da própria *existência* impostas por Kant ao confrontar o *existente* e a *coisa em si*.

Na primeira crítica de Kant sobre a *Observação geral relativa à passagem da psicologia racional para a cosmologia*, permite-se introduzir no contexto atual o problema psicosssexual a ser desenvolvida no âmbito filogenético. Além disso, a *lógica transcendental* se

---

<sup>159</sup> (WITTGENSTEIN, 1999, § 491, § 492). Neste segundo parágrafo, inventar pode ser com base em leis naturais ou concordando com elas. Dessa forma, pode-se considerar de modo complementar a gramática gerativa de Noam Chomsky. Em outro aspecto, volta-se para a sociologia compreensiva de Winch na falta de nexo entre gramática e forma de vida. Inventar um jogo de linguagem se aplica à falta de nexo, o qual está entre os § 495 e § 496. Portanto, a falta de nexo entre gramática e formas de vida implica a falta de finalidade de descrever e da não explicação no uso dos signos. Foge da uniformidade natural questionada pelo sistema atômico em relação ao surgimento da massa em uma realidade de comunidades linguísticas.

insere em uma semitranscendência em Habermas, uma interpretação com base na linguagem<sup>160</sup>, com o intuito, que possibilita o conhecimento dentro da *Analítica Transcendental* e a impossibilidade de uma metafísica dogmática em uma *Dialética Transcendental*<sup>161</sup>. Nesta exposição são os pontos de convergência da transdisciplinaridade, contrapondo-se à consciência vulgar do positivismo que se restringe à matemática e à astronomia em uma ciência unificada<sup>162</sup>.

À objeção de que a psicanálise não tolera nenhuma demonstração experimental, Freud contrapõe o argumento da astronomia: essa ciência também não experimenta, mas está limitada àquilo que observa. Mas a diferença específica entre a observação dos astros e o diálogo analítico está no fato de, no primeiro caso, a seleção quase-experimental das condições iniciais permitir uma observação controlada de eventos possíveis de serem prognosticados, enquanto, no segundo caso, o plano do controle dos sucessos, próprios à ação instrumental, estar totalmente ausente e ser representado através do plano da intersubjetividade, inerente à compreensão mútua acerca do sentido de símbolos ininteligíveis. Que Freud, mesmo assim, teime obstinadamente em ver no diálogo analítico a única base experimental não apenas para o desenvolvimento da metapsicologia, mas também para a validade da teoria, trai, por outro lado, uma consciência do verdadeiro *status* da ciência. Freud, por certo, pressentia que a realização consequente do programa de uma psicologia ‘científico-naturalista’ ou, no mínimo, sua exata execução em termos behavioristas teria que ter sacrificado a intenção, a qual a psicanálise deve, exclusivamente, sua existência: a intenção do esclarecimento – de acordo com o qual o Id deve vir a ser Eu. Verdade é que Freud não abandonou tal programa. Ele não entendeu a metapsicologia como aquilo que ela tão-somente no sistema referencial da autorreflexão pode ser: como uma *interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie*.

Faria sentido reservar o designativo metapsicologia àquelas hipóteses fundamentais que se referem ao complexo patológico da linguagem cotidiana e da interação, e os quais podem ser expostos em um modelo estrutural à luz da teoria da linguagem. Nesse caso, não se trata de uma teoria empírica, mas de uma metateoria, ou melhor, de uma meta-hermenêutica que elucida as condições de possibilidade do conhecimento psicanalítico. A metapsicologia desdobra a *lógica da interpretação na situação analítica do diálogo*. Nesse sentido, ela se localiza no mesmo nível da metodologia das ciências da natureza e do espírito (HABERMAS, 1987a, p 269).

A diferença lógica entre *representação obscura* e a *clara* em Kant implica a unificação da ciência, não restrita ao uso da linguagem formal. O conhecimento construído

<sup>160</sup> HABERMAS, 1990, p. 77.

<sup>161</sup> Metafísica em uma perspectiva dogmática necessita rever Aristóteles que é empirista.

<sup>162</sup> A ciência unificada do positivismo dentro da investigação empírico-analítica remete ao pré e meta científico, intersubjetivamente válido. É o que está suposto nas ciências da natureza, sendo que a comunicação é apenas um elemento das ciências da natureza. Já em contexto cultural, a vida também se aplica às ciências da cultura (MCCARTHY, 1998, p. 92).

socialmente com base na interação de saberes, sem se limitar a um modo específico, promove uma transdisciplinaridade como interdisciplinaridade. Habermas, ao tratar de Freud, ressalta que a *interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie* decorrente da autorreflexão, torna-se um solipsismo do mundo privado posto na *lógica da interpretação na situação analítica do diálogo*, constituindo em uma *prática* inserida na *intersubjetividade*. Cabe aos limites da linguagem identificar uma *existência* entre os dois para o plano da intersubjetividade, inerente à compreensão mútua acerca do sentido de símbolos ininteligíveis. Nesse caso, transfere o conflito do social freudiano, em uma *interpretação genérico-universal*, para o político, em uma *formação da espécie* na filogênese. Habermas (1983, p. 52) diz que: “Gostaria agora de tentar formular esse conceito dialético da identidade do eu com os meios bem mais grosseiros da teoria sociológica da ação e sem temor de cair na falsa positividade [...]”. Neste horizonte epistemológico, “[...] Freud denomina de *diagnose das neuroses coletivas* e postula uma investigação que vai além dos critérios da moldura institucional dada [...] Tal perspectiva filogenética é, ademais, sugerida por uma reflexão adicional, também ela advinda da psicanálise” (HABERMAS, 1987a, p. 288).

A reconstrução do materialismo histórico não aplica o método entre Kohlberg na ontogênese e Freud na filogênese. “A compreensão hermenêutica tem em vista um contexto de significações que são transmitidas por tradição. Ela distingue-se da intelecção monológica de um sentido que reclama proposições teóricas” (HABERMAS, 1987a, p. 172). Cabe identificar a homologia como hegemonia cultural a partir da *existência*, em Hegel, no processo de reconhecimento iniciado na crítica ao entendimento. “Certamente a tese implica também o apelo a um novo tipo de trabalho filosófico: trabalho no qual a interpretação seja uma transformação e em que a transformação seja conduzida pela interpretação” (HABERMAS, 1987b, p. 107). Com a crítica de Karl Marx à concepção de diferença no entendimento em Hegel, o sistema atômico retoma o *ser* aristotélico, pois o conceito não é relacional na razão, mas destranscendentalizado. Assim, a *crítica da ideologia* entre Marx e Freud por Habermas passa pela autorreflexão do quase-transcendental entre racionalismo e materialismo.

Por outro lado, tomando Marx e Freud como pontos de partida, Habermas trata de desenvolver a ideia de uma *crítica da ideologia* que tem como meta liberar o sujeito de sua dependência de ‘poderes hipostatizados’, ocultos nas estruturas da fala e da ação. [...]

Essas duas noções de autorreflexão não são idênticas. No primeiro caso, trata-se da reflexão filosófica sobre os pressupostos e condições *gerais* do conhecimento válido e da ação correta. [...] No segundo caso, trata-se da reflexão sobre um processo de formação específico de um sujeito *particular* (indivíduo ou grupo); seu objetivo é reestruturar a própria autocompreensão

do sujeito, orientadora de sua ação, liberando-o de autoenganos (MCCARTHY, 1998, p. 118-119, tradução nossa).

Habermas entende que a identidade do eu possui uma razão destranscendentalizada na passagem do social ao político em uma inclusão do outro, cabendo situar o mundo da vida em que este eu se insere, pois o social implica o aspecto das *condições gerais do conhecimento válido e da ação correta* com base em uma *interpretação genérico-universal*. O político voltado para a *formação da espécie* inclui dentro da *autocompreensão do sujeito* também a *consciência de classe*. Com isso, não são reduzíveis trabalho e interação nas formas de vida. Observa que a conexão do trabalho ao econômico como faz Karl Marx nas condições de vida, reduz o trabalho ao sistema. A proposta de *psicologia transcendental* em Kant fica no aspecto teórico junto a Kohlberg, exige retomar a filosofia da linguagem, pois possui divisões como o exame da sintaxe nas relações entre os signos, a semântica na relação estudada dos signos com os objetos e a pragmática na relação dos signos com seus usuários, o que reflete na perspectiva de como estes os interpretam e os empregam.

As possibilidades de ação remetem às condições da sociedade, afinal conhecimentos que se relacionam em um nível de consciência moral em qualquer cultura independem das diferenças das formas de vida, tanto que os padrões iguais de consciência não se alteram em comunidades linguísticas distintas. Os interesses cognitivos são considerados como conhecimento relacional provisório em favor do epistêmico imanente a uma linguagem estruturada. Com isso, a sintaxe trata da unidade básica entre os signos, a semântica estuda o significado em uma relação com os objetos, a semântica entre Kant, Hegel e Frege a partir do termo representação, implica um novo paradigma entre sintaxe e semântica por meio da hermenêutica, cuja análise depende do objeto a ser investigado. Compete à pragmática como ação sair do discurso teórico para a realização. O novo paradigma considera o *sistema cognitivo* de Kant entre sentido e aparência diante do fenômeno como imanente ao mundo da vida. A *incomensurabilidade* de Kuhn<sup>163</sup> faz crítica ao *estado de coisas* de Wittgenstein<sup>164</sup>. A partir dessa consideração, permite questionar as *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant que favorece o sentido, como a perspectiva da crítica ao entendimento que privilegia o *logos* em Hegel. A cognição de ambos propicia uma crítica à razão instrumental

<sup>163</sup> Complementar em: (KUHN, 2006, p. 48, 50, 54, 75).

<sup>164</sup> (WITTGENSTEIN, 1999, § 520). Como *Imagem* vincula-se ao *estado de coisas*, posteriormente, à *incomensurabilidade* de Kuhn.

como ao positivismo lógico, além de crítica à ciência em uma perspectiva de Modernidade incompleta, a partir de Kant<sup>165</sup>, entre progresso moral e sistema de normas<sup>166</sup>.

### 2.3 - Identidade do eu e o mundo da vida

Kant, nos graus de consciência que se vinculam a Kohlberg na lógica do desenvolvimento, também estabelece o *fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento*, sendo que possuem uma harmonização a priori no tocante à *epigênese*, um princípio que une em uma regra, o conceito. Habermas, tendo em vista a interação, não se restringe ao inato da *epigênese* e considera a relação de contribuição entre sujeito e sociedade dentro da socialização. Com isso, o sentido em Kant não decorre da apropriação que o sujeito faz intersubjetivamente da realidade em que vive no âmbito filogenético perante diversos conceitos que devem ser reunidos no entendimento. Sentido e aparência em Kant não estão no *sistema cognitivo* do processo imanente de individuação e de socialização. Falta definir um acordo sobre o fenômeno perante comunidades linguísticas diferentes.

Como a realidade é interpretada, não cabe em Habermas a definição de *coisa em si* como fora da interpretação e de acesso privilegiado. Evidencia um problema com o

---

<sup>165</sup> A *incomensurabilidade* de Kuhn confronta a relação entre Kant e Frege sobre síntese e análise, no que compete à sintaxe e à semântica no contraste entre aritmética e geometria, em uma lógica clássica. Dessa forma, entra o tema da crítica cultural a partir do sistema atômico, além de questionar o real como *dever* em Hegel, em uma teoria da verdade hegeliana em que Habermas coloca ciência e tecnologia como ideologia junto à consciência tecnocrática. A perspectiva clássica de que ciência não se faz com particular, leva à relação universal e à liberdade como dignidade da pessoa. Nesse ponto, a relação do fenômeno entre aparência e representação em Kant leva perante a *incomensurabilidade* de Kuhn, à definição de sistema atômico, decorrente do confronto entre Aristóteles, Kant e Hegel.

<sup>166</sup> O *logos*, refere à identidade do *ser* e do *pensar*, unificado em uma (inter)-subjetividade das autoconsciências, da qual Hegel, em seu conceito, “[...] mostrou ser um com a realidade” (NOBRE, 2003, p. 381). Mais sobre isso ver: (NOBRE, 2003, p. 380). Hegel toma a identidade do *ser* e *pensar* para seguir Parmênides no princípio de identidade (HEGEL, 1974, v. 1, p. 78). Distinto da *Crítica da razão pura*, § 8, B 61, em Kant, entre *representação clara* e *representação obscura*, reflete nas ciências sociais reconstrutivas como revisão na proposta habermasiana (FREITAG, 1985, p. 122). A diferença entre a lógica e o conteúdo aplica-se no tocante a identidade do *ser* e *pensar* em relação à dinâmica do desenvolvimento e a lógica do desenvolvimento. Hegel coloca uma relação problemática entre três aspectos: pensamento, linguagem universal e linguagem finita. A circularidade em Hegel da *lógica dialética especulativa negativa e positiva* questiona o surgimento da linguagem junto à humanidade. Desse modo, não pode estar vinculado diretamente à teoria do ser de Parmênides. A identidade do *ser* e *pensar* implica em uma linguagem universal em *logos*, que é uniforme, distinto da linguagem finita (linguagem natural em Mead [conceito de fenômeno cultural em Hegel]), contrapondo-se à pura subjetividade com a positividade do objeto. A circularidade em Hegel não é paralela, pois criaria uma *ação comunicativa pura*. O *dever* de Hegel modifica Parmênides entre *ser* e o *não-ser*, comparável à *representação clara* e *representação obscura* em Kant. A teoria hegeliana da verdade está colocada em *degraus do ser como gradações da individualidade* e acarreta adequação. Decorre disso, a crítica de Hegel a Kant por meio do silogismo aristotélico entre *coisa em si*, *coisa* e *existência* perante o juízo analítico de Kant, sendo que as *Categorias do ser* de Aristóteles são vistos por Hegel pelo viés da *Tábua das categorias* de Kant. Categorias, em Aristóteles, é do *ser*; categorias, em Kant, é do entendimento; a distinção sobre a *physis* (física) esclarece a diferença entre pensamento e linguagem como mundo subjetivo e mundo da vida, pois a via de acesso ao pensamento é a linguagem.



Segundo Wittgenstein sobre as formas de vida, sendo que a lógica clássica vai até Frege (semântica formal – representação entre conceito e objeto<sup>167</sup> [sem intersubjetividade, em uma crítica ao *imanente* de Kant<sup>168</sup> e torna a base do fio condutor em Habermas]) que está entre os dois autores: Kant (consciência – síntese como possibilidade do conhecimento em fenômeno [autonomia da razão consigo mesma]) e Wittgenstein (*teoria do significado como uso* – estado de coisas na realidade entre sentido ou referência [possui interação nas formas de vida por meio da regra como igual – Mead coloca na intersubjetividade])<sup>169</sup>. O fio condutor da lógica clássica entre Kant e Frege adentra no plano psicogenético a partir da *forma de representação* de Wittgenstein ao social em formas de vida. A falta de unidade do conceito inclui uma investigação e remete à imagem na imaginação em Kant, comparável a não unidade em filogênese.

A linguagem não ‘produz’ o pensamento, mas o pensamento se reconhece na linguagem, exprimindo-se nela [...] A psicogênese do ‘Eu’ que reconstrói as etapas de formação da consciência pode, por isso mesmo, ser compreendida como a psicogênese do ‘sujeito do conhecimento’, do ‘sujeito epistêmico’ de Kant. Mas em oposição ao sujeito kantiano, o sujeito piagetiano não existe *a priori* (no sentido da filosofia transcendental). O sujeito consciente de si, um ser racional, moral e social que ‘sabe’ relacionar-se com o mundo, situar-se nele e relacionar-se com os objetos físicos e as pessoas que o constituem, que reconstrói as leis da natureza e redefine as normas sociais, adquire todas essas qualidades e faculdades no decorrer de sua psicogênese. Ao lado de processos de maturação biológica e autorregulação do sistema nervoso central, a psicogênese se beneficia do ‘desejo’ de comunicação da criança, mas se beneficia também da existência de um sistema linguístico pré-existente, que garante a comunicação intersubjetiva, tornando possível o esclarecimento do próprio ponto de vista e sua compreensão pelos outros (FREITAG, 1991, p. 74).

<sup>167</sup> Frege, em seu segundo princípio, deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição (não isoladamente). Conduz ao primeiro princípio: separar o psicológico do lógico de forma precisa, subjetivo do objetivo. O terceiro princípio foi colocado no texto. Os três princípios não são usados separadamente, além de ter uma ordem correta de aplicação.

<sup>168</sup> Como a ontogênese depende da filogênese, ou seja, socialização em primeiro lugar para depois existir o sujeito autônomo. A representação pode até ser diferente em Frege, mas todos podem verificar a verdade da mesma coisa, pois a representação é subjetiva e o pensamento é objetivo por ter extensão lógica. A distinção pode incluir Hegel entre *pensar* como *representação* e *ser* como *objetivo*. Frege, voltado para a lógica, Habermas insere o fio condutor de Kant que *une em uma regra o conceito* e a representação subjetiva de Frege, pois questiona a relação entre *imanente* e *transcendente* da perspectiva *cognoscente* desse *eu penso*. A conexão entre Frege e Wittgenstein está na *forma de representação*, naquilo que existe em comum entre *figuração* e *afiguração*. Portanto um princípio de identidade. Nesse ponto, a *Ciência da lógica* de Hegel, que busca desdobrar as ideias da *História da razão pura* de Kant, conduz à definição de ideia, situada em uma imagem que remete à figura. Com isso, ocorre um *jogo da imaginação* (WITTGENSTEIN, 1999, § 216). Existe uma releitura entre esfera pública e esfera pública política, junto ao sistema de eticidade, colocada entre concreta e institucional.

<sup>169</sup> (SCHUMACHER, 2013, p. 182-183). A “[...] tentativa habermasiana de chegar a uma teoria integrada do significado, mobilizando os enfoques da semântica intencionalista, da semântica formal e da teoria do significado enquanto uso e empregando a teoria dos atos de fala como base para a correção das parcialidades desses três enfoques” (SCHUMACHER, 2013, p. 179).

Situar a interação entre Kant e Piaget não inclui o inato da *epigênese* na *psicogênese do 'Eu' que reconstrói as etapas de formação da consciência*. Insere Piaget e Kohlberg aos graus de consciência de Kant. Com “Esses pressupostos muito complexos das perspectivas sociais de Kohlberg devem, por fim, fornecer-nos o fio condutor para reconstruir os estádios do juízo moral a estádios da interação” (HABERMAS, 1989a, p. 172). Habermas, com o conceito identidade do eu que tem base inicialmente em Kant, passa da *psicologia cognoscitiva do desenvolvimento (Piaget, Kohlberg)* para a *teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (Mead, Blumer, Goffman, etc.)*. Os *estádios do juízo moral* de Kohlberg fazem relação com a capacidade do juízo em Kant, que reúne pensar e julgar de modo autônomo, situados no entendimento que é posterior à receptividade da sensibilidade. Cabe definir a interação proposta por Habermas ao *reconstruir via estádios de interação*, sem retomar a filosofia da consciência. O sistema atômico situa o entendimento na materialidade da uniformidade natural, a *apercepção originária* de Kant, que trata da *apercepção transcendental* do eu que está no mundo da vida, aqui tratado na perspectiva das ciências histórico-hermenêuticas da pragmática universal, em uma gênese epistemológica do conceito.

O Segundo Wittgenstein se relaciona com Mead na pragmática universal. As formas de vida correspondem às formas de linguagem em seus jogos dentro do uso cotidiano. Desta atividade como jogo, Habermas reúne a linguagem significativa em Mead com Wittgenstein, em uma distinção analítica, cuja conexão da *teoria do significado como uso* em Wittgenstein está relacionada com mediação entre gestos e símbolos em Mead, que busca uma história natural, distinto de Wittgenstein. Sem a perspectiva da história natural em Wittgenstein, no que concerne aos símbolos significantes de significado comum, permite introduzir o problema da *invenção de um jogo*<sup>170</sup> de Wittgenstein em Mead, pois em que medida o significado se torna comum entre os membros para a *formação da espécie* no interior da *invenção de um jogo*<sup>171</sup> de linguagem.

---

<sup>170</sup> (WITTGENSTEIN, 1999, § 492). Habermas coloca, não por coincidência, a relação dos dois autores para dentro do conceito de pragmática universal, pois “[...] são cooriginários, no sentido de uma gênese lógica. De modo que se desenvolvermos a tese de Mead no sentido que acabo de indicar, tal tese se pode entender como uma explicação genética do conceito wittgensteiniano de regra, tratando-se aqui primariamente de regras para o emprego de símbolos, as quais fixam convencionalmente os significados e com ele a identidade dos significados” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 36-37, tradução nossa). A *identidade dos significados* introduz a semântica em Kant no juízo analítico sobre a composição e decomposição do conceito. Hegel entende que o *signo* possui uma perspectiva convencional em relação aos significados.

<sup>171</sup> A conexão entre Wittgenstein e Mead na pragmática universal permite incluir o *eidos*, dentro da *invenção de um jogo* que caracteriza inovação e aprendizagem em uma *formação da espécie*, concorrente ao *devir* de Hegel que busca relacionar *ser*, *essência* e *conceito* na *Ciência da lógica*. Conforme o § 83 da obra: (HEGEL, 1995). A *Ciência da lógica* leva à construção do real por parte da ciência, Habermas coloca o real como *degraus do ser*

Na identidade do eu ocorre, em certa medida, uma predominância da sociedade em relação ao indivíduo em termos de linguagem, com base nas tradições transmitidas em contextos de significações, em uma *compreensão hermenêutica*. Quando evoca o início da *invenção de um jogo* de linguagem, o predomínio só é quebrado com os graus da consciência de Kant e Kohlberg através da autonomia contra o de heteronomia. A constituição do eu passa pela identidade de papéis, em um processo de individuação da socialização entre Aristóteles em indivíduo; Kant, no sentido e Hegel, em *logos*<sup>172</sup>. Conduz à formação da identidade da pessoa para uma identidade do eu<sup>173</sup>. A autonomia só existe a partir da identidade coletiva no processo de socialização anterior a toda identidade, não permitindo individuação ao infinito na *consciência hermenêutica* dentro da *competência comunicativa*.

Mead conseguirá realizar esse pensamento ao passo que se reduz a instância ‘eu’ da filosofia da consciência a um ‘me’, ou seja, a um *Selbst* que se coloca apenas em situações de interação, sob os olhos de um Alter, retirando todos os conceitos da filosofia da base da consciência e transportando-os para a linguagem (PENITENTE, 2013, p. 209).

Habermas, com isso, nega a filosofia da consciência a partir de Mead, como toma o conceito de mundo da vida de Husserl de forma movente, de um plano para o outro, similar ao *esquematismo* de Kant<sup>174</sup>, inserido nas tradições culturais organizadas linguisticamente dentro de uma lógica do desenvolvimento<sup>175</sup>. O conceito das formas de vida de Wittgenstein acaba alterado para o agir comunicativo, ao reduzir “As ‘formas de vida’ de Wittgenstein, que correspondem aos ‘mundos da vida’ de Husserl [...]” (HABERMAS, 1988, p. 203, tradução nossa), por conduzir ao *acervo de padrões de interpretação transmitidos*

---

*como gradações da individualidade*, assim evocando a *racionalidade do real como relação com o mundo* (HABERMAS, 2003b, p. 84-85). Essa perspectiva na mudança da esfera pública foi considerada. O eu na filosofia social não está voltado contra a sociedade como faz o interesse prático de Freud, mas volta-se para a política em Habermas. Nesse caso, a família como primeira experiência em Hegel está na heteronomia em Kant. O eu emancipado existe na sociedade em que se permite autonomia em Kant, na passagem da identidade de papéis para identidade de pessoa. Por fim, na identidade do eu. O contexto inclui a crítica de Hegel ao entendimento de Kant para implementar o reconhecimento. Habermas reúne moralidade e política. “De acordo com as considerações feitas até aqui, podemos esperar que Hegel introduza a ação comunicativa como o *medium* para o processo de formação do espírito autoconsciente” (HABERMAS, 2014, 50).

<sup>172</sup> O *logos* em Hegel seria razão, *logos* em Aristóteles seria uma substância, Kant troca substância por representação.

<sup>173</sup> FREITAG, 1991, p. 71, 76.

<sup>174</sup> A *coisa em si* que inclui o *senso comum* nega o conceito e a unidade semântica do *transcendental* em relação ao *imane*nte devido ao desconhecido, por isso *ação comunicativa pura*.

<sup>175</sup> Tendo como intersecção a regra, Habermas toma a intersubjetividade de Mead como ponto de partida para retirar a teoria da consciência de Husserl, reelabora os jogos de linguagem de Wittgenstein como crítica à hermenêutica de Gadamer (MCCARTHY, 1998, p. 197-198). Nessa crítica a Gadamer, inclui Hegel a partir de sua crítica a Kant, pois o *costume* fica em uma *arquitetônica* junto à linguagem (mundo da vida).

*culturalmente e organizados linguisticamente*<sup>176</sup>. Como a linguagem faz parte da atividade jogo dentro das formas de vida em sua interação<sup>177</sup>, a racionalidade tratada pela filosofia da consciência volta-se de forma imanente à linguagem que é pública, em uma relação mundo da vida e agir comunicativo. *A teoria do significado como uso* em Wittgenstein remete à interação dos participantes em uma identidade coletiva perante uma ação ritual do mundo da vida que pertence à consciência coletiva.

Nestes casos, o tema se desloca e com ele o horizonte da situação, quer dizer: o fragmento do mundo da vida relevante para a situação, para o que surge uma necessidade de entendimento em relação às possibilidades atualizadas de ação. As situações têm limites que podem ser transpassados em todo momento. Daí a imagem introduzida por Husserl de um horizonte que se desloca ao mudar o lugar em que um se situa, e que quando um se move em uma paisagem que não é plano, pode dilatar-se e contrair-se.

A situação de ação constitui, em cada momento oportuno para os participantes, o centro do seu mundo da vida. Essa situação é um horizonte móvel, já que remete à complexidade do mundo da vida [...] Se agora abandonamos as categorias da filosofia da consciência, em que Husserl trata a problemática do mundo da vida, podemos representá-lo como um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente. Então, para explicar que são esses plexos do remissivo que vinculam entre si os elementos da situação e a situação com o mundo da vida, já não é necessário permanecer no marco de uma fenomenologia e de uma psicologia da percepção. Os plexos de indicação podem entender-se melhor como plexos semânticos que estabelecem uma mediação entre uma emissão comunicação dada, seu contexto imediato e seu horizonte de conotações semânticas. Os plexos de indicação derivam das relações gramaticalmente reguladas que se dão entre elementos de um acervo de saber organizado linguisticamente (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 175-177, tradução nossa).

Habermas toma o mundo da vida como inserido nas tradições culturais e organizado pelos jogos de linguagem. A comunicação faz parte das formas de vida. A lógica do desenvolvimento a partir de Piaget e Kohlberg em uma ontogênese; Freud, Mead e Durkheim, em uma dinâmica como filogênese, devem situar o uso da linguagem entre ontogênese e filogênese. Desse modo, o mundo da vida organizado e mediado simbolicamente não escapa da socialização nem dos contextos sociais na relação indivíduo e sociedade, cujo

<sup>176</sup> Habermas critica as bases de Husserl em *A lógica das ciências sociais* (HABERMAS, 1988, p. 336).

<sup>177</sup> Nesse sentido, ocorre uma integração por parte de Habermas através da pragmática universal (Mead e Wittgenstein) entre a sociologia fenomenológica de Husserl e a sociologia compreensiva de Winch, pois se assemelham (MCCARTHY, 1998, p. 192, 201-202). A problemática dessa integração está em que seguir uma regra não é algo unilateral, principalmente no uso da linguagem em Wittgenstein (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 25, 28-29). Críticas de Habermas a Winch, na falta de intersubjetividade, de nexos entre gramática e forma de vida, evita mostrar a conexão do jogo de linguagem e forma de vida por via da compreensão (HABERMAS, 1988, p. 216, 221).

cerne é a liberdade perante homologia, em uma perspectiva da hegemonia cultural ao situar a identidade do eu no mundo da vida<sup>178</sup>. O contraste entre universalidade e liberdade em Kant está no assunto da dignidade da pessoa. Desse princípio, Habermas insere o reconhecimento junto à autonomia contra heteronomia. Os graus de consciência entre Kant e Kohlberg incluem a perspectiva dos graus de compreensão, em uma *interpretação competente* diante da interação que tem o mesmo processo em todas as culturas. Sem reduzir trabalho à interação, o sistema atômico integra a crítica de Karl Marx a Hegel sobre a diferença no entendimento, como mantém a dinâmica do desenvolvimento iniciado por Kant. Com isso, a emancipação do eu perante as grandes narrativas está incluída em uma proposta à crítica da Pós – modernidade.

Habermas, ao abordar a razão imanente ao mundo da vida, permite desconsiderar a razão centrada no sujeito. A importância está na busca do entendimento mútuo, em que o reconhecimento seja tanto no tratamento quanto na lei. A comunidade linguística exige dentro da intersubjetividade a reciprocidade: “Aqui, Habermas segue a Hegel na rejeição da separação entre moralidade e política que se produziu na filosofia moderna” (MCCARTHY, 1998, p. 56, tradução nossa). A identidade do eu como emancipação questiona as visões totalizantes da história a partir da universalidade moral. Com isso, a compreensão de Wittgenstein fica inserida no reconhecimento de Hegel a partir da crítica a Kant sobre o entendimento, pois reduz a diferença à interação em imagens de mundo. Nesse sentido, entendimento em Kant é uma construção do sentido; na unidade da diferença em Hegel, do *logos*. Com isso, a ação como direção constitui-se um projeto incompleto de Kant entre progresso moral e sistema de normas. Kohlberg fornece a direção através da universalidade moral. A liberdade como dignidade da pessoa foi considerada por Habermas, pois a compreensão de Wittgenstein depende da *ordem perfeita* do sentido.

Como a emancipação se volta para as possibilidades de ação, a individuação não é isolamento. A razão centrada no sujeito está transfigurada no *irracional metafísico*, no qual se coloca o problema entre mito e razão junto ao questionamento cultural de Freud. Com isso, Habermas toma a Modernidade como crítica à Pós - modernidade através do mundo da vida. A identidade do eu permite ao eu constituído na interação iniciar, dentro do mundo da vida, uma nova narrativa que questiona a anterior como possibilidade de ação social e política perante a sociedade. Na constituição do eu entre ontogênese e filogênese, a linguagem significativa como das interpretações contidas nelas fazem parte de uma tradição cultural, exigindo a harmonização dentro da interpretação entre emissor e receptor, igualando suas

---

<sup>178</sup> “[...] mundo da vida cotidiana e conceito teórico-comunicativo [...]” (SCHUMACHER, 2000, p. 159).

estruturas de compreensão dentro do mundo da vida. “Os erros de construção revelam, em última análise, uma falta de saber empírico confiável. Nesse sentido, reflete-se na normatividade das regras que guiam a ação controlada pelo sucesso a validade do nosso saber [...]” (HABERMAS, 2004, p. 23). A interação por meio da linguagem implica o uso igual da regra dos jogos de linguagem, sendo sucesso e verdade distintos, cabendo, perante a *falta de saber empírico confiável*, uma reelaboração a partir desta afirmação de Habermas:

Gostaria, por isso, de defender a tese de que a ciência não foi, a rigor, pensada filosoficamente depois de Kant. Como uma categoria do conhecimento possível, a ciência só se deixa compreender, em termos de teoria do conhecimento, enquanto não é exageradamente identificada como o saber absoluto de uma grande filosofia, ou cegamente nivelada à autocompreensão científica da rotina investigatória fática (HABERMAS, 1987a, p. 26).

A *categoria do conhecimento possível* permitiu introduzir a perspectiva do sistema atômico no problema da uniformidade natural e da dinâmica do desenvolvimento. Habermas, ao colocar que *a ciência só se deixa compreender em termos de teoria do conhecimento*, aponta para a aceção aplicada em uma prática da razão. No âmbito da consciência e sem excluir uma *separação*, há a passagem da dinâmica do desenvolvimento para a lógica do desenvolvimento, cuja aproximação coloca tanto o método do empirismo quanto do racionalismo, em uma relação do mundo da vida crítico ao sistema. A passagem intermediária está entre ideia, conceito, ideologia e hermenêutica, além de confrontar representação e signo, compreensão e entendimento, mundo da vida e sistema.

A metodologia não escapa da linguagem, “[...] que mesmo sob diferentes descrições se deixam identificar como os mesmos objetivos” (HABERMAS, 2004, p. 287). A ciência como sistema não reproduz de imediato o contraste de Kant entre sujeito e objeto criticado por Hegel nas diferenças do entendimento que inclui a *reflexão-noutro* para reconhecimento. O conceito identidade do eu inserido no mundo da vida nega a não identidade reforçada por Hegel e incorpora o *costume*<sup>179</sup> no vestígio cultural da filogênese, pois a relação sujeito e objeto em Kant inclui o reconhecimento de Hegel, da consciência de si para a consciência do outro perante a *identidade de ser e pensar*, inclui a unidade orgânica entre indivíduo e sociedade.

---

<sup>179</sup> O termo *costume* é distinto entre Aristóteles, Kant, Hegel e Nietzsche. Habermas coloca como prática em Freud e na ética do discurso. A tendência de cada autor permite que a imagem incorpore uma nova interpretação entre a imaginação presente no *complexo de Édipo*, posterior, *superego* e as imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas. Por isso que *costume* está na intersubjetividade que leva à *apercepção originária* entre o eu de Kant e Hegel. O mundo da vida questiona a objetividade da ciência.

Sem a perspectiva do inato, Habermas coloca Kant em uma *teoria cognitiva de cunho instrumental* como crítica à *identidade de ser e pensar* em Hegel, colocado em uma acepção dialética da tradução e inclui a perspectiva pragmática de unir o conhecimento com a ação<sup>180</sup>. Situado o mundo da vida na identidade do eu a partir dos obstáculos epistemológicos e do projeto incompleto de Kant entre progresso moral e sistema de normas, cabe identificar a identidade do eu à da razão destranscendentalizada como crítica à razão funcionalista e à razão instrumental. A ciência normal de Kuhn está inserida na atividade de uso dos jogos de linguagem. Habermas, com base na *incomensurabilidade*, toma a perspectiva de Paul Lorenzen, não do Primeiro Wittgenstein. Com isso, nega a razão centrada no sujeito destituído do contexto social. Dessa forma, a luta por reconhecimento é um rompimento com esse paradigma de ciência normal; ao confrontar os jogos de linguagem com a *incomensurabilidade*, Hegel contribui ao reunir o subjetivo que deve se tornar objetivo dentro de uma ordem social justificada<sup>181</sup>. Sendo que Wittgenstein submete os jogos de linguagem ao uso da regra, por sua vez, exige compreensão.

Sem identificar a física e a matemática, o sistema atômico constitui uma crítica cultural à ciência na concepção de matéria, energia e massa, pois *teoria cognitiva de cunho instrumental* deve considerar a *incomensurabilidade*. Assim, a *comunidade ética* de Kant como ação social entre lei e costume insere uma *inteligência prática*<sup>182</sup> que deve considerar a linguagem entre representação e substância na interação mediada pela compreensão hermenêutica. Desse modo, conhecimento, ação e linguagem fazem parte do mundo da vida, não de modo tradicional com base nas metanarrativas, mas no rompimento da ciência normal perante o *testemunho histórico*, reforçando que mediante a virada linguística, a identidade do eu está no contexto hermenêutico e da análise. Habermas (2014, p. 195) diz em *Técnica e ciência como 'ideologia'* (1968) que “Por isso, minha quarta tese se enuncia assim: *na força da autorreflexão, o conhecimento e o interesse são um*”. A constituição do eu não escapa de uma realidade interpretada, cuja interpretação resulta de uma identidade no contexto da interação mediante o uso dos jogos de linguagem. A dinâmica do desenvolvimento acaba em uma

---

<sup>180</sup> Habermas, na obra de 1967, faz crítica à ideia tradicional que separa conhecimento e ação (HABERMAS, 1988, p. 355). Nesse ponto, aproxima-se mais de Kant do que de Aristóteles.

<sup>181</sup> HABERMAS, 2003b, p. 82-83.

<sup>182</sup> *Crítica da razão prática*, segunda crítica de Kant, trata da *Tábua das categorias da liberdade em relação aos conceitos do bem e do mal*. O artigo *Intersecção entre conhecimento e linguagem em Habermas* de Moreira Filho, introduz a problemática entre *costume e liberdade*, pois inicia uma exposição da falta de identidade racional sobre a liberdade se é ou não natural perante a causação mental que permite levar à *coisa em si*. A linguagem permite um combate às grandes narrativas perante a análise do termo costume junto ao conhecimento identificado com a razão. O tema da liberdade de Kant e Aristóteles entre moral, ética e costume, não será desenvolvida para evitar a retomada da filosofia da consciência.

natureza destituída de repouso como do imutável, a exemplo do sistema atômico. Sem ter algo fixo, o mundo da vida está em constante transformação em que o interesse se torna o próprio conhecimento no reconhecimento. A definição de dominação epistemológica de Richard Rorty está nos “[...] progressos teóricos reconhecidos, quando se conhecem os procedimentos, permitindo resolver problemas [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 28).

A intersubjetividade que acompanha a validade das leis morais, admitida *a priori* pela razão prática, permite a redução da ação ética à ação monológica. A relação positiva da vontade com as vontades dos outros é destituída de comunicação possível, sendo substituída pela concordância transcendentalmente necessária de ações teleológicas isoladas que se adéquam a leis universais abstratas. Neste ponto, a ação moral no sentido kantiano apresenta-se, *mutatis mutandis*, como um caso especial do que hoje chamamos ação estratégica (HABERMAS, 2014, p. 48).

Na afirmação de que o conhecimento e interesse são um, evidentemente demonstra *Do interesse da razão neste conflito consigo própria*, nesta seção da *Crítica da razão pura*, a qual permite depois defender a quinta tese, em que “[...] a unidade de conhecimento e interesse se confirma em uma dialética que, a partir dos sinais históricos do diálogo reprimido, reconstrói aquilo que lhe foi negado” (HABERMAS, 2014, p. 196). Habermas conecta Hegel e Kant a partir da definição de razão. Dessa forma, a falibilidade filosófica está inserida, pois se exige uma definição apropriada perante o *testemunho histórico*, cujo reconhecimento inclui a dinâmica da *dupla relação dialética da cooriginária afirmação da identidade e a não-identidade*, sendo que “A falsa consciência possui uma função protetora, pois faltam às ciências, no campo da autorreflexão, os meios para se encarar os riscos de uma conexão consciente entre conhecimento e interesse” (HABERMAS, 2014, p. 197).

Nesse ponto da autorreflexão, é o nexo que aceita a realidade contra uma falsa consciência negadora de contextos como faz o solipsismo, uma vez que permite também aproximar Nietzsche a Kant, em uma perspectiva negadora de contextos fixos que promova uma nova compreensão a partir da interação quase-transcendental, reunidos no fato de que o conhecimento se expressa pela linguagem. A verdade não conduz ao sucesso que aproxima mais Habermas de Nietzsche que de Kant, pois a verdade se origina em uma *ação comunicativa pura*, na *comunidade ética* que se volta para uma *ação estratégica*, em uma *teoria cognitiva de cunho instrumental*.

[...] a psicanálise se afirma uma ciência a qual, independentemente da errônea autocompreensão cientificista de seu fundador, faz pela primeira vez um uso metódico da autorreflexão; aqui autorreflexão significa o esclarecimento e a



*remoção analítica dos pseudo-apriori*, próprios aos limites perceptivos e às compulsões acionais cujas motivações se localizam no inconsciente (HABERMAS, 1987a, p. 331).

Com a crítica à psicanálise a partir da *autocompreensão cientificista*, a *representação obscura* e *representação clara* em Kant se constituem na dependência da ontogênese e filogênese em relação à homologia junto à perspectiva da comunicação distorcida. No mundo da vida, a linguagem organizada dentro das interpretações transmitidas culturalmente não é o mesmo que o mundo objetivo. Sem escapar da representação, na qual inclui *progressos teóricos reconhecidos* em uma distinção entre Freud e Kant no que interessa a uma análise da representação, o mundo objetivo concebido como independente do contexto linguístico é assimilado culturalmente dentro da compreensão comum. Coloca que a psicanálise, na *lógica da interpretação na situação analítica do diálogo*, não permite uma neutralidade moral, exceto neutralidade no uso da linguagem formal perante a dinâmica do desenvolvimento. A distinção entre ontogênese e filogênese retoma a mudança estrutural da esfera pública a partir do mundo social, cuja homologia entre direito e moral, no *núcleo da interação*, não se limita somente à hegemonia cultural como no reconhecimento perante formas de vida distintas em suas comunidades linguísticas, incluindo a unidade da experiência perante a existência.

O mundo subjetivo dentro dos *graus de consciência* introduz a liberdade de comunicação. Nesse caso, as justificativas como as *imagens animistas do mundo*<sup>183</sup> fazem parte do *núcleo da interação* entre direito e moral junto às estruturas de racionalidade que negam os valores racionais neutros reforçados por Nietzsche. “A ‘verdade’ é um conceito que transcende toda justificação e também não pode ser identificado como o conceito de assertibilidade idealmente justificada” (HABERMAS, 2004, p. 279). Dessa maneira, Habermas não se limita ao aspecto descritivo dentro do mundo da vida. Como verdade não conduz ao sucesso, técnica e ciência se tornam ideológicas com a igual capacidade de conhecer com base em procedimento universal<sup>184</sup>. O conhecimento relacional é provisório, já que se torna solipsista. Habermas, ao tomar o *ângulo cognoscitivo* da identidade do eu, retoma Kant que evidencia que um conhecimento adquirido não pode ser negado, mas pode ser questionado.

Esta discussão do conceito de racionalização nos leva, pois, de volta aos assuntos relativos à cientificação da política. A importância destes para uma

<sup>183</sup> A pretensão de universalidade da hermenêutica em (HABERMAS, 1987b, p. 53). O mesmo texto em (HABERMAS, 1988, p. 295).

<sup>184</sup> HABERMAS, 2014, p. 178, 180-181.

teoria crítica da sociedade deveria ser evidente. Ciência e tecnologia, na forma de ‘consciência tecnocrática’, cumprem a função ideológica de legitimar o exercício do poder político por cima das cabeças de uma população despolitizada. A versão da teoria crítica que Marx desenvolveu para o capitalismo liberal, já não é suficiente em vista desta nova ideologia (MCCARTHY, 1998, p. 60, tradução nossa).

O mundo da vida fica incluído no *testemunho histórico* desenvolvido por Kuhn através da crise e revolução. O conceito de racionalização faz paralelo com a teoria da universalidade moral de Kohlberg através de Kant, sendo que a consciência tecnocrática busca racionalizar a burocracia, aspecto também presente em Weber. O *núcleo da interação* está entre direito e moral como sistema de normas e progresso moral. O mundo da vida abrange subsistemas como da família, parentesco, economia e o aparato estatal. Aqueles que acabam oprimidos exigem uma ordem de compensação sem exigir um comportamento adaptativo, sendo que comportamento adaptativo refere-se a novas interpretações em relação à realidade<sup>185</sup> em suas condições, abrangência em termos de comunicação, que faz o mundo da vida estar incompleto.

A nova articulação de crítica, a partir do enfoque no modelo comunicativo, consiste em afirmar a racionalidade comunicativa através da autorreflexão e do autoexame para a produção do consenso. A crítica revê os procedimentos conceituais e práticos para a formação do consenso. Dessa forma, não são as contradições produzidas na injustiça social perante a objetividade inerente ao capitalismo a base da crítica em uma ciência reconstrutiva. A própria linguagem natural não é neutra por depender da consciência, mas a linguagem formal é responsável pelo entendimento. Na aproximação entre o Segundo Wittgenstein com Kant, a hermenêutica crítica nega a particularidade e se volta para o conflito de interesses da semântica de conceitos da razão prática entre ao menos duas pessoas em uma relação intuição e conceito, pois em uma semântica transcendental em Kant deve incluir o conflito entre duas intuições e essas devem ao menos entrar em acordo sobre o conceito.

A relação entre *Tábua das categorias* e as *Categorias do ser* permitem a crítica à razão instrumental como a razão funcionalista, pois o espaço em Kant é geométrico e o de Aristóteles é aritmético. Por causa disso, indivíduo é indivisível em Aristóteles, já que

---

<sup>185</sup> Em *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968) sobre consciência tecnocrática (HABERMAS, 2014, p. 118-119). Essa abordagem tem n’A *lógica das ciências sociais* (1967), nota de rodapé 4, remete à conferência em *Técnica e ciência como “ideologia”*, trecho do texto: “Porém outra razão é a questão de se, esta teoria, em um sistema político surgido pela necessidade de voltar a despolitizar a população mobilizada, não resulta apta para assumir as funções legitimadoras do poder, até aqui exercidas pela consciência positivista reinante” (HABERMAS, 1988, p. 310, tradução nossa). A legitimação por procedimento troca as antigas ideologias sem exigir um comportamento adaptativo (HABERMAS, 1988, p. 398), além de mencionar o artigo de 1968, cujo título é *Técnica e ciência como “ideologia”* (HABERMAS, 1988, p. 400).

dividir 1/0 ou 0/0<sup>186</sup> cai na contradição, nega-se com isso o singular, pois a particularidade não existe no átomo diante da natureza que deve ser uniforme. A existência em Aristóteles remete às concepções entre sensível e inteligível tratados por Hegel como *ser* e *pensar*. Com isso, o *ser* em Aristóteles permite tratar a relação sistema atômico e átomo junto ao surgimento da massa em *bóson de Higgs*, como reformula a relação do *ser* e *pensar* de Hegel que toma de Parmênides, como se pode relacionar *devir* em Hegel com *eidos* em Aristóteles dentro da *Ciência da lógica*. O *ser* em Hegel, diferente de Aristóteles, é tomado em uma perspectiva da aparência em Kant. Com isso, a inteligência torna-se um instrumental de formação da espécie, propiciado já a partir do *fenômeno* em Kant nas *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*, cuja simbolização na filosofia crítica entre o esquema e a unidade sistemática de Kant está inserida como *logos* em Hegel. A razão comunicativa questiona a disciplina fundamental pautada no conhecimento, pois as relações lógicas são divididas em subssistemas e sistemas, cuja irracionalidade continua preservada entre subssistema e sistema econômico.

A secularização do conhecimento comandada pelo Iluminismo remete ao desencantamento do mundo em Weber dentro da razão instrumental na relação causal entre meios e fins. Habermas, por sua vez, entende que a harmonia do sujeito está no mundo da vida na perspectiva cultural que não pode negar a comunicação. Nesse sentido, a linguagem está imbuída de conteúdo ideológico<sup>187</sup>. A *incomensurabilidade* de Kuhn questiona a concepção de entendimento entre Kant e Hegel nas relações entre matemática e natureza. Em Karl Marx, separa socialismo e natureza. Nesse caso, Habermas transforma a *incomensurabilidade* em comunicação distorcida, em uma retomada do Segundo Wittgenstein<sup>188</sup>. A linguagem é o meio de assimilar aquilo que não pertence ao gênero humano, trazer aquilo que não pertence ao contexto humano para o entendimento mútuo. Sem cometer uma falsa analogia, a consciência está agrupada no conceito de identidade do eu em psicologia analítica do eu, psicologia cognoscitiva do desenvolvimento e teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico<sup>189</sup>.

<sup>186</sup> Nesse ponto, inclui-se um contraste entre Paul Lorenzen e o Primeiro Wittgenstein, em termos culturais e de aplicação.

<sup>187</sup> Dentro da teoria da evolução social junto à teoria da estrutura social, “[...] a teoria de Luhmann não é primeiramente um interesse ditado por um esforço de crítica ideológica. A demonstração de que a teoria sistêmica da sociedade, abaixo de condições que teria que especificar, assume ou pode assumir determinadas funções, carece de interesse em nosso contexto; se tal demonstração se pode fazer, somente nos interessa dela saber onde está o erro do conteúdo, em virtude do qual essa teoria se presta ao cumprimento da função latente de legitimar o poder” (HABERMAS, 1988, p. 311, tradução nossa).

<sup>188</sup> *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976): “‘Sistema’ e mundo da vida (ou ação) indicam paradigmas diversos; por isso, saber como podem ser relacionados os conceitos-base da teoria dos sistemas e os da teoria da ação constitui um problema que ocupou a sociologia desde o seu início, encontrando até agora apenas soluções controvertidas” (HABERMAS, 1983, p. 183).

<sup>189</sup> Nesse ponto, remete a McCarthy (1998, p. 228) nas abordagens de Habermas: Freud como teoria da comunicação distorcida; Mead, competência interativa; Kohlberg, competência moral; Piaget, aquisição da

Desta tríade do conceito, o comportamento humano, em uma possibilidade anterior à linguagem, encontra o seu limite transcendental, o qual se liga ao “[...] sistema de normas ligadas à gramática dos jogos de linguagem e integrá-lo, em seu lugar, a sistemas autorregulados do tipo homem-máquina por meio da influência física ou psicológica imediata” (HABERMAS, 2014, p. 126).

Habermas (2014, p. 186) em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968) faz críticas a Husserl, pois existe uma “[...] conexão não admitida entre conhecimento e interesse”, além de alterar o conceito de mundo da vida de Husserl, pois o *plexo de conotações semânticas dentro de uma tradição está vinculado ao acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente*. Nesse caso, a construção e a decomposição do conceito em Kant a partir do juízo analítico, faz Habermas retomar a problemática do conceito como teoria junto ao mundo da vida, vinculando o mundo grego antigo na definição do início de esfera pública e na reconstrução do materialismo e, ainda, relacionando com as ciências positivas que pegam da herança filosófica dois momentos: primeiro, o sentido metodológico da postura teórica; segundo, o pressuposto ontológico fundamental de uma estrutura de mundo independente do sujeito cognoscente, sendo que ambos os momentos formam dentro desta herança a perspectiva de *imagens animistas do mundo* que não diferenciam mundo subjetivo de mundo objetivo, por não incluírem o mundo social. A crítica de Husserl ao objetivismo é aceita por Habermas, porém com ressalvas, contra a *ilusão ontológica da teoria pura*. O conceito reformulado de mundo da vida está mais próximo da realidade ao defender a tese de unidade entre conhecimento e interesse no uso não privado da linguagem, que por sua vez, é pré-existente em relação ao eu.

## 2.4 – Identidade do eu e a razão destranscendentalizada

O conceito de Kant não é centralizado em Habermas. Na aproximação do sujeito com sua capacidade cognitiva que questiona no juízo analítico o objeto do conceito, Kant inclui a passagem da *representação clara* para *obscura*, por fim, *coisa em si*. Com isso, fornece a Habermas um conceito de aprendizagem junto à razão destranscendentalizada e renova a discussão que Kant teve em relação às leis de Newton ao introduzir a inteligência apontada por Hegel. Dessa consolidação, tanto da teoria do conhecimento quanto da teoria da ciência, “P. Lorenzen tem esboçado o marco transcendental para o âmbito objetual da física em

---

competência cognoscitiva; Chomsky, reconstruir a competência linguística; Parsons, como sistemas de ação; Marx, evolução social.

forma de uma protofísica [...] Em física, todas as teorias estão formuladas de modo que suas expressões se referem direta ou indiretamente a esse jogo de linguagem” (HABERMAS, 1988, p. 181-182, tradução nossa).

Com a aproximação entre Kant e Aristóteles na perspectiva cultural, considerando a lógica clássica, ocorre a conexão entre física e química a partir da lei de inércia que substitui o paradigma cultural do repouso da filosofia. Assim se faz pertinente entre *Tábua das Categorias* em Kant e *Categorias do ser* em Aristóteles através das *expressões que se referem direta ou indiretamente* entre sistema atômico e átomo que afetam *as formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*. A protofísica entre transcendental e empírico não escapa das concepções imanentes da hermenêutica no que afeta ao incondicionado (procedimento) da dinâmica do desenvolvimento. À *estrutura dos mundos sociais da vida*, Habermas relaciona *A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant*, entre dever e inclinação, em uma concepção semântica de conceitos da razão prática. O termo puro fica questionado entre a inteligência de Hegel, que coloca unidade no sistema cognitivo de Kant e o mundo da vida, que principia a estrutura da comunicação no limite social. Considera-se a unidade analítica e sintética entre identidade lógica e causalidade do real na *Crítica da razão prática*.

A formação de conceitos em sociologia parte diretamente de experiências comunicativas que estão estruturadas pré-cientificamente [...] Daí que não se pode haver uma protofísica das ciências da ação. Em rigor, a tal protofísica corresponderia aqui a uma análise das regras que determinam transcendentalmente a estrutura dos mundos sociais da vida (HABERMAS, 1988, p. 184, tradução nossa).

O novo *marco transcendental* tem a problemática de que depende da interpretação cultural, por isso *se referem direta ou indiretamente* ao objeto, que por sua vez, pode ser revisado pelas ciências sociais reconstrutivas, em uma razão situada na história. Dessa maneira, o *uso das ideias construtivistas* conduzem o *construtivismo* à *crítica kantiana do conhecimento em termos de crítica da ciência*. Kant pensa as leis de Newton no interior do espaço e tempo. O mecanicismo não precisa de justificação, uma vez reconhecido o procedimento (incondicionado), mas se questiona sobre a construção metodológica da ciência, em relação a como se pode conhecer o método como prático, sem imitar, mas através da inovação. Nesse caso, criação de novos *procedimentos* como *progressos teóricos reconhecidos*. A *incomensurabilidade* de Kuhn acaba em comunicação distorcida dentro das *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant na relação do espaço com a geometria e

tempo, com a aritmética no *a priori* da sensibilidade, ao tomar as *Categorias do ser* de Aristóteles e colocá-las na *Tábua das Categorias*<sup>190</sup>, em um *posteriori* do entendimento. A proposta é uma busca renovada do conhecimento. O pensamento kantiano juntou, na razão prática, a faculdade de julgar com a faculdade de pensar. Nisso consiste a virada copernicana de Kant sobre a validade do conhecimento, ao transpor do empirismo aristotélico para o racionalismo<sup>191</sup>.

P. Lorenzen faz uso das ideias construtivistas básicas, acreditadas em Metamatemática para dar à análise lógica da linguagem um giro fundamentalista: a ciência metodicamente construída, inteiramente transparente, não só serve a disciplinar a compreensão, antes, é a única que possibilita a objetividade do conhecimento científico em geral. O construtivismo promete um equivalente da crítica kantiana do conhecimento em termos de crítica da ciência. Porém não está de todo claro como poderia desempenhar esta promessa pelo caminho empreendido (HABERMAS, 1988, p. 487, tradução nossa).

Habermas, com a *crítica kantiana do conhecimento em termos de crítica da ciência*, reforça a razão destranscendentalizada em uma hermenêutica do quase-transcendental que permite uma razão situada no limite histórico. Coloca a razão prática de Kant para uma hermenêutica crítica, justamente por fazer o questionamento em nível social do conhecimento contra Gadamer que, a seu modo, toma o saber prático de Aristóteles, com base na autoridade e na tradição. Não existe em Kant questionamento sobre a origem da linguagem. A cisão da razão conduz ao quase-transcendental, pois a intuição do tempo se faz sucessivo no nível da reprodução simbólica do conceito no espaço. A linguagem cotidiana no espaço, por ser simultâneo, refere-se ao geométrico, como a esfera pública. Com isso, a filosofia crítica passa à filosofia social, a partir do mundo social na *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (1964)<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> A conexão aqui, entre Kant e Aristóteles, conduz a Mead, pois também utiliza Aristóteles (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 135-136). Existe a distinção entre conhecimento e ação (Kohlberg) para linguagem e ação (Mead).

<sup>191</sup> A consciência em Kant não provém do conceito de *metabolé* em Aristóteles. Nesse ponto, os graus de consciência em Kant formam-se a partir da construção do conceito distinto do funcionalismo entre *kínesis* e *metabolé*, remodelagem que inspira um paralelo entre *metabolé* que está na intuição e *kíneses*, em conceito. Kant divide a consciência em juízos, a exemplo da experiência, sintético, afirmativo, percepção, gosto e analítico. A identidade do eu focou-se em Id, Ego e Superego, Selbest e Paleossímbolos. Em Freud, o aparelho psíquico procura, no caso das neuroses, uma transferência de um conflito entre o ego e o id; já as neuroses narcísicas remetem a um conflito entre o ego e o superego. Por último, as psicoses são um conflito entre o ego e o mundo externo. O Id representa as pulsões nos aspectos hereditários e inatos. Nesse sentido, o *encadeamento dialético* inibe a causação mental.

<sup>192</sup> O livro de Habermas é resultado da tese de livre docência apresentado à Faculdade de Filosofia de Marburg e publicado em 1962. Ele trocou no doutorado de orientação, porque Heidegger apoiou o nazismo com uma republicação (BALAKRISHNAN, 2003, p. 116-117). Doutorou-se em 1954 na cidade Bonn, com a tese: *O Absoluto na História – um Estudo sobre a Filosofia das Idades do Mundo, de Schelling*.

A *teoria cognitiva de cunho instrumental* confronta Hegel a partir do princípio da tripla síntese em Kant: entre apreensão (das representações), reprodução (dessas representações na imaginação) e reconhecimento (no conceito). A dependência da ontogênese perante a filogênese está em dois níveis entre os atos de fala (intuição) e em nível discursivo do princípio (conceito), decorrente da reprodução simbólica originária da socialização. A perspectiva de P. Lorenzen de uma *análise lógica da linguagem um giro fundamentalista* retoma a perspectiva da virada copernicana de Kant.

Conceber uma antropologia não aplicável conduz tanto ao hermenêutico quanto ao epistemológico, em uma associação com a linguagem, em um aspecto empírico de uso público da representação, relacionado com o Segundo Wittgenstein, afinal, só ocorre aprendizagem via intersubjetividade<sup>193</sup>. Salienta-se que o gênio não *imita* em Kant, mas cria, inova, rompe o sistema, como promove a conexão entre Durkheim e Mead para o início da ação comunicativa no âmbito da filogênese. A *comunidade ética* de Kant deve incluir a socialização em uma perspectiva antropológica de formação social, junto à universalidade moral em vista da uniformidade natural. As questões de *sentimento e gosto* acabam como mundo subjetivo dentro das expressões linguísticas, cuja aplicabilidade depende do método entre interpretação de texto ou a relação médico e paciente, similar à associação sujeito e objeto. Com a mediação cultural perante as relações sociais, Habermas acrescenta Nietzsche, pois aponta a individuação como fuga da realidade através do *irracional metafísico* e Mead reforça, afinal individuação é adentrar na sociedade, pondo fim à filosofia da consciência.

Como o fenômeno não pertence somente à pessoa em Habermas, este concebe a *destranscendentalização da razão, que parte de Kant e conduz à concepção de um pragmatismo kantiano*<sup>194</sup>. Fugir da tradição seria ter a liberdade de trocar os jogos de

<sup>193</sup> Habermas faz um resumo sobre a constituição do mundo da experiência (HABERMAS, 1988, p. 360).

<sup>194</sup> “Com o presente texto, congratulei meu amigo, Thomas A. McCarthy, pelo seu aniversário de 60 anos. Com ele, simultaneamente, desejo agradecer a um eminente colega pelo trabalho conjunto de três décadas, pela discussão incansável e pela conversa contínua.

Aproveito esta oportunidade para esclarecer o conceito de uma ‘idealização’ performativa, efetuada no agir comunicativo ou da argumentação. A genealogia desse conceito reflete uma destranscendentalização da razão, que parte de Kant e conduz à concepção de um pragmatismo kantiano, desenvolvido em *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999)” (HABERMAS, 2002, p. 25). Habermas escreve o *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada* (2001) a McCarthy, pelo aniversário de 60 anos. Ele diz que *Wahrheit und Rechtfertigung* (Verdade e Justificação) foi desenvolvida a partir da concepção de um pragmatismo kantiano. A teoria hegeliana da verdade (*Wahrheit* [verdade] e *Richtigkeit* [retidão, correção, acerto, realidade, autenticidade, veracidade]) confronta a adequação entre ser e pensar com a *racionalidade do real*. Caso aborde como apreensão adequada em relação à realidade que não é idealista nem gradual, segue-se no conceito de *Kínesis* em Aristóteles, através das *Categorias do ser* transformada em *Tábua das Categorias* por Kant. O *ser* em Hegel provém de Parmênides e assim se mantém no racionalismo contrário ao modelo empirista de Aristóteles. Com isso, uma conexão entre física e química se faz pertinente. Inclui-se a relação particular com o universal em uma identificação do *ser e pensar* (HABERMAS, 1990, p. 22, 41). Dessa forma, o átomo, sistema atômico e partícula retomam o exemplo de *bóson de Higgs*, que não pode ser um termo singular fora do universal.

linguagem, a partir dos quais a identidade da pessoa foi pela socialização constituída perante o mundo da vida. A mudança seria transitar de uma comunidade de comunicação para outra comunidade linguística. A *destranscendentalização da razão* questiona o momento como a representação deixa o mundo privado para o mundo público. A *epigênese* e a *representação clara* fazem parte do mundo público, favorece o *ângulo cognoscitivo* que vem antes do *motivacional*. Dessa forma, Habermas questiona o *Sistema das ideias cosmológicas*<sup>195</sup> de Kant, pois sem o inato, resulta no âmbito social. Com isso, coloca o primado genético da natureza frente à cultura, a uma concepção epistemológica realista da ação comunicativa dentro da constituição recíproca da relação indivíduo e sociedade, juntamente com as relações sociais, sem excluir o discurso prático.

A concepção de *lógica transcendental* que busca reunir a intuição e o conceito, passa pelo acordo de ao menos dois atos de fala em suas respectivas intuições para definir um conceito. Os graus de consciência em Kant e Kohlberg, dentro da universalidade moral, não podem negar a unidade do conceito em relação à uniformidade natural, abordado como fenômeno em Kant. Questionar a causa da linguagem a partir da representação, toma a passagem da ideia para a imaginação, “[...] a ideia de Kant de uma razão ‘constituidora do mundo’ e a concepção de um entendimento ‘constituído’ do objeto da experiência possível [...]” (HABERMAS, 2002, p. 32). Considerações que se voltam para uma uniformidade cultural das interpretações que devem se expressar no processo de socialização perante o mundo da vida. “Com isto, a tensão transcendental entre o ideal e o real, entre o domínio dos inteligíveis e o das aparências, muda-se para a realidade social das coordenações de ações e das instituições” (HABERMAS, 2002, p. 31). Habermas confere ao termo razão distinções semânticas entre Aristóteles, Kant e Hegel. Uma abordagem com a abdução no contexto pragmático, pois exige resultado. Nesse sentido, racionalismo e empirismo como correntes epistemológicas caem em um falibilismo filosófico.

O uso pragmático da linguagem conduz que cada proposição deve, em seu contexto, possuir uma utilidade. Por esse motivo, não cabe a designação sentido e referência nem o nominalismo, pois é o contexto da proposição que implica validade e correção dentro de uma *situação da razão* que “[...] foi compreendida como tarefa de uma destranscendentalização dos sujeitos cognoscentes [...]” (HABERMAS, 2002, p. 31). Dessa maneira, *Do interesse da*

---

<sup>195</sup> *Crítica da razão pura*, Terceira Seção do Capítulo II (A antinomia da razão pura): Kant trata da filosofia empirista que perante a descrição, aproximando-se de Aristóteles. Sendo que a Primeira Seção, o *Sistema das ideias cosmológicas*, implica um paralelo com Nietzsche, dentro da faculdade de *imaginação* a partir de um *conceito ontológico de verdade*.



*razão neste conflito consigo própria*, junto ao *Sistema das ideias cosmológicas*, permitem a Habermas vincular-se à perspectiva da Modernidade que Nietzsche aprofundou<sup>196</sup> dentro d’*O Discurso filosófico da modernidade* (1985), pois desta *antítese* apresentada por Kant, permite considerar a *ilusão gramatical* de MacIntyre, aquela *consciência historicista*. Afinal, a contradição da razão acaba em um *irracional metafísico*: “[...] Nietzsche só pode formar esse pensamento para uma ‘metafísica de artistas’, se reduzir ao estético tudo o que é e o que deve ser” (HABERMAS, 2000, p. 138).

O *conceito de fenômeno cultural* em busca da emancipação por meio da antecipação cultural de eventos<sup>197</sup> passa a incluir na crítica a Pós – modernidade a identidade do eu. Sendo assim, verdade está para Nietzsche e sucesso para Kant, pois “Nietzsche recorre ao argumento que Hegel utilizou contra Kant para justificar sua recusa quanto a entrar na área da teoria do conhecimento [...]” (HABERMAS, 1987a, p. 304). O argumento utilizado contra Kant de ser contra a *reflexão-noutro*, faz com que Nietzsche aborde como *natureza indiferente* em relação ao *entendimento* de Kant contra Hegel. Com isso, reflete a “[...] unidade de razão e interesse, Freud depara-se na situação onde a maiêutica do método não pode incentivar a autorreflexão [...]” (HABERMAS, 1987a, p. 301). Assim, “O processo do esclarecimento, possibilitado pelas ciências, é crítico; mas a remoção crítica dos dogmas não liberta, mas deixa indiferente: ela não é emancipatória, mas niilista” (HABERMAS, 1987a, p. 305).

Habermas distingue a maiêutica e a perspectiva de Freud em uma *lógica da interpretação na situação analítica do diálogo*. A maiêutica como pergunta e resposta é tomada entre verdade e mentira em uma compreensão hermenêutica. Solicita entre os participantes capazes de intuição e conceito uma consciência hermenêutica, um acordo sobre a semântica de um conceito que contém o conteúdo do objeto. A *competência comunicativa* elimina o aspecto *niilista*<sup>198</sup>, decorrente do fato de que a linguagem se relaciona ao contexto de uso em uma interpretação dentro das diferenças da filogênese. Um caráter relacional da linguagem remete ao mundo da vida em comunidade de comunicação, em um âmbito histórico-filológico<sup>199</sup> da historiografia<sup>200</sup>.

<sup>196</sup> HABERMAS, 2000, p. 127, 139.

<sup>197</sup> FREITAG, 1985, p. 96-97, 147.

<sup>198</sup> Habermas retira o *niilismo* porque o *conceito ontológico de verdade* deve considerar Freud nos aspectos hereditários e inatos do *Id* na primeira topografia, além de questionar o projeto aplicado de construção sociológica em favor de Kohlberg, pois permite uma crítica à *esquerda freudiana* a partir do costume em uma *teoria crítica da sociedade*, pois o sistema de Kohlberg junto a Kant depende do mundo da vida e Freud, ligado à problemática do costume perante o *desacoplamento de sistema e mundo da vida* (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 533).

<sup>199</sup> HABERMAS, 1983, p. 11.

<sup>200</sup> *Idem*, 1987a, p. 307-308.

Habermas, com as ciências sociais reconstrutivas, não retoma as grandes narrativas por inserir a identidade do eu na Pós – modernidade em relação à identidade de papéis e a identidade da pessoa. A existência do eu emancipado implica o entendimento mútuo em seu respectivo contexto cultural em que se insere de modo imediato dentro das grandes narrativas. O *conceito ontológico de verdade* em Nietzsche provém de Aristóteles questionando a verdade<sup>201</sup> como concepção cultural<sup>202</sup>. “Nesse sentido, deve-se reconhecer a crítica nietzscheana do conhecimento científico como tentativa de derivação linguístico-transcendental das categorias da razão” (GIACOIA JUNIOR, 1994, p. 22). Habermas, para aprofundar o problema, inclui: “A razão comunicativa sobressai na força vinculante do entendimento intersubjetivo e do conhecimento recíproco; circunscreve, ao mesmo tempo, o universo de uma forma de vida coletiva. No interior desse universo, o irracional não pode ser separado do racional [...]” (HABERMAS, 2000, p. 450).

A razão comunicativa, por sua vez, possui um teor normativo simplesmente no sentido lato em que um sujeito de ação comunicativa tem de admitir pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual. Ele tem de fazer idealizações – por exemplo, atribuir significados idênticos a diferentes expressões, reclamar para as suas formulações pretensões de validade que transcendem o contexto específico, imputar responsabilidade ao destinatário etc. Desse

---

<sup>201</sup> “[...] Nietzsche tinha sempre em pensamento o conceito ontológico de verdade” (HABERMAS, 1988, p. 439, tradução nossa). Ele nega a pretensão contemplativa do conhecimento, restrito ao *ente* de Aristóteles. Não busca o *ente enquanto ente* que configura um irracional. Este *ente* forma o fio condutor de Kant, pois a distinção entre *ser* e *ente* na obra *Metafísica* de Aristóteles, está na busca do primeiro *ente*, ou seja, *ente enquanto ente*. Por isso, “O que diretamente se questiona em relação com a validade das categorias é só a pretensão do conceito clássico, de verdade. Isso não distingue Nietzsche de Kant, pois as condições subjetivas da possível objetividade do conhecimento não podem corresponder em uma estrutura do ente mesmo, não pode corresponder-lhes um em-si” (HABERMAS, 1988, p. 437, tradução nossa).

<sup>202</sup> “O déficit teórico que a argumentação de Nietzsche, segundo Habermas, não pode resolver, é que o sentido do termo *empírico* não pode mais ser pensado, decididamente, no mesmo plano das categorias da razão, surgidas como condições *empíricas* de conservação e crescimento do sujeito coletivo e que se expressam no quadro transcendental das avaliações. Seria, com efeito, necessário aceder a um plano argumentativo distinto daqueles dos ‘preconceitos da razão’ para determinar o sentido preciso que se quer emprestar à proposição, segundo a qual se afirma que tais ‘preconceitos’ são *empiricamente* condicionados; seria necessário pensar supra-categorialmente o sentido dessa determinação *empírica* das categorias, o que, nos termos da argumentação de Nietzsche, demonstra-se como absurdo, uma vez que as próprias categorias da lógica e da gramática representam a coerção incontornável a que se submete toda possível interpretação linguística do mundo. Esse novo sentido do termo ‘empírico’ só poderia ser reportado a um plano metateórico de autorreflexão da crítica do conhecimento, ao qual o discurso nietzscheano é forçado a renunciar, do mesmo modo como se vê forçado a renunciar ao próprio conceito de verdade: uma vez que os ‘preconceitos da razão’ são determinados por apreciações valorativas de natureza fisiológica, a verdade dos juízos formados a partir dos ‘preconceitos da razão’ jamais poderia consistir na correspondência com qualquer tipo de constituição de um ‘real em si’. Nossos juízos sintéticos a priori se legitimam e subsistem apenas em relação a um prévio *contexto de interesse* na ‘realidade’, de modo que à redução da noção de verdade à noção de prestabilidade para conservação e reprodução da vida segue-se, desse modo, a total inoperância e imprestabilidade do conceito tradicional de verdade. A expressão ‘verdade das proposições’ deve, portanto, ser substituída pela expressão mais correta ‘crença na verdade das proposições’. É tal consequência que permite a Nietzsche avançar no sentido do abandono irreversível de toda crítica do conhecimento em proveito de uma doutrina perspectiva dos afetos” (GIACOIA JUNIOR, 1994, p. 23-24). Dessa forma, a perspectiva dos afetos está na heteronomia e se relaciona com a *Faculdade da imaginação* em Kant.

modo, o agente comunicativo está sujeito a uma <<obrigação>> no sentido de uma necessidade transcendental fraca, sem com isso se submeter à <<obrigação>> prescritiva de uma regra de ação - quer esta seja entendida do ponto de vista deontológico, como a validade normativa de uma obrigação moral, do ponto de vista axiológico, como uma constelação de valores proferidos ou do ponto de vista empírico, como a eficácia de um imperativo técnico. Ao contrário da razão prática, a razão comunicativa não é *per se* uma fonte de regras para a ação correta. Ela abarca *todo* o espectro das pretensões de validade (da verdade assertória, da autenticidade subjetiva e da correção normativa), transcendendo, por isso, a esfera das questões prático-morais (HABERMAS, 1999, p. 185-186).

Habermas aproxima a razão prática de Kant da razão comunicativa, sem limitar-se a uma ação correta refletida no *imperativo categórico*, incluída junto ao método de Kohlberg. Promove um realismo pragmático, pois transfere a crítica ao conceito para a teoria e imbui o sistema da capacidade do *ângulo cognoscitivo* para *cognoscente* em desfavor do *motivacional* na *intersubjetividade*. O sujeito possui as capacidades de conhecimento, linguagem e ação, ao mesmo tempo, razão instrumental<sup>203</sup>, razão comunicativa e agir orientado (entendimento mútuo ou para o sucesso), sendo que são submetidas às pretensões de validade por serem cooriginárias e constituírem a racionalidade. A saber, as quatro pretensões: verdade, retitude, veracidade e inteligibilidade, cujos proferimentos linguísticos remetem aos mundos objetivo, subjetivo e social dentro dos atos de fala situados no mundo da vida. Questionar a origem de uma práxis discursiva, resulta na liberdade da livre comunicação, o princípio do discurso (PD) com as pretensões de verdade, correção e sinceridade pertences ao princípio moral, que conduz aos atos de fala dentro do agir orientado e relacionado com os três mundos: objetivo, subjetivo e social. Sem dispensar o princípio de universalidade (PU) em conformidade com a teoria da evolução do mundo da vida que integra a teoria da subjetividade com a reflexividade dentro da práxis discursiva. As quatro pretensões de validade em sua lógica interna, visto que os discursos são limitados ao espaço e tempo dentro dos contextos sociais<sup>204</sup>, permite uma historiografia.

<sup>203</sup> A razão instrumental “Tão cedo quanto *Conhecimento e interesse humano*, na inaugural leitura dele de 1965, declarou a intenção de colocar a fundação normativa da Teoria Crítica, em semelhante nível de profundidade, que isso pode ser possível para esquecer as aporias de uma crítica da razão instrumental que foi limitada para a filosofia da subjetividade” (WAGNER, ZIPPIAN, 1991, p. 53, tradução nossa).

<sup>204</sup> Na obra *Consciência moral e agir comunicativo*, aqui se refere à PU e PD, às quatro pretensões de validade e às regras de Robert Alexy, além de definir o papel do discurso teórico e prático, sem privilegiar uma forma ideal de comunicação intersubjetivamente partilhada. Por isso, não são convenções, mas pressuposições em uma intersubjetividade compartilhada (HABERMAS, 1989a, p. 111-116, 168).

O mundo da vida está acrescentado na identidade do eu em relação ao sistema com os mundos objetivo, social e subjetivo<sup>205</sup> e implica remodelar as confrontações da filosofia da ciência com seu equívoco do pré-racional, pois vincula-se ao *motivacional* perante a *intersubjetividade* e se afasta da epistemologia com base irracional da racionalidade, “[...] segundo Popper, justificar ou fundamentar racionalmente a atitude crítica mesma. [...] que tal eleição constitua a base pré-racional, ou mais abertamente, a base irracional da racionalidade” (MCCARTHY, 1998, p. 71, tradução nossa). A razão comunicativa é destranscendentalizada n’*O Discurso filosófico da modernidade* (1985), pois Habermas (2000, p. 473) defende que:

O conceito de razão comunicativa, introduzido de maneira provisória e que aponta para além da razão centrada no sujeito, deve conduzir para fora dos paradoxos e dos nivelamentos de uma crítica autorreferente da razão; por outro lado, precisa afirmar-se contra a abordagem concorrente de uma teoria de sistemas que descarta a problemática da racionalidade em geral, afasta *todo* conceito de razão como estorvo da velha Europa e, com agilidade, herda a filosofia do sujeito (e a teoria do poder de seu mais perspicaz rival).

A *teoria do poder de seu mais perspicaz rival* remete à filosofia do sujeito adotado pela Pós - modernidade em nome do eu emancipado das grandes narrativas. Nega-se a razão autoevidente na razão destranscendentalizada, pois a *crítica autorreferente da razão* no sistema deve promover resultados reconhecidos no mundo público não pertencentes ao sujeito em um processo de colaboração. A identidade do eu situado no mundo social da filosofia social, evidencia que o próprio contexto de interpretação não é idêntico ao da realidade que é construída com base na referência socialmente constituída. Portanto, o fenômeno em Kant amplia-se do sentido desse sujeito do conhecimento que inclui *imitar a universalidade da regra* para um sujeito do conhecimento constituído socialmente<sup>206</sup>. Por isso que “A separação da verdade em respeito ao discurso teórico poderia também se manter sobre a base de alguma das versões da teoria da verdade como correspondência” (MCCARTHY, 1998, 349-350, tradução nossa). A verdade não pode conduzir ao sucesso, como não se pode sair do contexto interpretativo da linguagem. A verdade consiste em uma compreensão hermenêutica. O discurso teórico sem uma separação que remeteria à teoria da verdade por correspondência, leva “[...] às condições da argumentação que podem ser clarificadas em uma teoria da verdade, através da qual a lógica do discurso é desenvolvida [...]” (HABERMAS, 1987a, p. 337). A

<sup>205</sup> Habermas toma o primeiro mundo físico (social) de Popper, sem excluir os outros dois entre subjetivo e o objetivo, pois o mundo social contrasta com o mundo da vida por ele acrescentado.

<sup>206</sup> Ver na obra o item 4.2, *Sobre a lógica do discurso teórico: verdade* em (MCCARTHY, 1998). Considerar a semelhança entre comunicação e fenômeno (HABER, S., 1998, p. 72).

*incomensurabilidade* de Kuhn está como comunicação distorcida ao se afastar da epistemologia. Habermas retoma o Segundo Wittgenstein ao questionar o *estado de coisas* e reaproxima a relação problemática do socialismo e natureza em Karl Marx refletida na esfera pública<sup>207</sup>. Desse modo, o eu, em uma identidade emancipada, inclui a política na *teoria do poder*, em uma aproximação com a moralidade<sup>208</sup>.

Os graus de consciência, presentes na *Crítica da razão pura* na *Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental*, Habermas não conduz ao inconsciente, mas à consciência atrelada à linguagem como aprendizagem junto ao *imitar*. A realidade só possui sentido quando inserida no contexto social por meio da representação, sem com isso, deixar de pertencer ao mesmo mundo mediado simbolicamente. A razão destranscendentalizada permite tomar Nietzsche no semitranscendental, só que depende do contexto da interpretação em que a cultura se expressa por meio do mundo da vida. N’A *lógica das ciências sociais*, Habermas (1988, p. 429, tradução nossa) faz um paralelo com Kohlberg através do sujeito cognoscente nas questões do pré-convencional, convencional e pós-convencional<sup>209</sup>, pois “A historiografia monumental se dirige ‘ao grande passado’ [...] A historiografia antiquária tem, em movimento, sua razão de ser quando a continuidade da história ameaça corromper-se [...] historiografia crítica que mostra ‘que todo passado é (também) digno de condenação [...]’”. A interpretação acaba vinculada à transformação, sem reduzir a metodologia ao método. A *hermenêutica crítica* não pode forçar uma *pretensão de universalidade da hermenêutica* como ocorre em *progressos teóricos reconhecidos*. É permitido somente uma leitura crítica dos discursos teóricos. Em tal contexto, pode-se pensar a transdisciplinaridade, interdisciplinaridade e pluridisciplinaridade dentro do sujeito do conhecimento constituído socialmente.

Com a secularização do conhecimento, a metodologia se inscreve no mundo da vida, em que o sujeito em Kant pode fazer um juízo através das proposições, cuja distinção está no método e a interdisciplinaridade parte da afinidade de conhecimentos. Na aproximação de disciplinas, por terem o mesmo objeto de investigação do conhecimento com abordagens diferentes, a pluridisciplinaridade divide os conhecimentos específicos por disciplinas e os métodos não podem sair do mundo da vida. Como o sistema depende do mundo da vida, o equilíbrio rompido acaba em uma comunicação distorcida. O método empregado faz com que o curso se isole em relação a outro curso e a metodologia integre epistemologicamente as

<sup>207</sup> HABERMAS, 1984, p. 246-247.

<sup>208</sup> Adentrando no contexto da ética, a moralidade de Hegel faz crítica à ideia de liberdade de Kant. Na ciência, a *incomensurabilidade* de Kuhn como comunicação distorcida resulta na crítica de Habermas sobre Rorty que retira a representação.

<sup>209</sup> Faz paralelo com Piaget em autismo, egocentrismo e pensamento comunicável (FREITAG, 1991, p. 72).

diferentes abordagens hermenêuticas em contextos de interação da intersubjetividade. Como a metodologia faz parte do mesmo mundo da vida, as áreas do conhecimento devem tomar conhecimento, pensamento e linguagem em conjunto na comunicação. Sem a cisão da razão em Kant, transferida na identidade do eu nas linhas da *psicologia analítica do Eu*, *psicologia cognoscitiva do desenvolvimento* e na *teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico*. Assim, é possível introduzir a transdisciplinaridade, sem substituir a multidisciplinaridade como objetivação em um aprofundamento sobre o objeto, pois a distinção entre linguagem formal e linguagem cotidiana não se fazem claras no mundo da vida perante a origem da ação comunicativa.

A nova política do intervencionismo estatal requer assim uma *despolitização* das massas populares. Com a eliminação de questões práticas, a esfera pública política perde também sua função. Por outro lado, o quadro institucional da sociedade permanece separado do sistema de ação racional com respeito a fins. Sua organização, como antes, continua referida à *práxis* comunicativa e não apenas a questões de uma *técnica* conduzida cientificamente. Por isso, o ofuscamento da práxis ligada à nova forma de dominação política não é nada trivial. O programa compensatório que legitima a dominação deixa em aberto uma necessidade legitimatória decisiva: como a despolitização das massas torna-se plausível a elas mesmas? Marcuse poderia responder a isso: por meio de uma nova função da ciência e da técnica, que passam a assumir também o papel de ideologia (HABERMAS, 2014, p. 107).

Com o *Agir comunicativo e a razão destranscendentalizada* (2001), este trabalho evidencia algo já presente em 1967 n’*A lógica das ciências sociais*, pois Habermas deixa claro ao dizer que não é possível manter uma equivalência em Kant entre vivência e ação, visto que seria a ação comunicativa pura e ação instrumental<sup>210</sup>. A *História da razão pura* em Kant é criticada por Hegel e permite a Habermas conduzir o termo ideia ao mundo da vida, como preenche as lacunas com jogos de linguagem para situar a interação entre sistema (*esquematismo*) e mundo da vida (*arquitetônica*). Para isso, iniciou com a utilidade do termo átomo. Sem uma vinculação imediata do conhecimento com o próprio processo de comunicação, não se teria o tecido de ações comunicativas entre culturas.

A divisão concorrente das áreas como ciências humanas<sup>211</sup>, exatas e biológicas, sem considerar a linguagem, torna-se fictícia, principalmente em um estudo das ciências sociais. Sem a neutralidade científica desinteressada, nem a natureza é neutra na dinâmica do desenvolvimento. A indiferença da moral está na prática de justificação cultural

<sup>210</sup> HABERMAS, 1988, p. 357-358.

<sup>211</sup> Ciências humanas como ciências histórico-hermenêuticas a partir da pragmática universal (MCCARTHY, 1998, p. 327).

em contraste com a empatia. Habermas, diferente de Marcuse, não direciona a ideologia em uma *nova função da ciência e da técnica*, pois entende junto ao progresso moral e ao sistema de normas através da concepção entre liberdade e universalidade em Kant, uma origem de livre comunicação<sup>212</sup>. Com isso, o conceito renovado de mundo da vida que vincula Wittgenstein e Husserl implica a passagem do cotidiano para o histórico. Como a representação é pública em Wittgenstein<sup>213</sup>, questiona-se na mesma em Habermas o uso psicológico de Frege, pois a representação é usada na imagem em que essa se expressa, cuja falta de identidade da representação com a imagem em Wittgenstein, coloca a negação da neutralidade em qualquer aspecto, por isso a distinção entre os mundos privado e público.

Em *Verdade e Justificação* (1999), utiliza-se mais do conceito de pragmática formal<sup>214</sup>, já que se pensa também uma uniformidade em termos das formas de vida dentro dos jogos de linguagem. Em uma sociedade heterogênea, não só em termos da linguagem enquanto atividade jogo das comunidades linguísticas, também se evidencia que “[...] o saber não é igualmente distribuído entre leigos e especialistas, funcionando uma ‘divisão de trabalho linguística’, que refuta a *incomensurabilidade* de suas compreensões de fundo, que têm maior ou menor profundidade de foco” (HABERMAS, 2004, p. 43).

Habermas classifica os processos de investigação (*Forschungsprozessen*) em três categorias: *ciências empírico-analíticas*, que compreendem as ciências da natureza e as ciências sociais na medida em que sua finalidade é produzir um conhecimento nomológico; as *ciências histórico-hermenêuticas*, que compreendem as humanidades (*Geisteswissenschaften*) e as ciências históricas e sociais na medida em que seu objetivo é uma compreensão interpretativa das configurações simbólicas; e as *ciências de orientação crítica*, que abarcam a psicanálise e a crítica da ideologia (teoria social crítica), assim como a filosofia entendida como disciplina reflexiva e crítica. [...] Como tais têm um *status* quase-transcendental” (MCCARTHY, 1998, p. 80, tradução nossa).

A identidade do eu no interior da razão destranscendentalizada parte de uma ética do discurso em seu quase-transcendental, pois o conceito possui diferença em suas dimensões. A identidade da pessoa surge da identidade coletiva mediante interação mediada linguisticamente, o que pode exprimir a formação social no aspecto antropológico e sociológico, promovendo uma direção, sendo que “Esses modelos estruturais descrevem uma *lógica de desenvolvimento* imamente às tradições culturais e à modificação institucional”

<sup>212</sup> A liberdade é fundamental na filosofia do direito de Kant. Nesse caso, mundo social em Habermas.

<sup>213</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 301.

<sup>214</sup> MARTINS, 2008, p. 187, 190.

(HABERMAS, 1983, p. 14). As sociedades nômades são as primeiras formas de um saber organizado em normas e valores até chegar às Formas de Governo que têm a função de impedir, como o Estado, a desintegração social. O aspecto ideológico, tendendo para uma *hermenêutica jurídica*, próximo ao mundo da vida em sua consciência coletiva, no decorrer do processo histórico, moldando o modo de integração social que pode ser questionado dentro da luta por reconhecimento<sup>215</sup>. As características supõem as pretensões de validade do indivíduo com seu entorno social como verdade, justiça e veracidade, visto que essas pretensões estão em todos os atos linguísticos implicitamente ligados<sup>216</sup>.

Habermas faz alusão às ciências exatas como ciências empírico-analíticas, ciências humanas como ciências histórico-hermenêuticas e as ciências biológicas como ciências da ação crítica, paralelo ao sujeito em que “A ontogênese pode ser examinada sob os três aspectos da capacidade de conhecimento, de linguagem e de ação” (HABERMAS, 1983, p. 15). Em conformidade, tais dimensões devem estar intrínsecas *A lógica das ciências sociais* (1967).

Marx não pôde flagrar dominação e ideologia como uma comunicação distorcida, porque pressupôs que os homens se distinguiram dos animais no dia em que começaram a produzir seus meios de subsistência. Marx estava convencido de que a espécie humana se elevava outrora sobre as condições animais da existência, pelo fato de haver ultrapassado os limites da inteligência animal, podendo, em consequência, transformar um comportamento adaptativo em um agir instrumental. Como base natural da história lhe interessa, por isso, a organização corpóreo-especificada da espécie sob categoria do trabalho possível: o animal que fabrica instrumentos. O olhar de Freud, pelo contrário, não estava voltado para o sistema do trabalho social, mas para a família. Ele supôs que os homens se distinguiram dos animais no momento em que tiveram sucesso em inventar uma agência que socializasse a prole biologicamente ameaçada e dependente por um período relativamente longo. Freud estava convencido de que a espécie humana se elevava outrora sobre as condições animais da existência pelo fato de haver ultrapassado os limites da societarização animal, podendo em consequência transformar um comportamento regulado pelo instinto em um agir próprio à comunicação (humana) (HABERMAS, 1987a, p. 295-296).

Habermas, ao confrontar Marx e Freud quanto ao trabalho para a família na relação dominação, ideologia e comunicação humana, coloca a epistemologia como marco da análise metodológica quando retoma Kant. Foca na interação como base do problema. Sem excluir os métodos que foram criados na história, trata os problemas do conhecimento entre hermenêutica e intersubjetividade. As formas de vida não fazem parte da uniformidade natural no sentido de linguagem enquanto jogo. Questiona-se a representatividade das culturas e sua

<sup>215</sup> HABERMAS, 1983, p. 221. Ver: (HABERMAS, 1987b, p. 53).

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 31.



contribuição à humanidade. O esclarecimento só existe se for comunicável entre conhecimento e interesse que reclamam a conexão de intuição e conceito em Kant, entre jogo de linguagem e formas de vida. “Para Marx, como para Kant, um critério de sua cientificidade é o progresso metodicamente assegurado do saber” (HABERMAS, 1987a, p. 61). Nesse caso, distingue-se método e metodologia na ideia de uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade. Com o intuito de aproximar Kant de Habermas, o ato de fala na intuição de Kant deve entrar em acordo com a outra intuição perante o conceito e serem capazes de intuição e conceito no juízo de ambos. A *práxis social* não pode igualar trabalho e interação, pois a realização instrumental e a relação entre indivíduos geram o agir comunicativo<sup>217</sup>. Assim se faz uma crítica ao modo de produção primitivo, como ampliar a interação gera ação comunicativa.

Ao buscar homologias entre o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens do mundo, é preciso evitar paralelismos precipitados:

- É fácil se deixar desviar pela confusão entre estruturas e conteúdos: a consciência individual e a tradição cultural podem coincidir no conteúdo, sem por isso expressarem as mesmas estruturas de consciência.
- Nem todos os indivíduos são igualmente representativos do grau de desenvolvimento de sua sociedade: nas sociedades modernas, por exemplo, o direito tem uma estrutura universalista, ainda que muitos membros dessas sociedades não sejam capazes de julgar, deixando-se guiar por princípios. Ao contrário, nas sociedades arcaicas, houve indivíduos que dominavam operações formais de pensamento, embora a imagem mítica do mundo coletivamente partilhada correspondesse a um estágio inferior do desenvolvimento cognoscitivo.
- O modelo ontogenético de desenvolvimento não pode refletir as estruturas da história do gênero, pelo simples fato de que as estruturas coletivas de consciência valem tão somente para os membros adultos da sociedade: os estágios de interação incompleta que surgem ontogeneticamente em primeiro lugar não encontram correspondência nem mesmo nas sociedades mais antigas, já que as relações sociais com a organização familiar tiveram desde o início a forma de expectativas generalizadas de comportamento, ligadas de modo complementar (ou seja, a forma de interação incompleta).
- Finalmente, são diversos os pontos de referência, na história individual e na história do gênero, com base nos quais são avaliadas as mesmas estruturas de consciência: a conservação do sistema de personalidade coloca imperativos inteiramente diversos dos que são colocados pelo sistema social (HABERMAS, 1983, p. 17).

Habermas diz que se deve evitar a confusão entre estruturas e conteúdos como o paralelismo da homologia por meio da história e aspectos culturais. Kant fazia a distinção entre estrutura e conteúdo como intuição e conceito e a crítica a Karl Marx sobre o modo de

---

<sup>217</sup> HABERMAS, 1987a, p. 77.

produção primitivo faz retomar Aristóteles junto a Kant<sup>218</sup>. Com isso, a relação entre *epigênese* e *animal racional* é comparável à orientação sexual como estrutura que se volta para a razão prática<sup>219</sup> e o gênero como conteúdo das imagens de mundo dentro da socialização.

Como já apontado por Kant, a razão fica humilhada com o limite ontológico do conhecimento, com sua impossibilidade de demonstrar tudo e de fundamentar tudo; não obstante essa impossibilidade mostrar-lhe sua incapacidade de atingir pretensões em torno do incondicionado, ela deve ser vista mais como parâmetro ou indício da existência do transcendente, cuja busca é própria da natureza humana, e da nossa decorrente incapacidade de atingi-lo, do que da falta ou da ausência dele (MARTINS, 2008, p. 194-195).

*A coisa em si é a incapacidade de atingir pretensões em torno do incondicionado, afirmar o indício da existência do transcendente em relação à razão, que fica humilhada com o limite ontológico do conhecimento, acabando por introduzir o contraditório*<sup>220</sup> do não saber com a razão sobre um objeto, cuja percepção do mesmo pelo sentido é uma apropriação da consciência em Kant. “A hermenêutica filosófica afirma, com razão, uma conexão interna de questões de significação e de validade” (HABERMAS, 1987b, p. 94). As estruturas de racionalidade<sup>221</sup> estão no nível cultural dentro de uma verdade consensual intersubjetivamente construída em um mundo social das formas de vida e dessa forma, não é possível reduzir o direito à moral em um princípio do discurso<sup>222</sup>, nem este ao princípio universal<sup>223</sup> (cognitivismo, universalismo e formalismo)<sup>224</sup>, que adentra como o referido

<sup>218</sup> Ciências empírico-analíticas substituem o saber pré-teórico pela teoria da ciência (SCHUMACHER, 2000, p. 26-27).

<sup>219</sup> HABERMAS, 2002, p. 37-38.

<sup>220</sup> “[...] na lógica da argumentação, as modalidades lógicas – impossível (contradição), necessária (impossibilidade da negação), possível (negação da impossibilidade) – dão lugar a outras modalidades que designam [...]” (SCHUMACHER, 2000, p. 141). Sem a *coisa em si*, nega-se o *nada* em Hegel, como o *niilismo* em Nietzsche, pois a linguagem é uma *existência* que pode estar ou não em uso. O contraditório foi colocado entre o saber de Aristóteles e a razão em Kant, refletindo a problemática do lugar no espaço.

<sup>221</sup> “No estágio pré-convencional, poder-se-ia falar de uma ‘identidade natural’. Habermas introduz aqui o conceito de egocentrismo (sem, contudo, fazer referência a Piaget). Essa identidade se rompe com a primeira crise de maturação (edipiana), re-estabelecendo-se uma nova forma de equilíbrio, graças à identificação da consciência moral com os papéis sociais prescritos (primeiro pela família, depois por instituições da sociedade) [...] Somente com a solução da segunda crise de maturação (adolescência), emerge a verdadeira identidade do ‘Eu’ [...]” (FREITAG, 1991, p. 79). Reflete a isso, identidade de papéis, identidade da pessoa e identidade do eu.

<sup>222</sup> (SCHUMACHER, 2000, p. 15, 233, 364). PD não faz parte da lógica da argumentação (HABERMAS, 1989a, p. 116). Remete ao surgir da ação comunicativa (Durkheim e Mead). PU na ética do discurso com base em “[...] Kohlberg, toma emprestada com o conceito do ‘ideal role taking’ (‘adoção ideal do papel’) à teoria comunicacional de G. H. Mead, exprime-se no *princípio da ética do Discurso* (D) [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 148). Esse conduz ao discurso prático, não para produção de normas justificadas, mas o exame delas consideradas hipoteticamente.

<sup>223</sup> PD serve para tomar consciência sobre PU em uma formação discursiva da vontade (HABERMAS, 1989a, p. 149). Nesse ponto, a ética do discurso em PU para a teoria do discurso em PD.

<sup>224</sup> HABERMAS, 1989a, p. 147-148.

princípio moral e pertence ao discurso prático<sup>225</sup>. O início está a partir da linguagem natural manifesta em atos de fala (constatativos, regulativos e representativos)<sup>226</sup>. Esses ficam imersos na chamada racionalidade com as quatro pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, retitude e veracidade)<sup>227</sup>. Por fim, mundo da vida contida em cada forma de vida<sup>228</sup> constituída de forma deontológica na ética do discurso, na prioridade do princípio de justiça em relação ao bom<sup>229</sup> e os três mundos, subjetivo, social e objetivo<sup>230</sup>.

Em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, Jürgen Habermas considera o ingresso de Nietzsche no cenário moderno como um ponto de inflexão, uma placa giratória, que altera a trajetória anterior seguida pelo moderno discurso filosófico, desarranjando seu eixo orbital. Para Habermas, Nietzsche estaria colocado, no contexto da Modernidade filosófica, diante da seguinte alternativa: ou submeter a razão subjetivamente centrada mais uma vez a uma crítica imanente, retomando a tarefa em que fracassaram alguns de seus predecessores; ou então renunciar completamente ao programa de fundamentação autocrítica da razão (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 19).

Habermas entende que não é possível exigir uma *autocrítica da razão*, por isso estabelece que o esclarecimento não vem da representação, mas da compreensão desta representação. Assim, retoma o projeto em que “[...] Kant, opera-se uma *décalage* entre crítica e *Aufklärung*, pela qual a primeira é colocada em uma certa posição de recuo em relação à

<sup>225</sup> “O único princípio moral é o referido princípio da universalização, que vale como regra de argumentação e pertence à lógica do Discurso prático” (HABERMAS, 1989a, p. 116). Nesse ponto, encontra-se a *Crítica da razão prática*, com sua *Tábua das categorias da liberdade em relação aos conceitos do bem e do mal*, inclui-se questões do dever e o contrário do dever, além do dever perfeito e dever imperfeito. O tema da ação correta em Kant faz conexão com Kohlberg, que fundamenta PU. Assim, o ato de fala constatativo na linha cognitiva como na busca pelo ato de fala interativo em uma linha regulativa, nessa *adoção ideal do papel*. A teoria comunicacional de Mead, adentra-se na filosofia de “[...] Aristóteles, a pergunta pela eficácia prática da filosofia conduziria a uma *outra* resposta: a teoria só ganha significação prática na forma da filosofia prática [...] a respeito da vida boa. Essa orientação de vida deve, no entanto, abrir mão da certeza do saber teórico. Por fim, o discernimento ético perde a força motivadora própria de um processo de formação; ela já deve pressupor em seus destinatários um caráter bem formado” (HABERMAS, 2004, p. 314). A filosofia prática está retomada pela conexão da consciência entre Kant e Aristóteles a partir da *inteligência prática* entre razão prática e saber prático. Acrescenta a Aristóteles a *certeza do saber teórico* como *força motivadora* (teleológico). Nesse ponto, adentra-se nas três críticas de Kant entre *Crítica da razão pura* (teoria), *Crítica da razão prática* (prática) e *Crítica da faculdade do juízo* (conexão entre teoria e prática), bases da reconstrução (SCHUMACHER, 2000, p. 358). Como a filosofia oferece *valores substantivos éticos*, não é o caso da ética do discurso pautada em atos de fala e discursos públicos, no seguir a regra da linguagem, faz da *democracia discursiva muito formal* e a falta de um *enraizamento mais vigoroso da ação comunicativa* (SCHUMACHER, 2000, p. 370).

<sup>226</sup> SCHUMACHER, 2000, p. 44-47.

<sup>227</sup> HABERMAS, 1989b, p. 121.

<sup>228</sup> Como nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, não é permitido um contexto intersubjetivo das formas de vida, Habermas conduz ao contexto dos limites da intersubjetividade de Mead, remete à pragmática empírica e pode ficar conectada com a pragmática formal (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 421).

<sup>229</sup> Nessa obra de 1991, aqui referida 1999, evidencia a continuação da base deontologia de Habermas que está em Rawls (HABERMAS, 1999, p. 193, 200). Faz sugestão para melhorar, pois “Rawls só conseguirá defender a tese da primazia do Justo sobre o Bom, recorrendo ao conceito de consenso sobreposto [...]” (HABERMAS, 1999, p. 201). Em certa medida, similar a Hegel com a vontade universal entre direito abstrato e moralidade.

<sup>230</sup> São conceitos adaptados de Popper.

segunda. [...] para fundar uma obediência legítima unicamente sobre a própria autonomia [...]” (GIACIOIA JÚNIOR, 2013, p. 28). A troca da crítica da razão para crítica à ciência, coloca uma ação racional com respeito a fins dentro do desenvolvimento. É conferida pela ontogênese através de Kohlberg, que se vincula aos graus de consciência de Kant. Dessa forma, destina uma racionalidade para o desenvolvimento, privilegiando o justo ao bom<sup>231</sup>. A proposta questiona as orientações culturais inseridas no costume dos vestígios da filogênese em relação aos valores. A deontologia que separa bom do justo entende o desencantamento do mundo em pré-convencional, convencional e pós-convencional, em uma sociedade em constante adaptação, em uma reflexividade do progresso moral e do sistema de normas<sup>232</sup>. Com os graus de consciência de Kant delimitados à dignidade humana pela socialização<sup>233</sup>, justo aqui, não é imparcial, nem neutro, muito menos indiferença. Habermas se afasta da “[...] *teoria* como contemplação do *cosmos* compartilhado com as ciências, tal como estes são entendidos pelo positivismo [...] E ainda compartilha a atitude teórica – a separação de conhecimento e interesse – e o suposto ontológico básico de um mundo estruturado [...]” (MCCARTHY, 1998, p. 79, tradução nossa).

Habermas já indica que “O conceito hegeliano de eu como a identidade do universal e do singular é dirigido contra aquela unidade abstrata da consciência pura que se refere a si mesma, a qual caracteriza a apercepção originária e na qual Kant havia fixado a identidade da consciência em geral” (HABERMAS, 2014, p. 46)<sup>234</sup>. A crítica de Hegel ao sujeito cognoscente de Kant, introduz, diante do eu, a razão comunicativa da racionalidade e irracionalidade e completa a teoria da racionalização de Max Weber junto ao método de investigação de Kohlberg, conferindo uma identidade racional com Kant por meio da *teoria cognitiva de cunho instrumental*. As esferas de valor de Weber são aprofundadas com o *conceito hegeliano de eu* como identidade do universal e do singular, conferindo uma direção ao *conceito de fenômeno cultural* da passagem do direito abstrato à moralidade e da moralidade à eticidade. O questionamento foi estabelecido entre moral e ética a partir do *imperativo categórico* de Kant junto a Kohlberg, em uma passagem da consciência para o costume, em um limite do direito abstrato como eticidade institucional, por fim, moralidade. Com isso, por meio

<sup>231</sup> SCHUMACHER, 2000, p. 17.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>233</sup> A delimitação tem base em Mead, as “[...] estruturas objetivas de sentido haveriam de se entender primeiro com o mecanismo para a geração de uma subjetividade de ordem superior” (HABERMAS, 1987c, v.2, p. 20, tradução nossa). Dessa forma, reformula-se a parte científica de Aristóteles para o âmbito da socialização, introduz a *certeza do saber teórico*, a aprendizagem construtiva do conhecimento secularizado, o aspecto cauculativo está no mecanicismo.

<sup>234</sup> A *consciência em geral* de Kant funciona como consciência hermenêutica, pois a compreensão hermenêutica de Habermas exige reconhecimento em Hegel.

de Hegel, coloca a eticidade concreta à eticidade institucional junto ao mundo da vida<sup>235</sup>. “A destranscendentalização conduz, por outro lado, à inserção dos sujeitos socializados em contextos do mundo da vida [...]” (HABERMAS, 2002, p. 38). Obviamente, “[...] não se trata simplesmente de trocar a identidade hegeliana pela não-identidade, pretendendo afirmar agora uma não identidade absoluta de ser e pensar” (NOBRE, 2003, p. 380). O singular em Hegel deve possuir na eticidade concreta uma relação de lugar no espaço e deve considerar, ao situar a autocrítica da razão em uma crítica à autocompreensão cientificista devido à estrutura da racionalidade.

A linguagem é responsável em Habermas pela evolução social como pelo conhecimento organizado na história, garantido no fato de que não existe interação sem linguagem, no qual reconstrói o materialismo histórico. Consoante a isso, estabelece uma equivalência de gênese entre consciência e ideologia<sup>236</sup>, não só como crítica social, mas também ao positivismo.

Os sinais de autoidentificação, todavia, devem ser reconhecidos intersubjetivamente, a fim de poder ser fundada a identidade de uma pessoa. Distinguir a si mesmo dos outros deve ser algo reconhecido por esses outros. A unidade simbólica da personalidade, produzida e mantida através da autoidentificação, apoia-se, por sua vez, no fato de se estar inserido na realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo. Uma identidade de grupo que vá além das biografias individuais, portanto, é condição para a identidade da pessoa singular (HABERMAS, 1983, p. 79).

Os aspectos semânticos do mundo da vida *estabelecem uma mediação entre uma emissão comunicativa dada, seu contexto imediato e seu horizonte de conotações semânticas*. No contexto da identidade coletiva em que forma a identidade de grupo, está a identidade da pessoa formada a partir da identidade de papéis. Habermas troca *vivência e ação* em Kant por vivência e agir orientado (entendimento mútuo ou para o sucesso), ampliando a *realidade simbólica de um grupo*, permitindo fazer história como ação social<sup>237</sup>. Nisso está a relação mundo da vida e sistema<sup>238</sup>. A moralidade de Hegel entra como agir comunicativo a partir da vivência e agir orientado. Com isso, a ação estratégica está na falta de conciliação da moralidade que se pode vincular à ação instrumental. A falta de conciliação no interior da

<sup>235</sup> Habermas reconstrói a crítica de Husserl à ciência em três etapas, cuja conclusão é “Sob esse aspecto, a teoria é ‘não prática’. Mas isso não a desliga da vida prática” (HABERMAS, 2014, p. 183).

<sup>236</sup> Ideologia como utopia também é negado, pois foge do contexto do presente histórico (NOBRE, 2003, p. 378).

<sup>237</sup> HABERMAS, 2000, p. 28, 141-142.

<sup>238</sup> (SCHUMACHER, 2000, p. 158). O mundo da vida e sistema, sistema como reprodução simbólica no processo de aprendizagem, inclui-se Weber em (SCHUMACHER, 2000, p. 171-172).

moralidade evidencia suas patologias sociais e a colonização do mundo da vida<sup>239</sup> devido ao não equilíbrio, cujo resultado está na divisão de trabalho inserido na interação junto à linguagem.

Nessa medida, a ética do Discurso também se apoia, como as outras ciências reconstrutivas, exclusivamente em reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis – começando naturalmente, no plano em que elas concorrem com outras teorias morais. Mas, além disso, uma teoria como essa também está aberta a – e até mesmo depende de – uma confirmação *indireta* por outras teorias concordantes (HABERMAS, 1989a, p. 143).

O discurso teórico precisa de *confirmação indireta por outras teorias concordantes* no âmbito da sintaxe e da semântica. Cabe ao discurso prático no uso pragmático da linguagem realizar o agir orientado (entendimento mútuo ou para o sucesso). O mundo da vida, mediado simbolicamente, permite tanto o uso instrumental quanto o comunicativo em que a hermenêutica crítica se insere tanto na epistemologia quanto na intersubjetividade. Afinal, o sujeito constituído de conhecimento, linguagem e ação, deve discernir sobre seu papel no mundo, obviamente de modo diverso de Kant, sendo que se deve diferenciar “[...] a alteridade dos jogos de linguagem e dos discursos contra a identidade da linguagem e do diálogo [...]” (HABERMAS, 1990, p. 151). O sistema se volta ao planejamento que tem racionalidade instrumental, sendo que a base da lógica do desenvolvimento “[...] é justificar de modo sistemático a superioridade do nível posterior de aprendizagem como relação ao anterior” (HABERMAS, 1983, p. 207). Com isso, a *certeza do saber teórico* inserido em Aristóteles em uma comparação da eficácia do discernimento e do julgar, questiona o científico diante da prática refletida na socialização como costume entre razão e saber junto à *força motivadora*.

---

<sup>239</sup> (SCHUMACHER, 2000, p. 169). O problema origina-se na falta de políticas públicas corretas. Dessa forma remete à organização social (SCHUMACHER, 2000, p. 174-175).

### 3 HERMENÊUTICA CRÍTICA ENTRE EPISTEMOLOGIA E INTERSUBJETIVIDADE

A *Ciência da lógica* em Hegel tem como proposta aproximar a filosofia da ciência e questionar a indeterminação do conceito de Kant devido ao *incondicionado*, cuja cientificidade está confrontada com a *incomensurabilidade* de Kuhn, pois a *comensurabilidade* exige reconhecimento ao mensurar a relação surgimento da massa e a matemática. Sem identificar a unidade do real, o sistema atômico promove o liame da hermenêutica e da analítica para contextualizar a filosofia da linguagem, pois a filosofia analítica como sistema depende da hermenêutica no mundo da vida. Questiona-se no mundo da vida a validade prática da teoria no sistema. O eu, enquanto identidade, constitui-se um indivisível. Hegel coloca a *existência* do eu inserido na realidade e, com isso, na história, na qual a ideia se manifesta em uma crítica às lacunas na *História da razão pura* em Kant. As ideias são desdobramentos em si mesmas na *Ciência da lógica*, fora de si na *Filosofia da natureza* e o retorno na *Filosofia do espírito*. Nesse caso, remetem às ciências empírico-analíticas, ciências da ação crítica e ciências histórico-hermenêuticas. “Hegel ficou devendo a comprovação [...] já que seu método não satisfaz as condições formais de um trânsito fenomenológico pela história da natureza” (HABERMAS, 1987a, p. 39). O fato de Habermas considerar o singular ao incluir o outro, nega os *casos singulares* por ficarem na *incomensurabilidade* perante a falta de unidade do real.

A concepção de ideia em Kant está para consciência hermenêutica, em Hegel, como compreensão hermenêutica. Habermas situa a hermenêutica na história como mundo da vida. A interação indivíduo e sociedade possui limites na individuação, acarreta identidade do eu e ao mundo da vida inseridos no sistema. Como a *Filosofia da natureza* remete à realidade interpretada exterior, cabe introduzir uma filosofia analítica da linguagem na relação universal e particular em Hegel, no que pertence à origem da linguagem entre sociedade, individuação e autonomia. A compreensão hermenêutica definida como um contexto de significações que são transmitidas por tradição, consequentemente questiona a perspectiva do *conceito de fenômeno cultural* em Hegel.

#### 3.1 – Sociedade, individuação e autonomia

A consciência hermenêutica colocada como desdobramentos dos graus de consciência de Kant junto a Kohlberg, insere a ideia que está como vertical em uma lógica do desenvolvimento devido às distinções de interpretação. Hegel fica como compreensão

hermenêutica por exigir um reconhecimento nessa construção do real. Com isso, adentra um horizontal como dinâmica do desenvolvimento, cujo questionamento sobre o indeterminado da crítica de Hegel ao *incondicionado* de Kant foi abordado como identidade bilíngue e na aproximação que Habermas faz entre Mead e Wittgenstein. Como o espaço é uma representação em Kant, a racionalidade deve ser questionada entre os mundos privado e público diante dos atos de fala perante a fragmentação da História em comunidades linguísticas.

A filosofia da linguagem entre hermenêutica e analítica não propõe uma origem como Hegel, que associa ideia e pensamento. Habermas, como Hegel, não trata do surgimento da linguagem junto à humanidade, o que será “[...] chamado a ‘virada linguística’ é, pois, efetuado em uma versão hermenêutica e em uma versão analítica. Interessa-me aqui como essas duas versões se relacionam entre si” (HABERMAS, 2004, p. 64). Foi desenvolvida uma proposta em *Verdade e justificação* (1999) dessa aproximação das duas versões, com o objetivo de aprofundar tal problema entre analítica e hermenêutica perante a filosofia da linguagem. A relação universal e particular em Hegel será reinterpretada, pois acarreta uma hermenêutica universal no limiar entre mundo subjetivo e mundo da vida. Hegel pode ser reintroduzido na redução de como as coisas são. Destaca Habermas que “Sellars tem que fazer esta redução se o estado inicial há de excluir por um lado relações interpessoais e [...] permitir a existência da linguagem [...] exige também o conhecimento de relações de significado” (HABERMAS, 1989b, p. 61, tradução nossa). As *relações de significado* de Sellars se aproxima do pensamento especulativo de Hegel<sup>240</sup>. Nesse sentido, foi introduzido o sistema atômico como forma de ampliar a redução de como as coisas são entre *ser*, *essência* e *conceito*, em uma reintrodução da *Ciência da lógica* de Hegel, sem excluir a proposta de *teoria cognitiva de cunho instrumental* que Habermas atribui a Kant.

O limite está n’A *pretensão de universalidade da hermenêutica* (1967) que se volta ao mundo da vida com a *Hermenêutica filosófica. Leitura tradicionalista e leitura crítica* (1981)<sup>241</sup> traz o fato de não existir uma realidade não interpretada. *Daí que não se pode haver uma protofísica das ciências da ação*. O incondicionado (procedimento) da dinâmica do desenvolvimento em *estruturas normativas* condiciona a lógica do desenvolvimento na relação Kant e Kohlberg, ressaltando-se com isso a homologia, afinal “[...] moral e direito definem o

<sup>240</sup> A pragmática universal entre Mead e Wittgenstein contrasta com a pragmática formal entre Sellars e Wittgenstein, reflete as *relações de significado* e *invenção de um jogo*. Com Rorty, a troca da linguagem *representada* para *dominada* implica o problema de substituir um jogo de linguagem por outro jogo, nesse caso *encadeamento dialético* em uma identidade bilíngue ao considerar Hegel.

<sup>241</sup> Na coletânea de textos de 1967 (1971), 1971 (1967) e 1979, toma-se em *Dialética e hermenêutica* o texto de 1981 (HABERMAS, 1987b, p. 08-09, 86s). Está presente também na obra de 1981: *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalidade social* (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 182s).



núcleo da interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral [...]” (HABERMAS, 1983, p. 15). A homologia entre ontogênese e filogênese passa pelas *estruturas de consciência* como racionalização do mundo da vida em uma racionalidade comunicativa que evoca a origem da ação comunicativa perante imagens de mundo<sup>242</sup>. Como a lógica do desenvolvimento está em *princípio de organização*, essa possui uma dimensão prático-moral, que resulta da conciliação das ideias morais para os mecanismos de resolução de conflitos, disto “Direito e moral servem à regulamentação consensual de conflitos de ação [...]” (HABERMAS, 1983, p. 31).

Uma busca minuciosa pela interação exige retomar a passagem do conhecimento para a consciência em Kant junto a Kohlberg, em uma “[...] reflexão sobre o desenvolvimento moral e a identidade do eu [...] a um problema fundamental da teoria da sociedade [...]” (HABERMAS, 1983, p. 50). Evoca a ética do discurso em PU em relação à teoria do discurso em PD<sup>243</sup>, início de uma diferença entre mundo da vida e mundo social, em uma epistemologia voltada para a hermenêutica crítica perante a homologia.

*A regulamentação consensual de conflitos de ação* permite incluir a crítica de Habermas a Weber, pois não distingue dinâmica do desenvolvimento e lógica do desenvolvimento. “No plano metodológico, Weber rechaça o cognitivismo ético tão decididamente como o naturalismo ético” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 211, tradução nossa). A oposição de Weber no plano metodológico não distingue a proveniência de uma razão destranscendentalizada. Habermas está próximo do cognitivismo como do naturalismo via reconstrução e evidencia a necessidade do acordo. A crítica da razão instrumental substitui-se pela razão funcionalista, afinal racionalidade sistêmica constituída em esferas independentes não ocorre em uma racionalidade comunicativa. As críticas tanto à razão instrumental quanto à razão funcionalista estão reforçadas pelo acréscimo de Habermas da unidade entre significante e significado junto ao movimento dialético de Hegel restrito ao mundo da vida, como também permite uma crítica cultural. O eu, por estar constituído na família como primeira experiência em Hegel, tanto insere o costume entre moral e vontade, como reduz as contradições do

<sup>242</sup> HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 70-71.

<sup>243</sup> “[...] os modos nos quais *Faktizität und Geltung* continuam o mesmo tema básico introduzido em *A teoria da ação comunicativa* (seção I)” (BAYNES, 1997, p. 202, tradução nossa). O princípio do discurso em PD como teoria do discurso, exige o mundo da vida como novo paradigma. O mundo social é cada comunidade de comunicação em distintas comunidades linguísticas, afinal, mundo da vida é uma relação entre Husserl, Mead e Wittgenstein nos limites da intersubjetividade em Mead, em uma distinção entre linguagem natural em Mead com a *invenção de um jogo* em Wittgenstein perante as formas de vida. Nesse ponto, a invariabilidade do imutável em termos éticos, constitui-se neutralidade e Habermas transfere da moral para linguagem. Com isso, exige uma descrição no âmbito da *explicação da significação* em Wittgenstein e reflete a busca *cooperativa da verdade* em um *discurso teórico* (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 38).

movimento dialético à formação da identidade bilíngue em um *encadeamento dialético*, cabendo situar as imagens de mundo na contradição ética abordada como crise cultural devido à falta de direção em uma crítica cultural.

O mundo objetivo, em um contraste ao surgimento entre sentido em Kant e a inteligência em Hegel, reforça a cisão da identidade do eu em sua uniformidade epistemológica entre a psicologia analítica do eu, a psicologia cognoscitiva do desenvolvimento e a teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico. A experiência possível leva à linguagem das causas formais e ocasionais em Kant, decorrente do modelo de *epigênese* do conhecimento, refletido em Hegel na passagem da representação para a memória. Na filosofia analítica da linguagem, transforma-se em lógico – epistemológico que se reflete em um discurso mentalista sobre o mundo subjetivo voltado posteriormente para um discurso normativo<sup>244</sup>, em uma crítica ao desdobramento das ideias em Hegel. Com a abordagem entre Aristóteles e Kant por meio do sistema atômico, a relação do incondicionado com o condicionado faz questionar a origem do fenômeno. A *coisa em si* substituída pela imitação como aprendizagem devido à intersubjetividade, compete incluir a substância por meio de Aristóteles junto ao questionamento do imanente de Kant, pois a representação do espaço não é um conceito.

O modo de produção primitivo de Karl Marx do período Pré - histórico está criticado por Habermas no que concerne ao surgimento da humanidade. Inclui-se uma nova relação com Hegel para indicar o surgimento da linguagem na base do reconhecimento, na aproximação entre Durkheim e Mead, em uma conciliação do *paleossímbolos* e *selbst*<sup>245</sup>, refletida como *alteridade subjetiva*, exigindo, no sistema hegeliano do reconhecimento, que o *self* surja socializado no contexto cultural por meio do ato de fala expressivo nos limites da representação diante da unidade orgânica. No ato de fala regulativo, o direito não é funcionalista diante da reconstrução. Ocorre uma coerência normativa por causa do acordo, não da coerção. A causalidade disso está na reconstrução da razão como comunicativa. Na perspectiva do ato de fala constativo não é possível a relação de conflito moral entre a vida e a morte em Hegel, nem a da luta de classes em Karl Marx. A diferença constitui um reconhecimento a partir do mundo da vida como espaço de argumentos na necessidade do *Self* autônomo e individual, em um contexto social. Sem entrar no método de Durkheim e Mead, a identidade do eu junto à

<sup>244</sup> “A normatividade, no sentido restrito da orientação vinculativa da ação, não coincide com a racionalidade da ação orientada para a comunicação com um todo. A normatividade e a racionalidade intersectam-se no campo da fundamentação de visões morais que são construídas em uma atitude hipotética e que, tal como já se viu, transportam consigo a tênue força das motivações racionais, nunca conseguindo suportar o peso de uma compreensão existencial do mundo ou do próprio indivíduo” (HABERMAS, 1999, p. 185-186).

<sup>245</sup> “Aprovar esta hipótese nas observações de Durkheim sobre o papel dos paleossímbolos no contexto da prática ritual [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 82, tradução nossa).

virada linguística entre hermenêutica e analítica troca as ideias desdobradas no tempo de Hegel pela hermenêutica, coloca a representação como comunicação distorcida ao admitir a *incomensurabilidade* de Kuhn. Por fim, a analítica do Segundo Wittgenstein nega a dialética de Hegel<sup>246</sup> em sua perspectiva de desdobramento das ideias.

A razão presente no conceito em Habermas acaba descentralizado devido à *incomensurabilidade* de Kuhn, cujo resultado coloca a análise de um sistema dependente da hermenêutica. A dialética de Hegel que nega as diferenças do entendimento e busca incluir unidade perante o conceito, acaba como compreensão hermenêutica perante a identidade bilíngue. Nesse caso, a distinção do mundo da vida diante da História em comunidades linguísticas. A racionalização do mundo da vida deve passar da crítica de Hegel a Kant perante a representação do espaço que permite inserir a distinção entre os mundos privado e público junto aos atos de fala e disso, acrescenta o dialético que questiona a subjetividade na construção do real, cuja realidade exige distinguir a passagem da representação para a memória em Hegel e situada em Habermas, inicialmente, na relação da esfera privada como moralidade referida à esfera pública como política (eticidade concreta) diante da esfera pública política (eticidade institucional)<sup>247</sup>.

A linguagem é um *existente* em Habermas tomado de Hegel na crítica sobre a *coisa em si* de Kant, no que afeta a uma *abstrata reflexão-em-si* contra a *reflexão-noutro*, complementando com o uso da regra dos jogos de linguagem no Segundo Wittgenstein. Nesse caso, desdobrar as ideias, como faz Hegel, conduz ao discurso mentalista a partir do lógico – epistemológico. A virada linguística entre analíticos e hermenêuticos propicia uma crítica à razão, seja instrumental, funcionalista ou positivista. A tríade dialética da *Ciência da Lógica* entre *ser*, *nada* e *dever* que se volta para o “[...] lugar sistemático das mencionadas categorias, contraria isso; elas evidentemente não surgem na lógica, mas em uma filosofia do real [...]” (HABERMAS, 2014, p. 36). Em decorrência disso, “A dialética hegeliana da autoconsciência sobrepassa a relação da reflexão solitária em benefício de uma relação complementar de dois indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não vale mais como originária” (HABERMAS, 2014, p. 39).

Habermas considera os métodos distintos entre Mead, Wittgenstein e Hegel. Nesse caso, a história natural não possui homologia. A sociedade, por meio do reconhecimento entre a igualdade da lei em relação ao tratamento, coloca as relações de Hegel entre significante, significado e significação, refletidos respectivamente como ato de fala regulativo,

<sup>246</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 50.

<sup>247</sup> Habermas desenvolve como contrafactual e factual dentro de sua democracia procedural.

representativo e constativo<sup>248</sup>. O eu constituído socialmente se limita à imaginação no *sistema cognitivo* em Kant, junto a uma construção do real. A estrutura da identidade do grupo pode ser clarificada na linguagem de Durkheim com a consciência coletiva sobre a consciência religiosa dentro do desenvolvimento da personalidade tidos na fusão do *I* (Id) e *Me* (Superego). O *selbest* de Mead é resultado da fusão. Nesse ponto, adentra-se na aceitação social do *Self*, sendo que o *I* (Id) estaria na afinidade em relações de apadrinhamento, o qual remete ao impessoal do sagrado em Durkheim; o *Me* (Superego), como empatia no que se refere à solidariedade. Sem entrar na verificação do método da psicologia, cabe o aspecto lógico – epistemológico do Segundo Wittgenstein, como falta identificar, adequadamente, a relação da representação para memória em Hegel em uma história natural na perspectiva da adaptação exigida pela interação entre moral, ética e costume da família (moralidade) referida à esfera pública (eticidade concreta).

Durkheim analisa a crença religiosa, não a atitude contemporânea individual, mas a expressão da consciência coletiva dentro da história tribal e constitutivo da identidade de grupo. A ação ritual, por ser pública, encontra um conjunto de condições institucionais para uma ação social. Habermas se conecta a Durkheim no concernir da sagrada fundação da moralidade na base ritual com fundo na solidariedade, o qual sublinha uma linha de “linguistificação” como *consenso normativo* em uma cooperação da verdade para chegar a uma racionalização do mundo da vida em um conceitual limite com a teoria da ação weberiana. A solidariedade está entre apadrinhamento e empatia, pois a perspectiva do impessoal de Durkheim acaba em uma afinidade em Mead. Em relação à identidade coletiva desenvolvida em forma normativa de consenso através da identidade dos membros do grupo, Durkheim coloca o individual que concorda com todos os outros membros de seu grupo social. A identidade do eu, situada no âmbito social ao político, da moralidade à política, conduz a Hegel entre *ser*, *nada* e *dever* na busca da realidade social como realização histórica. “A *Filosofia do espírito* se reporta ao *Sistema da eticidade* que Hegel havia elaborado de forma fragmentária.

---

<sup>248</sup> Com a introdução de Popper, o significante fica como mundo objetivo, significado como mundo subjetivo e a significação como mundo da vida junto à família como primeira experiência em Hegel, além da reprodução simbólica. Falta concretizar em Hegel o mundo social. Como a gradação do *ser* em Hegel acaba em um *núcleo irreduzível* em Lakatos, essa perspectiva resultou no princípio falso em Popper, pois desconsiderou a hermenêutica no processo de investigação. A teoria da verdade hegeliana junto ao *ser* não equivale à realidade que foi questionada ao introduzir os paradigmas de Kuhn no repensar a representação e substância. A ciência atual não parte da lógica clássica, nem especulativa. Nesse caso, a definição de que o *existente é coisa* permite a Habermas remodelar Nietzsche em sua crítica, pois não incluiu a subjetividade moderna em uma linguagem adequada entre verdade e mentira. Afinal, conhecimento não é relacional em termos de investigação científica, mas depende de como se joga o jogo de linguagem.

Esses escritos encontram-se ainda sob forte influência dos estudos de economia política, aos quais o autor havia se dedicado naquele período [...]” (HABERMAS, 2014, p. 35).

Como existe a relevância da linguagem ao desenvolvimento, Habermas estabelece uma divisão do *Sistema da eticidade* entre concreta e institucional, sendo que a eticidade concreta, no âmbito convencional do desenvolvimento moral, está entre grupos primários e secundários e o pré-convencional segue com interesses desvinculados da eticidade concreta<sup>249</sup>. “À primeira vista, a reunião de *justice* e *benevolence*, por parte de Kohlberg, recorda a crítica hegeliana a Kant e todas as tentativas de conciliação das abordagens clássicas e modernas da ética” (HABERMAS, 1999, p. 64). Assim também reforça a crítica a Kohlberg, por não reduzir a universalidade moral à universalidade ética na deontologia que separa o bom do justo, como permite retomar a concepção de *comunidade ética* de Kant a partir da dignidade da pessoa em sua capacidade de conhecer e julgar, pois nem tudo provém da experiência e essa inicia o conhecimento que se efetiva pela faculdade da razão. O *núcleo moral* entre Freud, Mead, Durkheim e Kohlberg evidenciam uma falta de relativismo moral que se estende a Piaget, pois o desenvolvimento moral pré-convencional de Kohlberg aproxima Freud e Piaget no que pertence à afetividade e à inteligência, tendo como cerne a mudança dentro da interação a partir dos níveis de juízo moral.

A identidade do eu, por ser socializado dentro do mundo da vida, possui características comuns enquanto forma de vida. Apesar das pessoas em suas respectivas comunidades linguísticas não pertencerem a uma uniformidade natural, elas se entendem dentro da linguagem formal. Todos os indivíduos delimitados no espaço e tempo não podem se isolar deste mundo objetivo em que o gênero humano possui as mesmas capacidades de aprendizagem dentro da epistemologia, da hermenêutica e da intersubjetividade de forma idêntica. Reduzir as formas de vida à representação constitui a individuação em uma sociedade por meio da interação, por serem iguais entre si e perante outras formas de vida que se distinguem somente no modo como usam os jogos de linguagem. A verdade deve ser reconhecida com base no melhor argumento no interior da intersubjetividade delimitada como cultura, em uma conexão produzida linguisticamente.

Naturalmente, não devemos deduzir da ontogênese conclusões apressadas para os níveis de desenvolvimento das sociedades. Os processos de aprendizagem na evolução social não podem ser atribuídos nem apenas à sociedade, nem somente aos indivíduos. Na verdade, é o sistema da

---

<sup>249</sup> (HABERMAS, 1983, 68, 197). Nesse caso, esfera privada (família), esfera pública (eticidade concreta), esfera pública política (eticidade institucional) refletem as fases pré-convencional, convencional e pós-convencional.

personalidade que sustenta o processo de aprendizagem da ontogênese; e, de certo modo, são apenas os sujeitos socializados que aprendem. Mas os sistemas sociais podem, a partir das capacidades de aprendizado de sujeitos socializados, constituir novas estruturas para resolver problemas de direção e de controle que ponham em perigo sua existência. É por isso que o processo evolutivo de aprendizagem das sociedades depende das competências dos indivíduos que dela fazem parte. Tais indivíduos, por sua vez, adquirem suas competências não como mônadas isoladas, mas na medida em que tais competências se explicitam no interior das estruturas simbólicas de seu mundo vital (HABERMAS, 1983, p. 135).

A interação formada a partir da linguagem não permite conectar as três tradições da psicologia constituintes da identidade do eu, o mesmo com a passagem do sistema atômico para o pensamento operacional que remeteria da representação à memória em Hegel. A cisão da razão em Kant acaba como cisão teórica diante da metodologia. Na busca da racionalidade contra a irracionalidade, apresenta-se o *Discurso filosófico da modernidade* (1985). Essa crescente racionalidade também conduz ao seu contrário, como supressão de formas de vida irracionais dentro da razão comunicativa. Como a *evolução social, não podem ser atribuídos nem apenas à sociedade, nem somente aos indivíduos*, mas à capacidade de aprendizagem que se volta para a interação. O *sistema da personalidade que sustenta o processo de aprendizagem da ontogênese* é, nesse caso, o superego freudiano estudado por Kohlberg e Mead. “Também Piaget e Freud introduzem o mecanismo de aprendizagem que representa a conversão de estruturas externas e internas” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 19, tradução nossa). Com isso, a falta de conexão está também na passagem do pensamento operacional para a normatividade social, sem desdobrar as ideias em uma *Ciência da Lógica* de Hegel da memória à história, cabendo introduzir a universalidade hermenêutica, afinal “O naturalismo fraco evita integrar ou subordinar a ‘perspectiva interna’ do mundo da vida ao ‘ponto de vista externo’ do mundo objetivo” (HABERMAS, 2004, p. 37).

Com a linguagem primária, temos aprendido as regras que possibilitam não só o entendimento no marco de uma gramática, mas também a fazer inteligíveis as línguas estranhas: ao aprender uma determinada língua, temos aprendido como se aprendem, em geral, as línguas. Apropriamo-nos de uma língua estranha por tradução. Agora, quando temos aprendido, já não temos necessidade de tradução. A tradução só resulta, então, necessária, nas situações em que o entendimento fica perturbado. Por outro lado, também se apresentam dificuldades de entendimento nos diálogos na própria língua (HABERMAS, 1988, p. 230-231, tradução nossa).

Habermas insere a tradução na *lógica dialética especulativa negativa e positiva* de Hegel, junto à primeira topografia de Freud. O *entendimento fica perturbado* com

a dialética situada como identidade bilíngue ao sair da ontogênese para filogênese entre representação e memória. Assim, inclui a identidade de *ser e pensar* como identidade bilíngue, junto à representação na crítica de Hegel a Kant sobre o entendimento, pois aproxima de Wittgenstein como expressão adequada ao pensamento<sup>250</sup>. Kant e Hegel não colocam um acesso direto à razão como faz Descartes no *eu penso*. A existência em Kant se volta ao sentido e em Hegel, à inteligência. Com a virada linguística, o cerne torna-se a linguagem, responsável também pelos obstáculos epistemológicos. O aspecto lógico – epistemológico da filosofia analítica —, deve conduzir ao consenso, por isso que o novo paradigma do mundo da vida acompanha o agir comunicativo, pois o limite constitui-se de uma base hermenêutica explorada no sistema atômico, ao questionar a unidade da representação perante a existência. Habermas não parte da indefinição do objeto, mas de que a apreensão é possível de modo indireto. Nesse caso, questiona a intuição pelo entendimento por meio do *ângulo*. A identidade do eu não é diferente de outra identidade do eu nas capacidades de conhecimento, linguagem e agir orientado (entendimento mútuo ou para o sucesso). Inclui-se o modo indireto em uma epistemologia do conceito como obstáculo que a linguagem insere entre analítica e hermenêutica.

A perspectiva da epistemologia do conceito serve à razão definida como *descentralizada* em Habermas. Refletir sobre o conceito de Kant, que fica na *comensurabilidade* de Kuhn. Permite apontar a seguinte problemática sobre o agir orientado: Kant estaria no acordo (sucesso) e Hegel, por exigir reconhecimento perante a crítica às diferenças no entendimento em um consenso (entendimento mútuo). Nessa direção, a proveniência do consenso viria antes do acordo, pois o consenso estaria em uma arquitetura em Kant, devido ao jogo de linguagem estar antes da pessoa. A própria definição de entendimento em Kant e a crítica de Hegel, por dependerem da representação, exige uma descentração proposta em uma distinção analítica entre filogênese de Habermas em seu horizonte histórico, uma crítica a Freud, em seu método e a *esquerda freudiana*. Afinal, a ontogênese está em uma vertical lógica de desenvolvimento.

O limite entre filosofia e ciência está na distinção do método de Wittgenstein e Mead, que se for introduzir a antropologia de Kant, está entre antropologia não aplicável e aplicável, reforçado por Kohlberg. A redução da diversidade existente entre línguas naturais para a busca da inteligência operativa, conduz a “[...] teoria dos interesses cognoscitivos de Habermas. Contra a ontologia tradicional faz uso do ‘giro transcendental’ [...]” (MCCARTHY,

---

<sup>250</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 335.

1998, p. 91, tradução nossa). O conceito de aprendizagem construtivo parte dos graus de consciência de Kant presentes também em Kohlberg, vinculado ao pensamento operacional de Piaget<sup>251</sup>. A mediação pela interação entre indivíduo e sociedade conduz às capacidades epistemológicas, hermenêuticas e intersubjetivas, sendo que a interação promove a individuação como inserção à realidade interpretada nos limites do sistema atômico. Hegel está situado no limite entre inteligência operativa e societário na perspectiva da tradução. Sem refazer a história, Habermas propõe a reconstrução do materialismo histórico.

Como Kant promove o aspecto inovador, tendo por base o pensamento autêntico, a distinção cultural na comunicação no processo intersubjetivo de adquirir uma língua primária é uniforme. Desse modo, “A. C. MacIntyre tem estudado a conexão que se dá entre investigação de motivos e explicação causal, em um trabalho sobre a teoria freudiana do inconsciente” (HABERMAS, 1988, p. 266, tradução nossa). O motivo como orientador da ação, ao ser reduzido em causa, estabelece uma relação de função de causa e efeito. Considerando a coação gramatical de MacIntyre, Habermas (1988, p. 266, tradução nossa) diz que ele “Empreende a tentativa de purificar o conceito freudiano de motivo inconsciente [...] Um motivo inconsciente consiste, como todo motivo, em um sentido orientador da ação. Portanto, tem de ser objeto de uma análise linguística e não objeto de uma análise causal”. Coloca uma distinção de análise perante a causalidade entre filosofia da linguagem e comportamento, cuja distinção está no método. O *motivo inconsciente* toma uma perspectiva de agir por dever em Kant, como *sentido orientador da ação*. Nesse caso, a relação causa e efeito situa no método a relação previsão, correção e controle, cuja *análise causal* toma a passagem da individuação para autonomia. Habermas aprofunda o problema como *análise linguística*.

A *análise linguística* não escapa da hermenêutica como parte da *competência comunicativa* no limite da representação. A comunicação para a uniformidade natural, estabelece não somente uma crítica para a razão instrumental quanto para as grandes narrativas que se expressam no *sistema linguístico pré-existente*. A consciência histórica e a identidade pós-tradicional, em um conflito entre interesse público e privado<sup>252</sup>, constituem aspectos da sociedade. Habermas coloca a *análise linguística* na conexão entre conhecimento e interesse. Como a origem da ação comunicativa está na conciliação entre *paleossímbolos* e o *selbst* para que o *Self* surja socializado. A filosofia moral de Kant reintroduz uma perspectiva de crítica à

---

<sup>251</sup> McCarthy faz a seguinte consideração sobre o conceito materialista de síntese e o converte em uma teoria instrumentalista do conhecimento. Retoma a psicologia transcendental de Kant em que a consciência é formada através da síntese e o objeto é investigado pela análise. Então, o conceito de aprendizagem é construtivo no fato de trazer estruturas externas para internas em um fio condutor. Ver também: (HABERMAS, 1989a, p. 50).

<sup>252</sup> HABERMAS, 1994, p. 90-91, 99.



Pós – modernidade, permitindo negar a neutralidade em um contexto do presente histórico não só da ciência quanto do indivíduo. “Ao tratar os interesses técnicos e práticos, Habermas poderia partir de tipos geralmente aceitos de investigação e passar a mostrar sua intrínseca conexão com sistemas de ação ‘de raízes antropológicas profundas’” (MCCARTHY, 1998, p. 98, tradução nossa). Compete avaliar que a homologia faz parte do processo de interação entre ontogênese e filogênese, consequentemente, o *selbest* da *intersubjetividade* constitui um paradigma no cerne do mundo da vida, pois o *gesto* da *interação* (mundo social) não reflete o conceito de aprendizagem como homologia e comensurabilidade dentro da subjetividade.

Como *O interesse emancipatório da teoria crítica*<sup>253</sup> está na socialização, no âmbito do desenvolvimento social em ação comunicativa, não há trabalho sem interação, nem interação sem razão comunicativa. Nesse caso, não se exclui a *comunidade ética* de Kant. O interesse emancipatório presente na universalidade moral não pode ser reduzido à universalidade ética em uma crítica a Kohlberg, por utilizar somente uma ética que não foca plenamente no conhecimento, além do equívoco ao conceito de pessoa. Com isso, o “[...] processo formativo normal ou desviado determina-se unicamente segundo os critérios do quadro institucional de uma sociedade. Esta poderia, comparada com outras, encontrar-se ela mesma, possivelmente em seu todo [...]” (HABERMAS, 1987a, p. 288). Habermas introduz a comunicação distorcida, junto à *incomensurabilidade* de Kuhn. O espaço de argumentos do mundo da vida inclui a racionalização e deve considerar, que sem a escrita estaria no Pré - histórico. Desse modo, a compreensão hermenêutica está nos limites da ação ritual de Durkheim, colocados por Habermas entre apadrinhamento e empatia que, na ação moral de Kant, ficaria em uma ação estratégica em *mutatis mutandis* na abordagem de uma *teoria cognitiva de cunho instrumental* devido à ação correta. A normatividade social reduz, em termos públicos e ideológicos, o uso pragmático da linguagem em que o *processo formativo normal ou desviado* reflete no *quadro institucional*. O uso dos jogos de linguagem como pragmático, em uma perspectiva antropológica, deve considerar o não uso pragmático da linguagem quando a *linguagem entra em férias*. Com a conexão d’*A ideia de filosofia e sua relação com a teoria social*<sup>254</sup>, Habermas não promove o desdobramento das ideias de Hegel na história<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> Mccarthy, capítulo 2, item 2.4.

<sup>254</sup> Mccarthy, capítulo 2, item 2.5.

<sup>255</sup> “A resposta de Habermas a essa linha de argumentação requer grandes traços para aceitá-la, porém invertendo-a: se toda explicação do passado pressupõe implicitamente uma filosofia da história (na medida, ao menos, em que a organização narrativa implica juízos de significatividade), então todo historiador é, ao menos implicitamente, um filósofo da história” (MCCARTHY, 1998, p. 221, tradução nossa).

A estas alturas já estamos bem familiarizados com as razões que se ocultam após o ‘giro linguístico’ efetuado na filosofia do século XX. *Conhecimento e interesse* defendem a necessidade de dar um giro adicional, um ‘giro social’, se queremos nos cercar de uma adequada teoria do conhecimento (MCCARTHY, 1998, p. 115, tradução nossa).

Habermas, evidentemente, considera a lei da inércia como substituto do paradigma filosófico cultural do repouso: o *fenômeno* em Kant das *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*, que devem considerar o *giro linguístico* para o *giro social* em *Conhecimento e interesse*. No exemplo de peso de Kant para massa na atualidade, inclui transformar o átomo em sistema atômico com base no giro social entre Kant e Aristóteles na reconstrução do materialismo histórico. O princípio cosmológico de Kant deve se expressar na filogênese no que atinge a *comunidade ética* em uma ação ritual em Durkheim. Com Hegel, ocorre uma crítica à lei de Kant entre a natureza como forma e a lei no limite moral de um reconhecimento sobre aquilo que se pratica no costume, pois a ideia de liberdade precisa ter autodeterminação como realização. Com isso, a *comunidade ética* é questionada mediante a passagem da moralidade subjetiva<sup>256</sup> para moralidade objetiva<sup>257</sup>, por meio da vontade entre Kant e Hegel sobre a filosofia moral.

A *razão descentralizada* de Habermas não se limita aos mecanismos de controle social nas relações entre dinheiro e poder<sup>258</sup>, pois promove um processo inclusivo na separação entre bom e justo e também não trata da crítica às injustiças inerentes ao capitalismo. A capacidade de transformação inclui a cultura e essa está da moralidade à eticidade. Assim, introduz a Max Weber o eu de Hegel junto a Kant, por meio do reconhecimento entre entendimento (organização simbólica), ética (cultura) e moral (autonomia) na relação causal entre meios e fins que não alteram as leis gerais. “O conteúdo e a forma de proferimentos gramaticais são, por exemplo, descritos em funções e características de eventos de fala datáveis ou (como hoje nas ciências cognitivas) traduzidos em processos neurológicos do cérebro” (HABERMAS, 2004, p. 160).

O reconhecimento em Habermas parte de uma compreensão de mundo universalmente válida. Com base no sistema, o movimento dialético de Hegel constitui-se em um reconhecimento discursivo no mundo da vida como espaço de argumentos em uma ética discursiva. O problema do método de Hegel deve considerar a identidade do eu e a unidade do

---

<sup>256</sup> Conceito de Hegel.

<sup>257</sup> Conceito de Hegel.

<sup>258</sup> SCHUMACHER, 2000. p. 176-177.

método das três correntes da psicologia, aqui tratados especificamente dois dos três apontados, a saber, entre a filogênese presente em Freud, Mead, Durkheim, Devereux e Erving Goffman da ação pelo interacionismo simbólico e na ontogênese em Piaget e Kohlberg, da psicologia cognitiva do desenvolvimento. Hegel, com o movimento dialético, deveria apontar a conexão entre ontogênese e filogênese perante a homologia, em uma identidade bilíngue. E Habermas conduz a homologia à hegemonia cultural. A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant, com base no costume, não é aceita por Habermas, pois a prática é universalmente válida em uma separação do bom como conteúdo do justo como forma e entre tratamento em um reconhecimento do conteúdo e igualdade perante a lei, em uma forma legítima, ocorrendo uma relação na junção da virada linguística entre hermenêutica e analítica, sem retomar à filosofia da consciência.

O termo positivismo funciona hoje mais como um epíteto polêmico do que como uma designação de um movimento filosófico claramente perfilado. Ainda deixando de lado a filosofia positiva de Saint-Simon e de Comte, o positivismo evolucionista de Spencer e de Haeckel, o fenomenalismo de Mach e Avenarius, e concentrando-nos no ‘positivismo lógico’ do círculo de Viena e de seus descendentes, é difícil especificar uma perspectiva ‘positiva’ comum (MCCARTHY, 1998, p. 167, tradução nossa).

Habermas reúne uma transdisciplinaridade entre mundo da vida e sistema na falta de uma *perspectiva positiva comum*, cujo *desacoplamento* insere uma *teoria crítica da sociedade* devido ao reconhecimento introduzir o social e não conciliar questões públicas entre tratamento (legitimidade) e igualdade perante a lei (legalidade)<sup>259</sup>, em uma proposta da inclusão do outro. O social foi inserido no reconhecimento de Hegel, pois serve de crítica à razão funcionalista junto à proposta dialética que está mais próxima de Karl Marx, por meio da *alienação* e diante da consciência de classe. O destaque está na aproximação da representação e do conceito, pois reestrutura as questões privadas do reconhecimento entre o social e o conhecimento com a reciprocidade inserida na classe. Ele inclui os grupos como subsistemas perante a classe colocada como sistema, assim questiona a legitimidade e a legalidade, cuja falta de direção gera a crise cultural. A classe fica ampliada na *divisão de trabalho* e não restrita ao funcionalismo do conflito proletariado e burguesia.

O modelo das ciências empírico-analíticas (ciências exatas) e o das ciências da ação com orientação crítica (ciências biológicas) sempre dependerá das ciências histórico-

<sup>259</sup> “O Estado democrático de direito toma pela primeira vez a forma na Revolução Francesa [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 509, tradução nossa).

hermenêuticas (ciências humanas). Em Weber, a “[...] finalidade hermenêutica da ciência da cultura – a análise dos ‘fenômenos da vida em termos de sua designação cultural’ – é considerada primária. O descobrimento de leis causais somente revestidas de uma importância secundária” (MCCARTHY, 1998, 173-174, tradução nossa). O obstáculo epistemológico fornecido pela própria cultura inclui-se na autorreflexão dos sujeitos participantes. Priorizar a cultura e colocar as leis causais como secundárias, nega uma perspectiva evolutiva inserida na própria consciência. Hegel permite fazer um paralelo a respeito da construção do real como evidencia a tríade do *ser*, *nada* e *devir*, os quais juntos possuem uma orientação moral, seja na filosofia da história, como na razão, que se realiza e posteriormente remete ao fazer história no marxismo em que não se deve interpretar, mas transformar<sup>260</sup>. A construção do real não se afasta do positivismo, mas permite uma crítica ao negar a subjetividade presente na ciência. “Mach busca, assim, um fundamento dos fatos que permita desenvolver um conceito do real aquém do fenomenalismo e do fisicalismo” (HABERMAS, 1987a, p. 102).

A reconstrução retoma a história da filosofia que se volta ao passado como contingência das ideias no tempo e espaço, inclui uma crítica à história natural proposta por Mead. Com isso, “A etnometodologia se interessa pela competência interpretativa dos falantes [...] de investigar como se coordenam as ações por via de processos cooperativos de interpretação” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 182, tradução nossa)<sup>261</sup>. Como a identidade pós-tradicional faz crítica ao tradicional em uma consciência histórica, assim “[...] é útil fazer uma distinção entre *pesquisa histórica* e *narrativa histórica*” (HABERMAS, 1983, p. 164).

O virtuosismo conceitual hegeliano revelou-se, e não em último lugar, em sua capacidade de escrever globalmente a história da filosofia, de tal modo que fosse possível entendê-la como processo universal de aprendizagem que confluía no sistema das ciências delineado pelo próprio Hegel (HABERMAS, 1983, p. 177).

Habermas permite introduzir Hegel em Kohlberg, pois a efetivação da liberdade da moralidade subjetiva que se eleva para a moralidade objetiva, em uma ordem evolutiva, permite o seguinte paralelo: pré-convencional (imagens míticas de mundo), convencional (imagens de mundo fechadas) e pós-convencional (imagens de mundo abertas), cuja realização é a passagem da moralidade para eticidade, incluindo-se o reconhecimento em

<sup>260</sup> Sobre 11º, *Teses sobre Feuerbach* (1888) de Marx e Engels. Nesse caso, substitui o socialismo utópico pelo socialismo histórico.

<sup>261</sup> Em *Dialética e hermenêutica* toma-se o texto de 1981 (HABERMAS, 1987b, p. 08-09, 86s). Está presente também na obra de 1981 em *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalidade social* (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 182s).

uma perspectiva do igualmente bom para todos que deve ser efetivo no interesse uniforme de cada um, em uma retomada de Kant. “Para cada categoria de investigação, Habermas postula uma conexão com um interesse cognitivo específico [...]” (MCCARTHY, 1998, p. 80, tradução nossa). Com isso, “A teoria dos interesses cognoscitivos se distingue das teorias clássicas do conhecimento, não só por se situar no seio do mundo da vida [...] senão também por passar da filosofia da consciência à filosofia da linguagem” (HABERMAS, 1988, p. 492, tradução nossa). Afinal, o *ângulo* é tomado em uma perspectiva da linguagem junto ao *cognoscitivo*.

Fica claro que as diferentes formas de vida dentro da socialização constituem-se um rompimento com a uniformidade natural, tendo em vista que teoria dos atos de fala<sup>262</sup>, depois se fazem ciências hermenêuticas<sup>263</sup> e, por fim, ciências reconstrutivas<sup>264</sup>, implicando uma mediação universal dentro do entendimento significativo hermenêutico. “Habermas se vê motivado pela antecipação de um futuro estado de liberdade. [...] A compreensão hermenêutica pode desenvolver-se criticamente, guiada por um interesse pela ilustração e pela emancipação” (MCCARTHY, 1998, p. 229, tradução nossa).

Uma sequência de sucessos só cobra a unidade de uma história desde um ponto de vista que não pode estar tomado desses mesmos sucessos. Os agentes estão enredados em suas histórias, inclusos neles. Quando se dispõem a contorná-las, só a posteriori fazem com o ponto de vista inferior. Os sucessos podem adotar a trama de uma história, pois uma história só tem um sentido para alguém que em geral pode atuar.

Enquanto se podem obter novos pontos de vista, os mesmos sucessos podem entrar em outras histórias e cobrar novas significações. Só poderíamos dar uma descrição definitiva e completa de um sucesso histórico quando pudéssemos estar seguros de que já não se vão obter novos pontos de vista, quer dizer, quando pudermos antecipar todos os pontos de vista relevantes que se possam obter no futuro. Nesse sentido, a filosofia da história antecipa o ponto de vista que poderia guiar o último historiador, trazendo a conclusão da história em conjunto. Porém, como não podemos antecipar o curso do futuro das coisas, tampouco podemos antecipar fundamentos em pontos de vista do último historiador. Mas, por outra parte, sem filosofia da história, nenhum sucesso histórico se pode expor de forma definitiva e completa (HABERMAS, 1988, p. 244, tradução nossa).

A individuação como emancipação por meio da autonomia via sociedade, inclui a história e sua narrativa como ponto de vista e, dessa forma, a identidade pós-nacional<sup>265</sup>,

<sup>262</sup> MCCARTHY, 1998, p. 318.

<sup>263</sup> História da hermenêutica das origens com Espinoza até Gadamer (MCCARTHY, 1998, p. 205-206). Segundo Habermas, Gadamer recorre a Aristóteles (HABERMAS, 1988, p. 247-250).

<sup>264</sup> MCCARTHY, *op. cit.*, p. 320-323.

<sup>265</sup> Nas obras de Habermas: *Identities nacionales y postnacionales* (1988). Ver também: *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976) nos capítulos: *As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?* e nos *Problemas de legitimação no Estado moderno*.

constituindo-se em uma emancipação do nacional perante a reconstrução do materialismo histórico, pois *nenhum sucesso histórico se pode expor de forma definitiva e completa*. Como a identidade do eu situa-se no presente histórico, o mundo da vida acompanha este eu em suas significações. Dessa forma, “Habermas defende a si mesmo, indicando que ele não está ligando o significado da verdade aos métodos ou estratégias particulares de obtenção da verdade, mas às ‘condições pragmáticas universais’ do discurso em geral” (MCCARTHY, 1998, p. 351, tradução nossa).

A racionalidade aqui está inserida no contexto da linguagem juntamente com o conhecimento em um sujeito do conhecimento constituído socialmente. Como o mundo da vida está delimitado pela interação, cabe relacionar entre ciências empírico-analíticas, histórico-hermenêuticas e das ciências da ação. As três dimensões do sujeito fazem relação com Kant entre conhecimento (Crítica da razão pura), semântica (Crítica da razão prática), ação (Crítica da faculdade do juízo)<sup>266</sup>, cuja capacidade de perceber o fenômeno inclui-se interpretativamente como *inferência*<sup>267</sup>. Dessa forma, a *linguística*<sup>268</sup> é utilizada. “A crítica de Habermas à tentativa de Skinner de realizar tal coisa através de uma aplicação da teoria da aprendizagem à linguagem, é basicamente um resumo da desenvolvida por Chomsky” (MCCARTHY, 1998, p. 182, tradução nossa).

Habermas reelabora este componente kantiano do conceito materialista de síntese e o converte em uma teoria instrumentalista do conhecimento, que ele desenvolve por via de uma interpretação do pragmatismo de Peirce. Peirce distinguia três formas de inferência necessárias para a lógica da investigação – a dedução, a indução e a abdução -, as quais, quando se as toma conjuntamente, constituem um procedimento que gera, com mais êxito que nenhum outro dos métodos propostos, crenças reconhecidas intersubjetivamente. Se nosso critério do êxito de um método e sua fiabilidade na obtenção de crenças que se veem confirmadas e não problematizadas pelos acontecimentos futuros, o método científico é o que tem resultado por ter mais êxito. E se precisamente em relação a este critério, há de explicar o sentido da validade dos enunciados científicos: as três formas de inferência são métodos para ajustar opiniões, eliminar incertezas e adquirir crenças não problemáticas, em suma, para ‘fixar crenças’ (MCCARTHY, 1998, p. 85, tradução nossa).

*Fixar crenças* inclui sintaxe e semântica em um discurso teórico. A reconstrução parte da crença expressa em linguagem. Com isso, Habermas retoma Kant no

<sup>266</sup> Os três aspectos de racionalidade (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 563).

<sup>267</sup> Hegel percebe isso e troca sentido pela inteligência, pois a inferência resulta da indução a partir da dedução, a perspectiva está presente no silogismo através de duas premissas.

<sup>268</sup> Termo introduzido por Chomsky no texto: *A pretensão de universalidade da hermenêutica* (HABERMAS, 1987b, p. 31). Ver também (HABERMAS, 1988, p. 281) e (WITTGENSTEIN, 1999, § 182). Jogo e seu emprego nas relações linguísticas.

interesse uniforme de cada um para uma perspectiva do igualmente bom para todos. Observa criticamente que “Kohlberg estabelece a conexão com o princípio da benevolência, utilizando para isso um equívoco no conceito de pessoa” (HABERMAS, 1999, p. 68). A lógica do desenvolvimento deve por isso ter um ponto fixo nas crenças não problemáticas. A reconstrução aborda a teoria que é desmontada e recomposta de modo novo, como Kant fez ao transformar *Categorias do Ser* em *Tábua das Categorias*. Os limites do entendimento mútuo e do sucesso são a aplicação do método. Habermas permite usar essas categorias para fazer crítica a Weber, em uma perspectiva que inclui a mudança da esfera pública, pois “A autorreflexão hermenêutica da análise da linguagem ultrapassa e vence a concepção transcendental, que Wittgenstein manteve ainda mesmo frente à pluralidade das gramáticas dos jogos de linguagem” (HABERMAS, 1987b, p. 20).

A compreensão está voltada à igualdade no uso da regra das formas de vida, em uma *competência comunicativa* contra a *consciência histórica* que não distingue os jogos de linguagem. A diferença está na superioridade e inferioridade da compreensão de um mesmo conceito que não é de uso privado. “A concepção do princípio moral em termos da ética do discurso elucida inequivocamente que só ao filósofo cabe a tarefa da fundamentação do princípio de universalização; enquanto regra de argumentação, ele não prejudica nenhum conteúdo normativo” (HABERMAS, 1999, p. 46). Como na identidade do eu à sociedade, individuação e autonomia são do presente histórico, cabe relacionar as áreas do conhecimento que não são isoladas perante o mundo da vida com a *regra de argumentação*. Afinal, o costume está entre *complexo de Édipo* em Freud, *gesto* em Mead e *paleossímbolos* em Durkheim, sem reduzir moral à ética. Habermas promove uma crítica à *esquerda freudiana* com Kohlberg, ao utilizar em seu método de entrevistas o superego freudiano. Nesse caso, a esfera privada fica referida à esfera pública a partir do costume, cuja interação deve incluir as distinções entre moral, ética e costume perante a gramática de fala, que em Mead, está entre símbolos, *selbst* e gesto em sua teoria do significado. O aspecto não comunicativo está entre o significado e o gesto. O problema *estímulo e resposta* como reação ao ambiente nega a perspectiva da interação presente no gesto. A crítica de Habermas a Mead está ao introduzir Wittgenstein na relação gesto para estímulo e resposta, pois a reação seria a proposta de *ordem e execução*<sup>269</sup> com base no ambiente, sendo que o gesto de Mead é responsável pelo *selbest* ao tomar a atitude do outro, ponto da proposta política em Habermas como a inclusão do outro.

---

<sup>269</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 431.

### 3.2 – Ciências empírico-analíticas

A necessidade da cultura ficou evidenciada pelo *gesto* de Mead e serve de base para esse eu em Habermas. Não permite sair do ambiente em que está limitado, reduz a filogênese de Freud ao gesto. Com Durkheim desenvolve as suas imagens de mundo que são invariáveis na evolução cognitiva, nos aspectos geracionais e sexuais sem precisa exatidão. Com isso, insere junto à assimetria das imagens relacionadas ao assunto da *incomensurabilidade* de Kuhn. A linguagem natural faz parte do naturalismo fraco de Habermas por meio de Wittgenstein. Dessa forma, “A ‘objetividade’ do mundo significa que este mundo é ‘dado’ para nós como um mundo ‘idêntico para todos’”. De mais a mais, é a prática linguística – sobretudo o uso dos termos singulares –, que nos obriga à suposição pragmática de um mundo objetivo comum” (HABERMAS, 2002, p. 39). Dessa crítica aos *termos singulares*, coloca que o sujeito possui as capacidades de conhecimento, linguagem e ação, nas *ciências empírico-analíticas*. Vincula-se ao conhecimento na *Crítica da razão pura* de Kant, cuja linguagem formal da matemática associa-se à razão instrumental, e a “[...] apercepção originária de Kant, a diversidade de forma e matéria está garantida no conceito materialista da síntese” (HABERMAS, 1987a, p. 52).

A psicologia transcendental de Kant não é intersubjetiva nem coloca o social por meio do reconhecimento de Hegel, por isso este situa a inteligência em um costume. Aquilo que se pratica faz parte dos sentidos em um sistema cognitivo em que todos possuem as mesmas capacidades. O reconhecimento dessas mesmas capacidades do sistema cognitivo, coloca o esclarecimento junto à autonomia no igualmente bom para todos, perante os interesses de cada um. O aspecto *universal* das *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant, que permite o fenômeno, não inclui o conhecimento empírico que é *posteriori*, cabendo introduzir um racionalismo crítico em sua psicologia racional. Caso contrário, retoma o empirismo aristotélico. A *incomensurabilidade* de Kuhn considera, diante do *universal*, a relação peso para massa. O limite da representação permite a definição de Habermas sobre comunicação distorcida. Freud reforça sua perspectiva dentro das ciências hermenêuticas diante da transferência ou mesmo projeção fazem parte do sujeito do conhecimento constituído socialmente. As *ciências empírico-analíticas* são associadas à *dinâmica do desenvolvimento* e a razão destranscendentalizada implica o uso prático da linguagem, tanto como razão instrumental quanto comunicativo.



Nas *ciências empírico-analíticas*, o sistema de referência que antecipa o sentido de possíveis enunciados científicos baseados na experiência produz regras tanto para a construção de teorias quanto para a sua contestação crítica. As teorias estabelecem conexões hipotético – dedutivas entre proposições, as quais permitem deduzir leis hipotéticas carregadas de conteúdo empírico. Estas são suscetíveis de ser interpretadas como enunciados sobre a covariação de grandezas observáveis e permitem fazer previsões a partir de condições iniciais dadas. O saber empírico-analítico é, portanto, um saber prognóstico possível. Mas é certo que o *sentido* de tais prognósticos, vale dizer, sua aproveitabilidade técnica, decorre primordialmente das regras segundo as quais as teorias são aplicadas à realidade.

Na observação controlada, que assume com frequência a forma de experimentos, produzimos as condições iniciais e medimos o êxito das operações conduzidas a partir delas (HABERMAS, 2014, p 187).

O modelo das ciências empírico-analíticas tem as dimensões da correção, previsão e controle, nos termos de *contestação crítica*, *previsões* e *observação controlada*, fazendo parte da comprovação e da descrição em que qualquer ciência depende dos sujeitos socializados. Nesse contexto, pertencem às ciências exatas. Com a distinção entre metodologia e método, faz necessário evidenciar que na ontogênese melhor estudada pertence o aspecto da uniformidade natural tratada por Kant, Piaget e Kohlberg. O social-evolutivo não tão bem estudado faz parte de Freud, Mead e Durkheim. “A teoria continua a gozar de um primado sobre a práxis, enquanto a representação goza de um primado sobre a comunicação” (HABERMAS, 2004, p. 08-09). Cabe identificar a validade prática da teoria em uma aplicação. A teoria existe como representação e precisa passar para comunicação como prática. A necessidade de uma ciência reconstrutiva parte do *fixar crenças* transformadas em algo novo por meio da linguagem, “[...] os atos de fala em termos de pragmática formal têm que se basear em nosso saber pré-teórico [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 111, tradução nossa). A teoria da universalidade moral de Kohlberg, com seu método de entrevistas, está vinculada ao princípio moral dos atos de fala para o agir orientado. E as ciências empírico-analíticas estão em uma *análise causal* enquanto a ciência reconstrutiva, em uma *análise linguística*.

[...] a pragmática universal é concebida como uma ciência reconstrutiva contraposta às ciências empírico-analíticas nomológicas, porque em vez da atitude objetivante dessas ciências, a da pragmática universal é reconstrutiva, não obstante continuar sendo sustentada a impossibilidade de uma separação rígida entre discurso filosófico e o científico, haja vista serem discursos teóricos que devem fundamentar pretensões de validade. A diferença, contudo, entre filosofia e as ciências empíricas reconstrutivas existe no fato de estas tratarem de questões de gênese e a filosofia, de questões de justificação, que por serem essencialmente discursivas, não negam a relação entre sensibilidade e entendimento [...] (MARTINS, 2008, p. 168-169).

A relação entre sensibilidade e entendimento presente em Kant fica inserida na razão destranscendentalizada de Habermas. Nesse sentido, o sistema atômico toma que “Todas as tentativas a reconstruir um sentido material *a priori* para os possíveis objetos de referência são fadadas ao fracasso” (HABERMAS, 2002, p. 40). Como autorreflexão da ciência, sem entrar na protofísica de Paul Lorenzen sobre espaço, tempo e massa, *reconstruir um sentido material ‘a priori’* retoma o átomo para atualizar em sistema atômico em uma relação entre matéria e energia junto à lógica formal nas distinções entre variáveis, significado, constantes significativas como predicamentos que não excluem a representação dessas variáveis. Questiona a regularidade perante a uniformidade natural que deve ser invariável em suas leis gerais.

Habermas entende que não existe uma protossociologia ao modo da protofísica para as ciências sociais<sup>270</sup>, sem identificar uma passagem do sistema atômico (a física e a química teóricos) para o pensamento operacional (biologia). *Reconstruir um sentido material* deve considerar a *incomensurabilidade* de Kuhn, as relações entre sensibilidade e entendimento de Kant e introduzir a reconstrução a partir de Aristóteles. Com a obra *Pensamento Metódico* de Paul Lorenzen através do texto: *Como é a objetividade na física possível?*<sup>271</sup>, permite colocar as ciências empírico-analíticas em uma linguagem formal. “É claro que existe uma relação interna entre a consciência moral e a identidade do eu” (HABERMAS, 1999, p. 184), perspectiva que não pode excluir *um sentido material* do *predicado do peso* para massa. O fato de se iniciar uma reconstrução do espaço entre Kant como geométrico e Aristóteles como aritmético, salienta-se, que em Frege o espaço é tomado como síntese e Kant, como análise, distinção de compreensão que está no contexto da lógica clássica. A contradição do espaço definido entre síntese e análise reflete o mundo objetivo e foi abordado o indivisível de Aristóteles para indivíduo. Obviamente, o mundo da vida, como espaço de argumentos, inicia uma perspectiva de paradigma distinto de Kuhn, ao criticar o *estado de coisas* e utilizar a definição imagem e espaço em uma crítica ao Segundo Wittgenstein.

Com Paul Lorenzen na obra *Pensamento metódico*, Habermas observa uma interferência no Primeiro Wittgenstein. A linguagem formal e a linguagem natural possuem uma comunicação distorcida. Ao utilizar o Segundo Wittgenstein, critica Rorty sobre a relação de que o pensamento e a linguagem não contêm representações da realidade, bem como reflete na *incomensurabilidade* de Kuhn. Com isso, exige o acordo perante o *modo de prova indireto*

<sup>270</sup> HABERMAS, 1988, p. 182.

<sup>271</sup> Texto: *Wie ist Objektivität in der Physik möglich?* da obra *Methodisches Denken*. Ver em: (HABERMAS, 1988, p. 181, nota de rodapé 148). Confronto entre *physis* (física) de Aristóteles e Paul Lorenzen.

do sucesso, referindo-se ao mundo objetivo em seu processo de colaboração para um entendimento mútuo que exige cooperação a partir do consenso. Não se volta simplesmente ao Segundo Wittgenstein, pois se faz importante uma representação igual entre os participantes, que influencia o paradigma de Kuhn perante a *linguagem perfeita* em Wittgenstein<sup>272</sup>, refletida em uma sociologia compreensiva.

O reconhecimento de Hegel deve incluir o social por causa da identidade bilíngue no interior da dialética e leva à distinção do mundo da vida como reprodução simbólica em seu processo de racionalização e o espaço de argumentos diante da problemática do espaço abordado a partir da lógica clássica. Assim como a *consciência coletiva* de Freud acaba no *outro generalizado* de Mead e colocado como *identidade coletiva* em Durkheim. A identidade coletiva exige um *consenso normativo* a partir do *núcleo* da consciência coletiva<sup>273</sup>. O *núcleo moral* de Durkheim<sup>274</sup> acaba no cerne do *gesto* que está entre o *outro generalizado* em uma intersubjetividade que exige o consenso (empatia em um processo de cooperação) e a *autoridade de aprovação* como acordo (apadrinhamento no processo de colaboração). Afinal, transformar estruturas externas em internas não é explicado pela ciência, por isso Habermas confronta *selbst* como partes do *id* que é derivado do *gesto* com *paleossímbolos* de Durkheim. As ciências exatas existem por meio da representação que permite a comunicação. Por isso, ciências empírico-analíticas constituem uma perspectiva da razão destranscendentalizada na identidade do eu, em uma proposta de identificar o mundo objetivo<sup>275</sup>.

Se a teoria da ação comunicativa pudera cumprir a tarefa de reconstruir racionalmente os pressupostos pragmáticos universais e iniludíveis da ação orientada ao entendimento, cobraria um *status* similar ao que outrora tinha a teoria do conhecimento delineada em termos de constituição dos objetos da experiência. Uma análise pragmático formal das condições de entendimento (ou de experiência) em geral pode, certamente, contribuir, ao fundamentar

<sup>272</sup> (WITTGENSTEIN, 1999, § 98). A *linguagem perfeita* como sentido da *ordem perfeita* aplica-se a frase mais vaga, *incomensurabilidade* de Kuhn faz crítica a Wittgenstein. Nesse caso, aplica-se a palavra *designar* do § 15 e § 59 para remeter ao contraditório de reunir aritmética e geometria na relação de que todo número real é racional, não o contrário. O sistema atômico limita-se à crítica cultural de que todos os números racionais são números inteiros, como o contrário não é possível. Por sua vez, elétrons, prótons, nêutrons e massa constituem-se em um princípio de identidade entre si. O contraditório volta-se na relação sistema atômico e átomo no problema de que todo número real é racional, não existindo o contrário dentro do progresso da matemática.

<sup>273</sup> HABERMAS, 1987d, v. 2, p. 54-55, 81, 89-90, 127.

<sup>274</sup> O impessoal de Durkheim foi para afinidade e colocado como apadrinhamento.

<sup>275</sup> “No mundo da fala inglesa, um dos mais poderosos desafios à lógica neopositivista da ciência unificada tem sido o surgido de um dos centros nevralgicos da filosofia analítica mesma: a última filosofia de Ludwig Wittgenstein. A primeira obra de Wittgenstein, o *Tractatus*, foi – junto ao atomismo lógico de Russel e as ideias do Círculo de Viena –, uma das principais fontes do positivismo lógico. Nele, Wittgenstein tratou de fixar os limites da linguagem (o do pensamento e do mundo), revelando sua estrutura lógica uniforme: a estrutura universal da linguagem, sua ‘essência’, ficava colocada na forma lógica oculta abaixo à superfície do discurso cotidiano; e essa forma refletia a estrutura do mundo. Como uma série de intérpretes tem assinalado, essa primeira concepção teria um acento inconfundivelmente kantiano” (MCCARTHY, 1998, p. 198, tradução nossa).

uma teoria dos interesses cognoscitivos. Porém, ele mesmo, só pode ser posto em correspondência com um dos interesses direcionados pelo conhecimento de forma indireta (HABERMAS, 1988, p. 494, tradução nossa)<sup>276</sup>.

Habermas não se limitou só ao assunto da proveniência do transcendental e do empírico, como acrescentou a linguagem em uma concepção que o representa, permitindo uma reconstrução. A própria linguagem constitui-se empírica na antropologia, seja no uso dos jogos de linguagem ou quando a *linguagem entra em férias* no Segundo Wittgenstein. O social-evolutivo das distintas filogêneses deve considerar, a partir da antropologia kantiana, como humanidade em sua totalidade, a perspectiva moral. Os sujeitos socializados permitem uma verdade consensual baseada na compreensão mútua dos indivíduos em seu contexto histórico. A contribuição de cada sociedade acaba por se voltar ao mundo social. Assim, reelabora Karl Marx através do *conceito materialista da síntese às realidades instrumentais e às interrelações do agir comunicativo da mesma forma*. O *conceito materialista de síntese* passa a reintroduzir Kant em uma *teoria instrumentalista do conhecimento* desenvolvida a partir da interpretação do pragmatismo de Peirce<sup>277</sup>, como aponta McCarthy.

A colaboração entre filosofia social e ciências sociais resulta em áreas do saber conjuntas, em uma transdisciplinaridade. Habermas considera a *Crítica da razão prática* de Kant em uma semântica de conceitos da razão prática pura, perante a semântica transcendental n'A *fronteira entre fé e saber*, que remete *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos (2005). Como o *problema do falibilismo filosófico está relacionado à complexidade da razão*, a *comunidade ética* de Kant deve estar inserida no reconhecimento de Hegel. Quanto à complexidade da razão, Habermas entende que não pode excluir o conceito de pessoa de Kant. A dignidade humana deve considerar o interesse de cada um, sem excluir a autodeterminação da liberdade em Hegel, como inclusão do outro em uma perspectiva pós-convencional de Kohlberg. O pessimismo de Weber sobre a razão instrumental fica negado por Habermas através de Kant entre progresso moral e sistema de normas junto à racionalização do mundo da vida. A tendência evolutiva da ontogênese destaca os contrários ao progresso, diante de novas configurações morais e de normas.

<sup>276</sup> No fim da citação tem a nota de rodapé 50: “Cfr. a crítica em: TH. A. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambr. Mass., 1978, pp. 91 ss”.

<sup>277</sup> “Mas diferentemente de Frege e de Husserl, Peirce não chega às conclusões de alguma espécie de platonismo do significado” (HABERMAS, 2013, p. 417). O mundo da vida passa a introduzir um *Fixar crenças* junto à linguagem, com acréscimo do sistema que nega o platonismo, introduzindo Popper, entre mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo. Distinto de Popper, não prova que a teoria é falsa na reconstrução. A refutação do sistema atômico é possível, mas a contestação não pode negar a aritmética nem a relação de identidade entre prótons, elétrons e nêutrons, como a problematização da massa em uma perspectiva da crítica cultural.

O progresso moral e o sistema de normas como projeto incompleto de Kant não excluem as ciências empírico-analíticas. Ocorre um obstáculo epistemológico ao passar do sistema atômico ao pensamento operacional entre Piaget e Kohlberg. O conhecimento secularizado se faz reforçado no reconhecimento de Hegel. A interação não possui neutralidade, cabendo à linguagem permitir um entendimento mútuo a partir do obstáculo entre linguagem formal e linguagem natural, cuja comunicação distorcida remete à *representação clara* e à *representação obscura* a partir da *síntese das representações*, refletida nas relações entre sensibilidade e entendimento. Posteriormente, a experiência possível leva à linguagem das causas formais e ocasionais da *epigênese* de Kant. Como exige uma estrutura, permite uma crítica ao positivismo, à razão instrumental e à razão funcionalista.

Uma crítica às grandes narrativas a partir da virada linguística, em que Habermas reúne hermenêutica e analítica, não pode ser reduzida às ciências empírico-analíticas em nível do método das ciências histórico-hermenêuticas. A reconstrução a partir de Aristóteles e Kant confronta a *lei prática* entre *imperativo categórico* e a *enteléquia*, em uma lógica do desenvolvimento<sup>278</sup>. Habermas entende que a linguagem foi abordada antes da virada linguística, por isso a homologia não faz paralelo com a ontogênese e a filogênese entre direito e moral perante uma hegemonia cultural. Nas distintas comunidades linguísticas em que a linguagem interpreta a realidade, no âmbito transdisciplinar, pode ocorrer uma cooperação entre ciências empírico-analíticas e as ciências da ação com orientação pela crítica.

Não se toma aqui um *a priori* da *Estética Transcendental*, mas considera a partir de enunciados críticos mediados pelo conceito de autorreflexão e autocompreensão dentro dos atos de fala. Como crítica à história natural, o naturalismo de Habermas é fraco, por partir da linguagem não uniforme da filogênese, sem uma intervenção na natureza, própria da ciência. Com isso, ele fundamenta contra Nietzsche e Hegel por meio da sua crítica à história natural vinculada ao Segundo Wittgenstein. Os atos de fala fazem parte do sujeito socializado em uma perspectiva da ciência reconstrutiva nas *ciências histórico-hermenêuticas* e são dependentes das *ciências empírico-analíticas* e as *ciências da ação*.

[...] a autocrítica impulsionada no marco da teoria analítica da ciência tem conduzido, com admirável consequência, às posições, nada unívocas por certo, do chamado pós-empirismo (Lakatos, Toulmin, Kuhn, M. Hesse, Feyerabend). Por outro, na disputa metodológica sobre fundamentos das ciências sociais, a influência exercida pela fenomenologia, a hermenêutica, a

<sup>278</sup> Hegel toma a *enteléquia* como inteligência, mas desdobra como história das ideias por meio da memória e não é tomado em uma perspectiva de *substância* em Aristóteles. Com a troca da *substância* por *representação* em Kant, cabe questionar nele a regra da *faculdade da razão*, que permite a construção ou a decomposição do conceito.

etnometodologia, a filosofia linguística e também pela própria Teoria Crítica, tem feito que se abandone a ideia de uma ciência unitária, sem que por ela tenhamos à vista nenhuma alternativa clara (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 480, tradução nossa).

Uma ciência unitária (ciência fechada) é possível pelo método, mas não é possível pela metodologia (teoria aberta) como transdisciplinaridade entre ciência e filosofia. Karl Marx abordava o problema de transformar contra interpretar. Habermas, por sua vez, aborda sistema e mundo da vida. Kant coloca o método em uma relação sujeito e objeto. O problema é que a pessoa atribui representação ao objeto a partir do fenômeno para uma ação. Hegel, com sua linguagem entre Natureza e Espírito, permite uma transição do animal para o humano<sup>279</sup>. Habermas reelabora, por não questionar nem desdobrar as ideias que se voltam ao hermenêutico<sup>280</sup>, mas a realidade interpretada em atos de fala possui significante (regulativo), significado (representativo) e significação (constatativo). O reconhecimento de Hegel tomado a partir da crítica às diferenças do entendimento de Kant, exige um acordo sobre a representação, como insere o eu em uma primeira experiência que é o da família. Habermas entende a identidade do eu como emancipação, rumo ao pós-convencional. Neste caso, Kant passa à vivência e ao agir orientado; Hegel para a vivência e o agir comunicativo<sup>281</sup>.

Sem privilegiar uma teoria, não se vislumbra uma ciência unitária aos moldes positivistas, não significa a impossibilidade de uma transdisciplinaridade, pois o objetivo de qualquer conhecimento é a construção do saber possível, trazendo-o para o contexto cultural linguisticamente mediado. Então, incorre no fato de que as metodologias buscam eliminar limitações humanas que em Kant eram projetadas na *coisa em si*. O enfrentamento da realidade é uma constante na relação unida de que conhecimento e interesse são um, em uma aproximação com Karl Marx.

Com Aristóteles, retoma-se que a matemática não era aplicada em todos os contextos da vida grega antiga, nem em todos os conhecimentos, o que só pode ser um pressuposto no problema do conhecimento<sup>282</sup>. Como Gadamer recorre a Aristóteles para reatar uma pretensão de verdade para a filosofia, Habermas retoma, a partir da intersecção entre

<sup>279</sup> Não existe propriamente uma filosofia da linguagem em Hegel. Cabe salientar que Aristóteles também utiliza a linguagem no silogismo, em certa medida, animal racional como diferença específica. A linguagem como disciplina está por meio da virada linguística. A linguagem, em Hegel, em uma perspectiva cognitiva na identidade de *ser* e *pensar*; em Aristóteles, em uma relação exterior que permite o chamado nominalismo.

<sup>280</sup> Hegel busca desdobrar as ideias da *História da razão pura* de Kant, como o pensamento se expressa na linguagem e não cabendo, em Habermas questionar a subjetividade do idealismo, volta-se ao hermenêutico.

<sup>281</sup> HABERMAS, 1989a, p. 164-165.

<sup>282</sup> A unidade em Kant está na tautologia da *lógica transcendental* que avalia a proposição entre analítica ou sintética. Aristóteles na função entre duas grandezas com *Kínesis* e *metábole*. Nisso, consiste a diferença do plenamente unido do não plenamente unido em relação à existência.

hermenêutica e analítica, no contexto da verdade estar na cultura, a virada linguística que reflete as ciências empírico-analíticas entre Segundo Wittgenstein e Paul Lorenzen.

Refiro-me à ideia de que a teoria da ciência não pode relegar ao terreno da *psicologia* da investigação os processos de entendimento que têm lugar no seio da comunidade de comunicação dos investigadores, senão que tem de tomá-los a sério dentro da *lógica* da investigação como o plano que são de intersubjetividade em que se desenvolvem as teorias (HABERMAS, 1988, p. 463, tradução nossa).

Habermas percebe que Paul Lorenzen, na retomada do problema de *Como é a objetividade na física possível?*, faz alusão a Kant em *Como é possível em geral o conhecimento empírico?* A busca pela maior compreensão diz também aumento do esclarecimento, mas não significa utilizar o mesmo método em todas as circunstâncias. Habermas (1987c, v. 2, p. 10, tradução nossa) diz que “O modelo de que parte Mead não é o comportamento de um organismo individual que reage aos estímulos de seu entorno, senão a interação em que ao menos dois organismos reagem um ao outro”. Com isso, distingue *reage aos estímulos de seu entorno* da *interação*, observação que aprofunda as considerações também em relação a Durkheim, ao substituir impessoal pelo apadrinhamento. O *self* surge socializado nas relações de apadrinhamento e empatia, em um processo de interação, interrompido quando *reage aos estímulos de seu entorno*.

Habermas, ao aproximar Mead e Wittgenstein, acaba por reunir as *ciências da ação* e *ciências empírico-analíticas* na pragmática universal. Mead não é considerado por Habermas um behaviorista social. A interação mediada pela linguagem ou mediada por símbolos não é o mesmo que estímulo e resposta sem reciprocidade. Interação conduz ao reconhecimento, em um contraste que retoma Kant e Hegel sobre a representação, introduz o problema da solidariedade entre apadrinhamento e empatia. Insere a necessidade de comunicação em relação ao reconhecimento. Nega-se a *consciência histórica* pela *competência comunicativa*, pois a unidade entre científica e natureza é questionada via opinião pública em um processo de comunicação na transdisciplinaridade como cooperação. Afinal, o entendimento depende da representação, sendo que o reconhecimento exige a conciliação social mediante reciprocidade no cerne da solidariedade fragmentada na ação ritual. Nesse caso, Durkheim coloca a falta de reciprocidade da identidade coletiva com o núcleo moral, reflete o conflito do *superego* de Freud que em Kohlberg foca somente na aquisição do conhecimento e, desse modo, Habermas aprofunda a interpretação da ação ritual de Durkheim para uma transformação em imagens de mundo entre fechadas e abertas. A transformação acaba em uma

proposta de aplicação dentro da validade teórica. O fato é que o *estado de coisas* acaba na *incomensurabilidade* de Kuhn. Por isso, esfera privada referida à esfera pública diante da assimetria das imagens míticas de mundo.

O assunto relacionado de Mead em seu *me* permitir a intersubjetividade no *selbst* e o *superego* freudiano de Kohlberg como aquisição do conhecimento, nega a abordagem da razão funcionalista presente no *gesto* que deve conciliar a intersubjetividade e o conhecimento diante da crítica à razão instrumental. Hegel, em sua proposta de unidade dialética na identidade de *ser* e *pensar* promovida pela inteligência, não fornece a origem da linguagem junto à humanidade. Com a perspectiva da construção do real, o *ser* de Hegel é tomado como massa e substituído pelo *ser* de Aristóteles. O questionamento promove a relação entre química inorgânica e orgânica junto à unidade física por meio da linguagem. Habermas aprofunda o problema com Kant, transformando em *teoria cognitiva de cunho instrumental*, sendo que “[...] Freud rejeitou a comparação entre psicanálise e análise química” (HABERMAS, 1987a, p. 251). A combinação entre as ciências empírico-analíticas (ciências exatas) e o contexto da linguagem dentro das ciências da natureza implica no quase-transcendental identificar a socialização como ciências do espírito.

Na crítica a Freud, quando em sua abordagem inicial do *programa fisicalista* em uma *psicologia direta e imediata como uma ciência da natureza*<sup>283</sup>, “[...] comparou-se o modo funcional desses símbolos pré-linguísticos como os da calculadora analógica, diferentes dos da calculadora digital” (HABERMAS, 1987b, p. 52)<sup>284</sup>. Habermas remete ao *selbst* de Mead<sup>285</sup> com sua observação da calculadora digital, presente na primeira topografia freudiana dividida em dois sistemas, refletindo na linguagem através da antítese, cuja reflexão não precisa estar em uma sociologia reflexiva<sup>286</sup>.

[...] o autoequivoco cientificista da psicanálise, inaugurado pelo próprio Freud, o fisiólogo por origem, obstruiu em germen esta possibilidade. O autoequivoco não deixa, por certo, de ter suas razões. Afinal, a psicanálise combina a hermenêutica com realizações que, a rigor, estavam reservadas ao domínio das ciências da natureza (HABERMAS, 1987a, p. 234).

<sup>283</sup> Os termos em destaque foram tirados desta página (HABERMAS, 1987a, p. 264).

<sup>284</sup> *A pretensão de universalidade da hermenêutica*, igual trecho (HABERMAS, 1988, p. 294).

<sup>285</sup> “Enquanto Freud esclarece o lado psicodinâmico desse processo, Mead interessa-se pelas *condições sócio-cognitivas da internalização*” (HABERMAS, 1989a, p. 188). Permite uma comparação: Superego = Me, Id = I, Ego = Eu, além do acréscimo do *Selbst* por Mead. Explicação em: (PENITENTE, 2013, p. 207, 213-214).

<sup>286</sup> Programa da sociologia reflexiva A. W. Goulner (HABERMAS, 1988, p. 484).



Habermas entende o aspecto analítico de Freud, questiona que *a psicanálise combina a hermenêutica com realizações*. As realizações não se limitam ao hermenêutico devido à validade prática e que podem estar associadas ao *domínio das ciências da natureza* de modo crítico. Cabe distinguir o método da psicanálise e da maiêutica no âmbito hermenêutico. Com base nas ciências da natureza, a interação de Mead parte da primeira topografia freudiana, cuja interação toma um *sistema linguístico pré-existente* que forma não só um indivíduo distinto como uma sociedade distinta. Caracteriza a formação da espécie em termos linguísticos. A história natural, em um ambiente ontogenético social evolutivo, coloca um princípio de organização em nível do discurso presente também em Kohlberg. Cabe à socialização, que é de responsabilidade do *me* em Mead e do *superego* em Freud e Kohlberg, identificar, por meio do *consenso normativo*, as *estruturas normativas* da socialização não uniformes no desenvolvimento filogenético. Como uma ciência fora da linguagem é impensável em Habermas, as ciências empírico-analíticas reduzem os termos singulares como significado em Kant, em que o conteúdo surge do sujeito devido a *coisa em si* estar imanente no limite da representação, pois nem tudo provém da experiência em uma perspectiva transcendente. Não tem como fugir da representação. “No que se segue quero apenas contar uma história na qual a crítica de Rorty à filosofia encontrará o seu lugar” (HABERMAS, 1989a, p. 20).

A crítica de Karl Marx, que busca realização por meio da transformação próxima à proposta das ciências da natureza, permite retomar duas obras de Kant: *Antropologia do ponto de vista pragmático*, que se volta para uma concepção da *antropologia moral* junto à *Fundamentação da metafísica dos costumes* de forma aplicada na universalidade moral de Kohlberg. Sem uma unidade transcendente em Kant, as ciências empírico-analíticas, por meio de Frege, questionam o discurso mentalista para colocar a representação no ponto de vista psicológico entre conceito e objeto diante da distinção do espaço como síntese em relação a Kant como análise. No contraste entre Kant e Frege, não é viável considerar uma razão diferenciada nas três críticas perante a *forma* enquanto lei racional. A pragmática universal está como uma ciência reconstrutiva no âmbito da crítica de Habermas, sem excluir ciências da ação e ciências empírico-analíticas, insere uma perspectiva histórica e antropológica em uma crítica ao sistema científico. A ciência reconstrutiva não considera Mead um behaviorista social, pois behaviorismo é sem reciprocidade. A reação ao ambiente nega a reciprocidade presente na consciência de classe. A reconstrução proposta é a mesma do Segundo Wittgenstein sobre as formas de vida no problema da linguagem enquanto jogo, mas coloca como crítica a história natural perante o *consenso normativo* exigido na ontogênese mediante acordo ou consenso como lógica do desenvolvimento em relação a *estruturas normativas*, em uma filogênese como

dinâmica do mesmo. À lógica como sistema (teoria) e à dinâmica como mundo da vida (prática), cabe identificar a validade prática da teoria.

Conceber a forma lógica enquanto forma da realidade não pode ter relação idêntica com a *forma de representação* entre *figuração* e *afiguração*<sup>287</sup>, para não se ter regressão ao infinito em uma confusão entre matemática, física e química. Wittgenstein distingue *forma de representação* de forma gramatical, sem tocar no uso efetivo da linguagem<sup>288</sup>. O Segundo Wittgenstein permite uma interpretação cultural referente à decomposição do átomo e sistema atômico, pois implica uma unidade nas ciências empírico-analíticas que se diferenciam no método de acordo com o objeto. Wittgenstein não coloca a representação como imagem, mas permite que uma imagem possa corresponder a uma representação<sup>289</sup>. Dessa forma, Habermas não se volta ao idealismo através da ideia presente em Kant e Hegel. Volta-se à cooperação entre princípio moral, ética do discurso e princípio de universalização na filosofia com o princípio do discurso, pretensões de validade e atos de fala nas ciências sociais, cuja mediação está na *regra de argumentação* diante do mundo da vida entre racionalização e reprodução simbólica, ao incluir o social no reconhecimento de Hegel.

A linguagem tida como instrumento, cuja representação pode tomar a relação significado e número, em comparação com Frege, entre conceito e objeto, coloca o questionamento entre elétrons, prótons e nêutrons na relação significado e número. Por isso o sistema atômico reintroduz Aristóteles para rediscutir as realidades culturais na relação trabalho e interação. Nesse caso, as capacidades de conhecimento, linguagem e ação fazem paralelo com as três críticas de Kant que promovem tanto a cisão da razão, como permite a relação de razão instrumental, razão comunicativa e agir orientado (para o entendimento mútuo ou orientado para o sucesso). A unidade do sujeito de Kant em sua perspectiva transcendental está questionada na separação que Wittgenstein faz entre imagem e representação, o *estado de coisas* acaba na *incomensurabilidade* de Kuhn.

Habermas, na racionalização social, não estabelece a ideia de uma filosofia clínica, pois coloca n'A *lógica das ciências sociais* (1967) uma abordagem do sociólogo Theodor Abel, com base no dever e máximas de conduta que evidenciaram aspectos da ação intencional do comportamento governado por estímulos. Ele "Limita suas análises a formas de comportamento que se podem entender como adaptação de um organismo ao seu entorno, ou seja, que se pode incluir no esquema estímulo-reação" (HABERMAS, 1988, p. 140, tradução

<sup>287</sup> (WITTGENSTEIN, 1999, § 216). Jogo da imaginação.

<sup>288</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 122, § 124.

<sup>289</sup> *Ibidem*, § 301.

nossa). Este destaque heurístico do dever de Theodor Abel<sup>290</sup> se resolve posteriormente com a ação dramatúrgica, reforça também a proposta de *mutatis mutandis* de Habermas sobre Kant. Cabe que duas pessoas capazes de entrar em acordo sobre o conceito em uma relação semântica do significado, conduzam aos limites da hermenêutica<sup>291</sup>. A hermenêutica crítica se submete à análise, em uma virada linguística perante o contexto de socialização. Dessa forma, “Devem deixar para os teólogos a tarefa de dar consolo nas situações-limite da existência. A filosofia não pode se apoiar no saber salvífico teológico, nem no saber clínico especializado, o que a impede, portanto, de prestar ‘ajuda de vida’, como o fazem a religião ou a psicologia” (HABERMAS, 2004, p. 323).

Com a aproximação entre Kant no *ângulo cognoscitivo* e Hegel, no *motivacional*, incorre que “As ciências reconstrutivas que visam entender competências universais rompem, é verdade, o círculo hermenêutico em que ficam presas as ciências do espírito, bem como as ciências sociais baseadas na compreensão do sentido [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 145). Deste realismo epistemológico, “[...] a autocompreensão ético-existencial do indivíduo e o esclarecimento ético-político de uma autocompreensão coletiva são da competência dos sujeitos afetados e não dos filósofos” (HABERMAS, 1999, p. 179), pois “[...] a filosofia poderia atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida” (HABERMAS, 1989a, p. 33). No âmbito cooperativo da verdade, aproxima Habermas de Nietzsche por se afastar da filosofia do sujeito que se reflete como individualismo em uma razão centrada no sujeito. Com a razão secularizada, a historiografia de Nietzsche acaba nas relações sociais definidas em uma linguagem enquanto jogo distinto da proposta do relacional entre verdade e mentira em um horizonte histórico, pautada na cultura diante das imagens de mundo entre abertas e fechadas.

O realismo ganha um contorno de ciência fechada, pois reduz a dialética de Hegel ao questionamento hermenêutico por meio do princípio de identidade entre a reestruturação da memória e a primeira experiência. Nesse caso, os fatos colocam limites ao realismo e a epistemologia faz parte da historiografia dotada de cultura.

Fazem a experiência reflexiva de mudar o saber de fundo intersubjetivamente compartilhado. Não tem obtido nova informação sobre algo no mundo, senão que tem feito um descumprimento acerca de si mesmos como sujeitos capazes de conhecimento que se enganaram acerca de algo no mundo. De igual modo, a sociologia compreensiva tem por objetivo procurar esta classe de

<sup>290</sup> MCCARTHY, 1998, p. 176-177.

<sup>291</sup> (HABERMAS, 1987b, p. 68). O mesmo texto em: (HABERMAS, 1988, p. 305).

descumprimentos e não informações (HABERMAS, 1988, p. 485, tradução nossa).

As ciências sociais reconstrutivas buscam rever o descumprimento da racionalidade em uma sociologia compreensiva. Sem buscar a própria informação, Habermas aponta que sujeitos capazes de conhecimento podem se enganar acerca de algo, como coloca que a sociologia compreensiva tem por objetivo procurar o descumprimento dessas informações por parte dos sujeitos capazes de conhecimento. Como Wittgenstein permite que uma imagem possa corresponder à representação, não o contrário<sup>292</sup>, as ciências reconstrutivas tomam a experiência reflexiva como crítica deste saber de fundo da história natural. Por meio de Kant, aprofunda o problema perante a *síntese das representações*, pois inclui uma perspectiva tautológica presente nas *ciências da ação*. A razão como forma, não é propriamente o universal em Kant e coloca questões entre bem e mal junto à escolha moral. Habermas separa bom do justo sem definir o que seria bom e mau, pois restringir direitos deve ter justificações. O assunto está além do *gesto* de Mead. O “[...] elemento puramente moral da religião natural se ‘comunica a qualquer um’ [...] A religião criada pela pura razão prática não necessita de formas de organização nem de estatutos [...]” (HABERMAS, 2007, p. 240).

O pessimismo sobre a razão instrumental de Weber é negado, pois com a universalidade moral de Kohlberg, as *ciências da ação* ficam reforçadas por Habermas pelas *ciências empírico-analíticas* entre Mead e Wittgenstein na pragmática universal, tendo em vista que o *superego* freudiano está também em Durkheim e Devereux. Com isso, a reconstrução reelabora o problema de Karl Marx sobre a “[...] primeira tese contra Feuerbach, que vai além desta constelação. A tematização do homem como um ser objetivado não tem aqui um sentido antropológico, mas um sentido teórico-cognitivo [...]” (HABERMAS, 1987a, p. 45).

*A teoria do significado como uso*, do segundo Wittgenstein, é, sem dúvida, aquela que introduziu uma maneira de integrar os aspectos pragmáticos das expressões em uma análise conceitual. Representa a fonte central de inspiração de Austin e Searle que procuram tematizar modos não cognitivos de utilização da linguagem (SCHUMACHER, 2000, p. 67).

Habermas evidencia que “O meio do entendimento permanece em uma peculiar semitranscendência” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 177, tradução nossa). Nessas relações da linguagem formal, “Freud está convencido de que a sugestão do médico encontra seu limite no fato de o mecanismo da formação do sonho não poder, como tal, ser influenciado”

---

<sup>292</sup> Wittgenstein diferencia em relação ao conceito e objeto de Frege.

(HABERMAS, 1987a, p. 283). Assim, existe uma impossibilidade de uma sociologia aplicada dentro do critério proposto por Freud diante da razão como forma, sendo que em Kant não é propriamente o universal, cujo cerne entre autonomia e heteronomia deve passar por uma unidade da contradição nas definições do bem e do mal em uma escolha moral. A dependência da ontogênese com a filogênese acaba na crítica à filogênese e às imagens de mundo, pois cobra uma *teoria dos estágios do desenvolvimento psicosexual* e confronta a primeira experiência de Hegel, reforça o aspecto empírico da família em Karl Marx que não é um conceito. Com isso, a dificuldade entre descumprir a racionalidade pelos sujeitos capazes de conhecimento e a sociologia compreensiva com o objetivo de procurar esses descumprimentos, *A lógica das ciências sociais* (1967) propõe que o “[...] dualismo de fatos e decisões, vou estudá-lo [Habermas, L.C.A.M.F.] em conexão com as propostas de Popper para solucionar o chamado ‘problema da base’” (HABERMAS, 1988, p. 35, tradução nossa). Afinal, fatos e decisões fazem parte da escolha moral de Kant imanente ao sujeito, sendo que a *coisa em si* resulta em um *ad hoc* perante a falta de unidade universal em relação ao transcendental diante das ciências da ação, juntamente às ciências histórico-hermenêuticas<sup>293</sup>.

### 3.3 – Ciências da ação crítica

A *teoria dos interesses cognoscitivos* de Habermas é baseada nas escolhas e decisões. O *problema da base* de Popper possui uma condição hermenêutica na história. A linguagem, como representação da realidade, situa o interesse nas investigações do conhecimento, nas questões entre sistema atômico, pensamento operacional e normatividade social. O obstáculo epistemológico é considerado, pois tomar a identidade do eu a partir da origem do conceito no juízo analítico de Kant, coloca a questionar a origem da ação comunicativa, sendo que a representação em Wittgenstein pode ou não estar inserida em uma imagem, cujo problema da linguagem em situar a realidade implica definir o lugar diante do espaço e acaba na *incomensurabilidade* de Kuhn. As *ciências da ação* acabam por ter uma base histórica ao *fixar crenças* na identidade do eu junto ao mundo da vida contra as *teorias clássicas do conhecimento*.

---

<sup>293</sup> Habermas toma o mundo da vida de Husserl que fundamenta os três mundos de Popper. O mundo da vida parte de que as *interpretações servem para salvar as dificuldades de entendimento*, por isso Husserl é mais adequado diante das distintas comunidades linguísticas. A mudança foi realizada com base na pragmática formal (HABERMAS, 1988, p. 498-499, 505-506).

Habermas inicia n’*A lógica das ciências sociais* (1967) sua crítica à razão funcionalista, também fornecendo a base para a *Teoria da ação comunicativa: crítica da razão funcionalista* (1981) e considera três tipos dessa razão. A primeira, a filosofia da história, concebida teleologicamente como *o do artesão*; dialeticamente, como *ascético*. Abordagens que se opõem à história da filosofia, além do funcionalismo científico que renuncia de todo ao sujeito histórico universal. Segundo, o biológico em que sujeito agente resulta supérfluo como objeto isolado escondido dos indivíduos e grupos. Terceiro, as ciências sociais com enfoque da biologia funcionalista<sup>294</sup>. Desse modo, as *ciências da ação* possuem base crítica na intersubjetividade de Mead, na linguagem como instrumento dentro da virada pragmática de Rorty, na coação gramatical de MacIntyre<sup>295</sup>, problematiza o saber prático de Gadamer tomado de Aristóteles<sup>296</sup> com Kant, remodela a proposta de ação comunicativa de Parsons<sup>297</sup>.

A *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalidade social* (1981), cuja base da ação comunicativa está na *interpretação* e no *consenso* de *ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação*, conectando uma perspectiva antropológica<sup>298</sup>. Habermas distingue-se de Chomsky: “[...] a linguística tem por objetivo a reconstrução do sistema de regras que permite a produção de todos os elementos possíveis semanticamente dotados de sentido e gramaticalmente corretos de uma língua natural, enquanto que a hermenêutica reflexiona [...]” (HABERMAS, 1988, p. 281, tradução nossa)<sup>299</sup>.

<sup>294</sup> HABERMAS, 1988, p. 159-160.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 152-153.

<sup>296</sup> O saber prático está em Freud na obra: “A interpretação dos sonhos”. Como os sonhos não podem ser influenciados, Habermas comenta sobre MacIntyre: “Certamente que os conteúdos intencionais podem-se investigar com independência das ações em que entram como orientação: tem nos plexos simbólicos uma existência independente das ações” (HABERMAS, 1988, p. 154, tradução nossa).

<sup>297</sup> “As teorias de Durkheim, de Weber e de Freud constituíram para Parsons, ao largo de toda sua vida, um sistema de referência que lhe serviu de autocontrole” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 282, tradução nossa). Dessa forma, “Com Parsons, podemos distinguir entre valores culturais, sistemas de ação em que os valores são institucionalizados, e coletividades que atuam no interior desses sistemas” (HABERMAS, 1983, p. 26).

<sup>298</sup> “Finalmente, o conceito de ação comunicativa refere-se à interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (seja com meios verbais ou com meios extraverbais) estabeleçam uma relação interpessoal. Os autores buscam se entender sobre uma situação de ação para poder assim coordenar, em comum acordo, seus planos de ação e com isso suas ações. O conceito aqui central, o de interpretação, refere-se primordialmente à negociação de definições da situação suscetível de consenso. Nesse modelo de ação, a linguagem ocupa, como veremos, um posto proeminente” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 124, tradução nossa). A base do conceito da TAC – 1 vem destacado n’*A lógica das ciências sociais* (1967) em três questões. Primeiro, “[...] regras de interpretação não podem, em princípio, se separar, das regras de ação social. A distinção analítica entre regras de interpretação e normas sociais está longe de carecer de sentido. Porém, ambas as categorias de regras não se podem analisar com independência uma da outra [...]”. Segundo, “[...] a competência de uma investigação lógico-transcendental em sentido estrito, então essas regras de interpretação operantes sempre no transfundo, não são outra coisa que as regras gramaticais de uma linguagem [...]”. Terceiro, “[...] Wittgenstein chama conexão entre jogos de linguagem e formas de vida [...]” (HABERMAS, 1988, p. 202, tradução nossa). Habermas conclui: “A linguagem não é entendida, todavia como um tecido, cujos fios perdem sujeitos e por esses, começam formando sujeitos” (HABERMAS, 1988, p. 203, tradução nossa). A perspectiva antropológica de início e fim cultural mediante tecido comunicativo.

<sup>299</sup> O mesmo trecho na obra: *A pretensão de universalidade da hermenêutica* (HABERMAS, 1987b, p. 31).

De minha parte, [Habermas, L. C. A. M. F.] proponho entender os valores como resultado de uma transformação de formas de ação comunicativa em um modelo monológico de ação (de uma transformação que, quanto a isso, não só se efetua no plano analítico, senão que [cfr. o conceito weberiano de ‘racionalização’] se impõe em âmbitos cada vez mais amplos do próprio sistema social) (HABERMAS, 1988, p. 388, tradução nossa).

Sem se limitar ao plano analítico da filosofia da linguagem, acrescenta o hermenêutico em contraste à racionalização em Weber, separada da compreensão. Fere a perspectiva de separar imagem e representação na analítica de Wittgenstein, pois o significado da vida se volta para o significado da liberdade, em uma reconstrução da filosofia moral em tipos de ação. Certamente uma racionalização que busca a explicação causal e remete à origem da ação comunicativa, deve incluir o reconhecimento de Hegel junto ao social entre imagem e representação. Weber, em uma ação racional que busca obter um determinado fim, volta-se a Kant para um *imperativo da prudência*, não para um *imperativo categórico*<sup>300</sup>. Kant promove o conhecimento que em Weber está em uma crítica à razão instrumental. Habermas não é pessimista em relação ao sistema, pois Kant favorece o conhecimento a partir da *autonomia* contra a *phronesis* de Aristóteles. Nesse caso, a ação racional de Weber situa-se em uma perspectiva aristotélica. Os fins da razão em Kant não se voltam para fora da pessoa em determinações externas, o que implica um impessoal em Durkheim, negado por Habermas através do apadrinhamento em uma consciência religiosa. Insere Kant a partir dos direitos subjetivos, em uma relação entre progresso moral e sistema de normas. Cabe no interior dos direitos subjetivos a conexão interpessoal entre o *gesto* de Mead e o *núcleo moral* de Durkheim, cuja indiferença é negada pela consciência de classe e a escolha é feita diante das propriedades históricas nas condições de vida.

Habermas aproxima a consciência religiosa de Durkheim ao conceito de pessoa de Kant em uma ação social entre dever e inclinação como *ação estratégica* no *ângulo cognoscitivo*. Com a autodeterminação da liberdade em Hegel, que faz crítica à escolha moral sem considerar o costume dentro da ideia de liberdade em Kant, o *motivacional* aparece em uma construção da ação comunicativa. Hegel, encontra-se no *motivacional* por causa do movimento dialético que permite a identidade bilíngue como deve identificar a homologia entre ontogênese e filogênese. Como a linguagem não é privada em Wittgenstein, remodela o

---

<sup>300</sup> Em Kant, na obra: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o *imperativo da prudência* faz parte do *imperativo hipotético* não do *imperativo categórico*, pois *autonomia* em Kant não parte da recompensa moral em uma separação entre meios e fins. Inclui-se, com isso, a crítica de Habermas a Kohlberg, referente ao *equivoco no conceito de pessoa*, pois é pertinente questionar se o agir é por princípio ou por interesse em uma ação correta.

desencantamento do mundo em Weber. A reconstrução toma que a linguagem *posteriori* ocorre também em Kant e Aristóteles. Desta metodologia, evidencia métodos distintos para ações distintas, tendo em vista que a investigação não possui linguagem privada. Nesse sentido, a teoria da universalidade moral de Kohlberg permite a Habermas, na *Teoria da ação comunicativa: crítica da razão funcionalista* (1981), estabelecer modelos de evolução social pela ontogênese das sociedades em nível posterior filogenético. Kohlberg está na linha de Piaget, concebe o desenvolvimento moral dentro da “[...] sistemática do conceito de interesse, peculiar à razão prática pura, fica clara na última seção dos *Fundamentos da metafísica dos costumes*” (HABERMAS, 1987a, p. 220).

Com a proposta de tomar a virada linguística a partir da conexão entre hermenêutica e analítica, a representação da realidade está questionada a partir das propriedades históricas nas condições de vida e seus respectivos interesses. A pragmática universal concebida entre Mead e Wittgenstein reforça a perspectiva das *ciências da ação* com as *ciências empírico-analíticas*. O sistema atômico propõe uma interação além do *gesto* e do *núcleo moral*. O *núcleo da interação* entre direito e moral foi abordado a partir da dinâmica do desenvolvimento em vista da universalidade diante da assimetria das imagens de mundo, instalando a deontologia de Habermas que separa o bom do justo. Desse modo, a unidade entre a substância de Aristóteles e a representação de Kant tem o problema da interação. Insere-se nas *ciências da ação* o *problema da base* de Popper, presente no mundo social junto ao mundo da vida em que a identidade do eu está na socialização, conferindo sempre uma atualidade ao mundo social. Comprovar experimentalmente conduz à reconstrução, não ao provar que é falsa uma teoria testada, mas incompleta perante a solução de um problema. A possibilidade de solução questiona a comprovação científica na reconstrução da identidade do eu nas possibilidades experimentais que não podem sair do mundo da vida ao testar o discurso teórico do eu situado da socialização. Com isso, ocorre o *fixar crenças*.

O lógico-epistemológico da filosofia da linguagem perante a dificuldade de delimitar uma psicofísica em um obstáculo epistemológico, terá que aprofundar o *sistema cognitivo* de Kant nos limites da interpretação<sup>301</sup>. Sem negar o uso da linguagem no momento em que se usa, combate o ceticismo<sup>302</sup>, a reconstrução da identidade do eu conecta o físico e o químico através da distinta definição do espaço de Kant, tomado entre relações com o de

---

<sup>301</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 97.

<sup>302</sup> Falseabilidade de Popper, baseada no ceticismo de Hume, acaba na reconstrução da identidade do eu entre Kant e Hegel, críticos de Hume, e inserem as possibilidades de verificação. As possíveis abordagens do eu não impedem de testar a teoria em seu método, mas a metodologia implica *fixar crenças*.



Aristóteles, como aquilo que não tem partes, junto a Paul Lorenzen que buscou “[...] uma doutrina não hipotética do espaço, tempo e massa” (HABERMAS, 1988, p. 181, tradução nossa). Desse modo, não reproduz a separação entre imagem e representação de Wittgenstein, mas questiona a proteção ao retomar a lógica clássica, cuja imagem fica em análise (figuração) e representação em hermenêutica (afiguração).

Três aspectos foram encontrados com a lógica clássica. O *problema da base* diante dos conflitos reunidos aos encontrados entre fatos e decisões possuem os seguintes obstáculos epistemológicos entre sistema atômico<sup>303</sup>, pensamento operacional e normatividade social. Primeiro, a *universalidade da regra* de Kant como dinâmica do desenvolvimento. Segundo, o *contraditório*<sup>304</sup> do Segundo Wittgenstein na conexão entre formas de vida e jogos de linguagem das distintas comunidades linguísticas não são universais perante o mundo da vida como ação social e comunicativa. O *sistema de referência* em Wittgenstein, posteriormente, sentido e referência<sup>305</sup>, acaba na relação hermenêutica e analítica de Habermas junto à perspectiva intuição e conceito de Kant. Com base na virada linguística, a compreensão hermenêutica possui as seguintes dimensões: significação, que é o uso que fazemos das palavras perante o uso no tempo, rompendo com a perspectiva de transmitir pensamentos. *Expectativa e realização tocam-se* em uma aproximação com a razão prática de Kant. Critério sem fundamento, que exige a separação do bom e justo; *nem toda técnica tem um emprego em nossa vida, conceitos nos levam a investigações, reconhecimento*, gramática profunda e superficial perante o uso da regra<sup>306</sup>, resulta na conexão das formas de vida e jogos de linguagem em uma crítica a Winch. Com isso, a análise do conceito de Kant deve introduzir a *incomensurabilidade* de Kuhn e instala um novo paradigma. A proposta de progresso da ciência ganha um contorno antropológico na busca de uma ciência normal diante da *linguagem perfeita* de Wittgenstein. Terceiro, a *contingência da fantasia* de Kant como limite da consciência hermenêutica perante

---

<sup>303</sup> Hegel coloca a interação como verdade adaptativa que reflete nas ciências da natureza a perspectiva da biologia. Com isso, causa uma *indissolúvel tensão* da lógica do desenvolvimento com a dinâmica do desenvolvimento (WELLMER, 2014, p. 711).

<sup>304</sup> História da ciência de Popper contrasta com a vontade universal de Hegel, que desdobra as ideias da *História da razão pura* de Kant, por meio da *Ciência da lógica*. O Primeiro Wittgenstein aproximado com as investigações: teoria do conhecimento, história da filosofia, filosofia da história e história da ciência.

<sup>305</sup> Wittgenstein (1999), § 221, § 248, § 251, § 274, § 292, § 324, § 325, § 346, § 350, terceiro excluído § 352, convenção § 355, nominalismo § 383, representação para a realidade § 386, representação para apresentação § 397, solipsistas, idealistas e realistas § 402, compreensão § 431 entre ordem e execução exige consenso normativo, *justificação pela experiência tem um fim* § 485, crítica a noção de existência como desenho absurdo § 512, logicamente possível com quimicamente possível § 521, *significação da palavra é o que explica a explicação da significação* § 560 resulta na falta de essência das palavras, referência está no jogo que é determinado por regras § 567 de modo lógico e não físico § 566, apontar faz parte do jogo de linguagem como referência § 669, § 689.

<sup>306</sup> Wittgenstein (1999), § 138, § 304, § 445, § 482, § 520, § 570, *reconhecimento* § 604 contraposto a Hegel, § 664.

a compreensão hermenêutica. A dinâmica do desenvolvimento vinculada às *ciências empírico-analíticas* dentro da razão instrumental complementa a psicologia transcendental iniciada por Kant na lógica do desenvolvimento em *ciências da ação*, cuja extensão dessa dinâmica entre indivíduo e sociedade se aplica ao método de Kohlberg, que remete à *comunidade ética* de Kant perante a dignidade da pessoa.

Na distinção entre métodos científicos entre Mead e Kohlberg nas *ciências da ação*, o contexto evidencia um limite dentro da pragmática universal constituída por Mead e Wittgenstein, pois “Os mundos da vida que as gramáticas dos jogos de linguagem fixam, não são formas de vida cerradas como sugere a concepção monadológica de Wittgenstein” (HABERMAS, 1988, p. 233, tradução nossa). Habermas critica a perspectiva das mônadas de Leibniz, presente em Wittgenstein, pois *exclui a conversação*. Acrescenta o *fixar crenças* contra as formas de vida cerradas em seus jogos, em uma aproximação com Hegel. Um acordo precisa de uma convenção perante o uso pragmático dos jogos de linguagem, assim se torna também um desafio àqueles positivistas que classificam as ciências em uma multidisciplinaridade.

A intersubjetividade da comunicação, em uma linguagem ordinária, liga Wittgenstein à validade intersubjetiva de regras gramaticais: seguir uma regra significa aplicar a regra de forma idêntica. A equivocidade da linguagem ordinária e a inexatidão de suas regras é aparência; todo jogo de linguagem obedece a uma ordem perfeita. A essa ordem pode se beneficiar o analista da linguagem como cânon de sua crítica. Ainda quando a linguagem ordinária não se pode reconstruir em uma linguagem formal sem ficar destruída como tal, sua gramática não é, todavia, menos exata e unívoca que a de um cálculo. Porém, esta suposição só é plausível para aqueles que, contra a própria intenção de Wittgenstein, está de antemão persuadido da exemplaridade das linguagens formalizadas. Aqueles que para analisar a linguagem partam da autorreflexão da linguagem cotidiana, o obvio é o contrário. A univocidade das linguagens de cálculo se deve a sua estrutura monadológica, quer dizer, a uma construção que exclui a conversação. Os plexos estritamente dedutivos permitem inferências, mas não comunicações (HABERMAS, 1988, p. 235, tradução nossa).

Habermas, quando fala da aparência em Wittgenstein, refere-se ao conceito dele de *enfeitiçamento do nosso entendimento*. A *ciência da ação crítica* deve considerar que *ainda quando a linguagem ordinária não se pode reconstruir em uma linguagem formal sem ficar destruída como tal, sua gramática não é, todavia, menos exata e unívoca que a de um cálculo*. Assim, reúne afetos à ciência, à moral e à política. O entrelaçamento da esfera de valor entre moral e afetos, acaba na assimetria das imagens de mundo. Assim, a *linguagem ordinária não se pode reconstruir em uma linguagem formal sem ficar destruída*, pois são métodos distintos da linguagem ordinária para a linguagem formal entre filosofia moral e compreensão

do comportamento dentro dos tipos de ação. Como é impossível estabelecer uma separação rígida no uso do sentido em uma linguagem que é pública, a diferença está no método. Com isso, é estabelecida uma necessidade de que a autonomia dependa da individuação. O paralelo entre ontogênese de Kohlberg e filogênese que inclui Mead, busca romper um círculo hermenêutico para conferir uma direção de desenvolvimento em que a *linguagem formal* faz parte da *universalidade da regra* e a *linguagem ordinária* expressa a *contingência da fantasia*, evidencia a relação da complementaridade entre direito e moral na *teoria da verdade como consenso*<sup>307</sup>.

O desenvolvimento da Teoria da Ação comunicativa em geral e da Ética Discursiva em especial deve muito de sua originalidade e riqueza ao resgate do indivíduo ativo, racional e autônomo comprovado por Piaget [...] Para que haja ‘ação comunicativa’, para que possam surgir ‘discursos’ (teóricos e práticos), para que se possa falar em ‘razão comunicativa’, é preciso conhecer ‘Eus competentes’. Trata-se, como vimos, de sujeitos dotados de competência interativa (cognitiva, linguística, moral e motivacional), capazes de conhecer o mundo da natureza externa diferenciada de sua natureza interna, de compreender o mundo social, de utilizar-se de uma linguagem intersubjetiva [...] Para Piaget e Habermas a ‘competência para o discurso’ significa justamente a autonomia do ‘Eu’, face aos ditames da sociedade e sua ‘linguagem autorizada’ (FREITAG, 1991, p. 91-92).

A *teoria dos interesses cognoscitivos*, por meio dos atos de fala, evidencia linhas, tendências, correntes e métodos filosóficos que pensam, interpretam, mas não o fazem dentro do discurso teórico. Desse modo, o reconhecimento, na perspectiva do igualmente bom para todos, deve ser efetivo no interesse uniforme de cada um, em uma retomada de Kant que deve incluir a separação do bom e do justo. O princípio de organização exige ao menos dois organismos que possam compreender o uso das regras dos jogos de linguagem conduzidos às estruturas normativas. O social, constituído de linguagem e trabalho, distinto da interpretação dos afetos em Weber como compreensão comportamental (a compreensão se volta ao significado em uma compreensão hermenêutica). “Habermas é muito claro que a ‘necessidade de interpretação’ é um essencial aspecto do discurso prático, mas pouco claro sobre o que eu [Anderson, L.C.A.M.F.] proponho para chamar de ‘necessária interpretação competente’” (ANDERSON, 2001, p. 193, tradução nossa). Com isso, volta-se à filosofia analítica da linguagem como *necessária interpretação competente*, o fato que imagem como espaço possui abordagens distintas entre Frege e Wittgenstein em relação à representação. A interpretação

<sup>307</sup> “[...] Habermas é a expressão de uma teoria da verdade como consenso, e por isso vinculada aos conceitos idealizantes de situação-de-fala ideal [...]” (NOBRE, 2003, p. 387).

possui base na representação como uma realidade que pode ser comunicável, permitindo uma reconstrução epistêmica.

[...] suas pretensões de validade de uma análise interna da linguagem e de seu uso, parece decidir previamente sobre a existência de três mundos – que evocam as três críticas de Kant: do conhecimento, da moralidade e do julgamento estético – aos quais correlaciona respectivamente três tipos básicos de atos de fala (SCHUMACHER, 2000, p. 358).

Habermas permite separar o discurso teórico do discurso prático<sup>308</sup>, argumentando que se deve ter o conceito como objeto de discussão definido para consenso ao nível do entendimento<sup>309</sup>. *Fixar crenças* implica desconstruir crenças não epistêmicas, sendo que o discurso prático só é prático se existe aplicação: “[...] no exercício das ciências orientadas pela crítica, um interesse *emancipatório* – o que, já era pressuposto de modo inconfesso pelas teorias tradicionais” (HABERMAS, 2014, p. 187). Dessa inclusão do outro no reconhecimento que exige a *proposta comum feita por definições*, exige-se dos participantes *critérios acordados* e é importante *se compreender o sentido desses critérios*<sup>310</sup>.

A investigação exige uma conciliação através de uma referência hermenêutica comum, não só como solução perante uma dificuldade de escolha entre três pessoas com posições distintas sobre o objeto comum<sup>311</sup>. A dinâmica do desenvolvimento constitui-se prática, devido ao seu aspecto horizontal no mundo da vida; as posições distintas acabam em uma indefinição vertical da teoria como lógica do desenvolvimento mediante sistema. No uso das capacidades comuns entre os participantes dentro da busca de um *bom entendimento intersubjetivo*<sup>312</sup>, cuja validade não se limita em representar, mas também dominar em um acréscimo epistemológico a partir de Rorty. O juízo de experiência em Kant acaba na *incomensurabilidade* de Kuhn. Com o juízo analítico de Kant sobre decompor e

<sup>308</sup> “Habermas põe em risco a vantagem que a teoria dos atos de fala promete para uma solução intersubjetiva ao problema hobbesiano” (WAGNER; ZIPPRIAN, 1991, p. 55, tradução nossa). Sobre Hobbes (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 298-299, 506). Como aceita *dois modos de uso da linguagem*, a verbal e não verbal (HABERMAS, 1989a, p. 39). A comunicação não verbal em (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 358). O Estado de Natureza de Hobbes propriamente não existe, Habermas parte do reconhecimento, da intersubjetividade e das liberdades subjetivas. O igual direito para as liberdades subjetivas está voltado para o direito natural à livre comunicação decorrente da socialização. Insere a deontologia de Habermas uma necessidade de reconhecimento, sem reduzir o sistema de direitos ao aspecto moral para uma leitura dos direitos humanos, a perspectiva do direito natural como da soberania popular ocorre em uma interpenetração que forma o quase-transcendental entre comunidades linguísticas (BAYNES, 1997, p. 209-210).

<sup>309</sup> “A esses argumentos não se pode atribuir o sentido a priori de uma dedução transcendental no sentido da crítica kantiana da razão, eles fundamentam apenas a circunstância de que não há nenhuma alternativa identificável para a ‘nossa’ maneira de argumentar” (HABERMAS, 1989a, p. 143).

<sup>310</sup> GIANNOTTI, 1991, p. 7-8, 12.

<sup>311</sup> ANDERSON, 2001, p. 205.

<sup>312</sup> GIANNOTTI, 1991, p. 9.

compor coloca uma *comensurabilidade*. O conceito remete à validade de um conhecimento possível. Os critérios acordados podem identificar o *problema da base* em questão e sempre depende do sentido conferido ao objeto. Nisso a validade do conhecimento depende do pensar e julgar de cada um em busca de um *consenso intersubjetivo*<sup>313</sup>. Como resulta em um *enfoque histórico-materialista* das ideologias<sup>314</sup> como no “[...] direito como *facticidade* (coerção social) e o direito como *validade* (aceitabilidade racional) – tensão entre uma *realidade social* e uma *pretensão racional*, que pode ser desmentida pela realidade” (SCHUMACHER, 2000, p. 200)<sup>315</sup>.

O motivo de Habermas ter dividido o *Sistema da eticidade*<sup>316</sup> de Hegel em dois<sup>317</sup> está em Mead e Kohlberg, inseridos na *Teoria da ação comunicativa* (1981), tendo em vista que “A base inicial que move a virada linguística na sociologia é para substituir cotidianamente a prática da comunicação para a consciência transcendental do filósofo” (VANDENBERGHE, 2011, p. 599, tradução nossa). Para isso, exige reconhecimento. A filosofia social delimitada entre sensibilidade e entendimento a partir da *luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento*, confere à ação comunicativa não só uma lógica do desenvolvimento, como uma dinâmica do mesmo no âmbito do entendimento, um *status* da teoria do conhecimento, nesta cooperação com as ciências sociais. A crítica ao conhecimento científico no sistema constitui-se teórica, pois não deixa de ser uma construção social dependente do mundo da vida.

Com base na ontogênese, as ciências sociais como ciência aplicada dentro da racionalização, estabelecem unidade desta moralidade. E caso não seja atendida, torna-se ação estratégica no nível 5 de Kohlberg. Retoma não só Hegel em um discurso teórico epistemológico renovado em uma *dialética da representação*<sup>318</sup>, mas também o discurso prático com base na razão prática de Kant, que permite exigir uma *inteligência prática*. Hegel destaca o costume e o agir moral delimitados no mundo social. “Em Habermas não há propriamente uma teoria da hermenêutica jurídica, mas em sua filosofia do direito encontramos reflexões sobre ela [...]” (MARTINS, 2013a, p. 94). Desse modo, inclui na filosofia do direito uma

<sup>313</sup> (GIANNOTTI, 1991, p. 8). A pragmática formal busca as “[...] características formais das situações de fala em geral” (SCHUMACHER, 2000, p. 31).

<sup>314</sup> (HABERMAS, 1983, p. 150). Refletido inicialmente em: *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (1964). Complemente com: (HABERMAS, 1994, p. 89-91). Reforçado com: HABERMAS, J. Identidade nacional e identidade pós-nacional: entrevista com J. M. Ferry. In: HABERMAS, J. *Identidades nacionales y postnacionales*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

<sup>315</sup> O direito busca estabilizar essa incompatibilidade entre *facticidade* e *validade* (NOBRE, 2003, p. 391).

<sup>316</sup> Sobre Hegel (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 206).

<sup>317</sup> HABERMAS, 1989a, p. 213.

<sup>318</sup> HABERMAS, 2014, p. 57.

deontologia que deve reconstruir a normatividade social em questões contrafactuais e factuais. O costume de Hegel insere o aspecto factual, pois remete à prática vigente em uma situação autorizada legalmente, refletindo a proposta de separação do bom e do justo.

Comparando a *Doutrina do direito* de Kant, discutida por Hegel em sua obra *Princípios da filosofia do direito*<sup>319</sup>, não se trata de retomar, mas de conciliar o *direito abstrato* (particular – direito privado) com a *moralidade* (universal – direito público) por meio da inclusão do outro. A abordagem torna-se atual, a partir do ponto de vista de que o *direito natural à livre comunicação* anterior aos *direitos individuais*, refletidos como *direitos humanos*<sup>320</sup>, possui uma relação de *consenso normativo* com *estruturas normativas*<sup>321</sup>. Compete evidenciar contra a perspectiva instrumental do direito de Weber, que Durkheim e Aristóteles não partem da proteção individual presente no direito moderno. A propriedade privada é um derivado posterior e remete a condições de sobrevivência diante das propriedades históricas nas condições de vida. Reforça uma necessidade de crítica cultural como direção perante a crise cultural em termos de ação social.

Hegel reforça com Kant a *teoria crítica da sociedade*<sup>322</sup> em Habermas, a partir do papel da *Teoria da ação comunicativa* (1981), pois “[...] o conteúdo sistemático da teoria de Weber não pode ser assumido hoje sem submetê-lo a uma reconstrução efetuada com melhores instrumentos conceituais” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 429, tradução nossa). A *necessária interpretação competente*, nos limites da realidade com a linguagem, bem como a distinção do modelo de conhecimento e ação de Kohlberg com o da linguagem e ação de Mead, geram uma conciliação entre aprendizagem (*Superego*) e intersubjetividade (*partes do Id*).

<sup>319</sup> Kant, na obra *A metafísica dos costumes*, na primeira parte, da *Doutrina do direito*, declara que o *direito inato* é definido como liberdade. Contrapondo o *direito natural* de Aristóteles (oposição entre virtude e costume [hábito] diante das relações nas máximas de valor) e o *direito adquirido* do positivismo. A reformulação do direito natural com base na liberdade, como lei universal, substitui o Estado de natureza de Hobbes. Na crítica ao direito positivo, Kant toma a liberdade por base junto ao conceito de justiça utilizado por Aristóteles. Nesse caso, justiça é um assunto cultural nos limites deontológicos. Confere um limite à *Lei da razão universal*. Hegel coloca que *o acordo da vontade particular de cada um com a de cada outro, leva à bem conhecida identidade formal e ao princípio da contradição*. Ver em Hegel (1997, § 29). Karl Marx critica a filosofia do direito de Hegel, cujo contraste leva à esfera pública e esfera pública política entre moralidade e política dentro do princípio da contradição. Habermas confronta a *identidade formal* com a liberdade e a comunicação.

<sup>320</sup> (MARTINS, 2013b, p. 134). Ver também: (REPA, 2013a, p. 106). Sobre Kant, Hegel e Revolução Francesa (WELLMER, 2014, p. 717-719).

<sup>321</sup> “Em *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, as reflexões hermenêuticas de Gadamer, ficam imbricadas metodologicamente, por via de uma confrontação com as ideias de Wittgenstein e de Winch” (MCCARTHY, 1998, p. 206, tradução nossa).

<sup>322</sup> O fato da Teoria social, estar na Escola de Frankfurt, entre Marx, Weber e Freud ou se preferir filósofos, economistas e psicanalistas (BALAKRISHNAN, 2003, p. 115). Ver também: (WELLMER, 2014, p. 705), cuja importância da *Teoria da ação comunicativa* (WELLMER, 2014, p. 709, 713).

O objetivo de Habermas é para superar o exaustivo paradigma da filosofia da consciência. Em contraste com Adorno e Horkheimer, ele não lança comprometimento ao critério de racionalidade para a ideia de um subjetivo eu constituído da história de quem o potencial desenvolvimento nos pode antecipar. Em vez disso, ele coloca esse critério na base do contexto da ação, nas formas de linguagem na coordenação entre sujeitos [...]

À sua maneira, inicia a filosofia da consciência para uma intersubjetiva teoria de comunicação. Habermas recoloca a concepção da disponibilidade racional com a não disponibilidade analítica de razão (WAGNER; ZIPPIAN, 1991, p. 52-53, tradução nossa).

Como a aprendizagem está para aquisição do conhecimento, Habermas utiliza a ação teleológica como ação regulada por normas para estabelecer o princípio de organização, cuja *disponibilidade racional* está nas imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas dentro do processo de socialização das culturas. A *não disponibilidade analítica de razão* está em não exigir ações racionais dos outros dentro das assimetrias dessas mesmas imagens de mundo. O método de entrevistas de Kohlberg permite fazer um paralelo, afinal a crítica cultural promove uma direção diante da crise cultural dessas assimetrias nas imagens de mundo, confere as *estruturas normativas* a justificarem a restrição de direitos perante o *princípio de organização*.

Como foi destacado diante da lógica clássica, uma contradição da representação para a imagem como espaço entre Kant, Frege e Wittgenstein, sendo que a perspectiva ideológica da ciência em Habermas não impõe a restrição do espaço para representação, mas confere uma nova perspectiva à virada linguística. Na *síntese das representações*, Kant não se limita à *existência*, mas busca a localização dessa *existência* considerada por Wittgenstein um *sistema de referência* e pode levar a uma *não disponibilidade analítica da razão*. Superar o materialismo histórico implica, em Habermas, incluir a perspectiva do uso não privado da regra na linguagem que permite reconstruir o pensamento para *fixar crenças*. Com isso, a *forma de representação* inclui um sentido que deve ser transmitido perante *recordações*<sup>323</sup>. “Peirce gostaria de manter a tradição kantiana, porque as relações universais a constituir a realidade não podem ser pensadas de maneira significativa senão em contato com as interpretações verdadeiras possíveis, próprias a uma ‘comunidade de todos os seres inteligentes’” (HABERMAS, 1987a, p. 126).

O princípio de organização ampliado na *Teoria da Ação comunicativa* (1981) está na estrutura normativa estabelecida em uma integração jurídica institucional, porém

---

<sup>323</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 127.

acrescentando a Kohlberg estudos de Durkheim<sup>324</sup> (imagens míticas de mundo) e as observações de Ernest Gellner<sup>325</sup> sobre Robin Horton<sup>326</sup> (imagens de mundo abertas e fechadas). Com isso, favorece o mundo da vida em uma crítica ao sistema. Habermas elabora etapas evolutivas em: pré-convencional (expectativa particular de comportamento, ética mágica, direito revelado, recuperar o que foi perdido e resgatar o *status-quo-ante* lesionado [tradição em Weber]); convencional (valor intrínseco da norma, ética da lei, direito tradicional [carismático em Weber]) e pós-convencional (princípio, ética da intenção e da responsabilidade, direito formal [legalidade em Weber])<sup>327</sup>. A ação comunicativa antecipa, com base na antropologia, o aspecto psicossocial<sup>328</sup>, que remete aos afetos em Weber, assim permitindo pensar uma sociologia compreensiva da religião<sup>329</sup>. Com isso, a *dinâmica do desenvolvimento nas ciências empírico-analíticas* associa-se às *ciências da ação* em uma *lógica do desenvolvimento*.

As *ciências da ação* sistemáticas, a saber, economia, sociologia e política, do mesmo modo como as ciências empírico-analíticas da natureza, têm como objetivo a produção do saber nomológico. Uma ciência social crítica não pode certamente se limitar a isso. Ela se dá o trabalho de examinar quando as proposições teóricas captam legalidades invariantes de ação social e quando elas fixam ideologicamente relações sociais de dependência em princípio passíveis de mudança. Quando este é o caso, a *crítica da ideologia* – assim como a psicanálise, aliás – conta com a possibilidade de que a informação sobre nexos legais desencadeie na consciência dos afetados um processo de reflexão; por seu meio, o estágio de consciência irreflexiva, que pertence às condições iniciais de tais leis, pode ser alterado (HABERMAS, 2014, p. 190).

As ciências da ação se tornam críticas em uma análise da compreensão distinta do comportamento. Não se pode desvinculá-las das formas de vida. A *filosofia, como ciência reconstrutiva e intérprete*, busca superar o estágio de consciência irreflexiva dentro dos limites da razão em sua incapacidade de atingir pretensões em torno do incondicionado apontado por Kant. A diferença entre filosofia e as ciências empíricas reconstrutivas existe no fato de estas tratarem de questões de gênese e a filosofia, de questões de justificação. Como a razão possui limites perante o fixar crenças e como isso nega o incondicionado de Kant, a perspectiva transdisciplinar decorrente da linguagem enquanto jogo de uso coletivo, diferencia

<sup>324</sup> Nacionalidade francesa, psicólogo social, sociólogo e antropólogo.

<sup>325</sup> Antropologia social.

<sup>326</sup> Antropologia da religião junto à sociologia da religião de Weber e Durkheim.

<sup>327</sup> HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 247-250.

<sup>328</sup> Nota de rodapé 104 sobre: “E. Gellner, ‘The Savage and the Modern Mind’, en Horton, Finnegan (1973), 162ss.” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 96).

<sup>329</sup> (HABERMAS, 1994, p. 78). Ver também: (VANDENBERGHE, 2011, p. 602).



filosofia e ciência. É o método junto ao resultado obtido em conhecimento e interesse dentro do *giro social* do conhecimento. Habermas (1987c, v. 1. p. 70, tradução nossa) usa o “[...] termo ‘racionalidade’ como fio condutor para esclarecer as condições de racionalidade, assim como das emissões dos sujeitos capazes de linguagem e ação [...] não é utilizável sem mais uma consideração do tipo sociológica”.

Mead coloca de modo criticável o behaviorismo na interação e no reconhecimento, sendo a ele atribuído aspectos de linguagem e ação inseridos em uma sociedade, mas a direção de Kohlberg parte do conhecimento e da ação nas *condições de racionalidade*, ambos tendo ação, cuja distinção é linguagem em Mead e conhecimento em Kohlberg. A crise resultante da falta de direção cultural, deve incluir Kant em sua orientação tautológica entre autonomia referida ao agir por princípio sem recompensa moral (valores culturais – ação comunicativa e teleológica em Habermas) e heteronomia por interesse com base em fins (*mutatis mutandis* - ação estratégica e monológica em Habermas). Nesse caso, o behaviorismo encontra-se na reação ao ambiente, sem considerar a crítica de Hegel a Kant sobre o costume, afinal moral e ética fazem parte da interação. A ontogênese depende da individuação permitida somente pela socialização para o surgimento da autonomia. Dessa lógica, evidencia que além da economia, sociologia e política também se acrescenta a psicologia social, cujo caráter nomológico oferece a identidade racional presente em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976). A identidade que orienta o desenvolvimento está inicialmente em Piaget, que decorrente da linguagem como instrumento, associa-se com Rorty dentro da virada pragmática linguística.

A epistemologia genética de Jean Piaget põe em descoberto as raízes do pensamento operacional independentes da linguagem. Verdade é que esse pensamento operacional só pode chegar a amadurecer em disposição a uma integração dos esquemas cognitivos (surgidos pré-linguisticamente no círculo das funções da ação instrumental) com o sistema de regras linguísticas. Porém existem indícios suficientes que abonam a hipótese de que categorias, tais como espaço, tempo, causalidade e substância e as regras que regem o enlace de símbolos na lógica formal têm um fundamento pré-linguístico e de que a linguagem se limita a ‘assentar-se’ sobre elas. Com esta hipótese, poder-se-ia fazer compreensível o uso monológico da linguagem para a organização da ação racional com respeito a fins e para a construção de teorias científicas. Neste caso, a linguagem natural ficaria, por assim dizer, desgarrada da estrutura intersubjetiva; desprovida dos elementos constitutivos do diálogo e separada da comunicação. Só ficaria sujeita às condições da inteligência operativa. Este complexo está, todavia, por clarificar; porém não cabe dúvida de que essa clarificação será em todo caso relevante para a decisão de nosso problema. Pois se é verdade que a inteligência operativa se remonta a esquemas cognitivos pré-linguísticos e pode, portanto, tomar instrumentalmente a linguagem a seu serviço, então a pretensão de

universalidade da hermenêutica tem um limite nos sistemas de linguagem da ciência e nas teorias da decisão racional (HABERMAS, 1988, p. 284-285, tradução nossa).<sup>330</sup>

Como se parte do *sistema cognitivo* de Kant para Kohlberg, que remonta a inteligência operativa de Piaget, a *pretensão de universalidade da hermenêutica tem um limite nos sistemas de linguagem da ciência e nas teorias da decisão racional*. As ciências sociais reconstrutivas no limite da compreensão hermenêutica dos participantes diferenciam seus métodos em relação às ciências da ação crítica, sem escapar dos jogos de linguagem. Reagir sem interação, resulta em não incluir a inteligência presente em Hegel, mas parte da percepção do ambiente presente em Kant. Constitui-se a transdisciplinaridade uma linha de investigação. Com o objetivo de identificar o pensamento operacional que exige a integração dos esquemas cognitivos, a distinção de metodologia e método equivale a questionar a transdisciplinaridade por meio de Kant através da arquetônica como sistema maior e esquematismo como sistema menor. Habermas, ao tratar *ação comunicativa pura* no esquematismo, busca uma crítica à metodologia, a partir da representação em um *sistema de referência* em Wittgenstein com Hegel, pois o lógico não pode estar desprendido da realidade na tradução posta contra a pressuposta não identidade (inexistente na identidade do eu).

No processo considerado científico, uma aprendizagem não pode se limitar à imitação. Mead, ao transportar estruturas externas em internas, pondo fim à filosofia da consciência, coloca que romper o sistema em Habermas está no ‘*desejo*’ de comunicação de Piaget, quando insere o interesse pelo conhecimento. A interação fundamental da autonomia contra heteronomia em busca do esclarecimento, evidencia um projeto incompleto em Kant, retomados em PU e PD como críticas à história natural dividida em formas de vida e jogos de linguagem em uma aproximação das ciências empírico-analíticas com as ciências da ação crítica. Ocorre que a universalidade moral de Kohlberg faz relação com Piaget e Mead que está na primeira topografia freudiana. Habermas distingue o método de Freud e introduz as ciências sociais reconstrutivas por meio de Gadamer.

[...] uma ciência crítica como é a psicanálise põe de lado a vinculação da interpretação especializada à competência comunicativa natural por meio de uma análise semântica de fundamentação teórica e recusa, assim, a pretensão de universalidade da hermenêutica [...] a tese de que podemos transcender, como reza a formulação romântica de Gadamer, ‘o diálogo que somos’” (HABERMAS, 1988, p. 286, tradução nossa).<sup>331</sup>

<sup>330</sup> A *pretensão de universalidade da hermenêutica*, versão do mesmo texto: (HABERMAS, 1987b, p. 37-38).

<sup>331</sup> A *pretensão de universalidade da hermenêutica*, versão do mesmo texto: (HABERMAS, 1987b, p. 40).

A fundamentação teórica que Habermas atribui a Freud está na ocupação que essa *catexia* oferece, do termo alemão *Besetzung* e, desse modo, *recusa a pretensão de universalidade da hermenêutica*. Assim, em 1967, distingue filosofia e ciência: “[...] eu [Habermas, L.C.A.M.F.] com uma teoria dos interesses cognoscitivos. Esta teoria não tem por objetivo estabelecer uma classificação nem empírica das ciências [...]” (HABERMAS, 1988, p. 488, tradução nossa). A classificação não empírica das ciências resulta que a hermenêutica parte da interpretação, cuja base empírica é o texto. O discurso prático se limita ao próprio jogo de linguagem sem interferência em relação à realidade, caracterizado na compreensão hermenêutica. Habermas, com base no uso prático da razão de Kant na *Crítica da razão prática*, conecta Durkheim e Mead, que permite ao *Self* surgir socializado em uma ação comunicativa nas relações de apadrinhamento e empatia na filogênese, comparável à autonomia e heteronomia na ontogênese. Coloca a teoria da solidariedade social de Durkheim entre dever e inclinação, na relação intrínseca entre integração social e a integração sistêmica. Cabe reduzir o *gesto* de Mead ao *núcleo moral* de Durkheim perante a unidade da solidariedade fragmentada na ação ritual, pois a indiferença nega a própria intersubjetividade em que foi constituída em seu envolvimento moral, no conflito do núcleo moral diante da consciência coletiva de Durkheim, dependentes sempre da identidade coletiva. O problema volta-se a *psicogênese se beneficia do ‘desejo’ de comunicação*. Na filosofia, a verificabilidade está limitada na maiêutica e na elaboração da *frase*<sup>332</sup> que permita uma outra possibilidade da identidade do eu situada nas tendências de PU e PD. Nesse caso, não cabe falseabilidade nem ceticismo sobre a sociedade.

Habermas utiliza a coação gramatical presente em MacIntyre junto à regra do Segundo Wittgenstein. Não cabe à filosofia esclarecer a crítica a Mead de que behaviorismo não é interação. Wittgenstein argumenta, na mesma perspectiva, que entre *ordem e execução* existe a compreensão, cuja *forma de representação* não permite ver as conexões, nem a *contradição* em uma forma de *tornar visível o estado da matemática*, assim como a aproximação da *regra* entre Kant e Wittgenstein *não elucida*, mas permite uma perspectiva antropológica ao reduzir o *jogo* ao *acordo*<sup>333</sup>. Desse modo, a construção científica, enquanto ideologia, resulta na crítica ao sistema. Como a interpretação sem validade não conduz à transformação, a contradição do reduzir o jogo ao acordo leva a quatro perspectivas: a da não

---

<sup>332</sup> Wittgenstein (1999), § 99, § 353 *verificação*; § 481, § 500, § 527 relação frase e música, § 607 dizer de modo diferente.

<sup>333</sup> Wittgenstein (1999), § 122, § 125, § 128, com o § 127 e § 128 permite a transdisciplinaridade, além do *fixar crenças* no discurso teórico entre sintaxe (relação entre signos) e semântica (relação dos signos com seus objetos).

redução ao infinito entre *figuração* e *afiguração* da representação em Wittgenstein; a gramática gerativa de Chomsky; a remodelagem do paradigma de Kuhn na busca da ciência normal e uma crítica ao antirrepresentacionismo<sup>334</sup>. As ciências sociais reconstrutivas reúnem na contradição a filosofia e a ciência. Kohlberg permite redelinear a teoria weberiana de racionalização, pois “Mead (1863-1931) e Durkheim (1858-1917) pertencem, igual a Weber (1864-1920), à geração dos pais fundadores da sociologia moderna. Ambos desenvolveram categorias que permitem redelinear a teoria weberiana da racionalização [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 7, tradução nossa). Assim, a sociologia compreensiva que busca o descumprimento da racionalidade inclui o descumprimento da pragmática universal (ação comunicativa - história natural - reconstrução), por isso o conceito não pode estar centralizado na pessoa que é imputável diante da razão em uma ação correta.

Essa dualidade de interesses tenha possivelmente contribuído para o fato de Freud haver, de fato, fundado uma nova *ciência do homem*, mas ter visto nela sempre uma *ciência da natureza*. Ainda mais: da neurofisiologia, na qual ele aprendera a manusear questões relevantes em termos antropológicos com métodos próprios às ciências naturais e à medicina, Freud empresta os modelos determinantes para a formação teórica. Freud jamais duvidou que a psicologia fosse uma ciência da natureza. Da mesma forma como os eventos naturais observáveis, processos psíquicos podem ser encarados como objetos de investigação. As construções conceituais em psicologia não possuem peso valorativo diferente do que em uma ciência da natureza; pois, também o físico não libera informação acerca da essência da eletricidade, mas tão-somente emprega ‘eletricidade’ como o psicólogo utiliza ‘pulsão’ como um conceito teórico. Não há dúvida de que foi a psicanálise que, pela primeira vez, fez da psicologia uma ciência [...] (HABERMAS, 1987a, p. 262-263).

A aproximação entre ciência da natureza e Freud permite a cooperação limite entre ciência e filosofia, afinal Wittgenstein usa regra como não contradição, reflete em Kant como identidade da razão perante a construção do conceito, o reconhecimento de Hegel deve incluir o social e dessa maneira, Habermas introduz o jogo (reprodução simbólica no mundo da vida) e o acordo (racionalização do mundo da vida). O acordo depende do jogo, resignação que permite o agir orientado entre o sucesso e o entendimento mútuo. Kohlberg oferece uma orientação entre Freud e Mead junto a Durkheim, sendo que “Durkheim faz sua a contraposição kantiana entre dever e inclinação [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 72, tradução nossa) dentro das *ciências da ação*, as quais permitem elementos para a crítica à ideologia. Com isso, remodela a contradição por meio da luta pelo reconhecimento, colocando, de forma imanente, as tradições culturais via linguagem. Assim, confirma o posicionamento da virada pragmática

---

<sup>334</sup> ABIB, 1999, p. 237.

linguística, sem excluir a representação e o lugar da filosofia por Kant iniciado no período crítico. Sem centralizar a razão no sujeito, a verdade cooperativa aproxima Nietzsche e Kant, pois a capacidade cognitiva de perceber o fenômeno pelo sentido não se faz negado por Habermas, já que “A teoria sistêmica da sociedade tem que lhe *antecipar* uma teoria dos sistemas de interpretação que fixam a visão de mundo e garantem a identidade [...] A teoria dos sistemas de interpretação têm que ser também uma teoria das ideologias” (HABERMAS, 1988, p. 326, tradução nossa).

A historiografia crítica, como condenação do passado, substitui uma ideologia e coloca outra narrativa em seu lugar. Nesse caso, a linguagem não é relacional entre verdade e mentira em um determinado espaço perante as grandes narrativas. As diferenças são tomadas na compreensão de Wittgenstein: “[...] substituir a consideração filogenética pela ontogenética; simplificar a tarefa de reconstrução do trânsito desde a interação mediada simbolicamente à interação regida por normas [...]” (HABERMAS, 1987c, v.2, p.43, tradução nossa). Com isso, retoma o projeto incompleto de Kant a partir da interação regida por normas, o progresso moral em um pensamento operacional adentra no sistema de normas em normatividade social, como uma crítica à Pós - modernidade que deve se posicionar perante a integração social e a integração sistêmica.

No interior da identidade de papéis e sem se limitar à ação com base nas imagens míticas de mundo de Durkheim, também é possível, com base em que “[...] Gellner avisa de que Horton delinea as coisas com demasiada estreiteza ao referir-se ao caráter fechado ou aberto das imagens de mundo e das formas de vida, utilizando somente como critério a ‘sensibilidade para alternativas teóricas’” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 96, tradução nossa). Como crítica ao sistema, desta perspectiva retoma a filosofia moral. Habermas remete também a uma etnopsiquiatria de George Devereux<sup>335</sup>, que limita o relativismo da antropologia cultural em uma perspectiva da psicologia evolutiva constituída das imagens de mundo, remetendo aos estádios de desenvolvimento moral de Kohlberg. Insere no assunto da aquisição do conhecimento a capacidade de adaptação. Contra “[...] essa espécie de dúvidas relativistas, a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg oferece a possibilidade de: a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais [...] b) explicar as diferenças estruturais que ainda subsistam [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 144).

Uma convicção é, por certo, uma regra de comportamento; mas ela não é o comportamento em si, o qual se determina através do hábito. A segurança do

---

<sup>335</sup> HABERMAS, 1989b, p. 194.

comportamento é o critério de sua validade: uma convicção permanece não-problemática enquanto os modos comportamentais, por ela dirigidos, não fracassam frente à realidade. No momento em que um hábito comportamental torna-se inseguro, devido às resistências que a realidade se lhe apresenta, começam a surgir dúvidas quanto à certeza da orientação de tal comportamento. A problematização dos *hábitos* suscita incertezas acerca da validade das *convicções* correspondentes. E a dúvida provoca renovados esforços no sentido de se descobrir novas concepções que tornem possíveis uma estabilização do comportamento perturbado (HABERMAS, 1987a, p. 136).

Com a distinção entre convicção e comportamento, o comportamento em si é colocado como costume diferente das regras comportamentais definidas na ética. A identidade do eu situado no social por causa da identidade papéis, coloca a identidade da pessoa não contra a sociedade, mas contra a política, pois a identidade do eu está, como Hegel, entre a moralidade e a política, na passagem do *ângulo cognoscitivo* para o *motivacional*. A moralidade insere as questões éticas em relação ao costume diante da política, a identidade do eu é formada a partir da identidade de papéis, cuja atuação social está na identidade da pessoa que depende do reconhecimento social diante da dignidade humana entre liberdade e autodeterminação<sup>336</sup>. A teoria da ação é definida pelo interacionismo simbólico, em que a “[...] ação dramática não tem na literatura sociológica uns perfis tão claros como da ação teleológica ou da ação regulada por normas. Foi Goffman que o introduziu explicitamente pela primeira vez em 1956, em seu estudo sobre ‘a apresentação da pessoa na vida cotidiana’” (HABERMAS, 1987c, v.1, p. 131, tradução nossa).

Uma *ação moral no sentido kantiano, apresenta-se, mutatis mutandis, como um caso especial do que hoje chamamos ação estratégica*, pois devido às resistências que a realidade se lhe apresenta, começam a surgir dúvidas quanto à certeza da orientação de tal comportamento em um contraste pré-crítico de Kant para o crítico, em uma *teoria dos interesses cognoscitivos*. Sem classificar a ciência, permite uma transdisciplinaridade, pois se pergunta pela validade do conhecimento sem rejeitar o pensamento newtoniano. Nesse limite do método entre Kant e Newton na interconexão da ação, retoma as três correntes da psicologia no conceito identidade do eu. A relação entre costume e convicções são o que torna o comportamento possível. Certamente, o comportamento possui fundamento ideológico dentro das convicções delimitas em uma identidade coletiva que deve ser problematizada. A comunicação distorcida, ao se *descobrir novas concepções que tornem possíveis uma estabilização do comportamento*

---

<sup>336</sup> Conciliação da filosofia do direito entre Kant e Hegel a partir da *identidade formal e ao princípio da contradição*. Insere, na perspectiva de tratamento em Weber, a regra de argumentação diante da superioridade e inferioridade da compreensão.

*perturbado*, substitui uma convicção por outra, como em uma crítica, ao condenar o passado sem ter possibilidades alternativas perante a compreensão.

Skinner não acredita que as teses do Iluminismo, com suas promessas não só de esclarecimento dos seres humanos pelos *expertos* da cultura, mas também de desenvolvimento social e político no caminho da liberdade e justiça (Habermas, 1981) tenham sido realizadas (ABIB, 1999, p. 244).

Habermas é contra o antirrepresentacionismo, pois seria retomar de Kant a *coisa em si*. Skinner pode ser incorporado na *teoria cognitiva de cunho instrumental* atribuído a Kant. O mecanismo behaviorista, resultante da reação ao ambiente, configura autonomia no *ângulo cognoscitivo*, na perspectiva do comportamento governado por estímulos. A cultura no *motivacional* está na heteronomia, pois autonomia surge após superar a heteronomia, cuja realização ocorre no progresso moral e sistema de normas. Hegel coloca na autonomia de Kant uma autodeterminação em romper o costume em uma forma de reforçar a autorrealização. O conhecimento exige e conduz a condições mínimas para serem satisfeitas. Caso contrário, podem prejudicar o desenvolvimento da espécie em sua história evolutiva<sup>337</sup>. Habermas toma a consciência coletiva de Durkheim como universalidade das imagens de mundo fragmentadas na solidariedade, em uma ação ritual. O assunto do desencantamento do mundo, que possui uma orientação também dentro do *Discurso filosófico da modernidade* (1985). A compreensão hermenêutica faz parte do contexto de compreensão no uso dos jogos de linguagem. Habermas diz: “Minhas investigações em *Conhecimento e interesse* padecem não apenas da ausência de uma distinção precisa entre objetividade e verdade, mas se ressentem também da falta de uma diferença entre reconstrução e autocrítica no sentido da crítica” (HABERMAS, 1987a, p. 352).

Os conceitos básicos da teoria do conhecimento têm, portanto, que fazer referência à estrutura da ação orientada ao entendimento, que não determina em primeiro termo a possibilidade de experiência, senão possibilidades de uma forma comunicativa da vida. A teoria do conhecimento depende de forma peculiar dos fundamentos da teoria da sociedade (HABERMAS, 1988, p. 492, tradução nossa).

Habermas remodela a teoria do conhecimento<sup>338</sup> de Kant delineada em 1967 n’A *lógica das ciências sociais*, ao aproximar Nietzsche, pois observa que depende dos *fundamentos da teoria da sociedade*. Configura ao esquematismo uma dependência social.

<sup>337</sup> HABERMAS, 1983, p. 83, 129-131.

<sup>338</sup> HABERMAS, 1989b, p. 323, 416-417, 423.

Nesse caso, deve *fazer referência à estrutura da ação orientada ao entendimento*<sup>339</sup>. A *possibilidade de experiência* como primeiro termo na solução de problema na ciência. Isso reflete em *Conhecimento e Interesse* (1968), devendo determinar, antes, as *possibilidades de uma forma comunicativa da vida*. Em nível sociológico, um *status similar* em *Teoria da ação comunicativa* (1981). Não é o discurso teórico e reconstrutivo que transforma o mundo, mas o discurso prático, que funciona como revisor e construtor de novas perspectivas a partir da validade de uma interpretação. Obviamente, limitadas pelo próprio mundo social que permite uma *ciência da ação*. “Mas existem subssistemas como o sistema econômico e o aparato estatal, para permanecermos com exemplos de Max Weber [...] Do outro lado, encontramos subssistemas, como a família e o parentesco [...]” (HABERMAS, 2014, p. 93). O subssistema em que o indivíduo se encontra dentro da família e do parentesco está no agir estratégico ou agir comunicativo, no plano coletivo, ação estratégica ou ação comunicativa, sem excluir o agir instrumental e a ação instrumental. As perspectivas fazem relação com as capacidades do sujeito em conhecimento, linguagem e ação, em paralelo com razão instrumental, razão comunicativa e agir orientado (entendimento mútuo ou orientação para o sucesso). Habermas divide a razão, como fez Kant, nas três críticas dentro da ética do discurso, porém integra na capacidade de comunicação. Desse modo, o sujeito não é só conhecimento, mas linguagem e agir para uma possível ação.

Afinal, às linguagens formalizadas somam-se as regras metalinguísticas constitutivas, com a ajuda das quais se reconstrói nessa linguagem cada assertiva possível, isto é, aquela que, nós mesmos, podemos reproduzir. Mas, pelo fato de não dispormos de tais regras de reconstrução para os conjuntos-de-sentido, legados pela tradição, essas unidades de sentido exigem uma compreensão hermenêutica que conceba relações simbólicas *como* se fossem relações fatuais. O que chamamos hermenêutica é assim uma forma de experiência e, ao mesmo tempo, uma forma de análise gramatical (HABERMAS, 1987a, p. 173).

O processo de socialização, no qual se encontram as formas de vida enquanto linguagem como jogo, remete a uma forma de análise gramatical, a antítese da linguagem entre *kínesis* e *metabolé* de Aristóteles com as *formas de intuição sensível do espaço e tempo* de Kant, impondo a oposição que remete aos números inteiros em *linguagens formalizadas*, cuja unidade remete a *metalinguísticas constitutivas*. Na busca por unidade perante oposição, *reconstrói-se*,

---

<sup>339</sup> O *ente* de Nietzsche não possui *ser* de Aristóteles. Ele coloca como *vir a ser*, a teoria da sociedade não pode expressar a particularidade em objetividade de uma cultura. Nesse caso, rever a perspectiva historicista.



*nessa linguagem, cada assertiva possível*<sup>340</sup>. A transdisciplinaridade, com base na *teoria dos interesses cognoscitivos* de Habermas, não possui classificação da ciência e toma a unidade, incluindo-a a partir da identidade do eu. O limite dessa separação foi proposto por Habermas por meio de Freud entre fundamentação teórica e a interpretação, cuja análise gramatical é utilizada com o intuito de orientar a consciência (psicologia social) e a ação (ciências da ação crítica), levando aos limites da experiência, seja da consciência hermenêutica ou da ciência. A identidade do eu é uma construção de compreensão hermenêutica com base em três linhas teóricas da psicologia *com relações simbólicas como se fossem relações fatuais* no que alcança os limites da experiência. É a identidade do eu, que perante outras identidades do eu, são objetos das ciências sociais. Assim sendo, o mundo social pensa o modelo social evolutivo entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo, a partir do mundo da vida.

O limite entre as ciências sociais reconstrutivas junto à cooperação das ciências empírico-analíticas e das ciências da ação está que essa parte do *dado* cultural remete ao contexto oferecido pela socialização dentro da tradição linguística das formas de vida. A testagem ou prova entre filosofia e ciência ocorre com métodos distintos. Não se trata de investigar a interrupção causal de Aristóteles ou mesmo a causalidade livre de Kant na unidade entre *selbest* e os *paleossímbolos* sobre a formação do *self* perante a origem da ação comunicativa. Nesse caso, evidencia-se que o método é definido pelo objeto a ser investigado junto à compreensão do investigador sobre o que se investiga, em uma coerência em que Habermas aponta a origem da ação comunicativa perante uma reconstrução filosófica na crítica a Karl Marx no Pré - histórico e seu conceito com base relacional. O movimento do conceito em Hegel acaba na tradução, reflete a análise da sociedade entre relacional e conceito na proposta de Marx.

A linguagem, em uma perspectiva semântica da origem do pensar, associa-se à *Crítica da razão prática* de Kant. A ação está dentro da uniformidade natural. Falta, na utilidade prática da razão comunicativa na relação irracionalidade e racionalidade perante a diversidade linguística das formas de vida, o questionamento prático da própria forma de vida no uso da linguagem como jogo, sem imputar. Cabe uma crítica cultural a partir do sistema atômico sobre o que é prático, em um discurso prático diante do uso pragmático da linguagem.

No caso da ontogênese das capacidades de conhecimento e de ação, são distinguíveis estágios de desenvolvimento (no sentido da psicologia

---

<sup>340</sup> Como Kant toma a justiça de Aristóteles, compete na deontologia de Habermas destacar a separação entre bom e justo junto a *quaestio iuris*, que precisa ser crítica. A justiça é um assunto cultural que leva à relação entre bem e mal. O justo é a justificação da restrição de direitos perante a proporcionalidade.

cognoscitiva do desenvolvimento). Entendo tais estágios como níveis de aprendizagem, que definem as condições de processos de aprendizagem possíveis. Já que os mecanismos de aprendizagem entram no patrimônio do organismo humano (dotado de linguagem), a evolução pode se fundar sobre capacidades individuais de aprendizado, contanto que sejam satisfeitas condições de contorno (em parte específicas a certas fases) (HABERMAS, 1983, p. 140-141).

Na reconstrução do pensamento mediante a linguagem, a psicologia cognoscitiva do desenvolvimento entre Piaget e Kohlberg pode possuir relação com Durkheim, através dos *paleossímbolos* que remetem a Freud na primeira topografia. Os *paleossímbolos* e a primeira topografia conferem, ao mesmo objeto de investigação, a constituição neurológica mais antiga geneticamente<sup>341</sup> como resultado das interações humanas linguisticamente mediadas. Aproximação entre Freud e Piaget ocorre nos primeiros estágios de desenvolvimento. A comunicação distorcida está vinculada à investigação da consciência por Freud, distinto da proposta na compreensão hermenêutica limitada pela competência comunicativa. Habermas segue regras gramaticais de comunicação comum a dois organismos presentes em Mead e Wittgenstein.

Uma perspectiva *ad hoc*<sup>342</sup> entre ciências da ação e ciências histórico-hermenêuticas<sup>343</sup> ocorre na falta de pretensão da universalidade hermenêutica junto à fragmentação das comunidades linguísticas na História, conduzindo à origem da ação comunicativa entre *selbest* e *paleossímbolos*, o que implica iniciar a ação a partir do *self*. Disso se deduz as diferenças na filogênese. “Com isso se desenvolve tanto uma ilusão subjetivística quanto também uma objetivística, em que a consciência ingênua está presa” (HABERMAS, 1987b, p. 34). Nos limites da linguagem, permitem a integridade pessoal e corporal do indivíduo a partir de relações simétricas em uma comunidade que garante sua identidade, sendo que “Quem rejeita uma oferta inteligível de ato de fala, contesta a validade do proferimento sob pelo menos um desses três aspectos da *verdade*, da *correção* e da *sinceridade*” (HABERMAS, 1989a, p. 168).

Quem sustenta de fato o processo de aprendizagem é o sistema de personalidade. Habermas abole, nesta integração à filosofia da consciência em sua aporia<sup>344</sup>

<sup>341</sup> HABERMAS, 1987b, p. 55.

<sup>342</sup> O *ad hoc* usado por Popper na relação tentativa e erro.

<sup>343</sup> O *ad hoc* fica evidenciado a partir da sociologia compreensiva de Winch, pois está desprendido das diversas formas de vida em seus jogos de linguagem, cuja base em Winch está limitada em seguir uma regra em Wittgenstein (MCCARTHY, 1998, p. 201-202). Como a teoria econômica e matemática em uma linguagem formal com Ewald Schams está em uma ação estratégica (HABERMAS, 1988, p. 127). Existem descumprimentos que precisam ser analisados no que afeta a seguir uma regra, formas de vida e jogos de linguagem.

<sup>344</sup> (HABERMAS, 1987c, v.1, p. 196). Complementar com: (HABERMAS, 1990, p. 53).

lógica (*princípio de identidade* – filosofia da mente [*núcleo da interação e pragmática empírica*] – *informação* – *signo* – *fixar crenças*)<sup>345</sup> e acaba em uma consciência hermenêutica. Os processos de desenvolvimento cognoscitivo só podem avançar, desde que se tenha realizado os estágios de interação anteriores. Caso contrário, não terá avanço cognitivo para os estágios posteriores. Não se trata de um processo de evolução linear podendo ser regressivo<sup>346</sup>, portanto as psicologias cognitivas e psicanalíticas já recolheram provas evidentes dentro das *ciências da ação* nos processos de ação evolutivas: a) o simbiótico, b) o egocêntrico, c) o sociocêntrico - objetivista e d) o universalista.

a) Durante o primeiro ano de vida, não se encontram indicadores unívocos de uma separação objetiva entre sujeito e objeto. Ao que parece, a criança – nessa fase – não é capaz de perceber o próprio físico como corpo, como sistema que mantém os próprios limites. A simbiose entre a criança, a pessoa de referência e o ambiente é tão estreita que, *stricto sensu*, não tem sentido falar de delimitação da subjetividade.

b) No período subsequente, que coincide com a fase sensorial-motora e pré-operativa de Piaget, a criança chega a diferenciar entre eu e ambiente: começa a perceber objetos permanentes em seu ambiente, mas sem diferenciar univocamente esse último em esfera física e esfera social. Também a delimitação em face do ambiente não é ainda objetiva. Pode-se ver isso nas manifestações do egocentrismo cognoscitivo e moral. A criança não é capaz de perceber situações independentemente de seu próprio ponto de vista, nem de compreendê-las e julgá-las; pensa e age, ao contrário, como base em uma perspectiva ligada ao próprio corpo.

c) Com início do estágio das operações concretas, a criança realizou o passo decisivo no sentido da construção de um sistema de delimitações do eu. Ela diferencia agora entre coisas e eventos perceptíveis e manipuláveis, por um lado, e sujeitos compreensíveis de ação e suas expressões externas, por outro; e não confunde mais os sinais linguísticos com o referente e com o significado do símbolo. Tomando consciência do caráter perspectivista de seu próprio ponto de vista, a criança aprende a delimitar sua subjetividade em relação à natureza externa e à sociedade. Por volta do sétimo ano de vida, desaparecem as pseudomentiras, o que é um índice da distinção entre fantasias e percepções, entre impulsos e obrigações. No final dessa fase, o desenvolvimento cognoscitivo levou a uma objetivação da natureza externa, enquanto o desenvolvimento linguístico-comunicativo tornou possível dominar um sistema de atos linguísticos, e o desenvolvimento interativo levou a articular complementarmente expectativas generalizadas de comportamento.

<sup>345</sup> A dificuldade da aporia é atribuída a Kant através da antinomia como da apodítica que remete ao contexto mais recente na relação razão instrumental e liberdade (HABERMAS, 1990, p. 26). A relação tentativa e erro conduz à falta de conhecimento confiável. O mundo subjetivo em três aspectos: primeiro, a *filosofia moral* implica a consciência do agir na escolha, pois o conhecimento deve promover previsibilidade para evitar o erro; segundo, a *filosofia da consciência* implica a escolha em sua respectiva unidade lógica (solipsismo); terceiro, a *filosofia da mente*, em 1943, ganha destaque entre a lógica e a comparação do homem com a máquina (controle). Dois artigos refletem o fato histórico, a partir das perspectivas da semiótica e do positivismo lógico. Primeiro: WIENER, N.; ROSEMBLUETH, A.; BIGELOW, J. Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, v. 10, n. 1, p. 18-24, jan. 1943. Segundo artigo: MCCULLOCH, W.; PITTS, W. A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, v. 5, p. 115-133, dez. 1943.

<sup>346</sup> (HABERMAS, 1983, p. 44, nota de rodapé 12). Ver também: (FREITAG, 1991, p. 80).

d) Só com a adolescência é que o jovem é capaz de se libertar progressivamente do dogmatismo da fase anterior de desenvolvimento. Com a capacidade de pensar por hipóteses e de trabalhar com discursos, o sistema das delimitações do eu torna-se reflexivo. Até aqui, o eu epistêmico ligado a operações concretas tivera diante de si uma natureza objetivada, enquanto o eu prático - restrito às perspectivas de grupo - se reduzira a sistemas de normas naturais-espontâneas. Mas, tão logo o jovem deixa de aceitar ingenuamente as pretensões de validade contidas em afirmações e normas, ele pode tanto transcender o objetivismo de uma natureza dada, explicando o dado à luz de hipóteses que partem de condições acidentais de contorno, quanto romper o sociocentrismo de um ordenamento superado, entendendo (e, em certos casos, criticando) as normas existentes como meras convenções, se vistas à luz de princípios. Na medida em que é questionado o dogmatismo do dado e do existente, as esferas objetuais constituídas de modo pré-científico podem – em relação com o sistema das delimitações do eu – ser relativizadas, de modo a nos pôr em condições de vincular as teorias às realizações cognoscitivas de sujeitos que pesquisam e de relacionar os sistemas de normas com a formação de vontade de sujeitos que vivem em conjunto (HABERMAS, 1983, p. 17).

A transdisciplinaridade está no fato de que não se pode separar investigação do uso da própria tradição linguística cultural dos jogos de linguagem em sua representação. Kant, na contradição entre *representação clara* e *representação obscura*, acaba com o *designar* de Wittgenstein, em um contraditório com a *forma de representação*. Um *designador rígido*<sup>347</sup>, na perspectiva da evolução, conduz a *fixar crenças* na *forma de representação* contra a particularidade historicista que *exclui a conversação*, diante do fato de que a cultura não pode ser objetivada, pois não depende somente do indivíduo nem da sociedade. Habermas, ao apoiar a perspectiva da representação em Wittgenstein, entende que ocorre um limite na passagem da *figuração* para *afiguração*, Kant inicia a representação como fenômeno na *síntese das representações* como experiência tomada pelo sentido. Aspecto que leva à percepção do ambiente no behaviorismo, cuja reação deveria ser irracional e sem interação. A relação tentativa e erro torna-se uma falha *ad hoc* da compreensão hermenêutica junto à consciência hermenêutica na construção de um conhecimento confiável perante a falta de universalidade da hermenêutica. O assunto circunscreve o *problema da base* da possibilidade metafísica para possibilidade de aplicação<sup>348</sup>, em uma crítica de Habermas a Wittgenstein, diante da *incomensurabilidade* de Kuhn e da perspectiva *monadológica* das *formas de vida cerradas*.

A *linguagem perfeita* deve considerar que sentido envolve uma relação hermenêutica perante análise. Dessa forma, integra-se também com as ciências empírico-

<sup>347</sup> O termo utilizado por Kripke está junto aos mundos possíveis e remete à compossibilidade iniciada por Leibniz.

<sup>348</sup> Confronta a *história natural* com a *história da técnica*, reflete a *ação comunicativa pura* atribuída ao *esquematismo* em relação à *arquitetônica*. Dessa forma, reconstrói a história e a antropologia em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976).

analíticas e ciências da ação que são críticas decorrentes deste limite comunicativo, a partir dos princípios e normas inseridas em uma deontologia que exige discurso, moral e ética, mundo da vida no cotidiano, atos de fala que implicam também as quatro pretensões de validade, limitadas à tradição mediada simbolicamente. Questiona-se os valores tanto na crítica cultural quanto na crítica à ciência. Dessa forma, a hermenêutica não procura explicar a *competência comunicativa* que o sujeito adquire em um falso objetivismo<sup>349</sup>. Com isso, a lógica das ciências sociais começa a ser delineada perante as três áreas: ciências empírico-analíticas (ciências exatas), ciências da ação (ciências biológicas) e ciências histórico-hermenêuticas (ciências humanas). Sem uma classificação da ciência, a validade do conhecimento passa por “Esses modelos estruturais descrevem uma lógica de desenvolvimento imanente às tradições culturais e à modificação institucional” (HABERMAS, 1983, p. 14).

Partimos, em vez disso, da assunção mais realista de que um sujeito que aprende a dominar duas línguas em termos ideais provém de um processo de aquisição da segunda primeira-língua com uma *identidade ampliada de forma bilíngue*. O falante ampliou de tal maneira a sua compreensão do mundo e de si próprio que é suficientemente flexível para permanecer idêntico a si mesmo no processo de transição de um universo linguístico para outro distinto – e para não sucumbir ao desígnio da conversão ou até da cisão de personalidade. Uma identidade preservada de modo flexível dá-lhe a possibilidade de relacionar de tal forma as línguas e racionalidades dos seus *dois* universos de origem, o primário e o secundário, que ambos convergem para um horizonte alargado de possível compreensão. E após se ter dado esta convergência de horizontes na sua própria pessoa, o falante bilíngue pode expressar as dificuldades de tradução de uma tradição para outra por meio de paráfrases *recíprocas* – incluindo em uma terceira língua. O problema, ou melhor, o pseudoproblema, do absolutamente intraduzível tem de já estar resolvido antes de podermos identificar zonas de *dificuldades* mais ou menos radicais de tradução (HABERMAS, 1999, p. 210).

Como a linguagem exige *profundidade* para superar obstáculos epistemológicos<sup>350</sup>, a *Crítica da faculdade do juízo* em Kant permite estabelecer um critério de distinção entre conhecimento e cultura encontrado na *Dedução dos juízos estéticos puros* como *Elucidação e confirmação da precedente explicação do gênio* que está entre a *universalidade da regra* (Newton) e a *contingência da fantasia* (Homero). A perspectiva do pensamento autêntico por meio do gênio de Kant acaba em Habermas delimitado dentro do mundo da vida

<sup>349</sup> HABERMAS, 1987b, p. 34-36.

<sup>350</sup> Wittgenstein (1999), § 111, § 132 a ordem em nosso conhecimento no uso da linguagem, § 110 trata de *ilusões gramaticais* como o § 94, as *formas de expressão* levam à *caça de quimeras*, resultam em um obstáculo epistemológico *ad hoc*.

que permite uma crítica à Pós - modernidade<sup>351</sup>. Uma *identidade ampliada de forma bilíngue* evita falsificar o mundo social, quando a *linguagem entra em férias*, afinal o pensamento se expressa na linguagem, não se limitando a um jogo de linguagem. Habermas introduz em Wittgenstein o uso efetivo da linguagem como um discurso normativo<sup>352</sup> por meio da história natural de Mead, do mundo social onde situa o *problema da base* de Popper, nos conflitos entre fatos e decisões, do reconhecimento de Hegel, da percepção dos sentidos perante as *formas de intuição sensível do espaço e tempo* de Kant, na crítica da linguagem relacional entre *verdade e mentira* de Nietzsche por meio do *acordo* e do *jogo* no uso da *regra*, com a *incomensurabilidade* de Kuhn situada no mundo social perante a busca da ciência normal<sup>353</sup>. Coloca a *linguagem perfeita* como sentido transmitido em uma ordem pela *forma de representação* que acaba na *luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento*, sem *supor um puro ser intermediário* nem um *altamente simples*<sup>354</sup>.

Como a *Teoria da ação comunicativa* (1981) está entre a racionalidade da ação e a racionalização social, a filogênese estabelece o nível de evolução social através da aprendizagem e a crítica da razão funcionalista, pela ontogênese, questiona a linguagem natural em seus jogos de linguagem. Habermas estabelece uma função entre estas duas grandezas: o volume 1 e 2 que remetem não só a uma possível sociologia do conhecimento socialmente construído como *ação regulada ao entendimento* em uma crítica à razão instrumental perante a capacidade de interação do mundo da vida, além da busca de uma identidade bilíngue dentro do *enfoque hermenêutico* em um *processo de transição de um universo linguístico para outro distinto*.

A racionalização da cultura só se torna empiricamente eficaz quando se converte em racionalização das orientações de ação e das ordens da vida

<sup>351</sup> STRONG; SPOSITO, 1997, p. 276-277, 280.

<sup>352</sup> O *sistema atômico*, dentro da crítica cultural, considera o discurso normativo na seguinte ordem, a partir do progresso da matemática, cuja ordem nunca é decrescente: números naturais < números inteiros < números racionais < números reais. Nesse caso, inclui a *incomensurabilidade* de Kuhn, como a biologia por meio da filosofia da natureza em que Hegel busca identificar a verdade como adaptação entre *ser* e *pensar*, reflete a perspectiva de aplicação e não aplicação dentro do *jogo da imaginação*. Habermas coloca identidade bilíngue nesse *jogo da imaginação*. Na normatividade social, Habermas associa filosofia política à filosofia do direito, em uma perspectiva de avaliação das instituições entre a filosofia social (*Teoria e prática: estudos de filosofia social* de 1963 reeditado em 1971) e a esfera pública (*Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* de 1964). Com a perspectiva da filosofia social situada na esfera pública, a evolução social da moralidade para eticidade concreta, reflete a eticidade institucional para o Estado. Coloca a relação entre Kant e Hegel como projeto incompleto da Modernidade. Sem uma *hermenêutica jurídica* em Habermas, percebe-se que existem elementos históricos de contribuição na própria filosofia.

<sup>353</sup> Wittgenstein (1999), § 03, § 07, § 31, § 34, § 53, § 54, § 66, § 136 e § 137 tratam da relação verdadeiro ou falso, § 199 *Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica*, § 208.

<sup>354</sup> Wittgenstein (1999), § 94 inclui *formas de expressão*, § 97.

social. O saber acumulado na cultura se transforma em formas de vida dos indivíduos e dos grupos, de um lado, e em formas de vida social (ou em esferas da vida, em ordens da vida, como Weber diz, em vez de subsistemas sociais), de outro. Weber entende esta transformação como uma transferência entre ideias e interesses. Parte do princípio de que os ‘seres de cultura’ (kulturmenschen) ou indivíduos socializados têm, por um lado, necessidades que têm de satisfazer; e de outro, movem-se em plexos de sentido que necessitam de interpretação e de aporte de sentido [...] Em caso de privações materiais surgem *problemas de penúria externa*; em caso de privações ideais, *problemas de penúria interna*. Nessas definições, pesa estar desenhadas em termos de antropologia empírica, refletindo-se no tipo de concepção dicotômica da teoria neokantiana do conhecimento. Pois bem, entre ideias e interesses se dão, por um lado, relações de tipo conceitual, e, por outro, relações do tipo empírico (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 251, tradução nossa).

Nas relações descritas sobre Weber entre ideais e interesses que remetem a Kant sobre a proveniência do transcendental e do empírico, Habermas não se limita a essa *concepção dicotômica da teoria neokantiana* ao inserir o uso da linguagem. O interesse faz parte do jogo enquanto linguagem em que os membros seguem regras. Cabe identificarem em qual jogo. Wittgenstein permite a relação sentido que Habermas introduz na compreensão hermenêutica, em uma via de pretensão de universalidade da hermenêutica. A referência acaba em uma analítica das circunstâncias como *teoria pragmática do significado*. A uniformidade natural inclui um *jogo de linguagem não-deformado*<sup>355</sup>, cuja quebra adentra no problema da unidade fundamental entre particular e universal, em que a adequação está na *lógica dialética especulativa* de Hegel para a formação da identidade bilíngue de relacionar *problemas de penúria interna* e *problemas de penúria externa* como fazem paralelo à lógica do desenvolvimento com a dinâmica do desenvolvimento. Uma comunicação distorcida, em que trabalho não é reduzido à interação, cujo *jogo de linguagem não-deformado* evita as patologias sociais da Modernidade e da colonização do mundo da vida<sup>356</sup>. Compete a *compreensão* entre a *ordem* e a *execução*<sup>357</sup>, em uma relação entre *expectativa* e *realização*<sup>358</sup>, conduzindo à *ordem*

---

<sup>355</sup> O juízo sintético em Kant parte da aritmética (tempo); em Frege, da geometria (espaço). Nessa diferença entre tempo e espaço utilizando o mesmo conceito sintético, conduz à problemática do terceiro princípio de Frege entre conceito e objeto, pois *não se deve perder de vista a distinção entre conceito e objeto*. Configura o interesse pela investigação. A distinção de Frege no juízo analítico (aritmética) para juízo sintético (geometria) torna-se uma contradição na proposta de Kant. A partir do primeiro princípio, *deve-se separar precisamente o psicológico do lógico, o subjetivo do objetivo*. Segundo princípio, *deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição e não isoladamente*. Conduz ao progresso da matemática, com a separação do *primeiro princípio*, do subjetivo para objetivo; coloca um contraditório entre sistema atômico e pensamento operacional na falta de elemento de ligação na construção do objeto presente no *terceiro princípio*.

<sup>356</sup> SCHUMACHER, 2000, p. 169-170, 171-172.

<sup>357</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 431, § 433.

<sup>358</sup> *Ibidem*, § 445.

*perfeita*<sup>359</sup>, delineada perante pragmática formal delimitada por uma pragmática empírica<sup>360</sup>. Com isso, o direito está como mediação entre sistema e mundo da vida<sup>361</sup> perante a moral em um *núcleo da interação*.

### 3.4 – Ciências histórico-hermenêuticas

Habermas muda a proposta da ação comunicativa de Parsons e insere o conceito de Kant nas ciências histórico-hermenêuticas que resulta no *abstrato* de Hegel. Reflete a *forma de representação* em Wittgenstein em visão de mundo diante da representação panorâmica. A universalidade não está uniforme perante a diferença na filogênese, questiona a estrutura na passagem da forma para o universal, ao situar o lugar no espaço. A competência comunicativa não exclui as habilidades incluídas no costume entre *gesto*, *núcleo moral* e *complexo de Édipo*. O questionamento está contra o conceito de pessoa em Kohlberg em favor de Kant que reflete a moral adentrando na ética em relação à base universal do conhecimento.

Na perspectiva social evolutiva em que sempre dependerá da socialização, conduz-se a normatividade social, pois a identidade do eu depende da sociedade no surgir do *Self* entre *Paleossímbolos* e *Selbest*. O contraditório resulta que, ainda no presente histórico, falta uma pretensão de universalidade hermenêutica diante da pluralidade da linguagem enquanto jogo. Neste caso, sem ter uma *ação comunicativa pura* perante a *comunidade ética* de Kant. As *ciências histórico-hermenêuticas* estarão na relação de linguagem e ação, não como as *ciências da ação* interligadas “[...] nas etapas primárias do desenvolvimento – assim ontogenéticas como filogenéticas – como nos casos de patologias da linguagem [...]” (HABERMAS, 1988, p. 295, tradução nossa)<sup>362</sup>. Habermas confirma o que “K. O. Apel tem insistido, com razão, que a compreensão hermenêutica só pode servir ao cerceamento crítico da verdade, na medida em que suponha o princípio crítico regulativo de chegar a um entendimento

<sup>359</sup> Relacionado com a *linguagem perfeita*.

<sup>360</sup> Pragmática formal e pragmática empírica (SCHUMACHER, 2000, p. 11, 23). Com base na obra de 1967, n’A *lógica das ciências sociais*, a pragmática empírica adentra-se no *enfoque linguístico* e a pragmática formal renova o *enfoque fenomenológico*. Confirma-se, em 1981, na *Teoria da ação comunicativa em fundamentos racionais da comunicação linguística* e com Wittgenstein, as *convicções formam um sistema* (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 424, 430-431).

<sup>361</sup> SCHUMACHER, *op. cit.*, p. 14.

<sup>362</sup> A *pretensão de universalidade da hermenêutica*, o mesmo trecho em (HABERMAS, 1987b, p. 53).



universal [...]” (HABERMAS, 1988, p. 302, tradução nossa)<sup>363</sup>. Exige perante o *entendimento universal* um *consenso normativo* para ocorrer um discurso normativo<sup>364</sup>.

O *cerceamento crítico da verdade* não é unilateral entre pessoas que partam de uma *estrutura da ação orientada ao entendimento*, em que pautar a situação implica definir se tem ou não uma possível experiência. Nem tudo provém da experiência, como diria Kant. As *ciências histórico-hermenêuticas* incluem uma evolução não restrita ao progresso moral nem ao sistema de normas em uma dimensão histórica que deve incluir o mundo da vida na pretensão de universalidade hermenêutica e questiona a tendência de unidade do transcendental em Kant. Pensar uma antropologia pautada na linguagem, implica a evolução do pensamento expresso na mesma. Nesse ponto, pode-se considerar, como algo resolvido, que a linguagem sempre é *posteriori*, sem identificar linguagem e pensamento dentro dos limites históricos. Wittgenstein considera que a significação não se limita ao pensamento expresso na linguagem. Reforça, em Habermas, o acordo e o jogo entre *paleossímbolos* e *selbest* diante da compreensão.

As regras gramaticais da linguagem submetidas ao dever tanto na hermenêutica em uma compreensão do sentido<sup>365</sup>, quanto em Wittgenstein através do uso da regra delimitada em formas de vida, confronta-se com a não uniformidade da história natural em termos da linguagem. As *propriedades estruturais da fala discursiva* são características do uso da linguagem que exigem das pretensões de validade como verdade, justeza e veracidade, por estarem os atos linguísticos implicitamente ligados intersubjetivamente<sup>366</sup>. Na “[...] medida em que se trata da clarificação de uma *quaestio iuris*, também a pretensão de universalidade da hermenêutica precisa de crítica” (HABERMAS, 1988, p. 306, tradução nossa)<sup>367</sup>. Habermas promove o conceito como fundamento epistemológico entre conhecimento e ciência sem uma identificação por estarem mediados pela reflexão<sup>368</sup>, cuja atividade depende do ato de pensar e essa está tanto na intersubjetividade dos *atos linguísticos* quanto na hermenêutica para uma investigação social. Não se trata de retomar a técnica da relação *intersubjetividade* e *selbest* em Mead via experiência, mas do uso dos jogos de linguagem em *atos linguísticos* em Wittgenstein, em uma *teoria do significado como uso*. Com a troca da *consciência histórica* pela *competência comunicativa*, não se pode exigir um sacrifício dos outros via autorreflexão em situações limites

<sup>363</sup> A *pretensão de universalidade da hermenêutica*, o mesmo trecho em (HABERMAS, 1987b, p. 64).

<sup>364</sup> “[...] a simples expectativa do primeiro nível torna-se reflexiva no segundo; as expectativas tornam-se reciprocamente objetos de expectativa; e a expectativa reflexiva do segundo nível torna-se novamente reflexiva no terceiro: as normas se tornam objeto de normação” (HABERMAS, 1983, p. 66).

<sup>365</sup> Sobre o dever de Theodor Abel e a compreensão do sentido (MCCARTHY, 1998, p. 176-179).

<sup>366</sup> HABERMAS, 1983, p. 31.

<sup>367</sup> A *pretensão de universalidade da hermenêutica*, o mesmo trecho em (HABERMAS, 1987b, p. 69).

<sup>368</sup> BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 70.

da reflexão hermenêutica em uma distinção entre interpretar e transformar, em uma reconstrução a partir da 11ª nas *Teses sobre Feuerbach*.

A apresentação mais matizada deste delineamento pode se encontrar nos escritos de Hans-Georg Gadamer. Em sua obra principal, *Wahrheit und Methode*, a preocupação de Gadamer não era elaborar procedimentos metodológicos para as ciências sociais ou elucidar seus fundamentos teóricos; o que Gadamer pretendia era revelar a ‘linguisticidade’ (*Sprachlichkeit*) como modo básico da existência humana. E o fazia explorando as estruturas da compreensão e os âmbitos hermenêuticos tradicionais da estética, da filologia e da história. Devido, em boa parte, aos esforços de Habermas e de Karl Otto Apel, sua obra tem sido introduzida, desde então, nas discussões alemãs contemporâneas sobre os fundamentos da investigação social (MCCARTHY, 1998, p. 206, tradução nossa).

Habermas promove o histórico contra o utópico presente em Karl Marx e para isso, utiliza o dever de Gadamer<sup>369</sup>, inerente a Kant, para a relação ideia e interesse. Com isso, o interesse permite a formação da vontade no que afeta o *imperativo categórico* e resulta em uma crítica à falta de *sistemática das esferas de valor*. Nesse caso, questiona o princípio diante da recompensa moral. “Max Weber encontra um acesso sistemático às estruturas de racionalidade em dois níveis, a saber: o que representa as estruturas das imagens de mundo e o que representa as competências de ação; porém, não elabora uma sistemática das esferas de valor [...]” (HABERMAS, 1989b, p. 380, tradução nossa). Nesta crítica a Weber, quanto à *sistemática das esferas de valor*, Habermas resolve se aproximar de Kohlberg em pré-convencional, convencional e pós-convencional. Os *conceitos básicos da teoria do conhecimento têm, portanto, que fazer referência à estrutura da ação orientada ao entendimento*, cujo esquematismo não organiza propriamente nem *determina em primeiro termo a possibilidade de experiência*, feita a distinção entre conceito, hermenêutica (experiência [*comensurabilidade* do conceito]) e ciência. Assim, a normatividade, tanto das esferas de valor quanto nos subsistemas sociais nos processos de racionalização, está nas “[...] estruturas de racionalidade, que encontram expressão nas imagens de mundo [...]” (HABERMAS, 1983, p. 14).

As estruturas de racionalidade se apresentam através das imagens de mundo em um aspecto complementar entre moral e direito como *núcleo da interação*, em um princípio do discurso entre sistema e mundo da vida. Como os atos de fala não são isolados, mas devem

---

<sup>369</sup> A *lógica das ciências sociais* (1967), de Habermas, faz relação com Winch e Gadamer, sendo que o dever está presente em Gadamer, mas não em Winch (MCCARTHY, 1998, p. 203, 205, 211). O *dever* está como progresso moral em Habermas e nas *ciências da ação* através de Kohlberg.

ter a inclusão do outro como parte do *núcleo da interação*, Habermas, com base nas estruturas de racionalidade que remontam Kant, permite estabelecer, “[...] conceitualmente, a *possibilidade de uma passagem* entre teoria normativa e ciência positiva, não de explicitar de maneira concreta e adequada nos casos singulares. *Direito e democracia* funda bem filosoficamente o discurso político aplicado [...]” (HABER, S., 1998, p. 118, tradução nossa). Com base no *núcleo da interação* entre direito e moral em uma inclusão do outro, não cabe *explicitar de maneira concreta e adequada nos casos singulares*, pois implica abordar Kant nos limites da razão, inserido atualmente em uma crítica à razão instrumental como à razão funcionalista, dentro de um projeto incompleto da Modernidade perante homologia.

Existem homologias, ademais, entre as estruturas da identidade do eu e as da identidade do grupo. Enquanto o eu epistêmico caracteriza-se (como eu em geral) pelas estruturas gerais da capacidade de consciência, de linguagem e de ação, que todo eu singular tem em comum com todos os outros eus, o eu prático se forma e se afirma como eu individual na realização de suas ações. O eu prático torna segura a identidade da pessoa no interior das estruturas epistêmicas do eu em geral. O eu prático afirma a continuidade biográfica e os limites simbólicos do sistema de personalidade [...] (HABERMAS, 1983, p. 21).

Os *casos singulares* podem ser explicitados nas ciências sociais de maneira concreta e adequada a partir das estruturas de racionalidade expressas no desenvolvimento das imagens de mundo tanto individual quanto do grupo na aprendizagem e deve considerar a assimetria dessas imagens. No contexto social atual, faz-se pertinente a *epigênese*, que trata do *inato* no contraste com a liberdade, em uma linguagem das causas formais e ocasionais em Kant; e *animal racional* em Aristóteles. A singularidade<sup>370</sup> deve tomar como *critério a sensibilidade para alternativas teóricas* das imagens de mundo. Neste caso, a relação de identidade entre orientação sexual e gênero em um reconstruir das estruturas de racionalidade, em um contraste entre a definição do espaço entre relações e aquilo que não tem partes.

No caminho de sua transformação, os pares de opostos kantianos (constitutivo versus regulativo, transcendental versus empírico, imanente versus transcendente, etc) perdem sua seletividade, pois a destranscendentalização significa uma intervenção profunda na arquitetônica dos pressupostos fundamentais. À luz destas correlações genealógicas, descobrimos também os cruzamentos nos quais a filosofia analítica da linguagem recusa a herança das

---

<sup>370</sup> Singularidade confronta o singular decorrente da regularidade (necessidade em Hegel como existência determinada), pois o singular que denota um único objeto como única variável. Confronta o problema social de Aristóteles na relação gênero e espécie. Kant trata a intuição em uma relação entre intuição sensível, intuição pura, intuição empírica § 1 da *Estética Transcendental*. Com Hegel, existência como particular em relação ao universal, ocorre a relação da identidade bilíngue em Habermas e com Wittgenstein, em *jogo da imaginação*.

ideias de razão kantianas [...] Kant acrescenta a ideia cosmológica da unidade do mundo às ideias da razão teóricas (HABERMAS, 2002, p. 37).

Habermas diz que *os pares de opostos kantianos perdem sua seletividade*, pois são colocados entre o *eu epistêmico* e o *eu prático* comum a todo *eu singular*, cuja realização do *eu individual* está na ação do *eu prático* que reforça a *identidade da pessoa* como *eu epistêmico* constituído de *consciência, de linguagem e de ação*. A linguagem como universal é iniciada pelo *Tractatus* de Wittgenstein e usada pelos positivistas, que inserem a linguagem científica como universal. Como a forma não é o universal, tanto em Aristóteles quanto em Kant, a universalidade do conhecimento deve ser secularizada e questiona as razões instrumental e funcionalista. Sem reproduzir Kant, entende que a *ideia cosmológica da unidade do mundo às ideias da razão teóricas* o implicam em uma perspectiva de *ação comunicativa pura* (sensibilidade) com ação instrumental (entendimento) em uma *comunidade ética* (ação estratégica). O *singular* como possibilidade metafísica não é *altamente simples* em uma concepção de possibilidade de aplicação. Kohlberg, junto a Kant, aprofundam a individuação de Mead com o conceito de autonomia. Os limites da razão são evidentes em Kant, via fenômeno. Em Aristóteles, os limites empíricos são via indivisível, por isso reconstruir a estrutura de racionalidade entre liberdade e necessidade em Kant como em Aristóteles implica não só uma escolha moral perante a universalidade moral presente em Kohlberg, como exige um melhoramento do método utilizado por estar restrito à ética kantiana<sup>371</sup>.

O equívoco de Kohlberg, ao utilizar o conceito pessoa tratado por Habermas, retoma a personalidade abordada em Kant e a transfere para aprendizagem. A ação correta implica aprender, a pessoa é imputável (restrição) quando não cumpre o seu dever. A relação de que prender constitui imitar, inclui Mead, pois a intersubjetividade imita dentro do processo de socialização e inverte a proposta de subjetividade em Hegel junto à ampliação do social. Cabe ao mundo da vida interpretar o mundo social sem *integrar ou subordinar* o mundo objetivo nos *termos singulares*, em uma crítica à razão instrumental e à razão funcionalista<sup>372</sup>. A razão destrancendentalizada retira os *casos singulares*, ao situá-los no *consenso normativo*,

<sup>371</sup> O relativismo ético cai na afirmação dos valores intrínsecos da moral, não permite evolução nem progresso e não deixa de ser outra convicção. Com isso, confronta a proposta da consciência de classe que se situa no singular. Habermas nega o relativismo ético pela inclusão do outro.

<sup>372</sup> (WITTGENSTEIN, 1999, § 15, § 90, § 94, § 102). As *formas de expressão* como: *termos singulares, casos singulares*, singular e singularidade, são tomadas como números naturais e números inteiros inseridos no sistema atômico como crítica cultural. O tema de possibilidade metafísica e possibilidade de aplicação, ocorre entre o *signo proposicional* e os *atos* na relação entre *supor um puro ser intermediário e altamente simples*, leva a questionar o discurso teórico entre sintaxe na relação entre signos e semântica, na relação do signo com seu objeto, reflete a *incomensurabilidade* de Kuhn.

no mundo social como *problema da base* em que situa os conflitos entre fatos e decisões, ocorrendo uma fragmentação histórica *ad hoc* entre conhecimento e ação (autonomia em Kohlberg) e linguagem e ação (individuação em Mead). O contraditório *ad hoc*, Habermas resolve através do acordo e jogo em Wittgenstein, a falta de uniformidade na história natural dos jogos de linguagem na origem da ação comunicativa, renovando o *problema da base* de Popper ao situá-lo no mundo social, pois “A racionalidade das imagens do mundo se mede não por propriedades lógicas e semânticas, senão pelas categorias que se põem à disposição dos indivíduos para a interpretação do seu mundo” (HABERMAS, 1987c, v. 1, 72-73, tradução nossa).

A fragmentação histórica, incluindo a solidariedade, acrescenta a falta da pretensão de universalidade hermenêutica entre uniformidade natural e linguagem natural. O discurso político aplicado está presente na consciência tecnocrática perante a ideologia tecnocrática<sup>373</sup>, refletida no quadro institucional em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968). A ideologia tecnocrática identificada n’*A lógica das ciências sociais* (1967) está inserida em um processo de teoria da evolução social. Habermas identifica três dimensões: primeiro, o progresso científico técnico; segundo, aumento da capacidade de controle e autorregulação dos sistemas sociais; terceiro, movimento de emancipação nos sistemas institucionais. Em todos é exigido o processo de aprendizagem acumulativo<sup>374</sup>, em consonância com as definições das ciências empírico-analítica, ciências da ação crítica e ciências histórico-hermenêuticas.

A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, diversos níveis de consciência moral [...] como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução de problemas. Os mesmos modelos se repetem na evolução social das ideias morais e jurídicas (HABERMAS, 1983. p. 15).

Com a evolução social das ideias morais e jurídicas, Habermas fez um paralelo entre progresso moral e sistema de normas. A aprendizagem faz a conciliação entre mundo da vida e sistema diante do *núcleo da interação*, pois exige a mediação da ideia que é pública perante o conceito que é conhecido. Limitando a representação da ideia na imagem, instala o paradigma de Kuhn, desse modo a ideologia é a mediação das interações. Habermas

---

<sup>373</sup> Habermas trata desse tema n’*A lógica das ciências sociais* (1967) entre teoria da evolução social (como no materialismo histórico) e teoria da estrutura social (como na economia política). Aponta a existência de assimetria entre processo e estrutura, tanto de uma consciência tecnocrática quanto de uma ideologia tecnocrática (HABERMAS, 1988, p. 309, 317). Em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968) ver (HABERMAS, 2014, p. 129).

<sup>374</sup> HABERMAS, 1988, p. 408.

toma a significação de Hegel e faz a conexão dos conceitos com o movimento do conceito. Dessa maneira, introduz o mundo da vida como adaptação em um naturalismo fraco. A relação entre representação, memória e pensamento em Hegel está delimitada no sistema cognitivo. A memória torna-se uma conexão entre representação e pensamento — a possibilidade de experiência em Kant refletida na tripla síntese: síntese da apreensão, síntese da reprodução e síntese da reconhecimento. Sem atingir o objeto, o modo indireto único disponível, questiona o discurso prático sobre sua aplicação. Afinal, em Hegel, a dialética nega as diferenças do entendimento. A proposta é invertida em Habermas, pois a positividade do entendimento fica em Mead e nega a subjetividade da dialética em Hegel.

A moral reduzida ao sistema dos afetos em Weber está nas ciências da ação, enquanto o direito, nas ciências histórico-hermenêuticas, em uma relação entre o princípio de organização, estruturas de racionalidade e estruturas normativas. A dinâmica do desenvolvimento fica nas ciências empírico-analíticas que no saber nomológico está associada às ciências da ação, na crítica da compreensão entre comportamento e hermenêutica, cerne que permite reconstruir o pensamento como *fixar crenças* a partir do descumprimento da razão, o direito que permite a ação no mundo da vida sem excluir o sistema, passa como “[...] *dinâmica de desenvolvimento*, essa mutação de estruturas normativas [...]” (HABERMAS, 1983, p. 14).

*As ciências histórico-hermenêuticas* adquirem seus conhecimentos em outro quadro metodológico. Aqui o sentido de validade dos enunciados não se constitui no interior de um sistema de referência ligado à possível disponibilidade técnica. Os planos da linguagem formalizada e da experiência objetivada ainda não se diferenciaram um do outro; pois nem as teorias são construídas dedutivamente, nem as experiências são organizadas em vista do sucesso das operações. O que abre acesso aos fatos é a compreensão do sentido, ao invés da observação. A interpretação de textos corresponde aqui à verificação sistemática das leis presumidas. As regras da hermenêutica, portanto, determina o sentido possível dos enunciados das ciências do espírito (HABERMAS, 2014, p. 188-189).

Habermas reforça uma coerência apresentada n’*A lógica das ciências sociais* (1967). Seus delineamentos reforçam as três áreas: ciências empírico-analíticas, ciências da ação crítica e ciências histórico-hermenêuticas. O *giro social* de conhecimento e interesse coloca a representação em uma hermenêutica crítica perante a linguagem não privada em seu jogo e acordo dentro do *consenso normativo* do agir orientado entre sucesso e entendimento mútuo<sup>375</sup>. Com isso, as três áreas são respectivamente tratadas como dinâmica do

<sup>375</sup> “Em *Conhecimento e interesse*, Habermas faz da abordagem de Freud, o pioneiro da elevação à ciência do movimento de autorreflexão” (HABER, S., 1998, p. 38, tradução nossa).

desenvolvimento em estruturas de racionalidade, lógica do desenvolvimento em princípio de organização e estrutura normativa como expressão dessa *mutação* das estruturas de racionalidade da dinâmica do desenvolvimento, sendo assim “[...] uma conexão interna entre as estruturas do mundo da vida e as estruturas da imagem linguística do mundo. À linguagem e à tradição cultural compete, de certo modo, um papel transcendental frente a todo aquele que pode converter-se em componente de uma situação” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 177, tradução nossa).

[...] conexão constitutiva entre a filosofia e a sociologia sobre a base da problemática do conhecimento do presente histórico evoca, em parte, que ele hesita entre duas soluções igualmente duvidosas: harmonizar demais com a filosofia (subscrevem na pretensão clássica do saber em fundar os saberes) e não harmonizar o bastante com ele (colocam que sua conexão com as ciências sociais é, por assim dizer, conjectural) (HABER, S., 1998, p. 55, tradução nossa).

Habermas, na *teoria dos interesses cognoscitivos*, inclui um *interesse cognitivo específico*, sem situar o conhecimento entre interesse prático e interesse teórico, em um *giro social* em *Conhecimento e interesse* (1968), que busca integrar as duas perspectivas, já reforçado em *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (1963). Percebe-se uma mediação com *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968). A *conexão constitutiva entre a filosofia e a sociologia* por meio do conhecimento conduz aos apontamentos sobre Richard Rorty da *representada pela instrumentalmente dominada*. A conexão estabelecida pelo conhecimento conduz à necessidade de esclarecer as bases em que se apoia o saber. Dessa forma, Habermas, por meio das ciências histórico-hermenêuticas, estabelece uma aproximação da sociologia entre compreensiva, comportamental e hermenêutica, através do *núcleo da interação* em que a identidade do eu está situado em um mundo da vida. O impacto fica a cargo do método utilizado. Disso se iniciam os modos de agir a partir do agir orientado dentro das tradições linguisticamente transmitidas. “A hermenêutica filosófica, que Gadamer projeta, não tem sentido de uma doutrina do método, mas sim é a tentativa de renovar depois de Hegel e, portanto, depois do ambíguo fim da metafísica, a pretensão de verdade da filosofia” (HABERMAS, 1987b, p. 78).

A hermenêutica filosófica não se limita à ética do discurso, o qual altera os pré-conceitos, revê a própria história e postula uma nova consciência social por meio do agir comunicativo, mas sem ter o papel intervencionista das *ciências empírico-analíticas* nem das *ciências da ação com orientação crítica*, integra um contexto social entre *ciências histórico-*

*hermenêuticas* com o mundo da vida em que a sociedade, a individuação e a autonomia fazem parte da identidade do eu situada em um presente histórico. No âmbito das *ciências histórico-hermenêuticas* no caminho da evolução social em termos de linguagem e ação contrastando com conhecimento e ação, coloca tanto as ciências sociais quanto a filosofia delimitada, a partir da percepção da realidade presente nas *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo*. Confere uma pressão, adentrando no social, diante de uma *natureza indiferente* em seu *núcleo da interação*.

Pois bem, se a hermenêutica filosófica não tem nada com a arte de entender nem com a arte do discurso, nem tampouco com a linguística; se nada contribui ao uso pré-científico da competência comunicativa nem tampouco à ciência da linguagem, em que se baseia então o significado da consciência hermenêutica? (HABERMAS, 1988, p. 282, tradução nossa).<sup>376</sup>

Habermas entende que *ad hoc* em um quase-transcendental resulta na *falibilidade da pragmática* que exige da semitranscendência um saber para o conhecimento<sup>377</sup> nas *relações de significado* perante o *significado da consciência hermenêutica*, refletindo na dificuldade da pretensão de universalidade hermenêutica nas *ideias* como *arquétipos* em Aristóteles, que é tratado por Kant<sup>378</sup>. Estabelece quatro pontos de importância da hermenêutica submetida à consciência hermenêutica e exige significação para as ciências e a interpretação dos seus resultados. Primeiro, destrói a autocompreensão objetivista das ciências tradicionais do espírito. Segundo, recorda às ciências sociais os problemas que se seguem da pré-estruturação simbólica do âmbito objeto dessas ciências. Terceiro, afeta a autocompreensão cientificista das ciências da natureza, porém não naturalmente o seu método, em uma metodologia situada no mundo da vida. Quarto, a tradução de informações científicas importantes para a linguagem do mundo da vida<sup>379</sup>. Desse modo, a dinâmica do desenvolvimento se estabelece ao utilizar a linguagem e a ação no nível de uma comunidade de investigadores, sem se restringir ao mundo da vida nos *casos singulares*. Nisso consiste o desencantamento do mundo devido à dependência do sistema ao mundo da vida. Portanto, a

<sup>376</sup> A pretensão de universalidade da hermenêutica, o mesmo trecho (HABERMAS, 1987b, p. 34).

<sup>377</sup> Na perspectiva da educação, são abordados: saber, razão, conhecimento, prender, imitar e aprender. Cabe questionar a prática da razão na razão prática entre experiência, competências e habilidades do como saber fazer, aprendizagem baseada em problemas – em inglês PBL.

<sup>378</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, B 370. Aproxima a ação ritual de Durkheim com *A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant*. As ideias refletem em Hegel na *Ciência da lógica*.

<sup>379</sup> A pretensão de universalidade da hermenêutica, resumo de *Dialética e hermenêutica* (1987) e *d'A lógica das ciências sociais* (1967). Verem as obras: (HABERMAS, 1987b, p. 34-36) e (HABERMAS, 1988, p. 282-283). O mundo subjetivo em três aspectos: filosofia moral, filosofia da consciência trocada por Mead e filosofia da mente.



lógica do desenvolvimento vinculada a contextos culturais deve se expor para uma *Teoria da ação comunicativa* (1981), questionando o equilíbrio entre mundo da vida e sistema.

A perspectiva do *marco transcendental* de P. Lorenzen como *análise lógica da linguagem um giro fundamentalista*, Habermas trata dentro do problema deste objetivismo das ciências empírico-analíticas. Assim, evidencia que as interpretações evoluem em uma abordagem melhor do mundo objetivo, resultando na construção do real em Hegel como adaptação com a realidade. Sem ter essência, a linguagem, como coloca Wittgenstein, é entendida como representação dotada de sentido e permite a referência que reflete o problema do mundo objetivo e, desse modo, a separação entre representação e imagem reforça o desencantamento do mundo ao reconstruir o materialismo em uma crítica ao sistema. Também permite uma crítica à cultura no mundo da vida, ao reforçar o assunto da lei entre forma e conteúdo a partir de Kant e Hegel, comparável ao *núcleo da interação* entre direito e moral.

Tivesse ele [Nietzsche, L.C.A.M.F.], por ocasião de sua crítica às ciências do espírito, retomado o conceito da ‘interpretação’, desenvolvido dois anos antes em seu ensaio ‘Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral’, não teria sido possível manter tal confrontação por mais tempo. A categoria da interpretação se teria então, muito mais, imposto como fundamento encoberto do método histórico-filológico, e o objetivismo se teria revelado como a falsa consciência de um método inevitavelmente ligado ao processo de formação do sujeito cognoscente (HABERMAS, 1987a, p. 307).

Habermas toma a verdade e a mentira de Nietzsche, não como linguagem relacional, mas como interpretações distintas no uso da linguagem enquanto jogo em um *processo de formação do sujeito cognoscente*. O *método histórico-filológico* acaba como fundamento encoberto na proposta de reconstrução, pois ao condenar o passado, inclui remontar em algo novo. A *necessidade de interpretação* no mundo da vida por meio da linguagem resulta que Kohlberg permite a relação da *pretensão de universalidade da hermenêutica* entre tradicional ou crítica. Com isso, uma sociologia fundada na filosofia junto à antropologia, decorre do uso da tradição linguística dependente da socialização em nível das ciências histórico-hermenêuticas. Habermas, como Kant, não questiona a validade do *núcleo da interação* a partir do mecanismo newtoniano, mas entende como parte da construção cultural. As falhas do sistema *ad hoc* de Popper como tentativa e erro acabam por situar-se no mundo social entre direito e moral. O mundo da vida constitui-se também como desencantamento do mundo quando a *linguagem entra em férias*. Com isso, a inclusão do outro não parte do utilitarismo como supressão da maioria contra a minoria no reconhecimento. “Uma linguagem natural pode ser substituída por uma outra. Contudo, para uma linguagem proposicionalmente

diferenciada como tal, (para a ‘capacitação da espécie’), não há nenhum substituto apresentável que possa preencher as mesmas funções” (HABERMAS, 2002, p. 35).

[...] uma última prova da fecundidade do enfoque da TAC, que consiste em sempre fazer fundar sobre a tradição sociológica para retrabalhar em vista de alcançar um diagnóstico sobre o presente capaz de dar um lugar ao programa de pesquisa empírico fundado e suficientemente diferenciado (HABER, S., 1998, p. 84, tradução nossa).

Habermas oferece uma direção epistemológica, baseado na construção da linguagem natural presente em Mead<sup>380</sup>, junto à crítica de Wittgenstein nas ciências da ação crítica. Com métodos diferentes entre filosofia e ciência nas ciências sociais reconstrutivas em busca da história universal para uma Modernidade: cultural, política e filosófica<sup>381</sup>. O limite da consciência hermenêutica está em que o método de Kohlberg se encontra em uma dinâmica do desenvolvimento entre ciências empírico-analíticas e ciências de ação crítica no interior das estruturas de racionalidade como princípio de organização situada em constante transformação a partir da compreensão hermenêutica. Dessa forma, em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976) refaz o projeto de Karl Marx, como toma “[...] dois aspectos importantes, antropológico e epistemológico [...]” (HABER, S., 1998, p. 33, tradução nossa)<sup>382</sup>.

O desencantamento do mundo é a superação da ideologia que inclui a *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968), algo não considerado por Karl Marx<sup>383</sup>, resultando nos exemplos de Habermas sobre o período Pré – histórico, o *Mesolítico* e as *sociedades neolíticas*. Sem antecipar eventos, a previsão científica não pode considerar que todo o saber vem *a priori* ao excluir o papel social. Cabe a relação indivíduo e sociedade, em uma troca intersubjetiva dentro do conceito de aprendizagem. Agora, o *a priori* é tido como autorreflexão, aprofundando a crítica kantiana ao sujeito de Descartes dentro da razão destranscendentalizada<sup>384</sup>.

O pré-juízo de Gadamer em favor do direito dos pré-juízos acrescidos por tradição, põe em tema a força da reflexão, força que por sua parte se acredita em sua capacidade de poder também recusar a pretensão das tradições. A substancialidade se derrete na reflexão, porque não está sempre confirmado senão que também quebra os poderes dogmáticos. Autoridade e conhecimento

<sup>380</sup> (MEAD, 1967, p. 15, 303). Ver também: (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 16, 37).

<sup>381</sup> GIACOIA JÚNIOR, 2013, p. 31.

<sup>382</sup> Sobre Karl Marx n’*O Discurso filosófico da modernidade* (1985) em (HABERMAS, 2000, p. 474).

<sup>383</sup> “[...] atualizar a teoria social marxista para ter proveito das transformações próprias ao capitalismo avançado [...]” (HABER, S., 1998, p. 30, tradução nossa).

<sup>384</sup> “Somente em *Conhecimento e interesse* ficam associadas à autorreflexão em sentido Kantiano e em sentido freudiano. Sobre ele me expliquei no mencionado epílogo de 1973” (HABERMAS, 1989b, p. 416, tradução nossa). Também em (HABERMAS, 1989b, p. 412). Habermas coloca Gadamer entre Aristóteles e Kant nos limites da representação, como nega o antirrepresentacionismo.

não convergem. Verdade é que o conhecimento está enraizado na tradição fática; permanece ligado a condições contingentes (HABERMAS, 1988, p. 255, tradução nossa).

Habermas, por meio de Gadamer, reforça uma crítica ao mundo social como parte do sistema no que compete à *capacidade de poder também recusar a pretensão das tradições*. Neste caso ocorre uma crítica do conteúdo transmitido por tradição entre autoridade e conhecimento em um contraste com a *linguagem perfeita* que configura a *ordem perfeita* de significados transmitidos por tradição. A verdade, como parte da *tradição fática*, deve questionar o conteúdo. Hegel reforça a crítica da tradição por meio do reconhecimento e foi ampliado ao incluir nele o social por meio das imagens de mundo entre identidade bilíngue e *linguagem entra em férias* no processo de socialização. O *conhecimento está enraizado na tradição fática*, retoma a crítica de Hegel a Kant sobre o costume, sendo que Aristóteles toma o mesmo termo como hábito e concerne questionar, a partir da dignidade humana, o conceito de pessoa capaz de agir em Kant. O contexto do presente histórico parte “[...] sem nenhum respaldo metafísico e que tampouco crê já na possibilidade de desenvolver um programa de pragmática transcendental em sentido estrito, quer dizer, que se apresente com pretensões de fundamentação última” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 192, tradução nossa)<sup>385</sup>.

O questionamento ocorre como gênese da pragmática universal (Mead e Wittgenstein) na *ordem perfeita* e nas questões de justificação da pragmática formal (Sellars e Wittgenstein) entre *relações de significado e linguagem perfeita*<sup>386</sup>. O desnível do significado resulta em um mundo da vida diferenciado perante filogênese e *ligado a condições contingentes*, reafirmado no presente histórico em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), pois “O que legitima não são fundamentos nem últimos nem penúltimos: quem afirma isso está à altura da Idade Média. A força legitimadora cabe hoje somente às regras e às premissas da comunicação [...]” (HABERMAS, 1983, p. 228). Desse modo, nega uma perspectiva utópica em favor da histórica, pois a base sugerida parte do presente para uma ação, sem promessa, afinal ciência possui previsibilidade.

---

<sup>385</sup> A *Teoria da ação comunicativa* por ter seu fundamento em linguagem e ação coloca um “[...] ponto de desaparecimento de alguma teoria da formação” (WAGNER; ZIPPIAN, 1991, p. 56, tradução nossa). Como também, “[...] irá diluir o problema em um exame do ‘marxismo ocidental’ [...]” (NOBRE, 2003, p. 382). O assunto de transformação materialista da dialética: ver a resposta em (HABERMAS, 1988, p. 489-490). Habermas troca a perspectiva relacional do conceito de Karl Marx por ontológico de Lukács. “A análise da linguagem como símbolo ou forma simbólica é erigida a problema epistemológico central da filosofia, a qual deve tratar de justificação (tarefa a ser cumprida com base na razão teórica, no entendimento), e de questões de uma pragmática universal, a qual não comporta fundamentação última por ser falível” (MARTINS, 2008, p. 156).

<sup>386</sup> “Os portadores da evolução social são as sociedades e, mais ainda, os sujeitos de ação integrados nela. E a evolução deve ser lida com base em um modelo – a ser racionalmente reconstruído *ex post* – que põe em ordem hierárquica estruturas mais amplas” (HABERMAS, 1983, p. 206).

Com os conceitos de ação comunicativa e de mundo da vida, complementares entre si, introduz-se uma diferença entre determinações que – contrariamente ao que ocorre com a diferença entre trabalho e natureza – não são reabsorvidas como momentos em uma unidade superior. Certamente, a reprodução do mundo da vida nutre-se das contribuições da ação comunicativa, enquanto esta, por sua vez, depende dos recursos do mundo da vida (HABERMAS, 2000, p. 474-475).

No confronto entre trabalho e natureza para situar as propriedades históricas nas condições de vida em Karl Marx, cuja diferença Habermas inclui mundo da vida e ação comunicativa com o propósito complementar de que o trabalho não pode se situar como unidade superior no historicismo diante do social que é histórico e implica cultura. A concepção evolucionista fica restrita à lógica do desenvolvimento, cujo aspecto vertical resulta no sistema dependente do histórico e da sua dinâmica. O mundo da vida concebido como realização prática por Husserl e inserido no contexto do uso pragmático da linguagem, complementado com as relações de *linguagem perfeita* em Wittgenstein e *relações de significado* com Sellars<sup>387</sup>, introduz um desnível no significado, por isso conduz a “[...] tentativa de reconstruir racionalmente as regras universais e os pressupostos necessários dos atos de fala orientados ao entendimento, recorrendo para isso à semântica formal, à teoria dos atos de fala e a outros delineamentos de pragmática da linguagem” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 193, tradução nossa). O significado, como ponto de *intenção comunicativa* em uma *teoria pragmática da significação*<sup>388</sup>, coloca que “A interpretação de Weber que a TAC propõe, constitui a peça mestra do trabalho, representa principalmente o ensaio habermasiano para colocar em evidência a aparência recíproca necessária dos enfoques sociológicos e filosóficos” (HABER, S., 1998, p. 64, tradução nossa), pois questiona as esferas de valor em relação à mudança estrutural da esfera pública.

As ciências histórico-hermenêuticas permitem, por meio das ciências sociais reconstrutivas, um materialismo renovado, pois “[...] renuncia progressivamente à separação entre o trabalho de análise crítica da sociedade moderna e aquele da filosofia do conhecimento

---

<sup>387</sup> Habermas está interessado pela *teoria da complementaridade* de Sellars e confronta com Husserl em *A crise das ciências europeias*. Evidencia que um programa radical de auto-objetivação dos sujeitos agentes estaria na realização prática. Husserl fez um programa fenomenológico de conhecimento que opõe-se ao realismo científico e tendo como fundamento o saber pré-teórico dos sujeitos no mundo da vida (HABERMAS, 1988, p. 470-471). Habermas diz: “[...] só os enfoques que incluem uma reflexão hermenêutica acerca de si mesmos tomam a sério a problemática da compreensão e o fazem frente, bem em termos construtivistas, explicitando bem as referências reflexivas da investigação” (HABERMAS, 1988, p. 468, tradução nossa).

<sup>388</sup> “O conceito-chave da teoria pragmática da significação não é a ‘verdade’, mas um conceito generalizado, empregado epistemicamente, de ‘validade’ no sentido de ‘aceitabilidade racional’” (HABERMAS, 2004, p. 131).

[...]” (HABER, S., 1998, p. 57, tradução nossa). Coloca o projeto incompleto de Kant em uma filosofia transcendental transformada, em que a universalidade da ontogênese deve incluir a filogênese. O *dever* acaba como descentralização da razão centrada no sujeito. Com isso, as ciências histórico-hermenêuticas partem das competências universais de comunicação sem estarem dissociadas das ciências da ação crítica em uma formação da vontade.

As ciências da ação permitem que a apropriação crítica de Weber por Habermas<sup>389</sup> conduza de forma concreta não só a uma sociologia, como a uma antropologia em constante avaliação das instituições e o presente histórico na “[...] sua análise do direito. Weber propõe em efeito uma interpretação do direito moderno que se situa no horizonte do positivismo jurídico” (HABER, S., 1998, p. 69-70, tradução nossa). Habermas questiona Weber no positivismo jurídico, ao retomar aspectos da *Doutrina do direito* de Kant, ao propor a relação progresso moral e sistema de normas, pois “O último andamento que pode colocar crédito em *Direito e democracia* é da natureza epistemológica” (HABER, S., 1998, p. 125, tradução nossa).

Habermas situa o progresso moral a partir do conceito de pessoa inserida nos limites da razão prática de Kant, questiona lei e valor dentro do *direito inato* como responsável em formar a identidade da pessoa. Coloca em *Direito e democracia* (1992) uma base epistemológica por causa da *Teoria da ação comunicativa* (1981). Desse modo, reúne uma trajetória da interpretação social que pode ser reconstruída pela filosofia entre a ciência política, a filosofia política e a do direito<sup>390</sup>. Na relação dos graus de consciência entre Kant e Kohlberg, o desenvolvimento da consciência moral: pré-convencional, convencional e pós-convencional refletem na *Doutrina do direito* de Kant sobre a liberdade como *inato*, como conduz aos aspectos da ação ritual de Durkheim, antropologia da religião de Robin Horton e da antropologia social de Ernest Gellner em imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas. A reconstrução permite uma crítica ao aspecto evolucionista do historicismo, afinal os fatos não precisam de revisão em sua dinâmica do desenvolvimento diante da História, e insere uma historiografia. Favorece associar liberdade e *dever* junto ao direito a partir da identidade da pessoa. Sem definir uma origem da ação comunicativa, mas situá-la entre os *paleossímbolos* de Durkheim e *selbest* de Mead, a liberdade como direito *inato* em Kant vincula-se ao *direito natural*, à *livre comunicação* na *falibilidade da pragmática* diante do *núcleo da interação* entre direito e moral<sup>391</sup>. Nega, com isso, o

<sup>389</sup> Sobre Weber (HABER, S., 1998, p. 70).

<sup>390</sup> Ciência política, filosofia política e filosofia do direito em (HABER, S., 1998, p. 117-118, 121).

<sup>391</sup> Para Humboldt, a linguagem constitui uma totalidade, compõe-se do sistema de regras gramaticais e da fala. Ela própria é destituída de sujeito, porém, torna possível a prática da linguagem entre os sujeitos que pertencem a

positivismo na multidisciplinaridade, mas de forma quase-transcendental, permite a transdisciplinaridade um enfoque do nível atual do desenvolvimento, seja tanto na dinâmica do desenvolvimento quanto da lógica do desenvolvimento.

Uma perspectiva de dominação epistemológica em Richard Rorty evidencia que a pretensão de universalidade da hermenêutica possui limite na capacidade de representação, pois reunir o diverso das representações em Kant não conduz ao controle da natureza, nem é possível uma dominação epistemológica ao introduzir Frege em sua semântica formal. A problemática da virada linguística acaba em Habermas entre hermenêutica e analítica com aspectos da história, sociologia e antropologia e, obviamente, considera, no jogo de linguagem, a possibilidade de apontar como referência, mas situa a investigação analítica na representação dependente da hermenêutica. A reconstrução permite um aspecto acumulativo, pois reforça a capacidade de aprendizagem como crítica à Pós - modernidade devido ao questionamento reflexivo possível entre conceito e teoria diante da revisão histórica em sua narrativa. Com a intersecção do *material da experiência* em Kant e Aristóteles, cuja virada copernicana, atribuída a Kant, para o qual o conhecimento é um fenômeno construído pelo sujeito que conhece e esse, deve incluir a virada linguística como expressão desse conhecimento, posteriormente, a virada pragmática linguística de Rorty aponta, em sua perspectiva de dominação, a uma coação gramatical de MacIntyre. O fio condutor iniciado por Kant<sup>392</sup>, que está incompleto no plano filogenético, faz com que, conseqüentemente, a condição e o lugar das ciências sociais passem pela visão geral da obra *A lógica das ciências sociais* (1967), e também acrescenta obras posteriores como consolidação de seu pensamento.

A falta de universalidade na reprodução simbólica perante as comunidades linguísticas em uma perspectiva de inserir a prática *ad hoc* de Popper na *falibilidade da pragmática* do discurso prático, situa o *problema da base* no mundo social, algo não presente na ontogênese na reconstrução do sistema atômico para o pensamento operacional, em um discurso teórico, pois as dificuldades partem tanto do equívoco do objetivismo em uma abordagem nominalista do empirismo, quanto dos limites tidos como *coisa em si, nada e niilismo*<sup>393</sup>. A razão destranscendentalizada evidencia que os limites da linguagem são culturais

---

uma comunidade linguística, através dos quais, ela simultaneamente mantém-se como sistema de linguagem e se renova (HABERMAS, 1990, p. 196). Habermas inclui o sujeito como participante desse jogo.

<sup>392</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, em *Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento*.

<sup>393</sup> Como se toma o aspecto cultural, não cabe *coisa em si, nada e niilismo*. As relações entre mundo da vida e ação comunicativa decorrente da reprodução simbólica, tanto no nível cotidiano na conexão racionalidade comunicativa e mundo da vida, quanto na reprodução histórica em ação comunicativa (SCHUMACHER, 2000, p. 361). Sempre exige uma relação de sentido da vida na conexão conhecimento e interesse dentro da crítica moral de Nietzsche, a regra da linguagem é pública, sem uso privado como dependente do consenso. Com isso, coloca novas

na realidade interpretada. Nesse caso, os *problemas da base* situam-se no mundo social, onde ocorrem os conflitos entre fatos e decisões, na reconstrução do sistema atômico no mundo objetivo e do pensamento operacional no mundo subjetivo. O obstáculo epistemológico ocorre na passagem de um conteúdo para outro, em uma normatividade social. A dificuldade da pretensão de universalidade hermenêutica fica na compreensão hermenêutica. Dessa distinção no quase-transcendental dos limites culturais, o aspecto de controle não pertence às ciências hermenêuticas, exceto o combate à ideologia com base na argumentação por meio do material da tradição linguística. Certamente, combater ideologias não implica a saída de uma tradição linguística, pois o pensamento pode ser correspondente, independente da conexão das formas de vida e jogos de linguagem.

Habermas, ao aproximar Kant e Nietzsche no vínculo da verdade com interesse<sup>394</sup>, coloca na teoria do conhecimento aspectos do conhecimento técnico e do conhecimento cultural conectados pelos jogos de linguagem<sup>395</sup>, sem uma divisão social entre verdade e mentira, mas baseado na compreensão das regras do jogo de Wittgenstein para uma razão comunicativa sustentada pela interpretação. “Wittgenstein formula esta circunstância, dizendo que nunca podemos seguir uma regra privadamente” (HABERMAS, 1988, p. 345, tradução nossa). A comunicação distorcida *ad hoc* como desvio da regra no mundo social, coloca “[...] a imagem de um regime político em que a via política faria seu centro de gravidade não mais nas eleições de representantes, mas na discussão [...]” (HABER, S., 1998, p. 120, tradução nossa).

Kant é retomado por Habermas ao colocar que a “Coerção já não pode mais, então, ser exercida na forma de dominação pessoal ou de autoafirmação à força, mas só de tal modo que ‘apenas a razão tenha poder’” (HABERMAS, 1984, p. 127). Concebe a esfera pública como situação em que *apenas a razão tenha poder*, a mudança é pensada desde as origens da política, em uma relação com a moralidade. Com a *Doutrina do direito* de Kant, a capacidade de perceber a realidade nas *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo* são consideradas junto ao *inato* da liberdade. A *comunidade ética* de Kant permite colocar uma

---

significações, formadas através de novas propostas e renova a historiografia monumental, antiquária e a historiografia crítica. A base não está nos afetos, nem nos valores como em Weber, mas em Habermas é a *competência comunicativa* que inclui a ética do discurso em uma deontologia que separa o bom do justo.

<sup>394</sup> Habermas evidencia nas convicções morais que Nietzsche expõe, os motivos de ação e consolidação normativa do poder, sendo que esses impulsos morais são orientadores da ação. Percebe-se que a condução não é o conhecimento da referência teórica, mas os valores, os quais reforça a crítica ao positivismo (HABERMAS, 1988, p. 424-425). Dessa perspectiva, adentra-se o fio condutor de Kant na teoria do conhecimento de Nietzsche, não como algo pronto, mas vincula-se ao âmbito moral em Kant, Kohlberg e Weber ou no desvio como *eterno retorno* que equivale, comparativamente, ao pré-convencional e convencional (HABERMAS, 1988, p. 423-424).

<sup>395</sup> “[...] grandioso subjetivismo da sua teoria da vontade de poder. Essa descansa em uma perspectiva das paixões, que tem por meta dissolver a teoria tradicional do conhecimento” (HABERMAS, 1988, p. 436, tradução nossa).

contradição *ad hoc* nas ideias éticas da moralidade sobre o bem e o mal perante as *relações de significado* em contraste com a *linguagem perfeita*. A verdade e interesse permitem que “Se os fins só se podem definir por referência à ação racional com respeito a fins, então a verdade não é, em efeito, fim algum. Porém a verdade pode muito bem se obter, ‘liberando’ comunicação, e entendo que esse é o único caminho de obtê-la” (HABERMAS, 1988, p. 382, tradução nossa).

Assim como a ação comunicativa só pode satisfazer as necessidades através da observância de normas, assim também a ação monológica segue máximas de comportamento que são expressão dos imperativos que, ao agir solitário, ditam suas necessidades – quer dizer, que são expressões de interesses. A ‘necessidade’, que foi interpretada em valores culturais cobrando assim validade intersubjetiva, quer dizer, converte-se em patrimônio de um grupo unido por uma tradição cultural comum, recobra no ‘interesse’ a forma reprivatizada do ‘desejo de ter’. Neste sentido, proponho a definição seguinte: a ação comunicativa se orienta por valores culturais, a ação estratégica (monológica) se rege por interesses (HABERMAS, 1988, p. 390, tradução nossa).

A teoria do conhecimento na aproximação entre Kant e Nietzsche possui uma relação de interesse entre verdade e conhecimento<sup>396</sup>. Habermas não identifica verdade ao conhecimento, mas coloca verdade como valores culturais em uma aproximação com Nietzsche em ação comunicativa em contraste com a *comunidade ética* de Kant. A interpretação, em uma semântica transcendental pela busca do conhecimento, considera a filosofia da religião que se volta para Durkheim entre dever e inclinação<sup>397</sup> diante da consciência religiosa<sup>398</sup>. Coloca o cerne moral dentro dos tipos de ação do agir orientado, a ação social. A ação comunicativa voltada para autonomia em uma *ação orientada ao entendimento* ou ação estratégica como heteronomia orientada para o sucesso perante a *possibilidade de experiência*, que em Kant, exige uma *experiência reflexiva* dentro da validade do conhecimento. Com isso, concebe *acesso em termos de compreensão à realidade simbolicamente pré-estruturada*<sup>399</sup>. A distinção entre verdade e conhecimento reflete o reconhecimento de Hegel colocado em nível social, pois a “[...] *fundação transcendental* do conhecimento teórico possível [...] Na *Fenomenologia do*

<sup>396</sup> O sucesso independe da verdade do sujeito, pois se encontra vinculada à correta avaliação das condições epistêmicas que inclui uma perspectiva histórica (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 70-71).

<sup>397</sup> Kant, *Crítica da razão prática*, sobre a *Tábua das categorias da liberdade em relação aos conceitos do bem e do mal*, inclui questões entre o dever e o contrário do dever, além do dever perfeito e do dever imperfeito.

<sup>398</sup> “Os graus de realidade de ser e parecer, de mundo privado e público, não podem ainda ser claramente diferenciados com a ajuda dos paleossímbolos (adualismo)” (HABERMAS, 1987b, p. 52).

<sup>399</sup> Foi A. Schütz que pensou o termo em destaque, Habermas toma ao menos três pré-decisões metodológicas (HABERMAS, 1988, p. 478). Dessas considerações tomadas dentro de um enfoque não objetivista da sociologia de Schütz e acabam desenvolvidas em termos do conceito de pragmática formal, em uma teoria da ação comunicativa (HABERMAS, 1988, p. 483).



*Espírito*, Hegel associou esta delimitação ou autocrítica da consciência [...] a uma dissolução autocrítica [...]” (HABERMAS, 1989b, p. 412, tradução nossa). Como a *experiência reflexiva* não pode ser exigida nem forçada, cabe introduzir a *competência comunicativa* no horizonte de que *apenas a razão tenha poder*.

O interesse pela verdade resulta em valores culturais (comunicação) e o interesse pelo conhecimento em ação estratégica (informação), por isso situa Kant em *mutatis mutandis* e permite uma relação entre conhecimento técnico e conhecimento cultural ao aproximar-se de Nietzsche. A problemática de reunir Kant e Nietzsche faz com que Habermas considere que “[...] um particular complexo de convicções vitais e de reconhecer a vontade de poder como condição *geral* da razão prática [...] Não vou [Habermas, L. C. A. M. F.] entrar nesta discussão, porque não estou seguro de que siga tendo sentido uma discussão direta com a filosofia nietzscheana [...]” (HABERMAS, 1988, p. 426, tradução nossa). A perda de sentido resulta na imaginação<sup>400</sup>, em uma conexão entre Kant e Nietzsche, como leva ao problema do *eterno retorno*<sup>401</sup>, pois o interesse em uma ação estratégica conduz ao conhecimento e o interesse, em uma ação comunicativa aos valores culturais. O sistema atômico parte desta distinção entre conhecimento e valores culturais através do princípio de identidade e não contradição<sup>402</sup>, questiona os elementos da natureza físicos e químicos em contraste com os aspectos do *ser* de Aristóteles, *vir a ser* de Nietzsche, *Tábua das categorias* de Kant e *reconhecimento* de Hegel, sendo que dinâmica do desenvolvimento confronta as formas de vida e os jogos de linguagem de Wittgenstein diante da não uniformidade da história natural. Os jogos de linguagem exigem um *consenso normativo* perante o jogo, que não parte de uma linguagem privada, cujo sentido na busca pela semântica do significado junto a uma discussão direta em relação à gênese do conceito entre convicções vitais, *vontade de poder* e *razão prática* dentro do que seria a condição e o lugar da filosofia no pensamento de Habermas<sup>403</sup>.

Habermas propõe uma normatividade social que associa filosofia política à filosofia do direito, em uma perspectiva de avaliação das instituições a partir da filosofia social

<sup>400</sup> Nietzsche concebe os *juízos sintéticos a priori* em Kant como uma subjetividade desvinculada das estruturas de racionalidade, assim trata como juízos de valor. Dessa forma, Kant em *juízos sintéticos a priori*, Nietzsche e estrutura da linguagem (HABERMAS, 1988, p. 434-435).

<sup>401</sup> “[...] teoria da vontade de poder e com a hipótese do eterno retorno do mesmo [...] como pelo sereno reconhecimento do curso da natureza indiferente frente aos sujeitos. Porém algo menos evidente é o nexo dialético que pode unir entre si essas duas teses [...]” (HABERMAS, 1988, p. 425, tradução nossa).

<sup>402</sup> Nesse caso, ao retomar Kant, ocorre a relação sensibilidade *a priori* e entendimento *posteriori*, questiona a diferença entre *Categorias do ser* de Aristóteles e a *Tábua das categorias* de Kant que remodelou de Aristóteles no âmbito do entendimento. Habermas com a pragmática universal (*a priori*) e pragmática formal (*posteriori*) está entre *Saber como* (gênese – [expressões assertivas e intencionalidade]) e *Saber que* (justificação – [significado e validade]), apesar de que a pragmática formal parte do saber pré-teórico.

<sup>403</sup> HABERMAS, 1990, p. 23-24, 27, 44, 46-47, 59, 61, 259.

(*Teoria e práxis: estudos de filosofia social* de 1963 reeditado em 1971) situada em uma esfera pública (*Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* de 1964). Dessa conexão, ocorre como teoria e prática<sup>404</sup> perante as *normas do conhecimento* e *normas da ação*. A mudança da esfera pública reflete na *Teoria da ação comunicativa* (1981) em tipos de ação social. A ação comunicativa orientada por valores pós-convencionais devido a não centralidade da razão diante da não recompensa moral, pois a razão não está limitada ao próprio interesse ao incluir o outro. Questionar a autonomia, tomada como independência em conformidade com a lei própria da razão, insere o *imperativo categórico* como formador da vontade, cujo interesse descentrado não exclui a ação nomológica (ação instrumental) em um acordo entre iguais perante autonomia. A ação estratégica, como ação monológica com base na influência, constitui-se interesse pré-convencional e convencional em um acordo sem reciprocidade em uma heteronomia. As ciências histórico-hermenêuticas possuem base nas ciências da ação crítica com orientação ao desenvolvimento via lógica do desenvolvimento, sem excluir o *núcleo da interação* na dinâmica do desenvolvimento que inclui estruturas normativas a partir do princípio de organização entre direito e moral<sup>405</sup>.

Quando não se admite, de modo algum, a ideia de Kant de uma razão ‘constituidora do mundo’ e a concepção de um entendimento ‘constituído’ do objeto da experiência possível, também não se pode fornecer qualquer fundamento para uma destranscendentalização da ‘consciência’ dos sujeitos cognoscentes e agentes [...] (HABERMAS, 2002, p. 32)<sup>406</sup>.

A destranscendentalização na identidade do eu possui na razão *constituidora do mundo* uma hermenêutica e a concepção de um entendimento *constituído do objeto* em uma analítica. Sem desconsiderar o fato de que faz parte do jogo apontar sentido e referência ao incluir a capacidade de representação, uma ação comunicativa nega uma referência fora da

<sup>404</sup> Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, entre a *universalidade da regra* (Newton) e a *contingência da fantasia* (Homero). Nesse ponto, em Kant, faz-se a conexão entre teoria e prática, teoria na *Crítica da razão pura* e prática na *Crítica da razão prática*. Nietzsche coloca que existe um *descumprimento de uma conexão entre teoria e prática da vida*.

<sup>405</sup> Habermas introduz Hegel entre direito como *ser* e moral como *pensar* nos limites da realidade social, inclui identidade bilíngue, a solução no pensamento especulativo em *devir* resulta em um *núcleo da interação*. As estruturas normativas mantêm a crítica da lei de Hegel a Kant entre forma e conteúdo. A lei dentro da razão prática acaba na *vontade de poder* em Nietzsche. Nesse caso, a lei como conhecimento da natureza reflete a *universalidade da regra* no seguir a razão, lei em substituição ao *ser* de Aristóteles. Com a *natureza indiferente* perante o *núcleo da interação*, a *vontade de poder* como direito e *eterno retorno* em uma moral. Com isso, autonomia resulta em descentração em respeito ao conhecimento técnico. Com a coação do sistema, “[...] hoje é questionável que a conexão desses três teoremas possa pretender algo a mais que um interesse histórico isolado” (HABERMAS, 1988, p. 426, tradução nossa).

<sup>406</sup> Habermas pensava, em 1967, em uma “[...] teoria do conhecimento científico é repetir e revisar em termos de lógica da linguagem a crítica transcendental kantiana da consciência” (HABERMAS, 1988, p. 433, tradução nossa).

linguagem situada na *forma de representação* em relação à *síntese das representações* na compreensão hermenêutica em sua *ordem perfeita* do sentido, que depende de um *sistema de referência*, sendo que “Os papéis epistemológicos da ação instrumental e da ação comunicativa guardam entre si uma relação assimétrica [...]” (HABERMAS, 1988, p. 491, tradução nossa). Considerado o desnível da ação instrumental depender do mundo da vida em um espaço de argumentos entre racionalização e comunicação, refletindo entre *linguagem perfeita* e *relações de significado*. Como não existe uma *ação comunicativa pura* perante a coação do sistema em uma ação instrumental, “[...] a história universal não são sistemas em geral, senão sistemas socioculturais que se regem através do meio da comunicação, em uma linguagem natural [...]” (HABERMAS, 1988, p. 449, tradução nossa).

Com o mundo da vida introduzido por Habermas no uso não privado da linguagem, renova a história natural<sup>407</sup> perante a linguagem finita presente em sistemas socioculturais junto à *linguagem entra em férias*. Por isso, ocorre moralidade situada em uma ética do discurso, eticidade concreta à eticidade institucional e, por fim, o Estado em uma aproximação com Hegel. A ética do discurso situa a moral na moralidade<sup>408</sup> dentro do *núcleo da interação* entre direito e moral. Nesse caso, “A crítica de Nietzsche se dirige tanto contra o conceito contemplativo de conhecimento como contra o conceito de verdade como correspondência” (HABERMAS, 1988, p. 427, tradução nossa). A *natureza indiferente* perante o *núcleo da interação* não possui neutralidade nem imparcialidade e sim, dinâmica, como reforça a *vontade de poder* em uma perspectiva do direito em *normas da ação* e o *eterno retorno* na moral em *normas do conhecimento* na distinção do interesse entre verdade e conhecimento, afinal *verdade como correspondência* resulta na *ordem perfeita* do sentido em uma compreensão hermenêutica.

Coisa distinta é o que sucede com os argumentos formais que antecedem ao desenvolvimento efetivo da tese do niilismo. A crítica da moral tem como pressuposto o descumprimento de uma conexão entre teoria e prática da vida. Nietzsche se perguntou sobre as normas do conhecimento não são em

---

<sup>407</sup> “O conflito histórico começa em uma regra com uma comunidade agradável socialmente e altamente organizada. Dessa maneira, o conflito tem surgido entre diferentes grupos em que existe uma atitude de hostilidade para com outros envolvidos. Contudo, igual aqui, há uma vasta organização social que é usualmente o resultado. Existe, por exemplo: em uma aparência de tribo excedida contra o clã. Isto é uma larga e vaga organização, mas ainda isso existe. Desse modo, o tipo é da situação que nós temos às vezes presente, contra o excedente potencial de hostilidade das nações para cada outra. Eles reconhecem entre si algum tipo de forma comunitária em uma Aliança de Nações” (MEAD, 1967, p. 303, tradução nossa).

<sup>408</sup> “Todas as morais se movimentam em torno dos princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral; estas são, todavia noções fundamentais que se reportam às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da ação comunicativa, ou seja, que se podem encontrar nas imputações recíprocas e nas assunções comuns de uma prática quotidiana orientada para a comunicação” (HABERMAS, 1999, p. 20-21).

princípio independentes das normas da ação, porque se dá uma *imanente conexão entre conhecimento e interesse*. Aqui estão já *in nuce*, parecendo-me apresentável elementos de uma teoria não convencional do conhecimento que merece uma investigação filosófica com intenção sistemática (HABERMAS, 1988, p. 426, tradução nossa).

As ciências histórico-hermenêuticas possuem uma organização que Habermas fundamenta em uma *intenção sistemática*<sup>409</sup> por meio da reconstrução, cuja investigação filosófica pode adentrar nas ciências sociais como sociologia compreensiva na relação cooperativa entre as duas áreas em uma transdisciplinaridade. O fundamento das ciências sociais foi indicado na representação dependente da hermenêutica, cabendo incluir a analítica diante de uma reconstrução do materialismo histórico que renova a perspectiva antropológica<sup>410</sup> e cultural. A sociologia compreensiva não se afasta da sociologia comportamental nem da empírico-analítica. A mudança estrutural da esfera pública trata, inicialmente, dessa conexão entre opinião pública e moralidade, que implica também a evolução social<sup>411</sup>. Compete ao descumprimento da razão inserir a desconexão *entre teoria e prática de vida* colocada na ação entre conhecimento e linguagem, pois remodela a proposta das *normas do conhecimento não são em princípio independentes das normas da ação*. Com isso, implica uma associação com o plano da ontogênese de Kohlberg em pré-convencional, convencional e pós-convencional<sup>412</sup>, paralelo ao modelo de Nietzsche, historiografia monumental, historiografia antiquária e historiografia crítica. “[...] Nietzsche queria mostrar a possibilidade de um saber orientador da ação. Sua crítica não se podia dirigir contra a cientifização da história. Antes teria que passar por detrás da visão científica do mundo [...]” (HABERMAS, 1988, p. 431, tradução nossa).

---

<sup>409</sup> “Para ser estável, essa identidade não tem mais necessidade de conteúdos fixos, embora possa ter necessidade, de tempos em tempos, de ter conteúdos. Os sistemas de interpretação que garantem a identidade, que permitem hoje entender o lugar do homem no mundo, distinguem-se das imagens do mundo tradicionais não tanto pelo seu raio de ação mais restrito, como também pelo seu status passível de revisão” (HABERMAS, 1983, p. 100).

<sup>410</sup> HABERMAS, 1983, p. 94.

<sup>411</sup> *Idem*, 1984, p. 289-290.

<sup>412</sup> Habermas n’A *lógica das ciências sociais* (1967) considera Kohlberg: (HABERMAS, 1988, p. 448-449).

## 4 A CONDIÇÃO E O LUGAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO PENSAMENTO DE HABERMAS

A normatividade social inserida na ciência experimental configura algo específico para a avaliação da concepção epistemológica das ciências sociais, o papel científico integrado ao intersubjetivo em uma evolução do conhecimento para o esclarecimento da sociedade. Não há ciências provisórias, pois as conclusões científicas possuem um conteúdo objetivo na perspectiva de racionalização bem fundamentada na interpretação. O *problema da base* não testa a teoria, a exemplo das *Meditações* de Descartes em uma associação de verdade e justificação, no viés metodológico, mas o saber das pessoas em suas capacidades de interpretação e rejeita a relação tentativa e erro em uma falta de controle. Não se contesta o resultado do método, a previsibilidade da experiência. Como a experiência gera uma expectativa, a correção acaba na aprendizagem como melhoramento das conclusões científicas em uma metodologia em ascensão no mundo da vida. O aspecto provisório da ciência fica na *linguagem entra em férias* como parte da metodologia que interpreta a realidade por meio de uma razão imanente ao mundo da vida<sup>413</sup> e o aspecto construtivo da aprendizagem acaba como progresso.

A aprendizagem construtiva parte do conhecimento secularizado em relação à uniformidade natural, sem incorrer no relativismo nem nas ciências provisórias perante a falta de um saber confiável. A previsibilidade científica faz parte do *núcleo da interação* como *fixar crenças*. Às relações entre direito e moral cabem solucionar os conflitos sobre  *fatos e decisões*. O discurso prático abre para análise e teste o uso pragmático da linguagem. O ponto de convergência foi estabelecido perante a complexidade do curso de ciências sociais a partir das distinções conceituais: consciência, epistemologia, intersubjetividade, identidade do eu, linguagem entre formal e natural, ontogênese, filogênese, hermenêutica, analítica e comunidade linguística.

Na reconstrução do quadro argumentativo de Habermas, reduzir a multidisciplinaridade a uma ciência unitária depende da aceitação social, o *núcleo da interação* da transdisciplinaridade toma as *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant em uma relação entre sistema atômico<sup>414</sup>, *sistema cognitivo*<sup>415</sup> e normatividade social<sup>416</sup>, como

---

<sup>413</sup> O mundo da vida no item 3.1 em relação ao sistema nos itens: 3.2 como mundo objetivo, 3.3 como mundo subjetivo, 3.4 no mundo social.

<sup>414</sup> Inclui o surgimento da massa no problema do átomo, item 3.2.

<sup>415</sup> A identidade do eu possui um sistema cognitivo, item 3.3.

<sup>416</sup> A normatividade social consegue usar a linguagem como *normas da ação*, item 3.4.

linhas de investigação conectadas entre mundo da vida, mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social. Como a percepção da realidade ocorre pelo sentido em Kant por meio da intuição, cabe questionar o provisório entre sucesso e entendimento mútuo, a relação do interesse entre verdade e conhecimento, a dependência estabelecida entre identidade do eu e normatividade social em sua emancipação dotada de uma direção no viés da reconstrução do materialismo histórico. Com a cooperação entre ciências sociais e filosofia social, o processo questiona a prioridade cultural entre coletivismo e individualismo mediados pela socialização e dependentes da lógica do desenvolvimento diante do sistema inserido na ontogênese.

#### **4.1 – A modernização das ciências sociais entre a sociologia compreensiva e o mundo da vida**

Questionar sobre a atualidade das ciências sociais implica rever o fundamento situado no interesse entre verdade e conhecimento. Como a concepção de verdade exige justificação e o conhecimento é um problema de interesse. A sociologia compreensiva entre o comportamento social em Weber e linguagem com Winch, conduz a verificar a construção da teoria e a possibilidade de teste resulta na experiência. Distinto da reconstrução, “[...] a teoria da ação comunicativa pode assegurar o conteúdo racional de estruturas antropológicas profundas em uma análise que *inicialmente* é somente reconstrutivo [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 541, tradução nossa). Habermas concebe um delineamento “[...] em termos *ahistóricos*. Essa análise descreve estruturas da ação e do entendimento [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 541, tradução nossa). A concepção em termos *ahistóricos* foi abordado no conceito de *forma* que não é o universal, reflete a organização social em tipos de governo e inclui a dinâmica do desenvolvimento. O método como solução de conflito entre tentativa e erro perante a falta de saber confiável em uma tradição, coloca o conhecimento em relação à verdade em uma posição de justificação perante a universalização do conhecimento secularizado.

Habermas acrescenta a interpretação que surge a partir do mundo da vida entre formas de vida e jogos de linguagem dentro de uma hermenêutica crítica em relação à hermenêutica tradicional. A hermenêutica crítica considera os afetos e a moral, pondo fim à neutralidade científica transformada em ideologia como expressão cultural que se expõe via uso da linguagem diante da esfera pública, cuja mudança explicita as idiossincrasias democráticas. Neste ponto, aproxima-se de Freud, como nega o antirrepresentacionismo, pois retomaria o contraste de Kant entre *coisa em si* e fenômeno. Nietzsche questiona em Kant as ações entre

teoria e prática perante as *normas do conhecimento* e *normas da ação*. Nesse caso, Kant e Nietzsche ficam conectados com a imaginação e, desse modo, substitui a perspectiva da *esquerda freudiana*<sup>417</sup> situada na filogênese pela capacidade de aprendizagem da ontogênese. A comunicação distorcida identificada pelo método de Freud acaba na *competência comunicativa* em Habermas contra a *consciência histórica*. Com isso, diferencia a cooperação entre filosofia e ciência a partir dessa assimetria das imagens no social, ocorrendo a *teoria crítica da sociedade*.

O conhecimento exige uma distinção do sistema entre aplicado (método) e teórico (metodologia). O entendimento resulta como teste de validade. Kant propõe um agir que rompa com a tradição. Hegel coloca que este rompimento deve ter reconhecimento. O costume constitui uma prática em que o *núcleo da interação* precisa em Hegel de uma autodeterminação para que rompa com a tradição. O conhecimento deve ter validade e sentido perante o saber em uma relação de verdade e justificação, pois pensar não é conhecer, nem se aplica confiança. A crítica que Karl Marx faz na falta de reciprocidade econômica a partir da história e de que o reconhecimento de Hegel foca no conhecimento não na reciprocidade, coloca a distinção entre o tratamento e as *normas da ação* que exigem reciprocidade no limite das imagens no social. A interpretação cultural presente no costume perante a imaginação em um desencantamento do mundo entre imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas, insere um reconhecimento assimétrico diante do conhecimento, cuja reciprocidade fica questionada no social. A inclusão do outro parte das diferenças em seus costumes nas imagens situadas na imaginação, pois o entendimento exige em suas diferenças o reconhecimento perante o *sistema de referência*, em uma representação que pode conter ou não imagem em Wittgenstein. Com isso, renova a *primeira tese contra Feuerbach* entre o *sentido antropológico* e o *sentido teórico-cognitivo*, devido à separação entre representação e imagem.

A dinâmica do desenvolvimento de Habermas fica em Wittgenstein entre *figuração* e *afiguração*, cujo descumprimento da razão, o mesmo no termo *ad hoc*, está no mundo social onde ocorrem fatos e decisões. A sociologia compreensiva renovada pelo mundo da vida questiona, a partir da história natural, a desconexão da regra entre formas de vida e jogos de linguagem, comparável ao *sentido antropológico* e ao *sentido teórico-cognitivo*. A lógica do desenvolvimento começa na representação em Kant, tomada como *afiguração* em Wittgenstein, cabendo, diante da representação do espaço, indagar a imagem (figuração) sobre

---

<sup>417</sup> HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 537.

a falta de identidade da regra na razão pelos graus de consciência entre Kant e Kohlberg devido à *incomensurabilidade* de Kuhn, pois compete em Kant mensurar o conceito.

*A lógica das ciências sociais* (1967) e em *Conhecimento e interesse* (1968) constituem uma concepção de teoria crítica cristalizada, na época, em uma filosofia social<sup>418</sup>. Com isso, introduz-se o mundo da vida, tendo como paradigma as formas de vida e os jogos de linguagem na sociologia compreensiva, com a perspectiva de identificar um novo descumprimento da sociedade do conhecimento. O pensamento social pode ser reconstruído dentro da distinção de que o pensamento é expresso pela linguagem, cuja distinção evidencia um problema para as ciências sociais que se fazem menos filosóficas. A problemática hermenêutica está que o pensamento possui universalidade. O mesmo não se faz com a linguagem nos limites da socialização. Tanto a interpretação quanto o pensamento se expressam na linguagem, mas não se reduzem entre si em um *sistema de referência*. No máximo, uma identidade bilíngue entre comunidades linguísticas.

Habermas acreditou que o modelo interpretativo é apropriado pela ciência cultural tal como história e antropologia [...] pensou que ambos, o interesse ‘técnico’ em controle e o interesse ‘prático’ em entendimento, são provavelmente subordinados a um interesse ‘emancipatório’ em libertação (DRYZEK, 1997, 98-99, tradução nossa).

Um interesse *emancipatório* voltado para autonomia diante da secularização do conhecimento perante o esclarecimento, pois o controle *técnico* se volta para a *possibilidade de experiência*, o *prático* para a *ação orientada ao entendimento*. O *modelo interpretativo*, na perspectiva de Habermas, mediante a linguagem, coloca a sociologia compreensiva em relação com as ciências histórico-hermenêuticas, mas não exclui as ciências empírico-analíticas e ciências da ação, acrescentando a sociologia comportamental e a sociologia empírico-analítica.

O *modelo interpretativo* de Habermas resolve que “As ciências sociais do século XX foram pouco compreensivas com o indivíduo” (FREITAG, 1991, p. 69). A *forma de representação* de Wittgenstein enriquece o projeto de transdisciplinaridade que inclua cooperação entre indivíduo e sociedade na *Teoria da ação comunicativa* (1981), como propõe resgatar o sujeito que se faz autônomo dentro do conceito de esclarecimento. A origem da ação comunicativa insere na conciliação do *selbest* e *paleossímbolos* uma ciência da ação que se

---

<sup>418</sup> “No primeiro volume da *Teoria da ação comunicativa*, logo no início, Habermas reconhece que no prefácio da obra *Lógica das Ciências Sociais*, nos anos 70, esboçou a ideia de uma teoria da ação comunicativa, motivado por um interesse metodológico relacionado com o fundamento das ciências sociais em uma teoria da linguagem” (MARTINS, 2008, p. 164). Reforça a *filosofia da ciência social* entre *A lógica das ciências sociais* (1967) e *Conhecimento e interesse* (1968) na perspectiva metodológica e epistemológica em (DRYZEK, 1997, p. 98).



questiona sobre o *self*, que não copia uma linguagem, mas está situado como *direito natural à livre comunicação*. Neste caso, a causalidade da verdade reflete a *comunidade ética* que resulta em valores culturais contrários nas ideias<sup>419</sup>, mas devem estar incluídas como comunidade linguística. Não é possível recorrer ao uso lógico explicativo das leis gerais de causa e efeito diante da *forma* e fazem parte das ciências empírico-analíticas, pois falta identidade entre *afiguração* e *figuração* em abordagens sobre o fundamento como *coisa*, *essência* e *signo*. Disso distingue a não existência da *ação comunicativa pura* na história natural dividida em comunidades linguísticas.

Habermas acrescenta o mundo da vida como paradigma em um processo de investigação. Inclui uma realização prática não objetivista em uma sociologia compreensiva. O pensamento pode ser reconstruído decorrente do uso não privado da linguagem em Wittgenstein, considerando na ação comunicativa diferentes comunidades linguísticas que possuem um *núcleo da interação* entre direito e moral como constitui uma esfera pública nas relações indivíduo e sociedade. Como a identidade bilíngue reúne formas de vida e jogos de linguagem em uma crítica a Wittgenstein por meio do reconhecimento de Hegel e acrescido do social. A mudança estrutural da esfera pública coloca o social voltado ao mundo da vida como interliga os três mundos de Popper: mundo social (físico, primeiro mundo), o mundo subjetivo (produtos da mente, segundo mundo) e o mundo objetivo (independe da descrição do sujeito, terceiro mundo). O mundo social como normatividade social, mundo subjetivo como sistema cognitivo em um pensamento operacional e mundo objetivo em um sistema atômico que questiona o contraditório em surgimento da massa e do átomo.

O mundo social como normatividade social está na *linguagem entra em férias*, na falta de uso nos jogos de linguagem, mas o pensamento independente dos jogos de linguagem está retomado na relação indivíduo e sociedade a partir de Aristóteles, em uma filosofia social que reúne teoria e prática na política, com a mudança estrutural da esfera pública no direito. A capacidade apresentada por Hegel nesta identidade de *ser* e *pensar*, Habermas coloca em transitar de uma comunidade de comunicação para outra comunidade. Com Durkheim, reforça o problema do indivíduo de Aristóteles, pois a proteção individual adentra no assunto cultural diante do *núcleo moral*. O mundo objetivo permite questionar, com base na lógica clássica, o contraditório entre átomo e sistema atômico, como retoma o atomismo negado por Hegel. A identidade entre *ser* e *pensar* em Hegel deve ser concebida como um propósito<sup>420</sup>,

<sup>419</sup> A contradição na comunidade ética em Kant reflete nas *subcontrárias* da razão prática.

<sup>420</sup> Foi concebido o propósito na identidade do *ser* e *pensar* como crítica de Hegel a Kant, pois em Kant a representação está entre *intuição* e *conceito* e, em Hegel, a representação está entre *memória* e *imaginação*.

não como fundamento, por não ser um instrumento hábil de identidade junto ao silogismo. O princípio da não contradição tomado como princípio autoevidente, torna o critério de verdade na relação universal e particular em um resultado do fato de que as coisas possuem uma essência e as palavras um sentido, perspectiva presente em Aristóteles e em Hegel. Assim, questiona o pensar como princípio da subjetividade. O mundo subjetivo ocorre na crítica de Hegel a Kant perante a construção do conceito em um juízo analítico voltado entre universalidade e singularidade. Nesse caso, o sistema atômico nega a singularidade e a particularidade.

A *lógica dialética especulativa* resulta na lógica como entendimento, a dialética como *ilocucionário* e o especulativo como solução da contradição por meio da *ideia*. As três dimensões fazem parte de uma estrutura dividida entre negativa e positiva, comparável a Freud em sua primeira topografia dividida em dois sistemas entre *id* e *superego*, e esses em Durkheim são o *núcleo moral* dependentes da identidade coletiva que acabam inseridas no *gesto* de Mead devido à intersubjetividade *selbst* depender da socialização *paleossímbolos*, cuja contradição exige conciliação por meio da ideia em Hegel. No contraste entre Mead e Hegel, a ideia deve copiar a linguagem, ângulo que leva a Kant como prender, pois aprendizagem é imitar. O *núcleo da interação* entre direito e moral pode inserir a primeira experiência de Hegel que está na família. Nesse caso, entre moral, ética e costume. Habermas retoma Kant através de Kohlberg, pois o *Superego* promove uma relação entre autonomia e heteronomia, aspecto colocado como *eu epistêmico* para fazer crítica a Hegel sobre a família através do *eu singular*. Desse modo, promove o *eu individual* que deve realizar uma ação como *eu prático*, sendo que *a psicogênese se beneficia do 'desejo' de comunicação*.

A primeira experiência da família em Hegel evoca um abstrato, colocada nas imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas, pois o entendimento (nas diferenças) insere a *incomensurabilidade* de Kuhn. Com isso, questiona a origem da linguagem como paradigma, Habermas acomoda a família entre social e sociedade em uma esfera pública, como exige a conexão da identidade de *ser e pensar* em uma identidade bilíngue dentro da solução diante da contradição entre Mead e Hegel sobre a ideia. A mudança estrutural da esfera pública questiona, a partir da filosofia social, a relação entre moralidade e política. Habermas introduz uma normatividade social nas obras *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* de 1963 reeditado em 1971 e na *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* de 1964. Colocar o propósito da identidade de *ser* como *essência* e *pensar* como *sentido* em um fundamento, retira a *essência* que as palavras expressam em um *sentido*, pois ao aplicar as palavras para remeter aos objetos

resulta na crítica de Wittgenstein ao nominalismo<sup>421</sup>. A problemática nominalista resulta em questionar o átomo para sistema atômico, como inclui a relação sentido e referência na busca de uma ciência unitária e transdisciplinar.

A expressão do movimento especulativo como unidade do conceito acaba por formar uma *ação comunicativa pura* também como resposta a Kant na cisão da razão perante a Modernidade na relação sujeito e objeto. O mundo da vida reúne aspectos fundamentais de Hegel na política e moralidade como família, sociedade e Estado, cuja relação com Popper entre mundo social, mundo subjetivo e mundo objetivo, no âmbito da ciência, acrescenta Hegel perante a identidade do *ser* como *realidade exterior*, a identidade do *pensar* como *subjetividade*. A unidade no especulativo exige algo de objetivo no sistema de reconhecimento, insere o científico, refletindo nas *relações de significado*. Não se trata do âmbito científico de Hegel. Retoma a dúvida como teste em um propósito na identidade entre *ser* e *pensar* na passagem de uma comunidade linguística para outra comunidade por meio do reconhecimento<sup>422</sup>. Habermas coloca a eticidade entre concreta e institucional, em uma origem da linguagem entre memória e imaginação. O *sistema de atividade da inteligência*<sup>423</sup> de Hegel em *logos*<sup>424</sup> estaria limitado pelos sentidos em Kant, cabendo ao reconhecimento superar o singular dentro do epistêmico.

O *dever* em Kant faz da pessoa responsável pelas próprias ações, na busca da homologia em Habermas como hegemonia cultural. O interesse está entre verdade e

<sup>421</sup> (WITTGENSTEIN, 1999, § 383). Coloca que o nominalismo recai em uma generalização apressada, pois “Os nominalistas cometem o erro de interpretar todas as palavras como *nomes* [...]”. Nesse caso, Kuhn coloca que nem todas as palavras precisam ser analisadas no contexto da proposição, resultando na *incomensurabilidade*. Questiona os aspectos da geometria e aritmética na falta de medida entre elementos da natureza e um paradigma. A representação não está voltada à imagem, mas para a aplicação.

<sup>422</sup> Na problemática apontada por Paul Lorenzen sobre como é possível o conhecimento da física, acrescentou-se Peter Ware Higgs, no que se refere ao *bóson de Higgs* sobre a origem da massa. Nesse sentido, o sistema atômico não é uma volta a Aristóteles em uma lógica clássica, pois Aristóteles não questiona a origem do indivisível da substância primeira como indivíduo. Habermas inclui entendimento mútuo em uma perspectiva kantiana a partir da crítica de Hegel ao entendimento. Neste caso, Kant questiona a substância primeira como tempo, e a substância segunda como espaço, ambos refletidos em Aristóteles como *metabolé* e *kínesis*. Contudo, falta no surgimento da massa saber a unidade do átomo. As considerações refletem na intuição de cada pessoa, tendo em vista a crítica de Hegel à liberdade de Kant que não possui autodeterminação, pois a família está acima da pessoa. Hegel entende que a liberdade de Kant só é alcançada na sociedade civil-burguesa. Nisso, permite no conjunto da significação em Hegel uma conexão entre mundo da vida e imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas, sem excluir a crítica que Kant faz a Descartes de que pensar não é conhecer. O sistema atômico transforma o falsificacionismo de Popper em desencantamento do mundo como *problema da base*, pois não se trata da dúvida cética, mas da dúvida como teste daquilo que se pensa. A circularidade reflete o tema de menoridade e maioridade tratada por Kant sobre: *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?*

<sup>423</sup> HEGEL, 2005. v. 3, § 458. Signo não é identificado com a linguagem. A representação do conteúdo como representação simbólica conduz em *degraus do ser como gradações da individualidade*. A inteligência está nas relações de espaço e tempo.

<sup>424</sup> O *logos* deve reunir as três partes: entendimento; no aspecto da dialética, inclui a identidade bilíngue; no especulativo, a solução desta identidade bilíngue.

conhecimento. A dúvida como teste nega o conflito entre fatos e decisões, pois reunir conhecimento e verdade resulta em justificação em um discurso teórico. Nega, com isso, uma dúvida cética perante um discurso prático. A crítica de Hegel ao *dever* em Kant resulta definir na homologia as estruturas de consciência, sem permitir a confusão entre estrutura e conteúdo a partir do *núcleo da interação*, em um reconhecimento de Hegel que confronta o entendimento nas diferenças entre moral e moralidade por causa do costume. Questiona a forma do conceito em Kant, afinal a eticidade em Hegel seria a realização da liberdade em um *existente*, sem definir a origem do uso coletivo dos jogos de linguagem como algo concreto. A homologia como hegemonia cultural inclui a identidade bilíngue e, tendo em vista a unidade no processo de socialização, questiona-se a moralidade diante da *comunidade ética*.

Com o uso coletivo da linguagem cabem cinco momentos. No primeiro momento, o conceito não é particular, sendo que Kant pergunta pelo seu significado em uma *ação orientada ao entendimento*. Tendo em vista os jogos de linguagem o “[...] contraste entre estratégico e ação comunicativa, e a distinção associada entre sistema e mundo da vida, fornece um formato para a interpretação de muitos tipos de fenômeno social” (DRYZEK, 1997, p. 101-102, tradução nossa). A escolha pública por meio da vontade geral não exclui a escolha moral entre mundo da vida e sistema como fenômeno a partir do social. A escolha pública pode estar voltada à metanarrativa contrária, a emancipação do sujeito perante sua escolha moral. Nietzsche aborda a história em uma crítica à identidade entre *ser* e *pensar* como teoria e prática decorrentes da *natureza indiferente frente aos sujeitos* e acabam situados em um *núcleo da interação* mediados entre direito e moral. Nietzsche, por causa dos afetos, termina em Kant na imaginação. Com Hegel, questiona o *sistema de atividade da inteligência* localizada entre intuição e representação<sup>425</sup>, permitindo incluir os *‘preconceitos da razão’* são *determinados por apreciações valorativas de natureza fisiológica* entre memória e imaginação. Na história, resulta a substituição de uma grande narrativa por outra, ocorrendo uma passagem redundante dos micropoderes para macropoderes em uma superação histórica do passado. Um segundo momento, a democratização; em um terceiro momento, relações de gênero; em um quarto momento, forma de legitimação para ação governamental entre técnica e consenso; em um

---

<sup>425</sup> Hegel usa o termo signo entre representação de um conteúdo e sendo inteiramente outro conteúdo em uma perspectiva convencional, reflete a significação. Frege questiona o *signal* (palavra e signo) na representação entre conceito e objeto. Wittgenstein usa *forma de representação* (representação panorâmica) entre formas de vida e jogos de linguagem, o *signal* inserido como regra que conduz a uma direção e reflete a forma (WITTGENSTEIN, 1999, § 85, § 86). A significação em Hegel está como convencional, em Wittgenstein, como uso da palavra.

quinto momento, de racionalização e modernização implica um comportamento sistematicamente coordenado junto a uma ação comunicativamente coordenada<sup>426</sup>.

Uma sociologia que se limita em seu enfoque a investigações empírico-analíticas, só poderia investigar a autoconservação e autodestruição dos sistemas sociais na dimensão dos processos de adaptação pragmaticamente alcançados e tenderia a negar outras dimensões. Dentro de uma sociologia concebida como ciência comportamental restrita, não se podem formular questões concernentes à autocompreensão dos grupos sociais; porém não por isso deixam estas de ter sentido nem escapam de uma discussão vinculante (HABERMAS, 1988, p. 67, tradução nossa).

A crítica ao singular por meio do reconhecimento de Hegel está em que a *linguagem (ou pensamento) não é algo único*<sup>427</sup>. Com o social conectando a identidade de *ser* e *pensar*, questiona a ideia em seu desdobramento, a problemática da palavra dotada de referência e a proposição de sentido gera significado e validade em uma dinâmica do desenvolvimento. Cabe indagar a palavra no contexto da proposição e, com isso, exige autocompreensão dos participantes direcionada pelo jogo entre vida e linguagem como lógica do desenvolvimento. Habermas relaciona o aspecto crítico às ciências da ação, ao vincular com a discussão das ciências histórico-hermenêuticas<sup>428</sup>. A cooperação entre filosofia social e ciências sociais<sup>429</sup> é oferecida pela sociologia comportamental em que “[...] Kohlberg é um exemplo para uma divisão de trabalho bem peculiar entre a reconstrução racional de intuições morais (filosofia) e a análise empírica do desenvolvimento moral (psicologia)” (HABERMAS, 1989a, p. 49). Com isso, a *ciência comportamental* concebida como *sociologia* pode introduzir Kohlberg, que tanto utiliza a ética kantiana, como permite reunir o conceito de autonomia e de vontade, posteriormente à formação da vontade histórica que deve conciliar o mundo subjetivo com o mundo da vida no âmbito da eticidade como mundo social.

O reconhecimento de Hegel fica inserido na unidade orgânica, desse modo cria um reconhecimento social que elimina os *casos singulares*, reformula a eticidade tratada

<sup>426</sup> DRYZEK, 1997, p. 102-103.

<sup>427</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 110.

<sup>428</sup> As ciências histórico-hermenêuticas são uma adaptação, em Habermas, no problema de referência dos valores. “*Referência a valores*. Rickert tinha tentado, com a ajuda deste conceito, estabelecer uma separação entre a cultura como objeto das ciências histórico-interpretativas e o conceito de natureza” (HABERMAS, 1988, p. 73, tradução nossa). “Rickert foi o primeiro que tentou apreender em termos metodológicos estritos o dualismo de ciências da natureza e ciências da cultura. Reduziu o alcance da crítica kantiana de razão ao âmbito de validade das ciências nomológicas [...]” (HABERMAS, 1988, p. 83, tradução nossa).

<sup>429</sup> “Cabe, contudo, lembrar que a *Teoria da Ética Discursiva* é somente um detalhamento de um aspecto da *Teoria da Ação Comunicativa* (23), mais precisamente, o aprofundamento da questão do ‘Discurso prático’. Trata-se, pois, de um tipo de fala argumentativa, em que as ‘pretensões de validade’ das normas sociais estão sendo postas em questão e renegociadas ‘discursivamente’” (FREITAG, 1991, p. 91).

na conciliação entre direito abstrato (direito privado) e moralidade (direito público) que, em Habermas, acaba dividida em duas eticidades: uma concreta (moral reconhecida - jusnaturalismo) e a outra institucional (direito reconhecido – direito racional). Com base em Aristóteles e Durkheim, inclui uma terceira moralidade anterior à eticidade concreta, confere a origem da ação comunicativa dependente da socialização entre moral e ética, destaca o *eu individual* que na ação realiza o *eu prática* e, desse modo “[...] os indivíduos privados perseguem seus interesses desvinculados de uma eticidade concreta” (HABERMAS, 1983, p. 197). A tensão gerada entre a validade da moral reconhecida da facticidade do direito reconhecido, resolve-se por meio dos direitos individuais (direitos subjetivos), em uma perspectiva de que a consciência está adaptada ao conhecimento<sup>430</sup>. Desse modo, retoma a pessoa como imputável perante o dever em Kant.

A moralidade habitual como costume fica na eticidade concreta, pois o sujeito não é mera subjetividade em Hegel. Para se fazer algum juízo moral, o seu agir deve se realizar. Com isso, coloca uma autodeterminação na autonomia de Kant. O conceito de pessoa em Kant não aceita o convencional em Kohlberg. E o modelo de liberdade criticado por Hegel a Kant, limita-se à escolha entre pré-convencional e pós-convencional. Hegel fica aproximado de Kohlberg somente no convencional, pois o costume em Hegel critica a lei de Kant e a perspectiva convencional de Kohlberg nega uma concepção do gênio em Kant, o que leva a questionar a unidade do *logos*. Habermas destaca que o convencional não age através do *dever* em Kant. Ao buscar aceitação social, não inclui responsabilidade moral e não questiona o conhecimento cultural adquirido por tradição em uma sociedade. Mantém a ordem social de modo tradicional e carismática e nega a busca de um construtivismo em Kant a favor da manutenção contra a investigação. Insere um mensurar do conceito como subjetividade.

Como a moralidade acaba no mundo subjetivo, insere a eticidade concreta no mundo da vida e a institucional como mundo social em uma moralidade institucionalizada. “A eticidade concreta de um mundo da vida ingenuamente habitualizada [...] os juízos morais tomam tanto a concretude quanto a força motivadora da ação à sua ligação intrínseca com as ideias do bem viver e à eticidade institucionalizada” (HABERMAS, 1989a, p. 213). A eticidade concreta e institucional entre mundo da vida e mundo social remetem à continuidade histórica por meio da linguagem. A família, inserida antes da eticidade concreta, e o comportamento político, fazem parte do mundo da vida, pois o propósito do *ser* e *pensar* reflete em Hegel na

---

<sup>430</sup> No problema da consciência temos que distinguir *alienação* entre Hegel e Karl Marx, que confere, em Habermas, uma ideologia voltada tanto para a ciência como sistema (ciências sociais), quanto para a cultura como mundo da vida (filosofia social).

busca da unidade do *logos*. Assim, entendimento, dialético e especulativo não são três partes de um todo, mas cada momento constitui-se como partes do todo e reflete posteriormente como histórico. A busca de unir as divisões é uma tentativa de conciliar a cisão da razão promovida por Kant como característica da Modernidade.

A dúvida, como teste, constitui crítica. Habermas conduz a crise cultural como falta de crítica cultural à grande narrativa, como Hegel situa a moral em uma moralidade devido ao costume, inclui a concepção de romper com o sistema por meio do pensamento autêntico via autonomia caracterizado pelo gênio em Kant, por opor-se à imitação. O juízo, com base no *sentimento e gosto*, conduz à contradição das ideias na *comunidade ética*. A imaginação aproxima Kant e Nietzsche da crítica cultural. Sem existir uma *ação comunicativa pura*, situa o início em uma moralidade para uma eticidade concreta como mundo da vida. A linguagem delimitada em um costume, não pode prescindir do mundo subjetivo. Hegel questiona a origem pela falta de unidade do conceito na passagem da representação para o pensamento. O questionamento cultural nas críticas de Kant a Aristóteles, de Hegel a Kant, resultam no sistema atômico, com a conciliação entre *selbest* (intersubjetividade em Mead) e *paleossímbolos* (núcleo moral em Durkheim). A moralidade situa o início da ação comunicativa e coloca um limite na imagem diante da assimetria, pois a intersubjetividade depende do núcleo moral, depois eticidade concreta como início da efetivação do agir, por fim, eticidade institucional, em uma retomada da lei em Kant criticada por Hegel devido ao costume (hábito).

Na opção de tomar o *ser* de Aristóteles, é repensada a identidade de *ser e pensar*, pois ao trocar o *ser* de Hegel pelo de Aristóteles, a concepção da palavra entre verdade e mentira constitui-se uma dissimulação que exige entendimento mútuo. O *ser* como aspecto atomístico negado por Hegel é introduzido como mundo objetivo. Nesse caso, seria uma ligação química em termos hegelianos<sup>431</sup> a identidade de *ser e pensar* em um paralelo à identidade bilíngue em Habermas como social. A relação seria tomar o *ser* como *kínesis* e *pensar* como *metabolé*, as grandezas que não são idênticas, conciliadas pelo indivíduo via inteligência em Aristóteles. A unidade do conceito em Hegel pelo abstrato (entendimento) que remete à *enteléquia* (representação autossuficiente) em Aristóteles em uma identidade entre intuição e representação perante o seu *sistema de atividade da inteligência* gera o questionamento do

---

<sup>431</sup> Um exemplo de ligação química discutida como substituição à Glândula Pineal é a ligação coordenada dentro da equação química do  $C_{12}H_{16}N_2$ . = DMT = Dimetiltriptamina. Em termos kantianos, volta-se à faculdade da imaginação. O tema deve incluir a distinção entre Jurema e Ayahuasca. Ver em: BRASIL. Ministério da casa civil - gabinete de segurança institucional: Conselho Nacional de políticas sobre drogas. *Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam*. Diário Oficial, nº 17 – DOU de 26/01/10 – seção 1, p. 57, Resolução nº 1, de 25 de janeiro de 2010.

acesso ao conhecimento, que provém dos sentidos (Kant) ou do intelecto (Hegel). O paradigma de percepção das coisas presente em Kant, reduz Skinner à razão destranscendentalizada, pois é inviável a *coisa em si* para a ciência entre estímulo (experiência possível) e resposta (inato).

Os sentidos em Kant são recepcionados pela sensibilidade. O intelecto em Hegel está recepcionado pela crítica às diferenças do entendimento. Hegel se aproxima de Aristóteles no âmbito intelectual<sup>432</sup>, porém existem problemas no discurso teórico na perspectiva semântica em definir o intelecto em cada autor, pois em Kant está voltado à razão prática. Em Aristóteles, a faculdade intelectual não é prática, mas se aproxima de um conhecimento contemplativo<sup>433</sup>. Hegel coloca o intelecto em um sistema que soluciona os problemas no âmbito especulativo por meio do *logos* usado por Aristóteles. A junção entre *kínesis* como *ser* e *metabolé* como parte da *vida* se faz em Hegel por meio do *dever* e em Aristóteles seria através do *eidos*. Kant, em seu conceito de pessoa, propicia a crítica de Habermas a Kohlberg, com base na lei criticada por Hegel, pois reduz a lei ao seu sistema no *esquematismo* devido ao ato da razão que por ser prática em si mesma, acaba como lei moral<sup>434</sup>. O *núcleo da interação* ocorre pela lei que distingue forma e conteúdo na ontogênese e filogênese que reflete na homologia entre direito e moral como hegemonia cultural. Com isso, “A solução moral dos conflitos de ação exclui tanto o emprego evidente de violência quanto um ‘compromisso fácil’ [...]” (HABERMAS, 1983, p. 58). Assim, Habermas faz a seguinte consideração de que:

Aqueles que pretendem complementar os estádios morais de Kohlberg seja com mais um estágio pós-convencional (C. Gilligan), seja com a introdução de uma hierarquia paralela (N. Haan), não distinguem suficientemente entre questões morais e questões valorativas, entre questões de justiça e questões do bem viver. A isso corresponde no que concerne à conduta de vida individual, a distinção entre os aspectos da autodeterminação e da autorrealização. Muitas

---

<sup>432</sup> HEGEL, 2005. v. 3, § 378.

<sup>433</sup> A vida contemplativa em Aristóteles está limitada pelas carências e necessidades, inclui limitações com a religião. Hegel coloca a religião nos limites da representação com a imaginação e a memória. Nesse ponto, afasta o conceito e a filosofia perante o sistema. Habermas baseia-se em Kant sobre a filosofia da religião, como a teoria crítica pensa o hodierno, então as considerações anteriores são válidas no limite semântico entre Kant e Hegel sobre a representação. Insere a perspectiva atual da filosofia da linguagem: HABERMAS, J. A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant. In: HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. A necessidade e a carência de viver com outros impõe limites à liberdade, reflete em Karl Marx na crítica que faz a Hegel, questionando a crescente liberdade em um sistema econômico que possui regras próprias. O capitalismo independe das escolhas morais, dessa forma, a interação passa da ética como emancipação da natureza em Hegel para o trabalho em Marx, inverte a concepção de luta presente na *Fenomenologia do Espírito* para luta de classes devido à falta de reciprocidade no reconhecimento e no âmbito dialético em Hegel (HABERMAS, 2014, p. 63, 72-73).

<sup>434</sup> Kant, *Crítica da razão prática*, § 7, Lei fundamental da razão pura prática. Reflete na liberdade como inato na filosofia do direito em Kant.



vezes, as questões relativas às preferências por formas de vida ou por objetivos de vida (ideais do ego) e mesmo as questões relativas à valoração dos caracteres e modos de agir só se colocam depois de respondidas as questões morais no sentido mais estrito (HABERMAS, 1989a, p. 216).

A deontologia que separa o bom do justo foi inserida entre moralidade e eticidade concreta que leva ao tratamento em relação à igualdade perante a lei como eticidade institucional. Com isso, remodela a ciência experimental n’*A lógica das ciências sociais* (1967) que, inicialmente, estão na sociologia empírico-analítica e sociologia voltada à *ciência comportamental*. A sociologia compreensiva inclui a interpretação como ciência reconstrutiva, sem se limitar à *falibilidade da pragmática* em um discurso prático. A sociologia, com base na interpretação com *intenção sistemática* por ser mais filosófica, está nas ciências histórico-hermenêuticas. Habermas não desvincula da sociologia concebida como *ciência comportamental* que fundamenta o conceito de identidade do eu na conciliação das três correntes da psicologia. Quando trata d’*O dualismo de ciências da natureza e ciências do espírito*, considera a história na ciência reconstrutiva como crítica à história natural, além da tentativa de reduzir as ciências da natureza à das ciências do espírito. Freud buscou a comparação do método psicanalítico com o astronômico e não aceitou uma aplicação da química, pois evidenciou que a interpretação dos sonhos é imune à influência.

Na história da ciência, evidencia uma distinção entre análise clínica e *maieutica* em uma reconstrução. A concepção de uma sociologia comportamental de forma aplicada, iniciada com Freud, toma a interpretação dos sonhos como base autêntica do comportamento, recai nas avaliações do superego de Kohlberg, que se vincula à linha de Piaget<sup>435</sup>. Com base no conceito de pessoa entre dever e inclinação na razão prática, percebe também várias abordagens sobre um mesmo objeto, reforça a perspectiva de Kant dos limites do intelecto perante os sentidos, aproxima da crítica de Nietzsche sobre o intelecto humano tratado como dissimulação sobre verdade e mentira, ao conduzir que a consciência se ajusta ao conhecimento “[...] como determinação do lugar específico que deve ocupar a categoria do direito no quadro teórico surgido a partir da *Teoria da ação comunicativa*, renovado pela publicação de *Direito e democracia*, em 1992” (NOBRE, 2003, p. 374). A lei resulta em um reconhecimento entre forma e conteúdo dotado de direção em que crítica cultural não exclui tratamento e igualdade perante a lei. Importa a dúvida como teste, como critério da solução de

---

<sup>435</sup> “Habermas adere à ideia piagetiana de que o ‘eu’ resulta de um processo interativo da criança com o meio, em que a criança vai diferenciando gradativamente entre eu e meio, entre natureza externa e sociedade, entre grupo social e linguagem. Mas enriquece o modelo psicogenético da descentração com a perspectiva psicanalítica, destacando melhor a constituição paralela e gradativa do ‘eu’” (FREITAG, 1991, p. 84).

crise nos conflitos entre fatos e decisões entre moral e a construção da moral. Com isso, as ciências sociais e o direito na “[...] *Teoria da ação comunicativa*, que em nossa opinião fornece o necessário aparato conceitual para reconceitualizar a teoria contratual no plano da intersubjetividade” (WAGNER; ZIPPRIAN, 1991, p. 50, tradução nossa). Coloca um limite na liberdade de pensamento e expressão, pois *reconceitualizar a teoria contratual* leva ao questionamento entre *direito inato* e *direito adquirido* perante o *direito natural*.

Habermas toma a unidade entre lei e liberdade em Kant como inclusão contra a inferioridade, sem reduzir moral na ética nem ao direito. Desse modo, o reconhecimento como igualdade perante a lei versus tratamento introduz uma crítica cultural que negue a igualdade e a inclusão. A perspectiva ética não se afasta da política em práticas que não são universais e buscam a inferioridade e marginalidade, não partindo da ética utilitarista. A lei de Kant tomada como sistema, evidencia o horizonte ideológico do conhecimento secularizado diante das distinções entre *forma*, *lei* e *sistema*<sup>436</sup>. Como agir por dever em Kant reflete no direito como projeto de eliminação do estado de natureza entre os Estados, redundando na eliminação de uma forma de comunicação, não se podendo colocar a ética e a política como excludentes na socialização. Kant, como Hegel, tratam da *história universal*, mas Kant propõe uma investigação das estruturas da racionalidade no uso do entendimento, não de um conhecimento particular falível. Com a forma de uma crítica à totalidade, pois o mundo da vida deve complementar o agir comunicativo<sup>437</sup> dentro da cooperação entre filosofia social e ciências sociais. Nesse caso, distingue-se no método. Habermas destaca que existe uma lacuna na historiografia, pois a continuidade histórica não equivale à perpetuação de uma forma de comunicação, contrastando a ideologia do sistema presente na moralidade em sua lógica do desenvolvimento com o mundo da vida inserido na eticidade (concreta e institucional) como dinâmica do desenvolvimento.

Como Nietzsche aborda o uso arbitrário da linguagem sobre verdade e mentira na crítica ao intelecto humano, não se pode reduzir a linguagem formal com a linguagem natural. Habermas entende que a linguagem não é arbitrária no jogo, com base em Wittgenstein, pois as regras do jogo fazem a interação nas questões entre vida e linguagem, cabendo uma crítica a historiografia junto à história natural diante da não continuidade e falta de uniformidade da linguagem natural. A consciência ajustada ao conhecimento resulta no

---

<sup>436</sup> Aristóteles, Kant e Hegel em paralelo às questões entre faculdade intelectual contemplativa, formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo, por fim, sistema de atividade da inteligência.

<sup>437</sup> HABERMAS, 1990, p. 88.

mundo da vida adaptado ao sistema e nega uma *alienação* perante a ideologia<sup>438</sup>. Habermas substitui o fixar nomes de Hegel por *fixar crenças* na passagem da imaginação e a memória em um limiar da processual necessidade de uma identidade bilíngue. O desdobramento da cultura acaba em uma integração, ao remodelar o propósito entre *ser* e *pensar* não de forma arbitrária nem relacional. Neste caso, renunciar à consciência sua existência como algo singular em uma cultura expressa em linguagem, acaba por negar o entendimento, ocorrendo, com isso, uma reaproximação com Nietzsche, pois “Nesta civilização ahistórica, as ciências nomológicas, que metodologicamente excluem toda relação com a história, assumem a ‘direção da ação e do conhecimento’” (HABERMAS, 1988, p. 100, tradução nossa).

No limite da lógica clássica, átomo e sistema atômico não deixam de ser uma representação, nem um nominalismo. Questionar a linguagem entre representação e o nominalismo, confere na representação um discurso teórico sobre a apreensão do objeto em uma possibilidade aplicada e sua validade. No nominalismo permite um discurso prático perante os nomes dos elementos, sem dizer da possibilidade aplicada como objeto constituído entre física e química. Na *Técnica e ciência como ‘ideologia’* (1968), aspectos da cultura e da ciência não estão separados, resultando no mundo da vida ajustado ao sistema como controle dos processos, refletindo na consciência adaptada ao sistema, conferindo uma perspectiva convencional em Kohlberg como aceitação social refletida em Hegel nas relações de reciprocidade e expectativas de comportamento complementárias<sup>439</sup>. Destaca que na dependência do sistema ao mundo da vida, o ajuste resulta da racionalização do mundo da vida como adaptação ideológica. A ciência como aplicada em um discurso prático ou não aplicada no discurso teórico, reflete na filosofia entre transformação e interpretação, em uma retomada das discussões anteriores no que concerne às *Teses sobre Feuerbach*.

A história como mestra da vida implica reduzir a vida (exemplos morais) ao plano histórico, em um reforço da tradição, como a crítica cultural resulta na crítica à tradição na historiografia crítica, cabendo incluir ao processo de socialização novas formações da

---

<sup>438</sup> Habermas está mais próximo de Karl Marx no problema da *alienação* por refletir a consciência de classe no social. Nega a luta de classes em termos de quantidade da maioria do proletariado contra a minoria da burguesia em uma lógica excludente derivada de Hegel por meio da história *universal*. A ética utilitarista perante as seguintes perspectivas: do bem maior contra o bem menor em um subalterno, no bem maior contra o mal menor em um contraditório. O bem e o mal, em uma contradição, inserem o relativismo. A dúvida como teste rejeita o relativismo, seja na contradição como nas subcontrárias. A contradição da ideia na *comunidade ética* de Kant reflete a autonomia que nega as subcontrárias no seguir a razão entre dever e inclinação na razão prática sem os *casos singulares*. Hegel rejeita as subcontrárias por meio da necessidade, processualidade e da existência determinada. Assim, nega o relativismo no *sistema de atividade da inteligência*, sendo que a consciência ajustada a realidade estaria no convencional que reflete um subalterno. Não seguir a razão em Kant seria um pré-convencional.

<sup>439</sup> HABERMAS, 2014, p. 59-60.

linguagem em uma crítica do histórico contra o utópico. A crítica de Karl Marx a Hegel sobre o Estado está na construção ideológica do nacional n'A *ideologia alemã*. Colocada na crise cultural, a luta de classes deve rever o conceito de eticidade dentro da *divisão de trabalho* tomada a partir das *propriedades históricas nas condições de vida* e das *propriedades privadas transmitidas por tradição*. Cabe definir o *centro de gravidade* entre moralidade e política como crítica dotada de direção.

Com a conexão entre pensamento e história, a crítica de Kant é ao *direito adquirido* (restrição de direitos [obrigações jurídicas – direito positivo]) como pertencente à história de uma sociedade específica em favor ao *direito inato* (liberdade e responsabilidade moral [sem recompensa moral – justificação racional da restrição de direitos]). Hegel transforma o *direito inato* em direito abstrato. Weber coloca o direito abstrato como direito formal, não como direito racional (inato), nem aproxima o termo *forma* aplicado nas perspectivas de governo. Falta um processo de democratização apontado de *Estado democrático de direito* diante da *forma, lei e sistema*, cuja razão prática de Kant inicia em Habermas a secularização do conhecimento como ideologia<sup>440</sup>. Na relação Kant e Weber ocorre nos direitos subjetivos uma distinção sobre o agir moral entre *imperativo da prudência* no agir com respeito a fins exteriores ao sujeito em Weber do *imperativo categórico* em agir, segundo a razão, a partir do significado do sujeito sem recompensa moral. Como o *imperativo categórico* remete às categorias da razão na cisão da razão em Kant, o aspecto econômico prevalece em Karl Marx como crítica à política. O direito é ideológico em relação ao materialismo situado nas *propriedades históricas das condições de vida*, acabando em um discurso normativo perante a realidade social. A *propriedade privada* acaba como eticidade concreta e a *propriedade histórica* em eticidade institucional, conferindo uma retomada da filosofia entre política e direito diante da esfera pública.

O uso da linguagem como fundamento para o desenvolvimento conduz que a “[...] pragmática formal desempenha duas funções principais: fundamentação teórica e normativamente a teoria da ação comunicativa (aspecto central de sua teoria da sociedade) e contribui para a discussão filosófica de problemas como verdade, racionalidade, ação e significado” (SCHUMACHER, 2013, p. 175). Sem a redução do pensamento em relação à história dentro dos limites de uma crítica hermenêutica, Habermas também observa que a sociologia busca uma independência da história, assim “A sociologia, dela se trata antes de tudo no que vamos dizendo, se tem com independência acerca da história. Elabora seus dados sem

---

<sup>440</sup> Colocado nas cisões (divisões) da razão em Kant e do átomo em Aristóteles. *Forma* remete ao *logos* e esse último a matemática.

ter em conta algum contexto específico; a significação histórica de seus dados fica neutralizada de antemão” (HABERMAS, 1988, p. 97, tradução nossa).

A *Teoria da ação comunicativa* (1981) faz uma relação de proximidade entre pensamento, história e sociologia, aborda a crítica hermenêutica que nega uma neutralidade desinteressada também na perspectiva antropológica. O pensamento social no presente histórico não foge de contextos e seus costumes em uma moralidade. Assim, as contradições que buscam negar as autoevidências da não contradição direcionam o direito como mediação da interação entre sistema e mundo da vida. Como negar identidade resulta na *coisa em si*, o paradigma de percepção das coisas não pode negar a dependência de Mead em relação à socialização de Durkheim, reduzidos ao termo *gesto* entre apadrinhamento e empatia.

Na busca da homologia em uma teoria da evolução social, a hegemonia cultural deve estar considerada. Habermas relata n’*A lógica das ciências sociais* (1967) estas relações entre sociologia e história que se orientam em três posições: investigações de orientação teotérica em sentido estrito, desenvolver teorias da ação social não do comportamento em geral, por fim, histórico evolutivos. O destaque deve ser colocado ao reduzir as *teorias da ação social no comportamento em geral* junto às *imagens de mundo*. Considerar que toda sociologia é histórica<sup>441</sup> como teoria sociológica, faz considerar as três posições intrinsecamente relacionadas não só com as sociologias: empírico-analítica, comportamental e compreensiva, como ficam inseridas nas ciências empírico-analíticas, ciências da ação crítica e ciências histórico-hermenêuticas. A problemática trata das formas de aplicação, a exemplo: Rorty, na linguagem como instrumento, *coação gramatical sobre os seus utentes* em MacIntyre. Dessa maneira, supor um status de *ciências nomológicas do espírito*<sup>442</sup>, implica “[...] propósito, em movimento, é discutir as questões metodológicas em atitude reflexiva” (HABERMAS, 1988, p. 126, tradução nossa) em uma ciência unitária e transdisciplinar no mundo da vida.

Ora, visto que os Discursos estão submetidos às limitações do espaço e do tempo e têm lugar em contextos sociais; visto que os participantes de argumentações não são caracteres inteligíveis e também são movidos por outros além do único aceitável, que é o da busca cooperativa da verdade; visto que os temas e as contribuições têm que ser ordenados, as relevâncias asseguradas, as competências avaliadas; é preciso dispositivos institucionais a fim de neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelo menos em uma aproximação suficiente (HABERMAS, 1989a, pg. 115).

<sup>441</sup> HABERMAS, 1988, p. 122-123.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 124.

Na atitude reflexiva de questionar qual método adequado perpassa da relação do discurso teórico para o discurso prático, toma a sociologia empírico-analítica, dentro da linguagem, vinculada à reprodução simbólica e à integração sistêmica, fazendo relação com as ciências empírico-analíticas que estão em um interesse técnico. A reprodução cultural está nas ciências histórico-hermenêuticas em um interesse prático e, por fim, as ciências da ação crítica, em um interesse de emancipação e remetem à integração social<sup>443</sup>. O limite está na ética do discurso em PU, PD e nas quatro pretensões de validade: verdade, retitude, veracidade e inteligibilidade, cujos atos de fala remetem aos mundos objetivo, subjetivo e social.

Na comunicação quotidiana normal, esses aspectos não são de modo algum claramente distinguidos; mas, no caso do dissenso ou problematização persistente, os falantes competentes podem diferenciar cada *referência ao mundo*, tematizar cada *pretensão de validade* e posicionar-se em cada caso relativamente àquilo com que deparam, quer se trate de algo objetivo, quer de algo normativo, quer subjetivo (HABERMAS, 1989a, p. 168).

O fim da neutralidade passa pela seguinte observação sobre a ação intencional e comportamento governado por estímulos, uma das bases da identidade do eu: “Se nas ciências sociais não podemos renunciar como dados as ações intencionais, então o sistema de experiência, em que esses dados são acessíveis, é a comunicação linguística e não a observação isenta de comunicação” (HABERMAS, 1988, p. 136-137, tradução nossa). Nesse ponto, volta-se para a pragmática formal que analisa a acessibilidade destes dados da experiência não isenta de comunicação. Retomar as categorias da razão em um *imperativo categórico* na cisão da razão, coloca os atos de fala correspondentes sobre algo, seja este objetivo, normativo ou subjetivo. O aspecto cognitivo, interativo e expressivo corresponde aos atos de fala constatativos, regulativos e representativos. As diferentes esferas de eticidade<sup>444</sup> das diversas culturas limitadas em PU possuem unidade na linguagem como formas de vida, como expressam questões de verdade, de justiça e de gosto refletidas em PD:

Se explicitarmos agora as estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo sob os pontos de vista de (a) e (f), reconhecemos as *opções* de que dispõe um locutor competente, segundo essa análise. Ele tem, em princípio, a possibilidade de escolher entre os *modos cognitivo, interativo e expressivo* do *uso linguístico* e entre classes correspondentes de *atos de fala constatativos, regulativos e representativos* para se concentrar seja em questões de verdade, seja em questões de justiça, seja em questões do gosto ou, antes, da expressão

<sup>443</sup> MCCARTHY, 1998, p. 80.

<sup>444</sup> Moralidade e política são um em Habermas (MCCARTHY, 1998, p. 56).

peçoal, considerando-as sob o aspecto de uma pretensão de validade universal. Ele tem a possibilidade de escolher entre *três* atitudes *fundamentais* e as correspondentes perspectivas do mundo. Além disso, a compreensão descentrada do mundo permite-lhe em face da natureza externa não apenas uma atitude *objetivante*, mas também uma atitude *conforme a normas* ou ainda uma atitude *expressiva*; em face da sociedade [...] (HABERMAS, 1989a, p. 168, grifo do autor).

Com a introdução do agir orientado, a linguagem a partir de Kant deve aprofundar o processo de convergência no uso público da própria razão, conferindo à pessoa uma perspectiva de autonomia, pois age segundo a razão sem determinações exteriores. Kant confere autoridade no uso privado da própria razão, cuja responsabilidade reflete a perspectiva a fins de Weber dos *problemas de penúria externa* como dos *problemas de penúria interna* situados na *coisa em si*. Esses não agem com autonomia e permitem incluir o *senso comum*. Habermas toma de Kant o seguir a razão como descentralização em um discurso capaz de agir entre sucesso e entendimento mútuo. Hegel enfatiza o agir sobre a realidade determinada em contextos limitados pelo costume o qual faz críticas. A cisão da razão em Kant implica Hegel na unidade da razão em *logos*. Hegel promove no *sistema de atividade da inteligência* a capacidade do cognoscitivo de Kant a partir da intuição, que faz crítica aos *arquétipos* de Aristóteles, pois separa ideia e coisa para experiência possível contrastando com a *epigênese*.

Com a integração entre razão e inteligência, as *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant, junto a sua *apercepção originária*, critica na atualidade a falta de unidade da intersubjetividade diante da história natural, pois percebe a realidade por meio da intuição e caso afete, sugere a experiência possível como estímulo diante da *síntese das representações*. A inteligência de Hegel remonta uma representação autossuficiente (*enteléquia*) que resultou no significado, insere uma existência determinada em uma memória colocada entre representação e imaginação<sup>445</sup>. Assim, a identidade da pessoa faz parte de uma identidade coletiva que a partir dos atos de fala, como proferimentos linguísticos, remetem não só ao papel das sociologias apresentadas por Habermas, como desenvolve uma teoria da argumentação. Como “A hermenêutica é pré-científica, também as ciências orientadas historicamente obedecem à indivisível lógica da ciência unificada que abstratamente refere sistemas de enunciados a dados experimentais” (HABERMAS, 1988, p. 104, tradução nossa). Como a representação em Kant, que faz parte dos sentidos em uma percepção do diverso.

---

<sup>445</sup> (HABERMAS, 1990, p. 185). Retoma a relação *ser e pensar* tomado de Parmênides, o qual implica um *princípio de adequação* no que afeta a uma teoria hegeliana da verdade. O significado (símbolo) deve estar adaptado ao significante (signo) diante da significação (devir). Comparando com os *arquétipos* de Aristóteles, cabe relacionar ideia, essência e signo.

Frege critica a representação de Kant ao conferir um contraste de relação entre subjetiva, no conceito em proposições dotadas de sentido, e objetiva, no objeto como palavras dotadas de referência. A compreensão hermenêutica muda, afinal a capacidade cognitiva de cada um perceber o diverso, em Kant, acaba em uma crítica à filosofia da consciência em que a representação se torna subjetiva no conceito e objetiva no objeto. Em razão da unidade da representação, abordada na mediação promovida pela representação entre intuição e conceito em Kant, torna-se em Hegel memória e imaginação. Em consideração ao *logos* em Hegel como inteligência, optou-se por sistema atômico em uma relação entre Kant e Aristóteles, cujo paradigma daquilo que se conhece parte da consciência, da qual surge o sujeito.

A *lógica dialética especulativa* como *experiência do tradutor* contrastando com Wittgenstein, não é troca da *forma de representação*, mas adequação da ideia<sup>446</sup>. Assim, “Esta dialética de conhecimento do mundo e conhecimento de si é a *experiência da reflexão* cujo caminho traçou Hegel na fenomenologia do espírito. Freud, igualmente, apresentou a história genética do indivíduo em termos de experiência da reflexão” (HABERMAS, 1988, p. 269, tradução nossa). Nessa trajetória da filogênese sobre o surgimento da humanidade junto à linguagem, renova através desta perspectiva a ação comunicativa na junção de Durkheim e Mead na relação da moralidade com a política. Falta definir o desenvolvimento da capacidade de comunicação via filogênese, afinal a direção está desenvolvida na ontogênese.

Habermas propõe uma nova perspectiva junto a Hegel<sup>447</sup> e, disso se exige uma nova reinterpretação do marxismo que critica os jovens hegelianos, em especial, a linguagem (representação simbólica), memória<sup>448</sup>, interação (reconhecimento [tratamento] e reciprocidade [propriedades históricas]) e trabalho<sup>449</sup> em sua divisão colocada na eticidade concreta para a eticidade institucional, entre trabalho e normas jurídicas<sup>450</sup>. Isso implica rediscutir a base hegeliana da crítica ao pensamento pós-metafísico, pois “Feuerbach sublinha a primazia do objetivo, a inserção da subjetividade em uma natureza interior e sua confrontação

<sup>446</sup> Como a concepção científica é iniciada pela experiência, pode-se estabelecer uma aproximação entre Hegel e Habermas. Assim, a *Ciência da lógica* está em uma perspectiva do mundo objetivo, a *Filosofia da natureza* para o mundo subjetivo e a *Filosofia do espírito* para o mundo social, em um paralelo entre exatas, biológicas e humanas.

<sup>447</sup> “Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena”. In: *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968). Contrasta a *Teoria da ação comunicativa*: racionalidade da ação e racionalização social (1981), pois “[...] Lukács não compartilha com a concepção historicista, segundo a qual em uma forma de objetividade, expressa-se a particularidade de uma cultura em cada caso única” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 452, tradução nossa).

<sup>448</sup> “A nomeação e a memória são dois lados da mesma coisa [...]” (HABERMAS, 2014, p. 51). Habermas coloca que a memória é construída. Essa depende da imaginação e participa da identidade bilíngue. A *catexia*, do termo alemão *Besetzung*, utilizado por Freud, remete ao aspecto da construção dos *paleossímbolos*.

<sup>449</sup> HABERMAS, 2014, p. 50-52, 65, 67.

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 60-61, 63.



com a natureza exterior” (HABERMAS, 1990, p. 48-49). Caracteriza a primazia da positividade (filogênese) em relação à subjetividade (ontogênese) na junção de Hegel a Mead, desse modo insere na crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento a perspectiva do mútuo, pois a representação faz parte de uma necessidade no processo de interação e de reconhecimento. A importância da representação está na ontogênese dependente da filogênese nas relações entre Kant, Kohlberg e Freud.

#### **4.2 – A sociologia empírico-analítica como crítica à razão funcionalista nas ciências empírico-analíticas em um mundo objetivo**

O positivismo conduz ao equívoco da neutralidade científica com base moral, sem se limitar às imagens de mundo que remetem ao *primeiro ente* diante da religião natural questionada pelo *comportamento em geral*. Nem a natureza nem a moral possuem neutralidade diante da dinâmica do desenvolvimento. Deste *núcleo da interação*, o direito e a moral exigem, perante a homologia, uma não redução da moral à ética. A razão funcionalista está criticada por Habermas junto à razão instrumental, a obviedade do imediato e perceptível é de fato uma construção ideológica que não considera a formação social pela linguagem entre princípio de organização e estruturas normativas. Abordar a realidade com base em uma razão funcionalista seria o mesmo que tomar duas grandezas em uma relação de aplicação entre duas ações comunicativas opostas, cujo sujeito se insere em uma identidade bilíngue entre duas culturas igualmente importantes. A experiência valorizada pelo positivismo por meio do método científico, Kant toma como uma cisão da razão. A unidade clássica do racional não se faz presente e Hegel busca resgatar a unidade do *logos* no sujeito por meio do intelecto. A crítica ao positivismo quanto à razão instrumental e a razão funcionalista, fica na unidade da linguagem formalizada, que reflete a multidisciplinaridade, promovendo a relação sujeito e objeto, em uma comunidade de investigadores a partir do *problema da base* que deve ter a dúvida como teste nos limites da intersubjetividade (*selbest* – partes do *id* – *interação*).

O entendimento mútuo exige uma mesma compreensão sobre o que *representa mutuamente algo*. Nesse ponto, a *Ciência da lógica* em Hegel como ciências exatas está inserida até Frege na lógica clássica. Na busca transdisciplinar por meio da linguagem, retoma a obra de Paul Lorenzen em *Pensamento Metódico* através do texto: *Como é a objetividade na física possível?* Com base no dever, na razão prática de Kant como identidade da pessoa, seguir a razão introduz a perspectiva de que a moral não pode ser tratada como neutra em sua praticidade, nem as leis gerais de Weber, por serem invariáveis, não coadunam com

juízos de valor nem com os sentidos atribuídos pelo sujeito ao objeto. Não cabe uma proteção ideológica ao sistema nem ao mundo da vida. A neutralidade não permitiria as idiossincrasias, como as sociais, questionada nas relações de superioridade, inferioridade e marginalização no tratamento. A visão cultural equivocada do mundo imóvel negado pelas ciências da natureza na dinâmica do desenvolvimento que se reflete nas leis da inércia, não é o mesmo que repouso em uma filosofia com base cultural.

Não é do inato identificar o invariável e a regularidade, mas da experiência possível. O fato de existir o imutável perante a invariabilidade na lógica do desenvolvimento, constitui-se ideologia em um viés do conhecimento contemplativo em Aristóteles, na faculdade intelectual contra o prático de Kant. O controle cabe ao método diante da capacidade de domínio derivada do epistemológico. Questionar-se o que é aplicável na dúvida como teste, independe dos contextos culturais, prisma um mundo independente das descrições e não confere neutralidade por meio da verdade, somente entendimento mútuo como interesse pelo conhecimento distinto do interesse pela verdade. Habermas entende, por meio da verdade e de sua justificação de que a linguagem oferece uma certeza de descrição comum entre os participantes junto ao pensamento que se limite à conexão formas de vida e jogos de linguagem, permitindo questionar o contexto da proposição a partir do histórico em sua reelaboração de Wittgenstein. Sem um conhecimento particular, o interesse pelo conhecimento implica a justificação como teste da verdade. Falível, resulta em um *problema da base* como interação. Não existe conhecimento confiável, mas conhecimento aplicado como método. Questionar a metodologia em uma teoria, não é o mesmo que rejeitar o método da teoria, cabendo ao mundo da vida, em uma ciência reconstrutiva, questionar a tradição a partir das *propriedades históricas das condições de vida*. O fator linguagem fica imerso nas regras de jogo diante das *propriedades privadas transmitidas por tradição*, conferindo uma objetividade maior diante da divisão de trabalho.

Como a moral, a linguagem e a cultura historicamente não são uniformes. A vantagem é que a linguagem permite consenso, exige definição, a exemplo do átomo, para aceitação na proposta do sistema atômico. Habermas distingue, na identidade de papéis, a ética da identidade da pessoa em uma moral, afinal conceber o imóvel não permite evolução, exceto comodidade como valor moral. Kant, em seu conceito de pessoa, tomado por Habermas em uma crítica a Kohlberg, não é tomado como isento da esfera de valor, mas como valor descentrado em relação ao contexto social. Na retomada de Kant à crítica de Hegel sobre a liberdade que precisa se realizar, introduz uma heteronomia perante a resignação ao costume como convencional. Como a ideologia está na identidade coletiva, a neutralidade científica,

com base em princípios, axiomas e paradigmas são tomados da filosofia da linguagem, que evidencia uma construção histórica do pensamento. Habermas confronta esfera pública com reconstrução do materialismo, não partindo da neutralidade científica, por depender das ações humanas. Introduz também uma antropologia com base na linguagem. Neste caso, sistema atômico constitui-se ideológico entre discurso teórico, em uma investigação do pensar matemático do discurso prático, em uma perspectiva nominalista de crítica cultural.

Seguir a razão, equivale a comparar o *imperativo categórico* e *A lei geral da acumulação capitalista*<sup>451</sup> diante da divisão de trabalho entre o proletariado e a burguesia, cuja lei recai na ética do discurso abordada a partir *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*<sup>452</sup>, que remete à atribuição de Habermas a Kant sobre a *ação comunicativa pura*. Questiona, atualmente, o que seria uma estrutura da racionalidade, como também não se exclui outros aspectos da filosofia em Kant, em seu contexto histórico, na primazia do sistema prático ao teórico. Tendo em vista que Kant divide o sistema prático em arquetônico e esquematismo, o sistema tabular no esquematismo forma o sistema arquetônico em uma passagem do subssistema ao sistema, pois o sistema tabular é contido no maior, tido como sistema arquetônico. A *Tábua das categorias* em Kant, que reflete como *Categorias do entendimento*, são do sistema tabular. Neste caso, Hegel aborda o conceito de entendimento de forma distinta de Kant, pois as diferenças são criticadas na representação do espaço. O sistema de Hegel busca unidade, Kant promove comparação. O sentido conferido ao termo entendimento por Hegel serve para fazer crítica a Kant no juízo analítico, pois o conhecimento perante o sistema prático não pode ser um agir unilateral, exige reconhecimento refletido no intelecto situado em um costume. Hegel evidencia uma realidade acima dos sentidos em Kant. Desta perspectiva também parte Karl Marx ao criticar o idealismo em favor do materialismo na passagem do utópico para o histórico. A divisão de trabalho na comparação proletariado e burguesia, acaba na proposta de Durkheim que destaca a fragmentação da solidariedade. Habermas insere o processo de interação nas imagens de mundo para promover o *comportamento em geral*, devido à impossibilidade das imagens serem reduzidas diante da *incomensurabilidade* de Kuhn.

Como Kant parte de dois princípios, o matemático e o dinâmico, a partir do subssistema ao sistema, equivale, atualmente, passar da física quântica à física clássica em sua comparação entre esquematismo e arquetônica. Hegel nega o atomismo presente em Aristóteles na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Tomo I: A Ciência da Lógica*<sup>453</sup> e fazem-

<sup>451</sup> Karl Marx, *O capital*, livro 1, capítulo 23, A lei geral da acumulação capitalista.

<sup>452</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, Segunda Parte, Primeira divisão, Livro segundo, Capítulo I.

<sup>453</sup> Nos § 79-82.

se presentes os conceitos: entendimento, dialético e especulativo, sendo que a crítica ao entendimento (nas diferenças) em Hegel demanda verificação. O dialético vem como confrontação da subjetividade com a realidade em Hegel em sua crítica a Kant sobre a função lógica do entendimento nos juízos, diante do reconhecimento entre a lógica e a realidade<sup>454</sup>. Por fim, o especulativo resulta na solução da contradição que remete ao princípio da não contradição em uma crítica a Kant, ao questionar a falta de unidade do conceito em um juízo analítico, colocando em extensão da cultura. O conceito deve conter reconhecimento e reciprocidade, cuja mensuração reflete a *incomensurabilidade* de Kuhn, confronta a linguagem utilizada por Hegel no *sistema de atividade da inteligência* em sua representação entre intuição e memória. Como o reconhecimento insere um reforço da secularização do conhecimento atribuído a Kant, por causa da razão prática reduzida ao sistema, a reciprocidade recai na falta de solidariedade diante dos interesses de classe e se questiona a objetividade do conhecimento<sup>455</sup>.

Com a comparação do estímulo de Skinner com a simples unidade das representações nos conceitos de entendimento em Kant, os quais não possuem qualquer condição sensível, possui somente um significado, apenas lógico (colocado como *logos* em Hegel)<sup>456</sup>, cujo resultado acaba como *possibilidade de experiência*, sem conter qualquer objeto nem proporcionar significação sobre o conceito do objeto<sup>457</sup>. Seguir a razão, é descentralização no *logos* em Habermas. Com isso, a resposta considerada inata, em paralelo com a *epigênese*, reflete que o objeto precisa ser interpretado para que tenha realidade objetiva. A *possibilidade de experiência* é o que confere realidade objetiva a todos os conhecimentos. O objeto é tratado como síntese por conceitos do objeto dos fenômenos, unidade sintética dos mesmos. A *experiência possível*, como estímulo, acaba na heteronomia, por ser uma determinação externa junto à intersubjetividade, que depende do processo de socialização. O inato, como resposta, acaba na autonomia, devido à capacidade de conhecimento e inovação, a descentralização no *logos* questiona a contradição das assimetrias nas imagens de mundo perante a

<sup>454</sup> Encontra-se a crítica de Karl Marx a Hegel na comparação entre o sistema econômico e a realidade.

<sup>455</sup> A unidade das representações entre intuição e conceito em Kant, configura em Hegel na crítica da falta de unidade do conceito com a memória, em um primeiro momento, em que a palavra deve reunir significado e conteúdo como desprendimento da imagem. O conceito de memória em Hegel aproxima-se do contexto da tripla síntese de Kant. Um paralelo possível, seria que no primeiro momento da memória em Hegel, reflete como síntese da apreensão em Kant.

<sup>456</sup> O *ente enquanto ente* se refere ao problema que algo existe como princípio da não contradição de algo autoevidente. Em Hegel, seria enquanto existência decorrente do reconhecimento, demanda renovar o conceito de *dever* em Hegel junto a Kant sobre o agir no conceito de *dever* em relação ao *ser aí* como existência. Desta existência, encontra a inclusão do outro em Habermas, em um mundo igual para todos, que reflete no *vir a ser* em Nietzsche. A existência determinada implica a previsibilidade, o agir por *dever*.

<sup>457</sup> Verificar em: Kant, *Crítica da razão pura*, A 147 – B 187.

intersubjetividade não uniforme na história natural<sup>458</sup>. Cabe revisar o *ente enquanto ente* em Aristóteles, em um paralelo com *férminion enquanto férminion* ou mesmo *bóson enquanto bóson*, pois remete ao sistema atômico diante do centro de gravidade dessa mobilidade do ato e potência, que reforça a dinâmica do desenvolvimento.

A filosofia moral trata da relação consciência e liberdade que confronta razão instrumental e razão funcionalista com a universalidade. O problema relacionado com a aplicação dos conceitos como os termos singulares, signos, princípios, axiomas, postulados, função<sup>459</sup>, equação<sup>460</sup> e até mesmo paradigmas. A ideia de reconstrução, restauração e renascimento<sup>461</sup> na base hermenêutica e epistemológica voltada à interpretação culturalmente aceita, insere na crítica à história natural uma nova abordagem histórica. A falta de uniformidade, tanto na intersubjetividade quanto na socialização em imagens de mundo, propicia indagar os discursos realizados publicamente diante de uma linguagem não privada, base da ética do discurso. Habermas confronta a determinação do *dever* de Hegel com a responsabilidade moral do *dever* em Kant, na proposta da inclusão do outro, pois a intersubjetividade parte da perspectiva de tomar a atitude do outro refletida em um projeto incompleto da Modernidade. Nesse caso, sem excluir a identidade bilíngue como renovação da memória de Hegel na premissa da família que depende da linguagem, depois com o trabalho para a eticidade<sup>462</sup>. A sociologia empírico-analítica como crítica à razão funcionalista junto à razão instrumental nas ciências empírico-analíticas, acaba em um mundo objetivo, por isso *só poderia investigar a autoconservação e autodestruição dos sistemas sociais na dimensão dos processos de adaptação pragmaticamente alcançados*.

N’O *dualismo de ciências da natureza e ciências do espírito*<sup>463</sup> na obra *A lógica das ciências sociais* (1967), é pertinente retomar Rorty e Frege<sup>464</sup>. A observação que

<sup>458</sup> “Os paradigmas não formam uma sucessão casual, como pensa Rorty, mas um encadeamento dialético” (HABERMAS, 2004, p. 238-239). Contraponto a necessidade entre reconhecimento (Hegel) e reciprocidade (Marx), sendo que a necessidade em Mead está no gesto.

<sup>459</sup> Função é uma aplicação de relação entre dois elementos. Percebe-se na primeira topografia freudiana com seus dois sistemas estudada também por Mead.

<sup>460</sup> Equação é somente achar os resultados, o que está faltando.

<sup>461</sup> “*Restauração* significaria o retorno a um ponto de partida que, nesse meio tempo, ter-se-ia corroído: mas meu interesse por Marx e Engels não é dogmático nem mesmo histórico-filológico. *Renascimento* significaria a renovação de uma tradição que, nesse meio tempo, teria estado sepultada: o marxismo não precisa disso. *Reconstrução* significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar” (HABERMAS, 1983, p. 11).

<sup>462</sup> Confronta a ordem proposta por Hegel acerca da memória entre ordem fixa de nomes, trabalho e família, mantendo o termo *alienação* de Karl Marx sobre o trabalho como crítica à ordem fixa de nomes.

<sup>463</sup> Capítulo II, item 4.I.

<sup>464</sup> Considera-se entre Frege e Rorty as formas simbólicas de Cassirer, pois reforça o desencantamento do mundo na passagem da ontogênese para filogênese dentro da crítica transcendental da linguagem. A representação do

Habermas faz sobre o objetivismo de Rorty do âmbito da *representada* para *dominada* dentro da virada pragmática linguística, a distinção do uso de uma representação não faz diferença em relação ao objeto em uma separação entre verdade e sucesso. A *simples unidade das representações* junto à *história da razão pura* em Kant, em uma aproximação em que “Karl Popper define a unidade das ciências nomológicas e históricas, indicando as diversas funções das teorias científicas” (HABERMAS, 1988, p. 107, tradução nossa)<sup>465</sup>. As ciências empírico-analíticas na relação Kant e Frege, em uma perspectiva da lógica clássica, confronta a representação objetiva extensa do pensamento de Frege, que nega a *representação obscura* de Kant. Desse modo, o *senso comum* e a *coisa em si* ganham uma distinção em relação ao sucesso diante da confrontação entre *forma* e *matéria* por meio do sistema atômico. A síntese, com base aritmética em Kant, torna-se geométrica em Frege. Ao reduzir o pensamento aos elementos aritmético e geométrico situados na história, ocorre o questionamento em relação à *incomensurabilidade* de Kuhn na identificação do lugar no espaço, perante a assimetria das imagens como crítica ao *estado de coisas*. O *centro de gravidade* acaba no *problema da base*, em um mundo social em suas limitações históricas para o progresso. A validade da hermenêutica filosófica está na interpretação perante uma representação histórico cultural, sendo que se utiliza da *forma de representação* em termos das teorias da constituição da sociedade como pragmática universal.

A pragmática universal é distinta em relação à teoria da comunicação em uma pragmática formal. Como a linguagem matemática não foge da teoria da comunicação, Frege, na lógica clássica, está ao nível da socialização nos limites da constituição da sociedade entre o mundo objetivo (objeto) e o mundo subjetivo (conceito). Rorty, com sua *sucessão casual* colocada em ontogênese, apresenta uma epistemologia aplicada, que não pode escapar da representação entre mundo objetivo e mundo social. A intersecção metodológica perante o mundo da vida entre ciências da natureza e ciências do espírito só é pertinente mediante definição e correlação de compatibilidade do método entre objeto e ciência experimental, em uma linha transdisciplinar. A unidade implica uniformidade perante as *formas simbólicas*<sup>466</sup>, pois “Rorty apoia a objetividade do conhecimento na intersubjetividade de um consenso, ao

---

pensamento objetivo extenso de Frege, inclui forma. As formas simbólicas desfazem o que Rickert buscou fazer debaixo do mesmo status de ciência experimental, as operações entre ciências da natureza e ciências do espírito separado com clareza por Cassirer (HABERMAS, 1988, p. 87-88).

<sup>465</sup> A unidade está também em Rickert entre ciências da natureza e ciências do espírito com o mesmo *status* de ciência experimental, Ernst Topitsch como crítica ideológica na distinção natureza e história (HABERMAS, 1988, p. 88, 104).

<sup>466</sup> Cassirer dentro das formas simbólicas, Habermas evidencia que “[...] na dimensão da história não entra a filosofia das formas simbólicas” (HABERMAS, 1988, p. 89, tradução nossa).

qual subjaz, bem wittgensteinianamente, o consenso em nossa linguagem, em nossas formas de vida [...]” (HABERMAS, 1990, p. 172). A dinâmica do desenvolvimento depende dos desafios evolucionários como condicionamentos em uma perspectiva de direção não resolvidos. O ajuste ao sistema econômico evidencia que a lógica do desenvolvimento propicia as justificações<sup>467</sup>, conforme os graus de consciência.

As ciências nomológicas, que obtém e examinam hipóteses legaliformes acerca de regularidades empíricas, estendem-se hoje muito mais além do âmbito das ciências naturais teóricas para abraçar âmbitos como o da psicologia e a economia, o da sociologia e o da ciência política. Por outro lado, as ciências histórico-hermenêuticas, que fazem seus conteúdos tradicionais de sentido e os elaboram analiticamente, seguem imperturbáveis sua marcha pelas velhas vias. Não há sinal algum que seriamente indique que seus procedimentos possam integrar-se de todo no modelo das ciências experimentais estritas (HABERMAS, 1988, p. 81, tradução nossa).

Afirmar que as ciências histórico-hermenêuticas não podem *integrar-se de todo no modelo das ciências experimentais estritas*, nega a unidade da razão de Hegel. Cabe verificar o contexto da proposição diante dos participantes que dependem de um *consenso normativo*. Reunir a razão ao intelecto permite a unidade entre ciências histórico-hermenêuticas e ciências nomológicas, em uma crítica à razão instrumental em suas leis gerais. A distinção está aplicada ao uso da linguagem diferenciada socialmente entre identidade do eu, hermenêutica, epistemologia e intersubjetividade. Não são autoevidentes em Habermas. Somente em discursos delimitados a contextos sociais que passam por uma teoria e filosofia da história. Observa na história da ciência que a sugestão de uma nova ciência em Marcuse é desnecessária. Karl Marx desconsidera a ciência e a técnica como ideologia, nega o processo epistemológico que subjaz à *práxis social* e a divisão de trabalho destaca uma não uniformidade das interações dentro do conhecimento aplicado pelo trabalho. As formas de vida exigem o *consenso em nossa linguagem*, que reúne ciência da natureza e ciências do espírito em uma comunidade. A distinção está no método. Inviável utilizar o mesmo método em todas as áreas do saber sem considerar a base da investigação. Assim, uma sugestão é feita na relação mundo da vida e agir comunicativo:

Não tivesse Marx embaralhado interação e trabalho sob o denominador comum da *práxis social*, houvesse ele aplicado, em vez disso, o conceito materialista da síntese às realidades instrumentais e às interrelações do agir comunicativo da mesma forma, então a ideia de uma ciência do homem não

<sup>467</sup> BANNWART, 2008, p. 121, 136-137.

teria ficado obscurecida pela identificação com uma ciência da natureza (HABERMAS, 1987a, p. 77).

Como não existe natureza sem interpretação, reduzir a observação científica ao comportamento é o que caracteriza a filogênese de Freud. A perspectiva cultural da interpretação dos sonhos está acrescida pela filosofia social em Habermas. O processo do mundo objetivo no plano epistemológico, como base na construção da realidade, deve tomar o sistema atômico na história da ciência, pois o intelecto de Hegel deve ter substância em uma representação objetiva extensa de Frege. O mundo da vida reduz tudo a uma pré-compreensão hermenêutica. Com isso, tudo é ideológico, permitindo a tese conhecimento e interesse serem um, em uma razão situada, contra a perspectiva de Marcuse, além de que *realidades instrumentais* podem ser entendidas como *propriedades históricas das condições de vida*.

O reforço de conhecimento e interesse está em conformidade com o projeto da teoria do conhecimento na relação indivíduo e sociedade em uma perspectiva da razão destranscendentalizada. Habermas integra Kant e Nietzsche na imaginação, reduz na imagem do conceito e assim considera o inato e hereditário que se volta para uma biografia individual em Freud<sup>468</sup>. A genealogia da moral de Nietzsche, em uma perspectiva histórica, contrasta com a possibilidade da razão prática entre dever e inclinação, que reflete na autonomia em seguir a razão. A unidade da razão ocorre no intelecto em Hegel na identidade do *ser* e *pensar* paralelo à *universalidade da regra* e a *contingência da fantasia*. Como reintroduz Kant em Karl Marx dentro d'*o conceito materialista da síntese às realidades instrumentais e às interrelações do agir comunicativo da mesma forma*, resulta na crítica elaborada a partir do período Pré - histórico. A sugestão coloca as realidades instrumentais como ontologia<sup>469</sup>, que se refletem como prova de uma existência em Hegel e essa não deve constituir o emergir de uma cultura por meio da particularidade. O reconhecimento reintroduz Kant a partir do mundo social na ideia de que o conhecimento é uma construção social em que as pessoas desfrutam de autonomia e não são resignadas a uma grande narrativa, situada em uma heteronomia. As *formas simbólicas*<sup>470</sup> devem entrar também na dimensão histórica como se rediscutissem a teoria antropológica a partir da linguagem. A relação de troca entre identidade da pessoa com a identidade coletiva exige uma atitude colaborativa.

---

<sup>468</sup> HABERMAS, 1988, p. 268.

<sup>469</sup> Ontologia faz parte de Lukács.

<sup>470</sup> Cassirer com as *formas simbólicas* que não são históricas devem estar voltadas para *eidos*, *Estética Transcendental* e *devir*. Dentro da comparação teórica, *paleossímbolos*.



Na busca pelo conhecimento entre *sensibilidade* e *entendimento* perante a possível experiência no conceito de Kant, ocorre uma *incomensurabilidade* de Kuhn diante do significado, mas apenas lógico. Uma ação instrumental perante a uniformidade natural na relação intuição e conceito deve questionar a *universalidade da regra* com o sistema atômico<sup>471</sup>. O conceito de aprendizagem inclui a interpretação no contexto social, afinal a verdade é socialmente construída e deve ser justificada. Habermas, na crítica a Karl Marx, a partir do período Pré - histórico, observa um progresso técnico, mas não um progresso cultural na reconstrução do materialismo. Vai além do racionalismo crítico de Kant e da perspectiva de Nietzsche na crítica à razão centrada no sujeito. Coloca a verdade como participante dos jogos de linguagem nos limites das *formas de representação*. A ação teleológica acaba em um *interesse cognitivo específico* perante a *natureza indiferente* em Nietzsche<sup>472</sup>. O método como percepção da realidade, ao introduzir na cultura o conhecimento como fenômeno. Como Kant parte dos sentidos, em um *sistema cognitivo*, o mundo objetivo como experiência possível não pode colocar a linguagem das causas formais e ocasionais presentes no modelo epigenético do conhecimento em Kant, em uma dissimulação da linguagem em Nietzsche. A *teoria dos interesses cognoscitivos* em uma consciência, implica o construtivismo moral sem limitações éticas que impeçam uma elevação moral diante do contexto social.

A crítica radical da razão paga um alto preço pela despedida da modernidade. Em primeiro lugar, esses discursos não podem nem querem prestar contas sobre o lugar que ocupam. Dialética negativa, genealogia e desconstrução esquivam-se de maneira análoga àquelas categorias segundo as quais o saber moderno, não por acaso, se diferenciou e que hoje constituem a base de nossa compreensão dos textos (HABERMAS, 2000, p. 463).

A hermenêutica que tem por *base nossa compreensão dos textos*, Habermas considera como parte do *saber moderno* que se diferenciou perante o método. Considerar uma

---

<sup>471</sup> As leis gerais como ação teleológica na busca pela uniformidade natural, não podem tomar o interesse pela verdade, mas do conhecimento, sendo ambos ideológicos. Habermas questiona uma natureza finalista presente na religião perante a *comunidade ética* de Kant, pois seria agir conforme a fins e deixa de ter autonomia. Kant e Frege são considerados platônicos, pois remetem ao mundo das ideias de Platão (realismo), o assunto da origem da matemática. Descartes, na dúvida como teste, coloca como método seguro, nesse caso, a crítica cultural não limitada à matemática como método seguro e questiona o que se sabe sobre o método, em um questionamento teórico.

<sup>472</sup> A *natureza indiferente* em Nietzsche, inserida em uma ação teleológica na faculdade de pensar na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, introduz um *interesse cognitivo específico* do particular (contingência da fantasia) para o universal (universalidade da regra). Habermas retira da natureza uma perspectiva finalista e insere na *teoria dos interesses cognoscitivos*. Kant entende que a natureza possui uma finalidade quando critica Spinoza na terceira crítica, pois Spinoza nega um finalismo da natureza. O fatalismo presente em Nietzsche como *niilismo* e em Spinoza, no paradoxo da *substância divina* e *panteísmo*. Habermas nega o fatalismo por causa do consenso a partir do interesse entre verdade e conhecimento, dependentes da justificação, favorece a distinção na deontologia em uma separação do bom do justo. A natureza não privilegia ninguém em uma aproximação com o direito em Kant.

perspectiva de interpretação transformadora, cabe inserir na hermenêutica filosófica uma orientação crítica dos textos que busque confrontar os discursos teórico e prático. O mundo objetivo nesse horizonte transdisciplinar não parte da equivalência do método científico e do hermenêutico, mesmo tendo a linguagem um jogo de uso comum. Habermas, como Kant, não está contra a ciência nem coloca a filosofia como científica. As várias linhas da epistemologia ficam condicionadas à linguagem, seja nos atos de fala como nas pretensões de validade. A observação do objeto é o que diferencia as áreas do conhecimento. Os fatos existem por serem comunicados entre as pessoas socializadas, “Assim procedemos em nossa comunicação cotidiana, e assim o fazemos também quando interpretamos textos” (HABERMAS, 1988, p. 51, tradução nossa). O *consenso normativo* com as outras pessoas não interferem no objeto, pois o obstáculo epistemológico torna-se a própria linguagem perante interesse, cuja dificuldade de conhecer a *coisa em si* em Kant acaba por ser a negação do objeto mediado pela linguagem, um conhecimento sem representação não é percebido nem comunicável na cultura como na técnica. O que não é percebido não pode ser negado nem está socializado. Apreender o objeto no contexto social, papel esse feito pela própria linguagem, como falar de um mundo objetivo saindo do próprio contexto linguístico, torna-se solipsismo em Habermas.

A existência não pode ser um particular contra a ética. Hegel introduz Kant em uma perspectiva convencional por meio do reconhecimento. Habermas retoma o reconhecimento a partir do conceito de pessoa em Kant, nega a luta de classes de Karl Marx ao reforçar a dignidade humana diante da divisão de trabalho no cerne da interação perante o *imperativo categórico*, cuja categoria econômica não pode negar os direitos subjetivos da sociedade nas interações culturais entre *subalterno*, *contraditório* e *contradição*<sup>473</sup>. A classe tomada como objetiva em uma aplicação materialista do conhecimento que nega a *alienação*<sup>474</sup>, destaca eventos concretos e baseados em interesses. O aspecto convencional presente em Hegel, ao situar o pensar em um costume, coloca uma capacidade de adaptação do mundo da vida como crítica cultural através da autodeterminação. Kant buscou uma antropologia aplicada com elevação moral que permite autonomia em relação aos interesses. Habermas entende que não existe conhecimento sem interesse. Priorizar o conhecimento exige descentração contrária ao

<sup>473</sup> Na *comunidade ética* de Kant, o Bem e o Mal ficam na contradição. Nesse caso, o Bem Universal em relação ao Bem Particular resulta em um subalterno; um Mal Universal em um Bem Particular resulta em um contraditório.

<sup>474</sup> Conduz a consciência de classe que aponta para as condições reais de vida, pois confronta a memória de Hegel a partir do trabalho contra a *ordem fixa de nomes*. Sem vincular com a memória de Hegel, em sua *ordem fixa de nomes*, pois ocorre uma impossibilidade de aproximação da palavra que reúne significado e conteúdo em relação ao desprendimento da imagem (fluxo animal de imagens) na formação da memória (espírito humano). A crítica de Hegel a Kant sobre a lei devido ao costume que reflete uma prática, resulta na substituição da *lei* pelo *ser*. Kant substitui *norma* (prática) de Aristóteles por *lei* (prática), por isso Habermas coloca como capacidade de tradução a partir da identidade de *ser* e *pensar* como insere uma reelaboração na memória de Hegel junto à eticidade.

próprio interesse, insere um novo sentido no princípio da autonomia de Kant. O materialismo de Karl Marx aponta os contextos instrumentais do mundo da vida, corrobora com Habermas com o fim da neutralidade entre verdade e conhecimento, questiona “A interpretação da economia pura em termos de teoria da decisão, abandona o que nas teorias gerais da ação econômica se refere à pretensão de fornecer um saber empírico analítico” (HABERMAS, 1988, p. 133-134, tradução nossa).

Habermas aprofunda com Karl Marx, n’*A ideologia alemã*, a construção ideológica do nacional com base nas *propriedades históricas das condições de vida*. O capitalismo não se limita aos contextos locais e nacionais, como exige adaptação do mundo da vida. A verdade por correspondência se torna uma falsa analogia, pois o fenômeno de Kant ganha também um contorno social em uma identidade da linguagem. A socialização de Mead nega o individualismo possessivo junto ao metodológico, Habermas reforça com Durkheim. As ciências empírico-analíticas fazem parte do contexto da socialização, vinculam-se com a sociologia empírico-analítica, como a sociologia comportamental, contudo o princípio unitário desta ciência está na cultura<sup>475</sup> de forma transdisciplinar. A *ordem perfeita* do sentido como uso correto da linguagem garante a compreensão e no âmbito da ciência, aplicação. Por isso, que o sucesso não é a verdade. A crítica de Nietzsche tem como alvo a verdade científica da razão centrada no sujeito, aspecto cultural que Habermas também assume, pois o conhecimento científico busca resultados por meio do sucesso.

Uma *Ação intencional e comportamento governado por estímulos* estão acrescidos a Weber n’*A lógica das ciências sociais* (1967), a “[...] compreensão da motivação não constitui procedimento algum para comprovar a justeza empírica de hipóteses; ao máximo pode conduzir a hipóteses” (HABERMAS, 1988, p. 141, tradução nossa). Questiona a relevância da compreensão da motivação, pois a classe como sistema possui o grupo como subsistema. A construção de outras hipóteses serve para justificar a compreensão como substituição da explicação da ação anterior. A perspectiva cultural das hipóteses não é aceita por Habermas<sup>476</sup> dentro da lógica do desenvolvimento por separar da socialização verdade e sucesso em uma aprendizagem construtiva<sup>477</sup>. O conhecimento não se limita ao sucesso por ser

---

<sup>475</sup> “[...] os positivistas não vacilam em fazer tábua rasa. Segundo seus postulados, do purgado corpus das ciências tradicionais haveria de surgir uma ciência empírico-analítica do comportamento, universal e em princípio unitária, que em sua estrutura não teria porque se distinguir das ciências teóricas da natureza” (HABERMAS, 1988, p. 82, tradução nossa).

<sup>476</sup> Habermas vincula Theodor Abel com Max Weber (HABERMAS, 1988, p. 141-142). Acaba por vincular a Kohlberg na investigação por meio das entrevistas.

<sup>477</sup> A hipótese, em uma crítica cultural, pode ser questionada por meio da dúvida como teste, a exemplo de Descartes; como em Hegel, por meio da dialética, questiona o problema da contradição em uma identidade do *ser* e *pensar* na perspectiva do intelecto. Habermas coloca como capacidade de tradução.

comunicável. O desencantamento do mundo é aprofundado, pois “A redução da ação ao comportamento governado por estímulos confronta com os limites da comunicação linguística [...]” (HABERMAS, 1988, p. 171, tradução nossa). Dessa forma, o modelo de Weber deve vir acompanhado do método de entrevistas de Kohlberg, como orientação da racionalização social, afinal o agir racional com respeito a fins externos não condiz com o *imperativo categórico* de autonomia. Assim, a cultura fica resguardada dentro dos direitos subjetivos, cuja responsabilidade moral está no *dever* e não no agir por *dever*, inserindo a justificativa cultural que pode ser revisada.

Weber entende as novas ciências sociais como ciências da cultura com intenção sistemática [...] as ciências sociais têm que encontrar um justo meio entre procedimentos, fins e pressupostos heterogêneos das ciências da natureza e as ciências da cultura. Max Weber analisou sobre tudo a combinação de explicação e compreensão [...] A intrincada teoria da ciência de Weber se torna mais transparente quando se separam estes complexos. A definição que dá no primeiro parágrafo de ‘Economia e Sociedade’ define o *procedimento* [...] As teorias gerais permitem a dedução de hipóteses acerca de regularidades empíricas; estas hipóteses legaliformes servem à explicação. Porém, a diferença dos processos naturais, as regularidades da ação social oferecem a peculiaridade de resultar compreensíveis (HABERMAS, 1988, p. 91, tradução nossa).

Da ação social compreensível do interesse entre conhecimento, verdade e sucesso, Habermas toma o sucesso como parte do *ilocucionário* em um agir estratégico. “Considerado como recurso e segundo os componentes ‘fornecidos’ dos atos de fala, isto é, seu elemento proposicional, ilocucionário e intencional, o mundo da vida divide-se em cultura, sociedade e personalidade” (HABERMAS, 2000, p. 476). O descumprimento da razão como fator compreensível, acaba na não reprodução simbólica quando a *linguagem entra em férias*, sem negar as hipóteses do pensamento, mas questionar. A dúvida como teste, indaga a tradição da sociedade em busca do sucesso. O mundo objetivo das ciências empírico-analíticas com o mundo subjetivo como ciências da ação, conectam a sociologia empírico-analítica com a sociologia comportamental dentro da previsibilidade das ações futuras a partir do presente. As ciências da ação com as ciências histórico-hermenêuticas propiciam uma relação entre mundo subjetivo e mundo social, resultando na sociologia comportamental com a sociologia compreensiva. A *intenção sistemática* de Habermas não separa hipótese que pode ser questionada na busca do sucesso que depende da socialização em uma reconstrução. A compreensão deve considerar a *linguagem entra em férias* em um uso não regular da linguagem,

negando uma previsibilidade perante a homologia. Com o *Discurso filosófico da modernidade* (1985), evidencia quatro aspectos:

[...] a reprodução simbólica do mundo da vida efetua-se como um processo circular [...] *reprodução cultural* assegura a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão semântica) [...] *integração social* assegura a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão do espaço social) [...] *socialização* dos membros assegura, finalmente, a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão do tempo histórico) [...] (HABERMAS, 2000, p. 476-477).

O processo circular do mundo da vida em uma reprodução simbólica, reafirma o exemplo de uma crítica à razão funcionalista aplicada a duas grandezas igualmente importantes. Duas ações comunicativas igualmente importantes podem permitir questionar a tendência para a formação da identidade bilíngue perante a esfera pública. A reprodução cultural como hipótese do pensamento situa-se na dimensão semântica que não exclui Kant atrelado a Weber sobre a definição de cultura junto à verdade. As *formas de intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant permite inserir o pensamento com o fenômeno em um *sistema cognitivo e o apresenta como pronto, dado*, perspectiva que Habermas coloca imerso nas estruturas da racionalidade.

Como a estrutura da racionalidade deve estar acrescida de existência e ontologia, o direito em Weber constitui-se sem conteúdo, em uma perspectiva do *inato* no direito racional de Kant, cabendo questionar sobre a forma do pensamento, pois os interesses subjetivamente protegidos fazem parte do direito subjetivo entre direito e responsabilidade moral como inclinação e dever. O fato do direito racional em Kant ter como inato a liberdade, Hegel entende que a liberdade está limitada a contextos sociais pelo costume. Kant conecta a liberdade com a razão prática nos limites da *lei universal da natureza* que não permite contradição e liberdade, reflete a universalidade moral de Kohlberg, constituindo como elemento do mundo subjetivo e aplicado no presente.

Na confrontação entre Weber, Kant e Wittgenstein a partir do espaço da *Estética Transcendental* em uma rediscussão sobre direito formal em que Weber separa forma do conteúdo, provoca *ver as conexões* a partir das *Investigações Filosóficas*, afinal a *forma de representação* implica o modo como se observa as coisas<sup>478</sup>. Com o direito inato à liberdade presente na *Doutrina do direito* em Kant servindo como crítica à razão instrumental, principalmente na inclusão do outro por meio do direito privado em relação ao direito público,

---

<sup>478</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 122.

também são rediscutidos por Hegel entre direito abstrato e moralidade, inserindo não somente uma perspectiva histórica como antropológica do direito como expressão cultural (genealogia).

O espaço em Kant não é um conceito empírico extraído de experiências externas como as leis de Newton, mas uma representação que permite uma intuição externa<sup>479</sup>, simplificando, da origem do conceito círculo para o objeto prato. Frege aborda a representação sempre em um sentido psicológico, que conduz na distinção conceito e objeto. Na dificuldade de aplicação da linguagem formal ao mundo objetivo, a epistemologia de Wittgenstein, a partir da forma lógica voltada para o *jogo* como *algo comum*<sup>480</sup>, que resulta na *forma de representação* em sinal ou mesmo símbolo, apontada para as formas da gramática conectadas entre formas de vida e jogos de linguagem.

Para Richard Rorty, na relação atribuída como sentido e referência na epistemologia em Wittgenstein, estes acabam em uma relação entre interpretação filosófica e dominação epistemológica. Habermas introduz em Rorty, na dominação epistemológica, o tema da representação. Rorty coloca a *sucessão casual* como controle sobre determinações futuras, acabando por resgatar a previsibilidade. O aspecto contingente que Rorty atribui à filosofia, Habermas inclui no *encadeamento dialético*, em uma retomada de Hegel como hermenêutica crítica diante dos limites entre significado e conteúdo. A forma lógica como elemento entre *simples* e *composto*<sup>481</sup> em Wittgenstein permite retomar o *ente enquanto ente* como *bóson enquanto bóson* ou *férmion enquanto férmion*<sup>482</sup>, em um sistema atômico.

Kant estabelece uma mediação lógica entre *representação clara* e *representação obscura*, verdade e mentira em Nietzsche, questionando o conteúdo. Com base em Wittgenstein, o jogo de linguagem faz parte de um acordo sobre as regras do jogo<sup>483</sup>. Habermas entende que a relação estética do significado em pensar e julgar sobre *sentimento e gosto* em uma crítica ética, exige consenso dentro da crítica de Hegel a Kant acerca do costume. A crítica à tradição resulta em crise cultural e os conflitos como *problemas da base* são resistências sobre o desencantamento do mundo. O problema da representação é comparável com o *Projeto de uma psicologia* em Freud<sup>484</sup>. Como pessoa, torna-se responsável pelo seu pensar expresso na linguagem que não utiliza de forma privada uma regra do jogo de linguagem perante o mundo da vida. O discurso aponta para uma prática democrática em que a máxima de

<sup>479</sup> Hegel coloca a predominância na *existência* e não considera o juízo analítico de Kant, pois o sujeito determina o conteúdo do conceito em um juízo analítico.

<sup>480</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 71, § 72.

<sup>481</sup> *Ibidem*, § 46, § 47, § 48.

<sup>482</sup> Questiona o *altamente simples* de Wittgenstein.

<sup>483</sup> WITTGENSTEIN, *op. cit.*, § 53, § 54.

<sup>484</sup> Denominado projeto, em Freud (1995), a partir do título original: Entwurf einer Psychologie.

conduta presente no *imperativo categórico* em Kant está na psicologia social de Freud e Kohlberg nas análises do *Superego*, cuja prioridade está na busca do conhecimento em relação à crítica estética em seu limite ético. A concepção lógica de Wittgenstein<sup>485</sup> sobre verdadeiro e falso acaba na construção do conceito no juízo analítico de Kant, pois a proposição não gera conhecimento. Kant coloca como exemplo que todo corpo é extenso. Wittgenstein aponta sobre as regras do jogo. Neste caso, pode-se acrescentar ou não algo ao conceito. O fato se restringe à proposição como algo dizível em que se refere a um elemento provável e o contraditório impossível na forma lógica, em uma redundância da lógica proposicional, em que o *estado de coisas* são como limites da *ordem perfeita* do sentido e a contradição. Em uma tautologia, não possui sentido.

Uma distinção do método, a partir do espaço em Kant, do qual o entendimento pensa a sensibilidade<sup>486</sup>, questiona a relação entre *ciências empírico-analíticas* e as *ciências da ação crítica*. Concebe a filosofia de Kant uma estrutura de racionalidade, como *mapeia o sistema cognitivo e o apresenta como pronto*. A busca de se tornar menos filosófica para as ciências sociais em relação ao conhecimento, retoma, de forma científica e introduz, na atualidade, uma discussão no âmbito cognitivo sobre o *Corpo Caloso* que reúne *A antinomia da razão pura*<sup>487</sup> até mesmo perante a *epigênese* diante da *unidade incondicionada*. Caso seja insuficiente, Hegel, na *Filosofia da natureza*, reforça no assunto do *sistema do cérebro*<sup>488</sup>, sem excluir o pensamento que faz a síntese das representações. Na saída da ontogênese para filogênese, *Freud rejeitou a comparação entre psicanálise e análise química*. Desse modo, não cabe a crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento, pois o sonho em Freud não pode ser influenciado e a crítica à moralidade acaba na crítica à cultura. A filosofia social está no mundo da vida, já as ciências sociais no sistema. A indicação da liberdade em Hegel que deveria ser efetiva contra a proposta de Kant, coloca em evidência a norma na unidade orgânica<sup>489</sup> do conhecimento com a linguagem contra a subjetividade presente nas diferenças do entendimento. A unidade entre indivíduo e sociedade acaba na crítica à ideologia, pois a estética fica na moralidade em imagens de mundo e insere a proporcionalidade na eticidade.

---

<sup>485</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 136.

<sup>486</sup> Em termos da matemática seria o número real que pensa o número racional, ocorrendo uma contradição nessa ordem decrescente, pois o correto seria a ordem crescente: números naturais < números inteiros < números racionais < números reais.

<sup>487</sup> Kant, *Crítica da razão pura*. Não se trata de retomar, pois Hegel faz crítica ao paralogismo (Hegel introduz o *ser* de Parmênides como crítica à analítica dos princípios [A 292] diante da aparência [signo em Hegel entre o lógico e o psicológico resulta no convencional, não identifica signo com linguagem, mas situa na inteligência a relação com o espaço e tempo] do paralogismo) como a antinomia (contradição) da razão, essa é negada pela dialética em Hegel.

<sup>488</sup> HEGEL, 2005, v. 2, § 354.

<sup>489</sup> A comparação está nas obras que tratam do sonho entre Aristóteles e Freud.

Como a identidade do eu faz a integração de três correntes da psicologia, estas se tornam como paralelo às três críticas kantianas contra o sujeito de Descartes. O limite é a substituição da *coisa em si* pelo *ser* aristotélico, sendo que o conceito de razão dentro das críticas elaboradas por Kant, agora está em um sujeito dotado de conhecimento, linguagem e ação, neste “[...] aspecto a confusão de natureza e cultura cobra o significado de uma reificação da imagem do mundo” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 79, tradução nossa). Habermas, com base em Frege, toma o conceito como uma extensão do pensamento objetivo na história, em uma razão destranscendentalizada. Neste caso, o quase-transcendental “[...] não pode vir respaldado por supostos fundamentalistas de tipo ontológico ou do tipo transcendental” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 17, tradução nossa).

Habermas não identifica bom com justo, pois reforça uma crítica ao método de Kohlberg, que utiliza equivocadamente o conceito de pessoa em Kant. A primazia do justo está presente na *Doutrina do direito* decorrente do direito inato à liberdade. Enfatiza na crítica estética sobre *sentimento e gosto* um limite ético que deve questionar sobre as definições de bem e mal dentro do significado por meio do agir orientado. A concepção de autonomia presente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* junto à *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, forma a descentralização no tocante de ser convencido pela razão. Como não pode existir neutralidade no interesse entre verdade, conhecimento e sucesso no âmbito moral das ciências sociais e econômicas, razão está como cultura em uma ideologia.

Kant faz crítica ao direito positivo<sup>490</sup> e reflete no direito formal de Weber, pois questiona o conteúdo dessa forma que está limitada por uma imagem perante o espaço. O científico acaba como atividade colaborativa e exige a publicidade da razão na convergência de interesses, a investigação com base nos próprios interesses fica em uma cooperação, cuja distinção reflete a formação do princípio descentrado da autonomia sempre contrária ao próprio interesse. Desse modo, o justo adentra-se na igualdade de tratamento a partir do *núcleo da interação*. Habermas destaca que o significado de uma verdade centrada no sujeito em Kant só é possível como cultura. Com isso, no início da *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa (1964), propõe que Kant busca um *consenso aberto dos debatedores públicos à função de um controle pragmático da verdade. À unidade inteligível da consciência transcendental*. O controle só é possível por meio das normas de ação, Nietzsche fica incluído não como linguagem dissimulada e arbitrária, mas para realizar uma crítica à Pós - modernidade ao propor três critérios entre técnica, verdade e conhecimento,

---

<sup>490</sup> Kant rejeita a proposta jurídica (positiva) de Hobbes.



presentes na normatividade social. Questiona a assimetria das imagens de mundo com a genealogia, pois Kant trata da escolha moral com base no conhecimento que foi apreendido.

O conceito de pessoa em Kant não é voltado para a indiferença, ao contrário, o agir por *dever* está antes pelo conhecimento junto a uma verdade que pode ser questionada. Desse modo, Habermas rejeita a interpretação de Durkheim sobre a consciência religiosa que toma o impessoal como autoridade moral e reflete na fragmentação da solidariedade, pois insere a relação de Kant na ética contra a estética dentro da formação cultural do *sentimento e gosto* para o *belo e sublime*. Com o aspecto irreduzível mais amplo do espaço para imagem, por fim, imaginação, a verdade deixa de ser centrada no sujeito para uma expressão cultural da sociedade e reforça a perspectiva de Nietzsche. Uma verdade centrada no sujeito é de responsabilidade do sujeito. Habermas tem na relação mundo da vida e agir comunicativo a identidade do eu que pertence ao contexto do agir social. Como evidencia as distintas comunidades linguísticas em uma *Teoria crítica como um programa de pesquisa*<sup>491</sup> delimitada em formas de vida e jogos de linguagem, coloca o conhecimento como parte do patrimônio cultural.

A separação do bom e justo, do ponto de vista moral, não relaciona neutralidade com imparcialidade. Imparcialidade volta-se para a verdade consensual em que as leis gerais não privilegiam pessoas dentro das leis da natureza em seu caráter explicativo em relação ao aspecto histórico das comunidades linguísticas. A imparcialidade em Habermas fica inserida na descentralização, pois é construída junto ao consenso como busca *cooperativa da verdade* em que *os intérpretes* estão envolvidos<sup>492</sup>. A neutralidade supõe a não existência de perda como algo impessoal. A imparcialidade exige conciliação de interesses das pessoas entre acordo (consenso normativo [colaboração]) e consenso (intersubjetividade [cooperação]). Desse modo, situa o conceito de pessoa em Kant em favor de um posicionamento perante o ato da razão que é prática em si mesma, em uma crítica a Kohlberg na separação do bom e justo contra a benevolência no convencional. Reforça o questionamento por meio da deontologia junto às imagens de mundo.

A linguagem formal garante a imparcialidade por não ser arbitrária, igualmente em comunidades linguísticas distintas em um quase-transcendental; por isso a neutralidade não pertence às leis da natureza dentro do *núcleo da interação* em uma *natureza indiferente*. Neutralidade moral acaba na tolerância dentro dos valores culturais em conflito. Não é impessoal como coloca Durkheim, mas apadrinhamento. O modelo teórico de causa e efeito da linguagem formal é um conhecimento voltado à aprendizagem que difere da

<sup>491</sup> Critical theory as a research program, John S. Dryzek.

<sup>492</sup> HABERMAS, 1989a, p. 43, 115.

linguagem natural formada na intersubjetividade que expressa o pensamento através da linguagem. Nega-se o *incondicionado* de Kant em favor do irreduzível na busca da unidade no sistema atômico, pois tanto a ciência quanto a cultura são condicionados entre os interesses público e privado. O limite é a razão comunicativa entre o irracional heterônomo com o racional autônomo, “[...] visto que os Discursos estão submetidos às limitações do espaço e do tempo e têm lugar em contextos sociais [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 115). Nesse ponto, reforça a não redução do trabalho à interação, pois o pensamento social implica uma universalização do discurso em espaço democrático.

O fato de que o espaço em Kant não é um conceito empírico, mas extraído das experiências externas, é resultado de uma representação necessária que fundamenta todas as intuições externas. Desse modo, é uma *representação originária* como *intuição a priori e não conceito*, nem define o objeto em si que foge da percepção. Nesse caso, cabe reformular a concepção de que a matéria ocupa lugar no espaço em Aristóteles para o espaço em que não tem matéria em Kant<sup>493</sup> perante a publicidade da razão. Na contradição, questiona a falta de autoevidência. A *existência* não se altera perante a *determinação de conteúdo* em uma crítica de Hegel ao juízo analítico de Kant<sup>494</sup>. Identifica uma falha na proposta de percepção não como cópia no imitar da aprendizagem, mas similar à projeção (transferência) de Freud. Na distinção entre *existência* e a *determinação de conteúdo*, o sistema atômico busca remeter o surgimento da massa como átomo, não altera a *existência* de um mundo que independe das descrições dos jogos de linguagem entre *significação* e *explicação da significação*, exigida na relação da *incomensurabilidade* de Kuhn e o elemento de Wittgenstein entre *simples* e *composto*.

Falta a unidade do mundo objetivo questionado no sistema atômico, pois a teoria não definiu o *altamente simples* em termos de aplicação em uma revisão do elemento do *simples* e *composto*. A filosofia da linguagem inclui o científico. Nesta reconstrução, os *Primeiros Analíticos* falam sobre o silogismo e seus tipos e combinações. *Dos argumentos sofisticados* falam sobre a arte da persuasão tida como retórica e os *Segundos Analíticos* tratam dos argumentos que podem ser tomados como propriamente científicos. Habermas toma como *premissa* de que a linguagem não usa a regra de modo privado no Segundo Wittgenstein, em uma delimitação cultural. A falta de uniformidade natural no espaço entre Aristóteles em uma aritmética e Kant, no relacional, refletem na *incomensurabilidade* de Kuhn.

---

<sup>493</sup> A situação contrasta com o espaço em que não se propaga o som por falta de matéria em Kant. Por outro, não existe o vazio em Aristóteles por ter o *éter*. A natureza está entre a física, a química e a matemática em relação ao vácuo.

<sup>494</sup> HEGEL, 1974, v. 1, p. 80-81. Habermas considera a lógica não clássica com Paul Lorenzen, pois estabelece também uma crítica ao Primeiro Wittgenstein.

### 4.3 – Sociologia comportamental como razão destranscendentalizada nas ciências de ação crítica em um mundo subjetivo

Freud iniciou o projeto aplicado de uma sociologia a partir da cultura voltada ao comportamento na filogênese, segundo Habermas, sem cair no sensualismo em que “[...] os dados sensíveis elementares nos estão dados de forma intuitiva e imediatamente evidente, tampouco a certeza sensível protocolizada proporciona uma base logicamente satisfatória para a justeza de nossas teorias científico-experimentais” (HABERMAS, 1988, p. 35, tradução nossa). A sociologia aplicada ao comportamento fere as questões do *problema da base* de Popper<sup>495</sup>. Habermas associa entre fatos e decisões que têm estreita separação entre teoria e história no relacionamento entre ciência e prática<sup>496</sup>. Não se aceita o sensualismo por causa da reconstrução. As distinções permitem a busca pela homologia entre ontogênese e filogênese. A validade do conhecimento científico deve se concatenar ao conceito de aprendizagem, contudo “[...] não é um conceito ‘científico’. É um conceito ‘heurístico’, uma maneira de tornar plausível a filosofia da história que legitima a crença no progresso” (BERTEN, 2013, p. 167).

A tendência de Popper à teoria da verdade como correspondência não me parece muito consequente. Essa supõe ‘fatos’ como algo em si, sem ter em conta que o sentido da validade empírica das constatações de fatos (e imediatamente também o sentido das teorias científicas) vem determinada de antemão pela definição das condições de falsificação (HABERMAS, 1988, p. 50, tradução nossa).

Habermas reduz a falsificação de Popper como postura do pesquisador que *vem determinada de antemão*, restrito na *coisa em si* de Kant. A certeza sensível do sensualismo está presente também em Kant. A percepção da realidade não é o mesmo que realidade. Com isso, a reconstrução materialista só é possível mediante linguagem, substituindo *coisa em si* de Kant por *ser* de Aristóteles na possibilidade de conhecer. Compete considerar que o pensamento social faz parte da hermenêutica e a *linguagem entra em férias* na antropologia e história. Nesse caso, a normatividade social não parte da dúvida cética de Popper, mas da dúvida como teste.

<sup>495</sup> “Na Teoria da ação comunicativa, essas três regiões são reintroduzidas, em uma perspectiva sistemática, como os ‘três mundos’ (o subjetivo, o social e o mundo físico) de que fala Popper. Habermas tentou mostrar que somente a ‘ação comunicativa’ é capaz de integrar esses três mundos, abrangendo ao mesmo tempo a ação dramática (expressão do mundo subjetivo), a ação normativa (característica para o mundo social) e a ação instrumental (característica para o mundo da natureza externa) (23,a)” (FREITAG, 1991, p. 90).

<sup>496</sup> “A relação entre ciência e prática descansa, igual na relação entre teoria e história, em uma estrita separação entre fatos e decisões [...]” (HABERMAS, 1988, p. 31, tradução nossa).

Nem é possível relativismo por estar restrito a valores culturais dentro das condições de vida, em uma troca da luta de classes pela crise cultural decorrente da *alienação*<sup>497</sup>. O *problema da base* fica restrito ao mundo social, onde ocorrem os fatos e decisões.

O direito inato à liberdade em Kant com a universalidade moral em Kohlberg resulta no pensar e julgar o contexto social em uma possibilidade de crítica do costume. Não se reduz ética à moral na distinção entre Hegel e Kant sobre o costume. Os fatos também fazem parte dos paradigmas de Kuhn, sendo que ele “Veio a perceber que os relatos tradicionais da ciência, fosse indutivista ou falsificacionista, não suportam uma comparação com o testemunho histórico” (CHALMERS, 1993, p. 123). Dessa forma, ele pensa com base no Segundo Wittgenstein<sup>498</sup>. O problema da *ciência normal* de Kuhn<sup>499</sup> ao adotar o *paradigma*<sup>500</sup>, Habermas aprofunda com as *partes do id* da intersubjetividade como formas de vida em relação à linguagem enquanto jogo, cuja regra acaba no *núcleo irreduzível de um programa a característica que o define*<sup>501</sup> em um conceito de aprendizagem. Na relação sujeito e ação em Kant, cabe ao sujeito escolher os meios adequados em uma aproximação com Hegel que troca a natureza da *lei* de Kant pelo *ser*, por inserir o intelecto no costume de modo convencional<sup>502</sup>. Habermas inicia como agir social e desenvolve duas perspectivas no agir orientado entre entendimento mútuo e sucesso. Conhecimento e linguagem constituem o *problema da base* na origem da ação comunicativa entre conhecimento secularizado e sociedade.

Na atualidade, a teoria sociológica está delimitada em formas de vida com a reprodução simbólica do mundo da vida. A *ciência normal* de Kuhn reforça o fim da neutralidade presente também na luta de classes de Karl Marx. *Crise e revolução* de Kuhn estão direcionadas a uma *ciência normal*, coloca o trabalho em uma perspectiva da interpretação sobre o fator de crise e direção. Na visão de Karl Marx, o trabalho transforma a realidade

<sup>497</sup> Habermas n’A *crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973) coloca teoria e prática como indiferenciados em um processo de aprendizado que integra as duas dimensões. A separação acaba em um aprendizado não reflexivo. A obra está em paralelo entre *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (1963) e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976).

<sup>498</sup> “Ele invoca a discussão de Wittgenstein da noção de ‘jogo’ para ilustrar parte do que quer dizer [...]” (CHALMERS, 1993, p. 127-128).

<sup>499</sup> “[...] a mudança de patamar epistêmico não decorre de um acréscimo de saber, nem de mudanças sociais ou históricas como acreditava Kuhn, mas de uma re-interpretação total dos fundamentos conceituais a partir de uma nova ótica (descentração e perspectividade)” (FREITAG, 1991, p. 75).

<sup>500</sup> “Kuhn retrata a ciência normal como uma atividade de resolução de problemas governada pelas regras de um paradigma” (CHALMERS, 1993, p. 126). O paradigma está limitado no espaço e tempo que remete à PU e torna-se provinciano um determinado discurso científico delimitado em contexto social. Habermas trata da busca cooperativa da verdade (HABERMAS, 1989a, 115). Argumentos limitados no tempo (SCHUMACHER, 2000, p. 357).

<sup>501</sup> Programas de pesquisa de Lakatos em (CHALMERS, 1993, p. 113).

<sup>502</sup> O signo permite a sociabilidade em Hegel. Essa mediação da particularidade e universalidade não define uma origem da linguagem. A identidade de *ser e pensar no sistema de atividade da inteligência* com a *memória*.

diferente da interpretação, insere com a divisão de trabalho uma direção para superação da crise, sem correlacionar a ideologia a dois aspectos dependentes, ciência e formação cultural, diante das propriedades históricas nas condições de vida. Desse modo, Habermas reformula a história do materialismo para incluir a ideologia entre mundo da vida e sistema. A *ciência normal* acaba em uma base intersubjetiva que refaz o *testemunho histórico* junto à descentração. A *crise e revolução* promove uma determinada evolução que deve incluir as formas de vida com a perspectiva antropológica. Na aproximação que Habermas faz com Kant, considera “[...] Wittgenstein e o círculo de Viena convertendo o dualismo de enunciados e estado de coisas em fundamento de suas análises da linguagem. Desde então, não se podem mesclar ingenuamente, em uma mesma panela, as questões de gênese com as questões de validade” (HABERMAS, 1988, p. 56, tradução nossa).

Habermas indaga da validade como desafio epistemológico. O obstáculo epistemológico fica colocado em Hegel na confrontação do entendimento com o especulativo frente à mediação do dialético que deve formar a homologia em uma normatividade social. Em Wittgenstein, no elemento entre *simples* e *composto* não trata do surgimento da massa nem da unidade dos elementos. A *incomensurabilidade* de Kuhn reforça o problema do espaço de Kant tomado como intuição externa, fere a unidade do conceito diante do esquematismo. Karl Marx rejeita a *alienação* e associa com a ideologia na evidência da transformação por meio do trabalho, coloca a consciência de classe que aplica o conhecimento na luta de classes, sem incluir a técnica e a ciência como ideologia. Nesse meio, a classe e o costume fazem parte de um coletivo. A sociologia deve considerar os aspectos a partir da imagem diante das relações que acabam confrontadas com o indivisível de Aristóteles entre coletivo e costume, sem definir um lugar perante o espaço na origem da ação comunicativa, reforçando o problema da homologia e da unidade nas distinções entre identidade e diversidade.

Os graus de consciência entre Kant e Kohlberg situados como conhecimento e ação, questiona a *teoria crítica da sociedade* que fica reforçada com as imagens de mundo a partir das distinções da filogênese no interacionismo simbólico em linguagem e ação. Nesse caso, “[...] trata é de explicar em que consiste a limitação específica e também o relativo direito de cada um [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 530, tradução nossa). A ideologia tomada como crítica<sup>503</sup> fica inserida no equilíbrio entre o mundo da vida em reprodução simbólica,

---

<sup>503</sup> Em Karl Marx, a primeira das *Teses sobre Feuerbach* do *sentido antropológico* para o *sentido teórico-cognitivo* confronta a *alienação* com base na segunda tese, que questiona a neutralidade e tolerância da teoria, pois foca na validade prática da teoria. Nesse sentido, a verdade refletida na *publicidade através de Kant* está voltada para o conhecimento secularizado.

racionalização e cultura. Já o sistema em conhecimento, técnica e ciência. Nesse equilíbrio, o sistema depende do mundo da vida, pois o conhecimento é secularizado e reflete contextos culturais, renova o testemunho histórico na *crise e revolução*, que acaba em crise cultural. O mundo subjetivo considera a crítica de Hegel a Kant de não reduzir o costume à *lei fundada na razão prática*, pois a estética no pensar e julgar em relação à lei moral fazem parte do contexto sobre aquilo que se pratica em uma perspectiva ética nos limites do *sentimento e gosto*. O pensamento autêntico resulta da reflexão: uma “[...] autocompreensão objetivista das *ciências hermenêuticas* produz consequências não menos sérias. Ela suspende a apropriação reflexiva das tradições vigentes na forma de um saber esterilizado e confina a história ao museu” (HABERMAS, 2014, p. 198). Habermas vê que quem *suspende a apropriação reflexiva* gera um obstáculo epistemológico.

A relação de ajuste recíproco indica que o círculo hermenêutico só se fecha no plano metateórico. A teoria empírica pressupõe a validade da teoria normativa que ela utiliza; não obstante, sua validade torna-se duvidosa tão pronto as reconstruções filosóficas se revelam imprestáveis no contexto da utilização da teoria empírica. Mas a utilização de uma teoria normativa também tem, por sua vez, um impacto sobre a dimensão hermenêutica da pesquisa. A geração de dados está mais fortemente ‘dirigida pela teoria’ do que as interpretações normais (HABERMAS, 1989a, p. 56).

O conceito de aprendizagem por ser heurístico e não científico questiona a construção de hipóteses<sup>504</sup> em uma interpretação com *intenção sistemática* decorrente da teoria normativa. “O modelo não-relativista, proposto por Lakatos, da interação entre epistemologia e história da ciência é um bom exemplo disso” (HABERMAS, 1989a, p. 49).<sup>505</sup> Habermas coloca Hegel na perspectiva da tradução e identidade bilíngue. Por incluir a perspectiva heurística, a proposta de Lakatos confronta a dialética de Hegel, pois a heurística negativa como *núcleo irreduzível* equivale ao *ser* de Hegel inspirado em Parmênides. A perspectiva acaba no *ilocucionário* perante o conhecimento secularizado. O primado genético da natureza frente à cultura, uma concepção epistemológica pragmática da ação comunicativa, é o que caracteriza homologia entre ontogênese e filogênese. As ciências sociais reconstrutivas partem da revisão

<sup>504</sup> Não se exclui o interesse orientador do conhecimento, ao tipo ideal da função heurística e ao fazer crítica a uma razão funcionalista (FREITAG, 1985, p. 108, 112, 116-117).

<sup>505</sup> Em Lakatos: “A heurística negativa de um programa é a exigência de que, durante o desenvolvimento do programa, o núcleo irreduzível deve permanecer intacto e sem modificações [...] A heurística positiva, aquele aspecto de um programa de pesquisa que indica aos cientistas o tipo de coisa que devem fazer, antes das que não devem fazer, é algo mais vago e difícil de caracterizar especificamente do que a heurística negativa. A heurística positiva indica como o núcleo deve ser suplementado para explicar e prever fenômenos reais” (CHALMERS, 1993, p. 114-115).

da linguagem natural de Mead com Wittgenstein no plano histórico, em uma pragmática universal. O fio condutor em Kant, em nível estabelecido por Habermas, agora se faz consolidado para análises profundas, pois “Existe um manifesto paralelismo entre a teoria piagetiana do desenvolvimento cognitivo (no sentido estrito) e a teoria kohlbergiana do desenvolvimento moral. Ambas visam a explicação de competências [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 49).

Habermas estabelece a sociologia comportamental como fundamento, o agir social aproxima os graus de consciência de Kant com os graus da ampliação do real de Hegel. Os níveis de ação com base na interação exigem um entendimento significativo a partir do discurso teórico para o discurso prático, tratado com base no consenso ao menos de dois organismos capazes de seguir uma regra da linguagem em uma forma de vida. A compreensão nos limites dos contextos sociais conduzem ao grau de consciência para o grau de entendimento: o agir social para o agir orientado (entendimento mútuo ou sucesso), agir teleológico entre agir comunicativo fraco ou forte, agir estratégico e agir instrumental, ação instrumental (ação teleológica não social)<sup>506</sup>. Destes, mais quatro<sup>507</sup>, a saber: ação estratégica (teleológica)<sup>508</sup>, ação regulada por normas, ação comunicativa e ação dramatúrgica.

O modelo faz um paralelo inicial com o desenvolvimento da esfera pública entre política e moral “[...] com o desenvolvimento jurídico e histórico filosófico do princípio da publicidade através de Kant [...]” (HABERMAS, 1984, p. 126). Reforça as bases das ciências sociais no âmbito filogenético entre Durkheim e Mead no plano da ação comunicativa, cujo fundamento consolidado na ontogênese está em Kohlberg da linha de Piaget. Os graus de consciência se transformam em graus de ação social em pré-convencional, convencional e pós-convencional.

A epistemologia, em um discurso teórico para o discurso prático, evidencia: “A unidade da história é um resultado, e não algo garantido desde o princípio pelo processo de formação de um sujeito que se cria a si mesmo” (HABERMAS, 1988, p. 448, tradução nossa). O sujeito autogerado não existe em Habermas nem em Nietzsche, assim “Os projetos de filosofia da história do século XVIII e as teorias evolucionistas da sociedade do século XIX podem se entender como tentativas de resolver esse problema de identidade mediante uma interpretação da história universal [...]” (HABERMAS, 1988, p. 445, tradução nossa). As pretensões científicas da solução de problemas, Habermas transfere aos fundadores da

<sup>506</sup> HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 366, 428.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 122-124, 375, 420.

<sup>508</sup> A ação teleológica pode ser instrumental e estratégica (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 428).

sociologia moderna: Durkheim, Mead e Weber, de forma transformada, ao acrescentar Kohlberg. Com isso, sociologia compreensiva integra a teoria sistemática da ação dentro de três tradições: teoria sociológica da ação, teoria analítica da ação e teoria dos atos de fala<sup>509</sup>. Insere na ação a possibilidade da teoria geral do comportamento em imagens de mundo como dramaturgico.

A ação social não é unitária no conceito complexo formado na ação comunicativa pela seguinte ordem do modelo teleológico, normativo para o dramaturgico<sup>510</sup>. A ordem proposta por Habermas evidencia uma sociedade do esclarecimento vinculada ao progresso moral com o sistema de normas. Como descreve a ação estratégica subdividida em ação estratégica encoberta ou ação abertamente estratégica, cuja subdivisão está respectivamente também entre engano inconsciente (comunicação sistematicamente distorcida – nível baixo é uma ação baseada em uma habituação mecânica [costume]) e engano consciente (manipulação – nível baixo é uma ação consensual baseada na convenção [ação comunitária] – nível alto é uma ação consensual de tipo pós-convencional [ação societária – nível 5 de Kohlberg<sup>511</sup>]).<sup>512</sup>

A orientação que Habermas oferece, através da ontogênese, evita uma hermenêutica desprendida da realidade, buscando uma teoria válida, por isso que é crítica, evidenciada por ele, quando “Wittgenstein submeteu a análise da linguagem, primeiro a uma autorreflexão transcendental, depois a uma reflexão sociolinguística. A hermenêutica de Gadamer representa uma terceira etapa de reflexão: a histórica, que entende o intérprete e seu objeto [...]” (HABERMAS, 1988, p. 256, tradução nossa).

Por isso a sociologia não pode reduzir-se à sociologia compreensiva. Exige um sistema de referência que, por um lado, não elimine em termos naturalistas a mediação simbólica da ação social, em favor de um comportamento simplesmente controlado por signos e governado por estímulos; porém, por outro lado, tampouco caia no idealismo da linguisticidade e sublime por inteiro os processos sociais em tradição cultural. Tal sistema de referência não deveria deixar indeterminada a tradição, considerando-a como algo envolvente [...] (HABERMAS, 1988, p. 259, tradução nossa).

<sup>509</sup> As três teorias sistemáticas da ação (HABERMAS, 1988, p. 453).

<sup>510</sup> (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 125). A ordem coloca a base nas ciências da ação em uma sociologia comportamental que confronta invariabilidade e universalidade na ontogênese com a imagem e diversidade na filogênese, sendo que Talcott Parsons fica adaptado (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 281-282, 285).

<sup>511</sup> HABERMAS, 1983, p. 68.

<sup>512</sup> *Idem*, 1987c, v. 1, p. 365, 426.



Sem reduzir a sociologia à sociologia compreensiva, a tradição é um aspecto considerado como algo envolvente que depende de um *sistema de referência* presente em Wittgenstein. A validade prática da teoria reproduz Karl Marx, cuja diferença está em que a teoria também faz parte da ideologia junto à interpretação. O fundamento conecta a autorreflexão com a reflexão, em um sistema de referência, sem exigir dos intérpretes, a concepção transdisciplinar, tal como as ciências sociais reconstrutivas não são reduzidas à sociologia compreensiva dentro da *teoria dos interesses cognoscitivos*. Habermas está apoiado em Kant no direito inato de liberdade, na superação da heteronomia para autonomia e no conceito de pessoa. As características do discurso teórico descritivo dos tipos de ação se fundamentam a partir do discurso prático em Kohlberg.

A diferença entre discurso teórico e discurso prático não é isenta de crítica nem de crise, resultando da busca pela validade epistemológica. Negar uma autoevidência na contradição, evidencia a natureza distinta da teoria e prática colocada como igual em uma falsa analogia. As estruturas externas da socialização em Mead tornam-se internas, pondo fim ao modelo da filosofia da consciência. Reestrutura a concepção da memória de Hegel no contraste entre intersubjetividade como linguagem e socialização em família. O trabalho acaba por favorecer o aspecto hermenêutico nos limites da crítica de Karl Marx contra Hegel sobre a consciência de classe no que afeta a *alienação*. Insere a filosofia social junto às ciências sociais um questionamento sobre o processo de investigação da sociedade do esclarecimento.

Freud buscava antes o aspecto da ontogênese que foi concretizado em termos por Kohlberg. A identidade da pessoa não nasce com uma língua em Habermas, mas adquire na socialização, na identidade de papéis, que dependem de uma identidade coletiva. O problema direciona para uma ação comunicativa, fora do isolamento cultural dentro de uma tradição linguística. Ao retomar Kant como um projeto incompleto, exige um novo modelo baseado na argumentação em PU, PD e pretensões de validade, cujo grau de realidade se transforma em ação histórica reforçada por Hegel. O papel da sociologia compreensiva é pensar, através da pragmática formal, esta ação não de forma isolada, rompendo o círculo hermenêutico criticado na reconstrução do materialismo histórico, pois progresso técnico não reflete em progresso cultural.

O procedimento positivista de substituir os motivos por causas não é a única alternativa em uma sociologia delineada em termos de compreensão da linguagem. *O conceito freudiano de motivo inconsciente* permite uma ampliação do delineamento da sociologia compreensiva, sem necessidade de ignorar a intencionalidade do comportamento nem de preterir como tal a capa dos conteúdos simbólicos. Os motivos inconscientes têm, igual aos

conscientes, a forma de necessidades interpretadas [...] (HABERMAS, 1988, p. 265, tradução nossa).

Como Habermas não reduz a teoria sociológica à sociologia compreensiva, os motivos e as causas são igualmente satisfeitos, dentro da intencionalidade do comportamento e dos conteúdos simbólicos. O problema é romper o círculo hermenêutico ao introduzir a crítica à Pós - modernidade. A contribuição individual ao mundo social passa pelos graus de entendimento significativo, baseado no consenso. Depois vem o acordo para realizar uma ação. Nesse sentido, o desencantamento do mundo ocorre, pois “[...] todos os discursos reais, que se desenvolvem no tempo, são provincianos em relação ao futuro [...]” (HABERMAS, 2004, p. 255). A proposta da ação comunicativa de Habermas não é científica por não ter previsibilidade em relação à homologia. Todos os discursos reais buscam transformar a realidade para uma mais esclarecida. O consenso só é possível a partir de algo em comum entre os participantes de um discurso. Iniciar com o acordo sem consenso resulta em agir estratégico por negar a *ordem perfeita* do sentido.

Essa aparente dialética entre o todo e o indivíduo, entre consciência individual e social, revela-se, em um exame mais minucioso, como fictícia. Em verdade estamos diante de uma mera analogia. Piaget em verdade estabelece um ‘paralelo’ (Piaget, 1950, vol. III, p. 191) entre as relações de interdependência dos fatos sociais que compõem uma totalidade social, e os fatos cognitivos; entre a interpretação marxista do todo social e a totalidade do fenômeno psíquico. A única diferença que mereceria destaque é que o ‘eu’ precisa ser substituído pelo ‘nós’ e a ‘operação’ pela ‘cooperação’ (FREITAG, 1985, p. 67).

A lógica do desenvolvimento de Habermas relaciona o aspecto societário de Piaget com Kohlberg, como solução à diferença em que o “[...] modelo psicogenético muito mais abrangente que o modelo do pensamento lógico [...]” (FREITAG, 1985, p. 18). Kant considera a liberdade como inato, “[...] Piaget defende meramente o inatismo de certas funções básicas [...] A inteligência e o pensamento não se apresentariam como estruturas inatas ou conteúdos pré-configurados, mas sim como uma função que acompanha a adaptação biológica do organismo [...]” (FREITAG, 1985, p. 24-25). A inteligência e o pensamento presentes em Hegel situa com Kant as estruturas da racionalidade, diante de que, em Piaget, o “[...] *a priori*, que ordena a experiência, mas não pertence ao campo da experiência” (FREITAG, 1985, p. 21). O pensamento lógico em Piaget inclui o equilíbrio das ações, os fatores sociais de coordenação e a transmissão deste patrimônio cultural. A experiência possível de Kant não é uma constante

da razão prática situada no *campo da experiência* como aplicação teórica do princípio<sup>513</sup>, sendo que *ordena a experiência* em Piaget e essa, acaba na *epigênese*, em um contraste entre inato como resposta e experiência possível como estímulo no horizonte da *adaptação biológica*.

A contradição em Piaget não se apoia no movimento dialético em Hegel. A experiência das causas formais e ocasionais da *epigênese* como estrutura da racionalidade, com a inteligência de Hegel, apontam um obstáculo epistemológico no pensamento operacional para a normatividade social, pelo fato de que inteligência e pensamento não são uma função, mas algo necessário para o desenvolvimento. Como o consenso faz parte do âmbito societário, “Piaget, além de deixar de fundamentar melhor a própria teoria da ação como fonte e raiz da inteligência e da linguagem, também deixa de esclarecer os fatores internos que condicionam a [...] necessidade interna corresponderia essa ação [...]” (FREITAG, 1985, p. 30). Na ação, Piaget, “Ao afirmar a existência dos fatores sociais no processo de construção do pensamento [...] na tese da universalidade do processo genético [...] se aplica muito mais ao Piaget maduro que ao jovem” (FREITAG, 1985, p. 36).

A sociologia orientada ao comportamento como razão destranscendentalizada nas ciências de ação crítica em um mundo subjetivo, considera a epistemologia genética, mas considera também os “[...] ‘fatores diacrônicos’ responsáveis pela diferença de uma cultura para a outra, de uma sociedade para outra. Piaget, no entanto, não está afirmando o caráter histórico e sim, meramente temporal do processo de constituição de sociedades” (FREITAG, 1985, p. 39). A sociogênese exige um equilíbrio, não sendo inato o pensamento e a inteligência, “[...] Piaget parte de sociedades internamente indiferenciadas, homogêneas [...]” (FREITAG, 1985, p. 39). Com isso, ele coloca o pensamento e a inteligência como função de modo independente das comunidades linguísticas e que acabam refletidas na diversidade das imagens de mundo. Caso o pensamento fosse dependente do processo societário, este seria inato, sem diversidade de pensamento, em uma relação da identidade e diversidade entre concordância e oposição, separação que Piaget observou junto à inteligência. Wittgenstein também destaca a relação não imediata da linguagem expressar o pensamento como coloca Aristóteles e Kant.

A contradição em Piaget na função entre pensamento e inteligência resulta em Kant e Hegel questionar o conteúdo e a estrutura. A linguagem natural de Mead acaba remodelando em Hegel a memória, sendo que a linguagem finita em nível fenomênico; surgimento da família e do trabalho, nível societário. O costume expõe um contraste com o princípio da linguagem universal que deve considerar o *campo da experiência*. Hegel nega a

---

<sup>513</sup> Princípio remete a estar fora da substância.

contradição de Kant através da unidade do *ser* e do *nada* por meio do *dever*<sup>514</sup> como realidade que se impõe com rupturas. O equilíbrio das ações em Piaget resulta em Hegel no reconhecimento. O mundo subjetivo dentro da universalidade moral junto a universalidade do processo genético entre Kohlberg e Piaget, não é equivalente no processo societário como mundo da vida acrescido com as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein na relação jogos de linguagem e formas de vida. O processo societário na ação comunicativa começa como um conceito complexo, pois falta em sua origem unidade do conceito. Neste caso, a troca de um jogo de linguagem implica sair de uma sociedade para outra no contexto cultural, sem sair do processo de socialização que faz parte da uniformidade natural.

O processo societário em Piaget implica a ação, em que o pensamento é socializado dentro da cooperação das ações que pressupõem sistemas de autorregulação e equilíbrio<sup>515</sup>. Dessa forma, “As estruturas cognitivas aproximavam-se, nessa perspectiva, do modelo de personalidade desenvolvido por G. H. Mead [...] da consciência de si e da identidade, o indivíduo é visto como o resultado da interação simbólica do sujeito com pares do mundo social” (FREITAG, 1985, p. 19). Com o processo de formação da consciência de si e da identidade em Mead, inclui, neste ponto, a linguagem finita em Hegel que surge em um grupo de ação, confrontando com o pensamento em sua linguagem universal. Cabe identificar a inteligência entre Piaget, Mead e Hegel, em uma perspectiva prática. A pura subjetividade contrapõe-se com a positividade do objeto, que não é paralelo em Hegel, cuja conexão dessa subjetivação acaba na previsibilidade de uma possível realização refletida no surgir da ação comunicativa como surgimento da humanidade, assim evitando um isolamento cultural que inclui a linguagem universal.

Mead, com sua história natural e teoria da comunicação, constrói um eu a partir de um estímulo que pode incentivar a resposta e se organiza na interação. Habermas questiona, por meio de Durkheim, pois coloca a construção de um mundo social que reflete nas mudanças da esfera pública. O grupo de respostas tomado e organizado dentro da socialização,

---

<sup>514</sup> Nega o princípio de contradição em Kant através do silogismo aristotélico, remodela Parmênides na *Doutrina do ser*, v. 1, da *Ciência da lógica*. Nesse sentido, foi retomado a *physis* (física) dentro do indivisível, indivíduo em Aristóteles, pois *kinesis* remete ao movimento e *metabolé* em transformação. A mudança em *metabolé* implica o princípio da não contradição com *Kinesis*. Uma ciência unitária por meio cultural que remete à unidade entre física, química, átomo (partícula em *férmions* e *bósons*) e sistema atômico (nêutrons, prótons e elétrons). As moléculas em suas ligações químicas, em uma unidade, implicam reduzir os *férmions* que têm *spin semi-inteiro* divididos em elétrons, prótons e nêutrons, em um elemento comum dentro da *simetria de troca* entre simétrica e antissimétrica. O sistema que equivale, em determinados estados, são sempre simétricos e outros são sempre antissimétricos, por isso a introdução de *bóson de Higgs* sobre o surgimento da massa. A unidade entre simétricos e antissimétricos perante o sistema, cujo conceito de sistema está presente em Kant e Hegel.

<sup>515</sup> Inclui-se Chomsky contra a teoria da ação de Piaget como fonte da inteligência e da competência linguística (FREITAG, 1985, p. 29-30).

inclui um início de estágio organizado para um mais alto de regra próximo à construção do real em Hegel. A distinção dessa elevação está em tomar a atitude de todos os outros envolvidos no jogo de empatia, não como um jogo de afinidade (apadrinhamento em Durkheim). Nesse caso, confronta a socialização de Mead com o *núcleo moral* de Durkheim, cujo destaque é de que a intersubjetividade depende da família e resulta na solidariedade fragmentada em uma curta unidade do controle de respostas em que interagem, o que implica na gênese da regra do comportamento.

A concepção de tomar a atitude do outro nega a subjetivação de Hegel, sem excluir o reconhecimento, sendo que mecanismos de aprendizagem se fazem presentes também em Piaget e Freud como internalização. Ao internalizar, seria copiar aspectos sociais que permitem interação a partir do desejo de adentrar na sociedade. Nega-se, com isso, tanto o individualismo quanto o coletivismo como expressão cultural das imagens de mundo. Com a assimetria das imagens, Habermas utiliza da crítica de Hegel a Kant sobre o costume para questionar Kohlberg diante da esfera pública entre empatia como autonomia (agir por dever) e afinidade como heteronomia (inclinação [apadrinhamento]). Desse modo, coloca a teoria crítica dentro da internalização em um paralelo entre aprendizagem e intersubjetividade ao realizar uma conexão de Mead com Durkheim, reforçando o questionamento da moralidade na família entre imagens de mundo e esfera pública.

Mead chega ao instinto, em que não se possui afinidade nem empatia. A “[...] epistemologia de Skinner insere-se no relativismo [...]” (ABIB, 1999, p. 241) e Habermas nega esse prisma como considera o instinto na base do behaviorismo entre estímulo e resposta, afinal o comportamento operante não é relativo perante a natureza nas relações de tentativa e erro onde se insere o mínimo de incerteza<sup>516</sup>. Com isso, nega o relativismo como a incerteza da tentativa e erro, pois sua pragmática inclui juízo de valor<sup>517</sup>. A problemática é que na origem da ação comunicativa, tomar a atitude social dos outros, inclui ele mesmo uma interação a partir de uma normatividade social, cuja subjetividade de Hegel contrapõe com a positividade de Mead. Como prioriza a ciência aplicada, questiona o pensamento expresso em linguagem e coloca a perspectiva de que a linguagem não limita o pensamento dentro da tradução, sendo remodelado a memória de Hegel como exige um aperfeiçoamento da antropologia não aplicável de Kant em relação à reconstrução. Confrontar interação e dialética em Hegel conduz ao

---

<sup>516</sup> ABIB, 1999, p. 242.

<sup>517</sup> (ABIB, 1999, p. 240, 243). Com Kant, na primeira crítica, Skinner não pode retomar a *coisa em si* que trata do conhecimento interpretado pelos sentidos no problema de como é possível conhecer. O ceticismo é negado por Hegel, pois a realidade se impõe. O ceticismo constitui-se um valor cultural que na contradição nega o saber que diz saber, a incoerência nega o uso pragmático deste saber.

imperativo de B contra A, em uma relação comunicativa entre falante e ouvinte dentro de uma comum situação com intenções diferentes, o que retoma o contraste do entendimento em suas diferenças e do reconhecimento em Hegel.

Os estágios de Mead são caracterizados com duas etapas como afinidade (play) e empatia (game), sendo que a reconstrução só é possível dentro da validade normativa entre representar e envolver, discutidas nas expectativas entre A e B, em uma construção da igualdade dentro da internalização de regras. Freud e Mead possuem esse padrão de comportamento (Mead acrescenta o *selbest* na primeira topografia), sendo que A e B, no alto nível imperativo padrão de comportamento, ambos buscam reivindicar totalmente suas necessidades dentro de uma regra social. Destaca, com isso, o sonho que não pode ser influenciado em Freud dentro da regra social. Desse modo, reduz a filogênese como linha de investigação, cuja internalização de regras exige um acordo entre A e B comparável à proposta da ontogênese e filogênese sobre homologia. O sentido restrito em uma base da internalização das regras, em que B reivindica “q” e A reivindica “r” no interior do *selbest*, sendo que o C, como outro generalizado, transfere o que pode ser realizado por A e B em um tomar o lugar do outro. A reivindicação distinta de “q” e “r” no jogo é de um eu e de outro, interagindo com outro (sentença assertória fim comunicativo, intenção de sentença sem fim comunicativo) em uma transição de uma representação (afinidade) para um envolvimento (empatia). Confere um membro neutro (tolerante) como indiferente aos interesses do grupo, similar a Durkheim, em que a relação entre falante e ouvinte inclui uma não envolvida terceira pessoa<sup>518</sup>.

Na discussão, A segue B, B segue A, A segue N, N segue A e B. Na perspectiva do outro (A segue N em sua reivindicação ou N reivindica A e B). As relações entre A e B são intercambiáveis em N de forma consciente, sendo que a terceira pessoa pode ser N, por estar fora do grupo em L. Na discussão de A em suas interações A, B, C... Z, ou obedece ao imperativo “q” ou C em uma gratificante consciência coletiva de grupo. Leva A e B agora subordinado a eles, em uma vontade combinada. Agora se “q” e Z, ao longo não considera de fato a vontade da expressão do falante, a norma de ação, como A entende em seu ponto de vista, A expressa somente a escolha generalizada dos outros, sendo que cada imperativo “q” resta no fim uma escolha. Como A não segue a regra social ou norma com o mesmo sentido que B, neste sentido “q” e “r” são direcionados no outro grupo de acordo com a relevante norma em uma dada situação. Caso A viole o interesse de B dentro de uma expectativa de comportamento generalizado, ele não só prejudica o B como também o grupo. Este impasse exige uma

---

<sup>518</sup> HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 31 *et seq.*

autoridade de grupo em C. O conceito de norma de ação implica uma norma válida para um conceito de normatividade válida construído dentro da interação socializante no interior do outro generalizado e indiferente<sup>519</sup>.

Mead permite duas abordagens dentro de uma ação crítica: a autoridade do outro generalizado difere da autoridade de aprovação. A autoridade de aprovação é direcionada para si mesma. Inclui-se na aprovação uma punição que é realizada, a seu modo, dentro da aceitação do grupo. Diferente da autoridade do outro generalizado em que a instituição reivindica uma validade, como exige o consentimento daqueles afetados dentro da autoridade de aprovação. A autoridade do outro generalizado não se limita ao grupo. O imperativo generalizado se volta para empatia enquanto a autoridade de aprovação em afinidade como interesse do grupo. A distinção permite uma relação entre ação comunicativa em autoridade do outro generalizado para ação estratégica para a autoridade de aprovação. Como a autoridade do outro generalizado não se limita às afinidades dos grupos em aprovações de regras do grupo, então A pode representar o ponto de vista do consenso normativo entre membros dos grupos<sup>520</sup>. A linguagem finita de Hegel como a linguagem natural em Mead reforça uma crítica à chamada Pós - modernidade. O intermédio de um discurso de verdade não pode se excluir da razão comunicativa como mediação dentro dos limites de um jogo de identidade entre A e B sobre “q” e “r” que pode incluir uma terceira pessoa na interação.

[...] Mead não persegue já ontologicamente, mas trata em conexão com a evolução social. A compreensão pós-tradicional das normas vem entrelaçada com um conceito de racionalidade comunicativa que só pode se atualizar à medida que as estruturas do mundo da vida se diferenciam e os afetados desenvolvem seus próprios interesses divergentes (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 61, tradução nossa).

A interação de Mead tentou buscar a ontogênese, mas permaneceu na conexão da evolução social, cuja interação desenvolveu no *selbest* pelo âmbito filogenético próximo de Freud. Por isso que Habermas complementa com Kohlberg. A intenção de Mead era aproximar-se de Piaget<sup>521</sup>, sendo que no modelo psicogenético de Piaget, “O primeiro desses modelos remonta aos anos 1923-24. Nele, a via de acesso ao pensamento é a linguagem. A faseologia é simples e se apoia - de certa forma – na faseologia freudiana” (FREITAG, 1985, p. 14). Com a intersubjetividade no *selbest* contida na filogênese de Freud, tendo que em Piaget o *acesso ao*

<sup>519</sup> *Ibidem*, p. 31 *passim*.

<sup>520</sup> HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 31 *et seq.*

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 47.

*pensamento é a linguagem*, Habermas insere PU em um processo histórico de reconstrução sobre PD. A reconstrução nega o incondicionado por causa do significado e mediante a linguagem aponta o condicionado na dinâmica do desenvolvimento, em uma imparcialidade que não é reduzível à lógica do desenvolvimento dentro das *relações de significado*. Com isso, *só pode se atualizar à medida que as estruturas do mundo da vida se diferenciam*. O incondicionado fica restrito àquilo que foge da percepção, sem generalizar na *coisa em si*, nem atribuir a *natureza indiferente*. Nesse caso, cai na *falibilidade da pragmática*.

Como a contradição em Piaget não se apoia no movimento dialético em Hegel e sua filosofia da natureza, voltada ao sistema em que o *ser* deve conduzir a uma melhor compreensão da realidade, cabe ao seu movimento especulativo se aproximar de Piaget na sociogênese a partir da inteligência como solução da contradição que resulta no equilíbrio. As ciências divididas na filosofia da natureza em Hegel devem buscar a aplicação do saber em uma superação do dialético na identidade do *ser* e *pensar*. Caso considere insuficiente a explicação do físico como constituinte da realidade na distinção entre átomo e sistema atômico, em um mundo objetivo, é possível incluir na reconstrução o biológico em Hegel<sup>522</sup> em um mundo subjetivo. Habermas, ao reestruturar a memória de Hegel, coloca a linguagem também como realidade exterior, em uma aproximação com Karl Marx sobre a *alienação*, como não rejeita o uso da linguagem, seja na perspectiva analítica em Kant nem do dialético em Hegel, situado na tradução por causa de Mead.

Kant parte do princípio sobre o que o sujeito pode oferecer a partir do conceito. De certa forma, *selbst* em Mead e *paleossímbolos* em Durkheim reunidos por Habermas em uma perspectiva de renovar a compreensão moderna de mundo. O *self* construído pela intersubjetividade não é fragmentado, exceto na história em comunidades linguísticas, pois Durkheim evidencia a importância do *i* de Mead, que em Freud seria o *id*, para a formação da identidade coletiva em direção à construção da consciência coletiva. Mead está voltado para a inserção em que o membro de uma sociedade faz para adquirir uma linguagem anterior ao indivíduo através do *me*, que em Freud seria o *superego*, presente também em Kohlberg. O limite entre *selbest*, que são partes do *id*, e *paleossímbolos*, que seria a estruturação da raiz do pré-linguístico, evidencia o núcleo da consciência coletiva em Durkheim, que é um *consenso normativo* estabelecido e regenerado nas práticas rituais de uma comunidade de crentes. Os membros dessa prática ritual se orientam por esses símbolos da raiz do pré-linguístico. Os símbolos possuem a perspectiva das *ideias* como *arquétipos* em Aristóteles, tratados por Kant.

---

<sup>522</sup> (HEGEL, 2005, v. 2, § 359). A filosofia da natureza define a dignidade humana entre organismo (biológico) e conceito (subjetividade). Nesse caso, a subjetividade de Hegel contrapõe com a positividade de Mead no biológico.



A ideia situada no espaço junto à natureza, em uma moralidade, confronta a dialética em Hegel e permite a Habermas adotar a eticidade concreta em relação à eticidade institucional entre racionalização do mundo da vida e mundo social. A prática ritual em Durkheim conduz a questionar a passagem da ideia ao tempo em Hegel, em uma filosofia da história.

A ação ritual depende da proposta de unidade intersubjetiva da coletividade presente em si mesma entre os membros em um conceito de sagrado. Durkheim reflete na retomada do *id* em Freud como *i* e confronta com o *superego* que é o *me* responsável pela interação mediada simbolicamente em Mead. Não se constitui somente como crítica à razão instrumental, como define a condição e o lugar das ciências sociais a partir das diferentes abordagens para um mesmo objeto. Como a linguagem filosófica em Wittgenstein não é privada, então evidencia que o “[...] simbolismo religioso representa uma das três raízes pré-linguísticas da ação comunicativa, porém somente através da ação comunicativa se podem ramificar as energias da solidariedade social [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 90, tradução nossa). Inclui-se, nas três raízes do pré-linguístico, uma linguagem diferenciada, que interrompe o princípio de identidade. Nisso se encontra tanto o princípio de individuação quanto do diálogo interior, em um *sentido de linguagem diferenciada proposicionalmente*<sup>523</sup>, tendo em vista a primazia do *ângulo cognoscitivo* ao *motivacional* na identidade do eu:

[...] a história genética da linguagem cristaliza nas estruturas formais dos atos de fala, a hipótese das três raízes da ação comunicativa teriam que ser suscetíveis de comprovação, ao menos de forma indireta. Contudo, não se deve perder de vista que esta descrição, em termos de pragmática formal, só a podemos fazer, como é óbvio, desde o horizonte da compreensão moderna de mundo (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 91, tradução nossa).

Retoma em *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1992), a definição em que o “[...] ‘mundo da vida’, da teoria da comunicação’, também rompe com o modelo de uma totalidade que se compõe de partes. O mundo da vida configura-se como uma rede ramificada de ações comunicativas que se difundem em espaços sociais e épocas históricas [...]” (HABERMAS, 2003a, v. 1, p. 111). A colocação *de uma totalidade que se compõe de partes* foi questionada pelo sistema atômico, pois falta unidade no sistema a partir da física quântica. A ação comunicativa como conceito complexo deriva do mundo da vida que ramifica as ações sem ficar limitada a uma época. Os espaços sociais foram direcionados a começar da reconstrução na identidade do eu em relação ao pensamento de Habermas. Nesse caso, foi

---

<sup>523</sup> HABERMAS, 1987d, p. 61.

mantida a ordem entre ação teleológica, ação normativa e ação dramaturgica (as três raízes da ação comunicativa, faltam integração e comprovação). O mundo da vida é pertencente à teoria da comunicação, com o intuito de romper com as divisões em uma comparação com a totalidade, confrontando as propostas individualistas e coletivistas dependentes da linguagem. Com isso, reforça, de forma significativa, a proposta de mundo da vida de Husserl delineada entre Mead, Wittgenstein e Sellars, como crítica à utopia com base histórica, salientando uma crítica ao idealismo promovida pelo materialismo confirmada pela reconstrução.

A concepção de tomar a atitude do outro em Mead como resposta ao estímulo, implica adotar a forma de vida não como reação contrária à interação, e sim, emergir da linguagem enquanto uso entre *teoria do significado como uso* e teoria do significado mediada em *gestos e símbolos*. A crítica à sociologia compreensiva de Winch que na falta de nexo entre gramática e forma de vida, evita mostrar a conexão do jogo de linguagem e forma de vida por via da compreensão, conexão importante, pois não permite uma metateoria que anula *casos singulares*, tendo a linguagem como meio regulador<sup>524</sup>, afinal recai na assimetria das imagens em relação ao *estado de coisas*.

A individuação em Mead promove a interação, não o aspecto imediato do estímulo e reação em um ato não comunicativo como reação ao ambiente, resultando que a interação tome a linguagem pública da forma de vida para um diálogo interior. A individuação acaba confrontando aspectos individualistas e coletivistas diante da interação, sendo que a hermenêutica fica restrita a uma linguagem não privada. A explicação da separação entre moralidade, eticidade concreta e eticidade institucional em um contexto em que, desde Aristóteles e Kant, a linguagem é *posteriori*. Como a linguagem é *posteriori*, o aspecto convencional de Hegel situa a moral em uma moralidade em uma crítica a Kant, que propõe o rompimento da heteronomia de um costume, colocando a moralidade dentro do sistema de eticidade em Hegel, em uma ação comunicativa. A crítica feita por Habermas à Pós - modernidade contra a tradição passa por Hegel<sup>525</sup>: “Não cabe dúvidas de que, neste contexto, Hegel podia falar de pensamento com muito mais razão que Gadamer” (HABERMAS, 1988, p. 250-251, tradução nossa).

A análise do curso aporético da recepção da teoria da racionalização de Weber por parte do marxismo, desde Lukács até Horkheimer e Adorno, põe

<sup>524</sup> FREITAG, 1985, p. 97-98, 106-107.

<sup>525</sup> “Esses três modelos de relação dialética entre sujeito e objeto, desenvolvidos por Hegel nas lições de Jena, contrapõem ao eu abstrato de Kant os processos de formação de uma identidade em vir a ser, relativos à consciência nomeadora, à consciência astuta e à consciência reconhecida. Nesse sentido, a crítica à moralidade corresponde a uma crítica à cultura” (HABERMAS, 2014, p. 55).

manifesto os limites do paradigma da filosofia da consciência e as razões que defendem por uma sustentação do paradigma da atividade teleológica pelo da ação comunicativa (capítulo IV). A esta luz, a fundamentação que em termos de teoria da comunicação dá às ciências sociais, C. H. Mead se encaixa, de tal modo, com a sociologia da religião de E. Durkheim [...] (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 196, tradução nossa).

Como não existe uma realidade não interpretada, a subjetivação de Hegel foi questionada, pois a linguagem resulta dessa subjetivação como um confronto do mundo da vida que não pode ser totalidade no conjunto das partes, reforçando a *falibilidade da pragmática*. O indivíduo, como parte da sociedade, não é a totalidade da ação comunicativa. O indivíduo em Aristóteles está limitado pela organização da *polis* em uma esfera pública. A crítica possível ao individualismo está na liberdade desconectada com o costume, sendo que Hegel prioriza o coletivo contra a lei de Kant na razão prática, percebido na crítica de Karl Marx sobre a *alienação* em uma consciência de classe. Habermas retoma Hegel em uma perspectiva de que *a crítica à moralidade corresponde a uma crítica da cultura*. Nesse caso, moralidade para eticidade concreta, por fim, eticidade institucional. Coloca o reconhecimento entre igualdade versus inferioridade e ficam limitados ao tratamento na liberdade como inato em Kant (a liberdade está no conhecimento *incondicionado* [*necessita incondicionalmente do entendimento*]), nas distinções da filogênese perante homologia, inclusão versus marginalização, ocorrendo obrigações recíprocas entre direito e moral. Cabe delimitar as liberdades subjetivas contra uma proteção da *alienação* por negar a construção do real em um materialismo histórico reconstruído, inserindo uma responsabilidade moral não a partir das obrigações jurídicas, cuja discriminação Habermas coloca como inclusão do outro em termos de tratamento, como da filogênese.

A linguagem, tomada como uso, envolve o sistema atômico introduzido em substituição ao termo partícula entre *férmion* e *bóson*. O átomo substitui a molécula caracterizada como ligação dentro do elemento entre *simples* e *composto*<sup>526</sup>, implicando reconstruir o sentido perante as “[...] divisões de uma modernidade em conflito consigo própria.

<sup>526</sup> Retoma *A doutrina do ser* em Hegel, 2005, v. 1 da *Ciência da lógica*, em termos culturais do mundo subjetivo na distinção entre finito perfeito (indivisível, indivíduo em Aristóteles) e infinito perfeito (divisível, pessoa em Kant na *Crítica da razão pura* em B192 e A153, A365 e A366). Foi reduzido o conceito de *physis* (física) em Aristóteles para um conceito não físico em Kant dentro da sensibilidade para o entendimento. A *Crítica da razão pura*, de A 736 e B 764 para A737 e B765 perante *Mathema* enquanto regras da razão, posteriormente, as contradições da razão fundada a partir da antinomia e paralogismo formam o movimento dialético (nisto surge o *devoir* que Hegel elabora a partir do *ser* e *não ser*). Questiona-se uma teoria materialista do conhecimento como crítica a Hegel (HABERMAS, 1987a, p. 49). Habermas expressa em mundo da vida o materialismo reconstruído, consideração que remete a homologia do mundo social em níveis de desenvolvimento, cuja base é o uso da regra dos jogos de linguagem em razão comunicativa (FREITAG, 1985, p. 154, 156).

Isso, mais uma vez, confere à filosofia em face da cultura como um todo, um papel de relevância atual e universal-histórica” (HABERMAS, 1989a, p. 21). A abordagem faz um contraste entre Kant, na cisão da razão com Aristóteles e Hegel sobre o *logos*. A teoria da racionalização em Habermas oferece uma integração transdisciplinar do transcendental com o ontológico. O fim da *coisa em si* em Kant e o resgate do *ser* em Aristóteles impele interpretação cultural e integra dentro do sentido teleológico da consciência, o agir moral. Os dois possuem divergências epistemológicas sobre a liberdade, sendo que Kant e Aristóteles não pertencem ao período Pré-histórico. “Kant coloca no lugar do conceito substância de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal” (HABERMAS, 1989a, p. 18). Como os conteúdos da razão preenchem a forma em Kant, aspecto que confronta Max Weber. Nesse caso, Habermas reduz afetos à moral, em um juízo de valor expresso em linguagem. Então, a identidade do eu não centraliza a razão no sujeito entre identidade e diversidade. A direção do desenvolvimento científico da multidisciplinaridade presente no positivismo científico não pode negar uma transdisciplinaridade, assim oferece uma distinção no método que define proximidade interdisciplinar.

As três linhas sociológicas básicas foram levantadas, nas quais a “[...] teoria da ciência tem adotado a forma de uma metodologia universal das ciências empíricas ou de uma hermenêutica geral das ciências do espírito e das ciências históricas” (HABERMAS, 1988, p. 81, tradução nossa). O mundo da vida permite uma crítica as metanarrativas, pois indivíduo enquanto parte da sociedade não troca de jogo de linguagem no que se refere à totalidade da ação comunicativa, nem se retira do processo de socialização no plano da filogênese perante o tecido das ações comunicativas. A discriminação adentra em Wittgenstein, quando pergunta sobre a *explicação da significação* no uso cotidiano das formas de vida em seus jogos de linguagem. Forma a base para as ciências sociais reconstrutivas dentro do agir comunicativo, ao questionar o contexto da proposição. Priorizar um pensar centrado no sujeito dotado de razão, contraria o agir comunicativo em Habermas, além de conduzir ao fato de que a linguagem no mundo da vida vem equivocadamente antes do pensamento. Como Kant e Aristóteles colocam a linguagem como *posteriori*, nesse sentido, parte de uma atualização do *Projeto de uma psicologia* em Freud que recorre à filogênese após esgotar o poder explicativo da ontogênese. O destaque está em não forçar uma interpretação cultural sobre o mundo objetivo, o que gera, respectivamente, uma perda de controle no *núcleo da interação* entre aprendizagem (resposta [Piaget, Kohlberg, Chomsky]), experiência possível (estímulo [Skinner]), interação (gesto [Mead]), intersubjetividade (selbest [Mead]) e socialização (núcleo moral [Durkheim]).

A presença de Habermas no marxismo está na tendência da reconstrução no materialismo histórico e passa em rever a seguinte afirmação de Karl Marx nas *Teses sobre Feuerbach*<sup>527</sup>: *os filósofos só interpretam o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo*<sup>528</sup>. O trabalho no contexto social faz parte do sistema, não do mundo da vida. A consciência de classe diante da *alienação* não pode reduzir trabalho à interação, pois inclui um conhecimento aplicado pelo trabalho como transformação e resulta na racionalização do mundo da vida. A concepção de realidade como fator de transformação da natureza distinta da interpretação que não transforma, mas exige mudança cultural. A linguagem é tomada como realidade em uma perspectiva da teoria e filosofia da história, teoria antropológica e teoria sociológica. A inclusão do outro tomado a partir do *gesto* (mundo social) e do *selbest* (mundo da vida) de Mead resulta na crítica à luta de classes, pois reduz classe a um questionamento à identidade de grupo presente em Durkheim (entre *gesto* e *núcleo moral*), cuja universalidade é inclusiva não exclusiva.

Como a transformação não prioriza o pensamento que interpreta, não existe uma redução do trabalho à interação<sup>529</sup> em um contexto da busca cooperativa da verdade que se limita na dúvida como teste no problema da validade do saber. A transformação do presente histórico não pode negar o mundo da vida em Habermas como projeto incompleto. Dessa forma, a modernização das ciências sociais passa pela reconstrução. Nesse sentido, a “[...] primeira versão da psicologia genética que atrai a atenção de Habermas [...] fundamentada essencialmente *na ação*, pode fornecer o substrato antropológico e biológico de sua *teoria da ação comunicativa*” (FREITAG, 1985, p. 134).

Como a argumentação em PU coloca a não existência de um conhecimento isolado, nem privilegiado dentro da socialização em PD, o progresso moral em relação ao sistema de normas insere o mundo da vida em uma posição crítica na divisão sociológica compreensiva em três linhas: sociologia empírico-analítica, sociologia comportamental e a sociologia do direito. Com essas três linhas, não exclui na teoria política contemporânea a conexão entre moralidade e a política, com o progresso moral junto ao sistema de normas. A sociologia compreensiva faz a relação filosofia e as ciências sociais dentro da razão imanente

<sup>527</sup> Sobre Feuerbach (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 109 - 110). O que Habermas caracteriza como metafísica vai até Hegel (HABERMAS, 1990, p. 38). O pensamento pós-metafísico inicia-se com os críticos de Hegel (HABERMAS, 1990, p. 48-49).

<sup>528</sup> HABERMAS, 1989a, p. 26.

<sup>529</sup> O *núcleo da interação* permite inserir aspectos de cooperação (empatia como consenso [direcionado ao interesse do outro ou inclusão]) e colaboração (apadrinhamento como acordo [todos desempenham o mesmo papel ou buscam o mesmo interesse a partir de um objetivo em um centro comum]). Comunicação entre cooperação (consenso) e colaboração (acordo).

ao mundo da vida de cada homologia, refletida na reconstrução do materialismo histórico em níveis da evolução social<sup>530</sup>.

O trabalho, como dominação da natureza, implica não ser dominado pela natureza através da ideologia vinculada à interpretação. Por esse motivo, a universalidade moral em Kohlberg constitui-se como *práxis social*. A perspectiva do trabalho como realização do conhecimento e ação, não como ideologia, expresso em linguagem e ação, evidencia que através da linguagem, a *teoria* não pertence à esfera privada, mas situa em uma esfera pública. Não se trata, em Habermas, de reconstruir comportamentos, mas de buscar meios de superação. Como a superação depende da construção dos meios adequados, o processo de desenvolvimento abrange a linguagem, não centraliza no sujeito, nem somente na sociedade, mas perante ação comunicativa que deve considerar a relação mundo da vida e agir comunicativo a partir de Goffman. A ação dramatúrgica apresenta uma “[...] interação social como um encontro em que os participantes constituem uns para os outros um público visível e se representam mutuamente algo” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 131, tradução nossa). A crítica à Pós - modernidade vincula-se à falta de superação decorrente da não construção dos meios adequados. O mundo da vida fornece os meios adequados, pois representar mutuamente algo deve distinguir entre moral e linguagem. O conceito de mundo da vida não é neutro, insere a pessoa na comunidade de comunicação.

A contradição em Piaget entre pensamento e inteligência em uma remodelagem do movimento dialético de Hegel, abordado como mundo da vida e mundo social em um naturalismo fraco, contrasta com a reintrodução de Karl Marx em seu *método como dialético* que pensa a gênese, a construção e a superação<sup>531</sup>, a *alienação* entre as forças produtivas (meios de produção e força de trabalho) e as relações de produção<sup>532</sup> perante as condições de vida, relacionando mundo objetivo e mundo social, cuja superação ocorre por meio do mundo subjetivo na troca da luta de classes por crítica cultural perante a crise cultural. A solução como superação das contradições no movimento especulativo de Hegel, acaba no equilíbrio e na aproximação com Karl Marx, incidindo na construção do mundo social. Habermas entende que teoria e prática são indiferenciadas, cuja contradição colocada como

---

<sup>530</sup> FREITAG, 1985, p. 105, 137, 142-143.

<sup>531</sup> FREITAG, 1985, p. 70.

<sup>532</sup> (HABERMAS, 2014, p. 108). Habermas entende que as forças produtivas tornam ideológicas com base na técnica e na ciência, não cabendo a teoria do valor trabalho de Karl Marx, pois o trabalho desqualificado (simples), como produtores imediatos, possui cada vez menos peso no progresso técnico-científico.

crise, resulta em uma aprendizagem não reflexiva, que separa teoria e prática<sup>533</sup>. Definir o trabalho como parte do sistema, não da interpretação, conduz que a sociologia empírico-analítica junto à sociologia, voltada para a *ciência comportamental*, dependa da socialização. A interpretação no mundo da vida depende da socialização, unidade de trabalho entre Durkheim e Mead, que Habermas estabelece em uma relação com a origem da ação comunicativa, sem excluir Kohlberg vinculado a Kant em conhecimento e ação.

A indicação de Habermas sobre a origem da ação comunicativa, a partir do *self* em Mead, que coloca uma confrontação entre *paleossímbolos* de Durkheim e *selbest* de Mead, reproduzem o conflito *id* e *superego* em Freud. O mundo da vida como novo paradigma em que o eu surge a partir da intencionalidade em que remete às '*formas de vida*' de Wittgenstein, que correspondem aos '*mundos da vida*' de Husserl. Inclui-se, com isso, a conexão entre formas de vida e jogos de linguagem, a constituição do eu inserida em uma normatividade social em Habermas. A existência do eu enquanto identidade permite a renovação, cuja "[...] identidade dialética contém em si a diversidade entre razão teórica e prática que a teoria do conhecimento supõe tranquilamente [...]" (HABERMAS, 1987a, p. 39). O mundo da vida como novo paradigma se transforma em metodologia, pois Habermas considera em Wittgenstein a *forma de representação* através das conexões apontadas para as formas da gramática correlacionadas nas formas de vida e jogos de linguagem. A reconstrução questiona a história natural sobre a necessidade de reconhecimento nas diferenças da identidade do eu (tríade entre atos de fala e correntes da psicologia).

Wittgenstein, com a relação da regra entre *igual* e *idêntico*, aborda *alguma coisa de que a filosofia deveria tratar*<sup>534</sup>, o diferente uso dos jogos de linguagem acaba nas distintas filogêneses. No aspecto do *logos* que exige reconhecimento em Hegel, a relação entre *diferença* e *desigualdade*<sup>535</sup> perante o reconhecimento exige revisão em uma inclusão do outro. A luta decorrente da oposição das diferenças leva a *exclusão* em Hegel e Karl Marx dentro de condições não idênticas na perspectiva lógica. Como a diferença faz parte da sociedade, não em termos de comunicação nos limites das diversas sociedades, a *exclusão* como a *desigualdade* formam, em termos sociais e éticos, a *marginalidade* e a *inferioridade*. A

---

<sup>533</sup> Não é idêntico ao discurso teórico e discurso prático. Uma aproximação com Karl Marx coloca a validade da teoria na prática perante a segunda tese sobre Feuerbach, pois a transformação (prática) comprova a interpretação (teoria) e reflete nas *relações de significado*.

<sup>534</sup> WITTGENSTEIN, 1999, § 254.

<sup>535</sup> Hegel, *Princípios da filosofia do direito*. Nesse caso, Karl Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* coloca o tema da igualdade em uma crítica econômica e da transmissão hereditária. O termo diferença de Hegel deve ser abordado em Habermas como inclusão do outro. Karl Marx na relação entre riqueza e domínio, soluciona com a igual distribuição de poder normativo (HABERMAS, 1988, p. 417).

*exclusão* na lógica clássica é o terceiro excluído. Reflete, na marginalidade, a mediação da contradição por meio do *contraditório* e *subalterno*, estabelece um declínio que, em termos sociais éticos, seria a inferioridade<sup>536</sup>. Como Habermas toma a construção e a superação em que a diferença como discriminação deve ser inclusiva, o aspecto unilateral da tolerância adentra no *contraditório* e *subalterno*.

#### **4.4 – Da sociologia do direito ao sistema do direito nas ciências histórico-hermenêuticas em um mundo social**

Sem reduzir ética a moral, em vista que o poder se dissolve na cultura, não se pode, com isso, ser eliminado, exceto domesticar ou buscar o controle do poder entre mundo da vida e sistema. A problemática questiona o aspecto finalista da pretensão de universalidade hermenêutica entre natureza em Kant e razão em Weber. Desse modo, domesticar ou controlar o poder resulta em situar o poder dissolvido na cultura como desencantamento com base na correlação entre imagens de mundo (domesticar [convencional]) e reconstrução (controlar o poder [alternativas]). O aspecto prático fica no interesse pela razão como autonomia e heteronomia, conectando Kohlberg e Kant em um princípio destranscendentalizado. Distinto de Weber, o limite da razão em Kant, por meio da *coisa em si*, evidencia a *exclusão* como não existência do fenômeno, permite considerar um *senso comum* devido à falta de apropriação de um objeto de investigação pelo conceito. Karl Marx reproduz o conceito na validade prática (transformação) da teoria (interpretação). O *ser* de Hegel reflete um *núcleo irreduzível*, coloca o conceito como parte de um sistema e espelha a racionalização do mundo da vida, pois exige um reconhecimento dentro da investigação de um conceito em uma crítica ao juízo analítico de Kant. Com isso, o princípio da razão em Kant acaba como interesse em Habermas e desse modo, nega uma centralização da razão no sujeito ao seguir a razão entre autonomia e heteronomia.

[...] uma análise mais rigorosa da primeira parte da Ideologia alemã demonstra que Marx não explica propriamente a conexão entre trabalho e interação, mas reduz esta àquele sob o rótulo genérico de prática social, quer dizer, submete a ação comunicativa à ação instrumental (HABERMAS, 2014, p. 73).

---

<sup>536</sup> O reconhecimento possui duas frentes: o tratamento opositor entre inclusão e marginalização (exclusão em uma contradição) e igualdade perante a lei entre inferioridade e superioridade (contraditório e subalterno em uma proteção cultural). Nas concepções de tolerância introduz a inferioridade que não pode ser unilateral dentro de uma sociedade pluralista.



Como as forças produtivas dependem da ação comunicativa, a interação faz parte da ação instrumental entre meios de produção e força de trabalho no progresso técnico-científico, como reflete a crítica aos modos de produção a partir do período Pré - histórico. Com o objetivo de retirar a direção pessimista atribuído ao direito, Habermas inclui o aspecto deontológico e a *teoria crítica da sociedade*, institui, em *Direito e democracia* (1992), uma reflexão hermenêutica na separação entre bom e justo, cuja base inicial está apontada na *Teoria da ação comunicativa* (1981), pois o problema está quando se “[...] conduz a uma racionalização unilateral ou a uma coisificação da prática comunicativa cotidiana [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 469, tradução nossa). A falta de coordenação entre racionalidade econômica e administrativa não destaca os subsistemas regidos por meios e suas formas de organização no mundo da vida. Ocorre uma “[...] ação especializada na tradição cultural, na integração social, na educação e necessita incondicionalmente do entendimento como mecanismo de coordenação das ações [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 469, tradução nossa).

Como o processo global de evolução social gera um descompasso que perturba o equilíbrio entre mundo da vida e sistema, “O que conduz ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação e o desenvolvimento das distintas esferas culturais de valor [...] senão a ruptura elitista da cultura [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 469, tradução nossa). A consideração de Habermas a Kohlberg referente ao conceito de pessoa em Kant, insere a ética dele com o objetivo de melhorar o método da psicologia social, cujo cerne de equilíbrio entre mundo da vida e sistema está com o foco no *eu prático* em relação ao *eu epistêmico*. A conexão interna entre democracia e os direitos humanos, que pode ser reconstruída dentro das obrigações recíprocas entre direito e moral. As obrigações jurídicas focam nas restrições de direitos ao delimitarem as liberdades subjetivas em termos de inferioridade contra os direitos morais. A distinção aponta uma crise cultural<sup>537</sup>, pois os direitos morais resultam no reconhecimento e na reciprocidade como reflete a responsabilidade moral de Kant em uma retomada dos direitos subjetivos, com isso inclusão do outro. A falta de responsabilidade moral, diante das obrigações recíprocas, permite uma crítica cultural diante da recompensa moral questionada entre agir por princípio ou por interesse. Restringir a liberdade subjetiva em Kant acaba na crítica cultural, pois normas jurídicas como obrigações jurídicas não produzem significado. Nesse caso, reproduz a crítica de Kant ao direito positivo

---

<sup>537</sup> Duas obras recomendadas: HABERMAS, J. A nova intransparência. *Novos estudos*, São Paulo, v. 2, n. 18, p. 103-114, set. 1987 e HABERMAS, J. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Tradução de Vamireh Chacon. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1994. A sociedade complexa não pode partir da proteção cultural, nesse caso obrigações jurídicas limitam direitos morais (liberdades subjetivas), não se trata de limitar, mas de não proteger em uma responsabilidade moral.

(*adquirido*) a partir da equidade que repercute como *teoria crítica da sociedade* junto ao direito formal de Weber.

As obrigações jurídicas não geram significado nem adaptação cultural, sendo possível somente pela crítica cultural e partem da inferioridade decorrente da demanda institucional com base na discriminação, seja histórica ou jurídica, sem inserir um acompanhamento referente ao progresso moral junto ao sistema de normas. A falta de igualdade por causa da inferioridade resulta em identificar as causas da marginalização. Karl Marx aponta a diferença econômica a partir da propriedade privada. Habermas considera o mundo da vida a partir da sobrevivência e da proteção individual. Insere no processo histórico contra o utópico a deontologia em comunidades linguísticas dentro da prática social, sem reduzir trabalho à interação. A dependência da lógica do desenvolvimento em relação à dinâmica do desenvolvimento, coloca na teoria política contemporânea a compreensão com base na filosofia da linguagem junto ao comportamento nos limites da ação social.

A sobrevivência e a proteção individual fazem parte da lógica do desenvolvimento. A dinâmica do mesmo reflete as *propriedades históricas das condições de vida* no limite, acrescenta, das *propriedades privadas transmitidas por tradição*. Sem reduzir direito à moral perante as propriedades históricas, o sistema do direito volta-se à sociologia do direito em termos práticos de ação social regulada por normas e dependente do mundo da vida. Sem distinção perante os direitos morais, as obrigações recíprocas, tal como os direitos subjetivos, partem do *núcleo da interação* entre direito e moral. A construção possui limite na *forma* que não é o universal perante o governo, questiona a formação democrática a partir da Grécia Antiga e implica o reconhecimento no que se refere ao tratamento que não é idêntico ao princípio da igualdade perante a lei. O social inserido no reconhecimento de Hegel deve acrescentar ao tratamento a inclusão que equivale à proporcionalidade. Priorizar o existir, depois o pensar, reforça somente o aspecto materialista contrário ao pensar. A filogênese reflete o existir como *linguagem entra em férias*. Cabe a *forma* como sistema inserir a universalização do conhecimento diante do pensar imersa na lógica do desenvolvimento.

As ciências sociais estão associadas às ciências empírico-analíticas com as ciências da ação crítica. A sociologia contemporânea em Habermas possui, nessas áreas, os critérios de direção da dinâmica do desenvolvimento, juntamente com a lógica do desenvolvimento, conduzindo à *Teoria da ação comunicativa* (1981) como continuação de *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976). Conceber uma relação cooperativa entre

filosofia social e as ciências sociais<sup>538</sup> passa pelas ciências histórico-hermenêuticas. As leis gerais de evolução tomadas como concomitância e juntamente com as teorias gerais ou leis que não participam de um sentido restrito em sociologia, fazem parte também das ciências da ação crítica. Colocar as obrigações recíprocas no sistema reflete o mundo da vida e sistema entre moral e direito, em uma regulação por meio da moralidade como *núcleo da interação* perante a estrutura de racionalidade e, assim, reflexiona a *incomensurabilidade* das imagens de mundo. Com isso, Habermas não parte da desconstrução da universalidade, mas da reconstrução, pois o pensamento depende de uma identidade para uma comunicação. Negar o processo acaba no solipsismo em que a diferença foge da própria socialização, consequentemente rejeita o negacionismo histórico, a utopia, a fuga da realidade ou negação. A comunicação distorcida acaba como negação do fato entre discurso e verdade, constituintes do consenso pressuposto no contrafactual contra um *consenso sobreposto*, pois interação, moralidade e comunicação pertencem à esfera privada (família). A reconstrução não altera o fato, mas a relação discurso e verdade.

O progresso como determinação histórica por meio da filosofia da história, não equânime nas condições da lógica do desenvolvimento, quando não atendidas às condições para o desenvolvimento, pode ser regressivo. O contexto está inserido também no processo da ontogênese pertencente à psicologia do desenvolvimento melhor desenvolvido que a filogênese em seu processo histórico da mediação simbólica. Não existe salto do pré-convencional para o pós-convencional em Kohlberg. A sociologia compreensiva aprofundada por Habermas permite uma revisão, reconstrução e uma direção para preencher as condições de contorno da ontogênese com base na filogênese do interacionismo simbólico.

A tradição marxista na teoria crítica está em Habermas no entendimento em que a consciência de classe, em uma *práxis social*, está imersa na consciência moral, sem saltos na lógica do desenvolvimento, seja na linguagem quanto na consciência moral. Reduz o processo histórico à linguagem e estende como reconstrução diante das outras áreas do saber. Sem ser unilateral entre o conhecimento e ação como na linguagem e ação, dessa forma o “[...] mundo da vida e as interações não são autoexplicativas, e uma ciência social não pode se limitar ao desejo em repetir a linguagem dos agentes. Ele faz a crítica da ideologia [...]” (HABER, S., 1998, p. 52, tradução nossa). Como parte da *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968), cuja regularidade de um evento permite que n’A *lógica das ciências sociais* (1967) se integre em uma transdisciplinaridade sem incorrer em uma falsa analogia.

---

<sup>538</sup> Sobre a problemática ver (HABER, S., 1998, p. 47).

Correspondentemente, também das leis obtidas em ciências sociais, podem ser desenvolvidas técnicas para o âmbito da prática social, quer dizer, técnicas sociais com cuja ajuda podemos controlar os processos sociais como processos naturais. Daí que uma sociologia que proceda em termos empírico-analíticos se pode utilizar como ciência auxiliar para a administração racional. Entretanto, predições condicionadas e com ele tecnicamente utilizáveis só se podem obter de teorias que se referem aos âmbitos isolados e a contextos estacionários com decursos recorrentes ou inclusos repetíveis à vontade (HABERMAS, 1988, p. 29-30, tradução nossa).

Na busca de pensar o presente histórico mediante a interação simbólica dos indivíduos, “[...] as intenções da fundação filosófica da sociologia encontram-se confortáveis pela observação crítica de sua evolução real” (HABER, S., 1998, p. 53, tradução nossa). Os valores só podem ser expressos pela linguagem como herança objetiva da tradição simbolicamente mediada, assim a “[...] necessidade da filosofia presente nas ciências sociais não é inerente às suas disciplinas, mas somente ao certo estado primitivo de seu desenvolvimento” (HABER, S., 1998, p. 55, tradução nossa). Incorre na transdisciplinaridade e interdisciplinaridade, pois o *estado primitivo de seu desenvolvimento* entre filosofia e ciências sociais, conduz ao aspecto inerente às disciplinas e ao seu período histórico<sup>539</sup>, exemplo de Habermas que diz:

Do ângulo de meus próprios interesses de pesquisa, vejo esse tipo de cooperação abrir caminho entre a epistemologia e a história da ciência, entre a teoria dos atos de fala e diferentes abordagens da pragmática empírica da linguagem, entre as teorias das argumentações informais e diferentes abordagens para a investigação das argumentações naturais, entre éticas cognitivistas e uma psicologia do desenvolvimento da consciência moral, entre teorias filosóficas da ação e a investigação da ontogênese das competências de ação (HABERMAS, 1989a, p. 31).

A *categoria do conhecimento possível* acaba inserida na “[...] pré-compreensão hermenêutica silenciada pela teoria analítica da ciência. A pré-compreensão que faz possível aplicação de regras, uma vez aceitas, determinados enunciados básicos” (HABERMAS, 1988, p. 39, tradução nossa). É importante salientar que não existe uma filosofia clínica em uma compreensão hermenêutica, exceto uma *categoria do conhecimento possível*, que Kant atribui à capacidade de cada um de que pensar não é o mesmo que conhecer. As características são possíveis de previsão e controle, a correção, em uma ética do discurso, é

<sup>539</sup> Habermas defende a cooperação em (HABERMAS, 1989a, p. 30-31). Como na obra: *O futuro da natureza humana* em 2001, comparativamente no tema de cooperação, reflete a *epigênese* de Kant e o *animal racional* de Aristóteles, conduz a *filosofia como crítica da ciência para filosofia como ciência reconstrutiva e intérprete*.

passível, por combater ideologia dentro da comprovação e descrição argumentativa e a filosofia fica restrita a ser guardador de lugar e intérprete. A pré-compreensão hermenêutica adentra no saber dos enunciados básicos. Com isso, a ação dramatúrgica (Goffman) está em uma sociologia comportamental como autoencenação dentro do entendimento linguístico para coordenação da ação em um princípio que é de natureza linguística. Nesse caso, ação comunicativa de Habermas no mundo da vida exige uma definição comum da situação a partir do *núcleo da interação* com base no *sistema de referência* nos três mundos. O consenso descansa no reconhecimento e na intersubjetividade<sup>540</sup>.

Habermas, em sua sociologia compreensiva, avalia o contexto social da interação com base, também, na ética do discurso com as pretensões de validade entre os mundos privado e público em relação à mudança estrutural da esfera pública. O conceito de Kant é comensurável e acaba complexo na proposta da ação comunicativa, devido à *incomensurabilidade* de Kuhn em modo que pode sofrer correções, a exemplo do átomo e sistema atômico. Nesse sentido, ganha contornos históricos e antropológicos diante da *teoria* em termos da comunicação. O materialismo histórico e a reconstrução estão calcados em algo anterior ao indivíduo, evidenciado pela psicogênese, que é um “[...] sistema linguístico pré-existente, que garante a comunicação intersubjetiva, tornando possível o esclarecimento do próprio ponto de vista e sua compreensão pelos outros” (FREITAG, 1991, p. 74). O destaque está no aspecto societário, que reflete em ação dramatúrgica e funciona como um processo de continuidade dessa ação histórica entre linguagem e ação, começando com o Pré - histórico. Cabe a sociologia compreensiva fazer outro tipo de análise, inicialmente com o agir social para o agir orientado (entre entendimento mútuo ou sucesso), como remete respectivamente as etapas posteriores ao agir comunicativo e ao agir estratégico. O sistema do direito apresenta-se perante as condições da vontade as possibilidades da sociologia do direito e oferece uma análise das instituições em uma eticidade.

*A publicidade da razão* é o que caracteriza a mudança da esfera pública. “Já na *Crítica da razão pura*, Kant tinha atribuído ao consenso aberto dos debatedores públicos a função de um controle pragmático da verdade [...] À unidade inteligível da consciência transcendental [...]” (HABERMAS, 1984, p. 132). A política na história entre as esferas pública e privada está na mudança da esfera pública como da dependência da opinião pública junto à moralidade. A distinção de Kant e a aproximação de Hegel, no que interessa à relação conceito e representação, ficam remodelados quanto a memória confronta a intuição presente no *sistema*

---

<sup>540</sup> HABERMAS, 1987c, v.1, p. 136-137, 167-168.

*de atividade da inteligência*. Colocar na antropologia esse paradigma da linguagem possui ao menos quatro objetos: linguagem, trabalho, interação<sup>541</sup> e o sistema de interpretação. Os quatro elementos específicos formam o universal de cada cultura em sua forma de vida<sup>542</sup> orientada por um princípio histórico e resulta na utilização dos exemplos de Habermas, a saber, das sociedades Pré - históricas: Mesolítico e Neolítico. “Uma história tem um princípio e um fim. O princípio só se pode reconstruir antropologicamente como princípio da espécie humana a partir das permanentes condições de existência dos indivíduos socializados” (HABERMAS, 1988, p. 274, tradução nossa).

O limite define a divisão da pragmática universal entre Mead, com base na primeira topografia freudiana e Wittgenstein, na *forma de representação*, pois do “[...] ponto de vista da análise da linguagem, a psicanálise aparece como uma investigação hermenêutica do comportamento regido por motivos inconscientes. Tem mais a ver como uma interpretação crítica de textos que com uma ciência experimental” (HABERMAS, 1988, p. 267, tradução nossa). Habermas não vê a necessidade de uma hermenêutica jurídica dentro da ética do discurso em PU, PD e pretensões de validade no interior de um entendimento significativo hermenêutico. Considera que “Gadamer entende que a hermenêutica filosófica é concebida de modo universal também no sentido de que deve abarcar a hermenêutica jurídica, teológica e filosófica” (MARTINS, 2013a, p. 94). Desse modo, a hermenêutica faz parte da sociologia compreensiva e sem reduzir a sociologia à história, pois a *historiografia crítica* questiona as grandes narrativas e acaba por delimitar a história natural no contexto de interação e linguagem.

Como Kohlberg faz parte da pragmática universal decorrente do *Superego* presente entre Mead e Freud, em uma perspectiva da ontogênese, a hermenêutica crítica parte do interesse entre verdade, conhecimento e sucesso. Para que a “[...] defesa do universalismo moral tenha êxito. Ainda assim, restaria sempre uma dificuldade. Kohlberg assume uma posição deontológica e afirma – com boas razões, acredito [Habermas, L. C. M. F.] – que a consciência moral pós-convencional exige o discernimento da autonomia da esfera moral” (HABERMAS, 1989a, p. 53). A postura deontológica de Kohlberg negada por Habermas ao separar o bom do justo, coloca o *discernimento da autonomia da esfera moral* em uma perspectiva convencional. Com a dificuldade de romper o círculo hermenêutico, o convencimento acaba no cultural, sendo

<sup>541</sup> Em Karl Marx, observa-se a linguagem contendo uma ideologia de interpretação global, riqueza e estabilização do poder político (HABERMAS, 1988, p. 410, 415).

<sup>542</sup> Os quatro elementos que podem ser analisados antropologicamente, em termos da psicologia evolutiva, como competência linguística, competência cognitiva e competência de regra (HABERMAS, 1988, p. 449). O sistema de interpretação presente na psicologia referente a personalidade, Habermas aproveita da antropologia as imagens de mundo entre fechadas e abertas como reforça o desencantamento de mundo e permite introduzir a sociologia da religião entre Weber e Durkheim (HABERMAS, 1987c, v.2, p. 534).

que a crítica à moralidade corresponde a uma crítica à cultura e reflete o problema de que o sonho em Freud não pode ser influenciado.

Como o direito e a moral são mediados pelo *núcleo da interação*, exigem um *consenso normativo* e serem definidos entre mundo da vida e sistema. Nesse sentido, “Desde a publicação da ‘Teoria da Justiça’ de Rawls, Kohlberg se utiliza, sobretudo, dessa ética, que se liga a Kant e ao direito natural racional [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 146). Dessa concepção do mundo da vida não ser colonizado pelo sistema, resulta que a *liberdade individual é mais importante que a liberdade política*<sup>543</sup>, tendo em vista a *justificativa instrumental* como pano de fundo<sup>544</sup>. O debate recai na relação entre proporcionalidade e justiça. Com isso, o fundamento da *racionalidade comunicativa* tensionado com a *organização democrática da sociedade*, não está limitado em Habermas ao discurso teórico. Com Kohlberg, aplica-se o discurso prático nas ciências sociais. A colaboração entre filosofia social e ciências sociais estão em uma sociologia compreensiva tendente ao sistema de direito. Compete analisar o descumprimento evolutivo da razão. O interesse prático, em uma ciência reconstrutiva, está na *teoria cultural da evolução* como reconstrução do *desenvolvimento sociológico*, a partir do mundo da vida para entender a *teoria da mudança social*<sup>545</sup>.

A ação, com base na comunicação, coloca que a sociologia empírico-analítica parte de um interesse técnico e a sociologia comportamental em um interesse de emancipação. Com essa combinação, permite ir além do discurso teórico, como controle, previsão e correção, sendo que a comprovação e a descrição são partes dos sujeitos socializados. Como qualquer ciência, depende de um *consenso normativo* sobre a aplicação. A *Teoria da ação comunicativa* (1981) permite uma sociologia do presente histórico em uma capacidade constante de renovação do contexto atual da sociedade. Habermas prioriza o consenso que permite o acordo nas relações de moralidade e política. A regra de Wittgenstein aproxima-se da regra na razão de Kant. O princípio de identidade acaba dinâmico com a interação. A perspectiva insere uma ação comunicativa situada na compreensão, em uma atividade cotidiana do jogo de linguagem. Kant não identifica conceito e espaço, mas coloca uma relação de investigação entre intuição e conceito, sendo o espaço uma representação que remete à intuição externa em Kant. Como a regra inclui o princípio da não contradição, desta razão autoevidente, encontra seus limites na linguagem formal. A *ordem perfeita* do sentido inclui um princípio de identidade e nas regras do jogo inclui entendimento mútuo. O sistema do direito utiliza do *Segundo Wittgenstein* para

---

<sup>543</sup> ZURN, 2014, p. 2.

<sup>544</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>545</sup> VANDENBERGHE, 2011, p. 599.

a produção do *consenso normativo*, decorrente da abordagem do mundo objetivo entre espaço como intuição externa em Kant, *incomensurabilidade* de Kuhn e sistema atômico como crítica cultural.

A esfera pública deve evidenciar os princípios básicos como isonomia e isegoria, pois equivalem aos atuais: a igualdade perante a lei e a liberdade de pensamento e expressão — devem ser estendidos a todos sem distinção dentro dos direitos subjetivos. Sem distinções nas esferas entre públicas e privadas, além de que não existe em nenhum contexto histórico, mesmo na Grécia Antiga, a ideia equivocada de que a democracia é a ditadura da maioria, cuja afirmação nega a *forma* em relação aos tipos de governo. Sem o respeito aos dois princípios fundamentais não é democracia. Nesse sentido, “[...] a concepção kantiana da política e do direito [...] se resolve com o estabelecimento de um governo republicano (que é compatível com uma monarquia hereditária se a monarquia está limitada por uma constituição) em uma comunidade de nações [...]” (MCCARTHY, 1998, p. 381, tradução nossa)<sup>546</sup>. Com isso, o sistema de direito possui um aspecto antropológico, em uma integração do sistema, refletida com a correlação da integração social, decorrente das imagens de mundo, como devem especificar linguagem (comunidade linguística), trabalho (organização social) e interação (psicossexual). Neste caso não estabelece um paralelo evolutivo com a ontogênese e filogênese dentro do conceito identidade do eu.

A sociologia compreensiva inserida em um naturalismo fraco, decorrente da linguagem, sugere a evidência que: “Distinto de Freud, Habermas não inicia com a demanda do eu contra a sociedade, mas um tanto como um problema político” (WARREN, 1997, p. 194, tradução nossa). A filogênese toma os contornos sociais em Habermas junto ao mundo da vida, remonta as origens da esfera pública no século XVIII, *ao menos na Alemanha*, no tema da sociedade civil-burguesa na diferenciação entre as esferas pública e o privada. “Na cidade-estado grega desenvolvida, a esfera da *polis* que é comum aos cidadãos livres (*koiné*) é rigorosamente separada da esfera do *oikos*, que é particular a cada indivíduo (*idia*). A vida pública, *bios politikos*, não é, no entanto, restrita a um local [...]” (HABERMAS, 1984, p. 15). A distinção na mudança estrutural da esfera pública promove a demanda do eu contra a sociedade em Freud, acaba em Habermas a sociedade na esfera privada e a política na esfera

---

<sup>546</sup> “Habermas introduz seu modelo de democracia procedural por meio de um contraste entre duas altamente estilizadas alternativas: liberal e republicana (ou comunitário)” (BAYNES, 1997, p. 214-215, tradução nossa). Reintroduz a problemática da filosofia do direito entre Kant (republicano) e Hegel (monarquista). Dessa forma “O propósito de Habermas, como nós temos visto, reconciliar a soberania popular e direitos humanos no sentido de que o público e o privado estão para pressupor, a dita autonomia, mutualmente, um no outro [...] duas dimensões do fundamental ‘direito’ para liberdade comunicativa como essa é expressada na forma legal” (BAYNES, 1997, p. 221, tradução nossa).



pública. A esfera pública política reflete a vida pública. A sociedade constituída de moralidade deve se inserir na política em uma retomada de Hegel que reúne moralidade e política. Uma nova teoria da evolução aparece sobre um futuro incerto da homologia das formas de vida<sup>547</sup>. O paradigma de Kuhn não remete somente ao progresso técnico científico, Habermas inclui a ideologia tomada a partir da comunicação entre os mundos privado e público no processo de interação. O mundo da vida fica inserido junto à opinião pública em suas formas de vida, resulta a crítica ao positivismo lógico, a razão funcionalista e a razão instrumental, ao conectar as formas de vida e jogos de linguagem.

Habermas não promove somente o avanço do sistema, mas inclui o avanço do mundo da vida na evolução do Pré - histórico, aspectos dependentes da ideologia. A demanda do eu em Freud não deve estar voltado contra a sociedade, mas contra a cultura presente na esfera privada e com essa abordagem, Habermas promove uma transferência da atuação do eu para uma problemática de realização política em uma esfera pública, pois considera o convencional apontado pelo costume como destaca Hegel. Como a sociedade é limitada pelos jogos de linguagem em suas formas de vida, a cultura que pode ser a mesma, independente das diferenças da filogênese em suas relações baseadas no jogo não privado da linguagem. A opinião pública remete ao contexto cultural e depende da linguagem enquanto jogo não privado, que ao se organizar, insere-se na esfera pública política. Cabe inserir a política no âmbito científico em uma crítica à *esquerda freudiana*, pois a despolitização acaba reduzida a capacidade de aprendizagem entre pré-convencional, convencional e pós-convencional.

A despolitização ocorre, ao não se adentrar nessa opinião pública e voltada à esfera privada entre identidade de papéis (pré-convencional – identidade de papéis vinculados ao próprio corpo – eu singular – parentesco – identidade coletiva em aquisição de linguagem [moralidade] - socialização) e a identidade da pessoa (convencional – identidade de papéis sociais – eu prático – fragmentação da solidariedade - consciência coletiva em distinções nas comunidades linguísticas [sociedade] - ética) em uma heteronomia, sendo que a identidade do eu (pós-convencional – indivíduo que inclui o outro enquanto singular – eu epistêmico - individuação – consciência transcendental para integração da comunidade ética [nova socialização] – organização autônoma) como autonomia. A escolha moral seria resultado da constante emancipação das identidades anteriores, por isso Kant foi utilizado para realizar uma crítica à ciência e ao mundo da vida, cuja estrutura de interação está questionada entre moral, ética e costume nos processos de cooperação e colaboração. A ontogênese depende da

---

<sup>547</sup> FREITAG, 1985, p. 148, 154-155, 158-159.

socialização presente na identidade de papéis em uma filogênese. Desse modo, a crítica exige um fundamento, não um propósito entre critérios e a justificação.

A identificação entre esfera pública e o mundo da vida, posto que a esfera privada depende da esfera pública, permite relacionar Max Weber com as formas de vida de Wittgenstein, que não possui o aspecto da história natural. O desencantamento do mundo que corrói as fundações dos modos tradicionais de vida junto ao programa da razão instrumental em termos causais de meios e fins, deveria identificar que: “A vida pública, *bios politikos*, não é, no entanto, restrita a um local: o caráter público constitui-se na conversação (*lexis*), que também pode assumir a forma de conselho e de tribunal, bem como a de práxis comunitária (*práxis*), seja na guerra, seja nos jogos guerreiros” (HABERMAS, 1984, p. 15).

A origem da esfera pública situa-se na Idade Antiga, início da escrita. Aristóteles aborda a práxis comunitária (*práxis*) da vida pública na *polis* da Grécia Antiga, como também inclui a perspectiva da conversação (*lexis*). Na *Doutrina do direito* de Kant, junto a *Antropologia do ponto de vista pragmático*, acabam em uma reconstrução do materialismo histórico, decorrente do discurso prático de Kohlberg, baseado no discurso teórico da ética kantiana. Aristóteles e Kant se conectam na filosofia do direito por meio da distinção prática no sistema do mesmo<sup>548</sup>, entre natural e racional (inato) sobre o justo<sup>549</sup>. Habermas introduz o aspecto procedural em uma *cooriginalidade*<sup>550</sup> de análise, em uma distinção evolutiva dos graus de consciência entre pré-convencional<sup>551</sup>, convencional e pós-convencional<sup>552</sup>, refletindo a moralidade e a política, integrando socialização, sociedade e *comunidade ética*. A passagem da compreensão do sistema de direito deve diferenciar a linguagem universal do entendimento em

<sup>548</sup> Habermas não defende o positivismo jurídico defendido por Luhmann (BAYNES, 1997, p. 206). Com isso, Kant foi reformulado no sistema de direito entre Princípio de Universalização – PU como regra de argumentação com base moral; Princípio do Discurso – PD em uma relação geral moral e norma legal; Princípio de Democracia que remete a ideia de *contrato social* em Kant. Nesse sentido, PU e PD não possuem uma ordem hierárquica como em Kant no *contrato social*, reflete o Princípio de Democracia que é derivado do Princípio de Legitimação em uma lei racional. O Princípio Moral é a base, cuja relação entre Princípio Moral e Princípio de Legitimação forma o Princípio de Democracia que não é submetido ao sistema de direito, mas no âmbito *co-original* ou *equiprimordial* voltado para o *direito natural à livre comunicação* (BAYNES, 1997, p. 208).

<sup>549</sup> O termo justo possui uma acepção cultural que Kant toma de Aristóteles. Contudo, não possuem o mesmo fundamento sobre o tema da liberdade. Confronta a razão finalista de Weber, pois a razão em Kant exige agir por princípio e coloca a natureza possuindo finalidade. Com isso, reduz Aristóteles a uma perspectiva do agir teleológico como *imperativo hipotético*, equivalente ao agir com base na razão instrumental de Weber. O costume de Hegel enfatiza a problemática aristotélica de que o indivíduo está limitado por uma comunidade.

<sup>550</sup> “A ideia, segundo a qual há uma cooriginalidade entre os direitos fundamentais que garantem a autonomia privada das pessoas jurídicas e os direitos fundamentais que garantem a autonomia pública dos cidadãos constitui, sem dúvida, o núcleo normativo da teoria habermasiana do direito e da democracia” (REPA, 2013a, p. 103).

<sup>551</sup> Kant e Aristóteles têm a linguagem como *posteriori*, sem com isso determinar *a priori* uma língua primordial identificada em uma origem da ação comunicativa. A linguagem primordial pode ser pensada a partir de Kant sobre a sua filosofia da religião em uma conexão com a antropologia da religião junto à sociologia da religião de Durkheim e Weber.

<sup>552</sup> Reflete na hermenêutica de Gadamer entre teológica, filosófica e jurídica.

relação à linguagem finita dos contextos sociais da família, das instituições e permitir ações organizadas em uma sociologia do direito.

A compreensão hermenêutica insere o pensamento no plano coletivo através da ideologia como opinião pública que vai se diferenciando conforme mudança estrutural da esfera pública. Kant não estabelece uma identificação entre pensamento, linguagem e conhecimento devido à fragmentação da consciência em juízos<sup>553</sup>, cuja distinção entre conceito e espaço da *Estética Transcendental* permite incluir um mapeamento cognitivo. O conceito de reconstrução que Habermas aborda foi usado por Kant na transformação das *Categorias do ser* de Aristóteles em *Tábua das categorias*. A definição prática que a “Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo [...]” (HABERMAS, 1983, p. 11). O saber reconstruído de Kant que parte da constituição do objeto acaba como reconstrutivo em Habermas, pois em nada altera o objeto que é independente da *forma de representação*.

A ontogênese dos graus de consciência entre Kant e Kohlberg, em uma argumentação em PU, reformula o *Princípio Universal do Direito* de Kant<sup>554</sup> para uma perspectiva antropológica, tendo em vista que a liberdade em Kant constitui o princípio da dignidade da pessoa. A razão instrumental de Weber fica confrontada com Aristóteles e Kant não só no âmbito cognitivo, como nos afetos e no direito. Habermas percebe que o conceito de pessoa em Kohlberg não é com base plena em Kant, pois a liberdade faz parte do *incondicionado* diante da natureza, tanto da proveniência transcendental quanto ontológica. Aristóteles pode ser mais realista nesse ponto com a formação da disposição condicionada pela natureza entre *desiderativo* e *calculativo*, redundando, com isso nas justificações morais dentro do método de Kohlberg, além de questionar o sistema do direito entre natural e racional junto a perspectiva finalista. Habermas insere no princípio de Kant dois interesses: conhecimento e cultura.

---

<sup>553</sup> Kant divide a consciência em juízos e permite a seguinte comparação: ato de fala constativo entre juízo analítico (conceito) e juízo da experiência (empírico); ato de fala regulativo entre juízo sintético (extensivo) e juízo afirmativo (explicativo); ato de fala expressivo entre juízo de gosto (estético) e percepção (fenômeno). A certeza *apodítica* da matemática, como *a priori*, está no sintético, pois implica necessidade e coloca *matemática pura* por não ter nada de empírico em juízos apodíticos. A *faculdade do conhecimento* está vinculada com a *reflexão transcendental* entre apercepção (interno [apercepção transcendental]) e percepção (externo [apercepção empírica]).

<sup>554</sup> (BAYNES, 1997, p. 207). A reformulação exige dentro da argumentação contrafactual e factual uma “[...] versão do projeto da democracia radical, o qual tem raiz em Rousseau e Marx, tem sido expressado na visão da racional auto-organização da sociedade ou uma ‘identidade coletiva racional’. Jürgen Habermas tem alinhado ele mesmo com essa versão do passado e, com algumas importantes qualificações, ele continua então em seu novo livro, *Faktizität und Geltung*” (BAYNES, 1997, p. 201, tradução nossa).

A legitimidade das justificações morais do método de Kohlberg não é reduzível a ética do discurso, mas permite pensar uma ação comunicativa. Kohlberg, com o *discernimento da autonomia da esfera moral*, aproxima-se de Rawls. “Apesar disso e outra importante diferença, existe, uma profunda afinidade entre as respectivas apelações para ‘razão pública’ (Rawls) e ‘razão comunicativa’ (Habermas), como uma resposta para o tema da legitimidade” (BAYNES, 1997, p. 206, tradução nossa). A distinção epistemológica entre método e metodologia em uma reconstrução, não escapa da *forma de representação*<sup>555</sup>. Oferece a ação comunicativa uma cooperação entre filosofia social e ciências sociais. Com “Isso poderia ser útil para ilustrar essa ‘externa’ tensão entre facticidade e validade por referência ao acordo de Rawls, que recende da razão pública como testemunho de um liberal princípio de legitimidade” (BAYNES, 1997, p. 205, tradução nossa). Habermas apoia-se no consenso, por meio da razão comunicativa, incluindo o processo de formação entre racional e irracional. A reconstrução aponta, mediante o termo *forma*, uma solução racional diante dos tipos de governo como procedimento para o início do agir social.

[...] Habermas se afasta metodologicamente de Kant, não é para se aproximar demasiado de Hegel. O conceito de reconstrução talvez seja a única invenção metodológica contemporânea capaz de unir as vantagens do transcendental e do dialético, sem recair nos vícios respectivos (REPA, 2008, p. 165).

A reconstrução do materialismo histórico foi colocada em duas alternativas; primeira, a estrutura em uma *reconstrução racional horizontal* que remete à capacidade de conhecimento, linguagem e ação dos sujeitos socializados em um progresso moral; segunda, na *reconstrução racional vertical*, em uma emancipação<sup>556</sup> como sistema de normas, reflete o conteúdo. Com isso, PU e PD não possuem uma ordem hierárquica, como em Kant, no *contrato social*. O consenso só existe mediante o uso da intersubjetividade ao compreender uma mesma regra no jogo de linguagem. A interpretação deve ser a mesma perante a *ordem perfeita* do sentido, por consequência: “Nas esferas públicas, os processos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados e, por mais especializados que possam ser, estão orientados para a difusão e a interpretação. Os limites são permeáveis [...]” (HABERMAS, 2000, p. 500).

A *reconstrução racional horizontal* em uma *estrutura*, tem como base a *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalidade social* (vol. I, 1981) na filogênese e colocada em uma estrutura normativa, implicam o progresso moral dentro da

<sup>555</sup> REPA, 2008, p. 158.

<sup>556</sup> REPA, 2008, p. 156-157.

socialização na dinâmica do desenvolvimento. A *reconstrução racional vertical* como conteúdo está na *Teoria da ação comunicativa: crítica da razão funcionalista* (vol. II, 1981) em uma ontogênese como sistema de normas dentro do princípio de organização e lógica do desenvolvimento<sup>557</sup>. Com isso, não permite *confusão entre estruturas e conteúdos* em uma ação comunicativa. As ciências sociais possuem base prática dentro da sociologia, antropologia e política promovida pelo método de Kohlberg<sup>558</sup>. A validade prática da teoria concebida por Karl Marx reflete na ação comunicativa de Habermas como uma construção possível de previsibilidade da ação social. Permite a crítica à razão funcionalista como a razão instrumental dentro das leis gerais entre causa e efeito em uma linguagem formal explicativa dos fenômenos, que está também em uma perspectiva social entre direito e moral<sup>559</sup> das obrigações recíprocas.

No âmbito compreensivo, Habermas restringe Weber nas esferas de valor entre ciência, moral e arte, pois o mapeamento cognitivo das faculdades de sensibilidade, entendimento, razão, imaginação e juízo, permitem ao sujeito, em Kant, conhecer. A valorização de Kant não se limita à unidade do pensamento como inclui a liberdade do pensamento dentro da dignidade da pessoa. Os direitos subjetivos devem incluir a responsabilidade moral por suas ações perante autoridade moral entre heteronomia e autonomia que refletem as obrigações recíprocas, cujo descumprimento da razão acaba nas obrigações jurídicas com base em justificações. Distinto de Kant, a proposta de Habermas nega um pensamento de unidade simples da ideia, pois é inviável esquematizar as ideias em uma *ação comunicativa pura*. Nesse caso, promove interação por meio da comunicação e a aplicação ao confrontar esferas de valor com a mudança da esfera pública. Questiona o princípio de Kant ao colocar a linguagem como elemento empírico na história, sem ficar restrito ao pensamento expresso em linguagem devido ao *pensamento operativo* de Piaget. A ação social em Weber está fundamentada no sentido em oito esferas de valor que estão reunidas em três<sup>560</sup>; em uma esfera pública em Habermas, junto à vida nos limites da liberdade e necessidade na

---

<sup>557</sup> BAYNES, 1997, p. 202-203.

<sup>558</sup> No âmbito transdisciplinar, observa a sociologia empírico-analítica voltada à ciência política e econômica, a sociologia comportamental inclui o antropológico e permite uma previsibilidade política e econômica, por fim, a socialização como aspecto da sociologia comportamental vinculada à sociologia compreensiva, inclui o internacional nas distintas conexões entre formas de vida e jogos de linguagem.

<sup>559</sup> HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 247-252.

<sup>560</sup> Das oito esferas de valor de Weber: devoção, afetos, ciência, política, economia, Estado, arte e moral. Habermas toma ciência, arte e moral, ao reduzir devoção com a arte, ciência com afetos (ideologia), política com a moral. A política com a moral passa do social para a sociedade quando junta a economia com o Estado, afinal Estado é reflexo da política que exige interação dentro das possibilidades de ação. Desse modo, orienta tanto no âmbito prático quanto no teórico na *Teoria da Ação comunicativa* (1981). A arte não conduz ao progresso e Kant coloca como *contingência da fantasia*, cabe incluir a construção cultural presente em Nietzsche nas relações entre gosto e imaginação. A realização histórica da cultura não é conservação cultural em uma historiografia crítica em Nietzsche, a conservação cultural não é considerada isenta de interesse.

universalidade moral de Kohlberg. Kant separa liberdade e necessidade, sendo que Hegel junta ao destacar o costume. A necessidade acaba nas *propriedades privadas transmitidas por tradição* em Karl Marx e a história natural resulta em questionar a liberdade das *propriedades históricas nas condições de vida*. A crise cultural ocorre na contradição de buscar o desenvolvimento pós-convencional e manter ou retroceder ao convencional e pré-convencional. Nega, com isso, a filosofia da história de Hegel.

A importância do sentido em Weber contra o domínio da razão instrumental impõe que o conteúdo está contra a forma. Habermas nega com a *forma de representação* de Wittgenstein e com Kant, sobre qual o conteúdo desta forma. O sentido em Kant busca pela razão. Neste caso, o conteúdo está a favor da forma, em uma relação do mapeamento cognitivo para o conhecimento, como o espaço é uma representação que remete à intuição externa, ao decompor o conceito no juízo analítico. Na busca do predicado se estabelece qualquer coisa a seu respeito. Hegel inclui reconhecimento ao confrontar as diferenças do entendimento. A distinção entre forma e conteúdo em Weber implica uma separação rígida na redefinição do espaço como esfera<sup>561</sup>.

A primeira experiência de Hegel sobre a família reforça a reformulação de Weber feita por Habermas e acaba na reestruturação dos momentos da memória, pois o *grau de racionalidade das imagens do mundo não varia com a etapa de evolução cognitiva dos indivíduos que orientam sua ação por essas imagens*, com isso coloca uma aproximação entre devoção e arte, questionando Weber na separação da forma e conteúdo. Consequentemente, a separação reflete em Durkheim a relação *dever e inclinação* na ação ritual junto à fragmentação da solidariedade. A ciência cognitiva na ontogênese, em relação ao gênero na filogênese abordada como imagens de mundo, conduz ao mundo da vida adaptado ao sistema. Como o princípio geracional do sexo no âmbito moral do gênero junto à *evolução cognitiva* da consciência moral entre imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas, não variam na *ordem perfeita* do sentido de uma evolução social, Habermas reforça a capacidade de interação a partir do *Superego* de Kohlberg e Freud.

Habermas coloca como universal o conhecimento e o pensamento racional autônomo. Kant insere a pessoa também no irracional como heteronomia contra autonomia. Dessa forma, não existe uma identificação imediata entre conhecimento e pensamento, mas uma construção dentro do sujeito epistêmico perante as três críticas kantianas. A *reconstrução racional horizontal*, em uma sociedade do conhecimento, resulta na *reconstrução racional*

---

<sup>561</sup> O mundo objetivo abordado a partir do sistema atômico não como esfera ou espaço nas relações (Kant), mas como indivisível (Aristóteles) junto aos elementos como nomes (nominalismo).

*vertical* em um pensamento social. Nega a separação da forma e conteúdo de Weber, pois a separação nega a uniformidade natural. “A epistemologia genética de Jean Piaget traz à luz as raízes, independentes da linguagem, do pensamento operativo. É certo que este só pode amadurecer em virtude de uma integração dos esquemas cognitivos pré-linguísticos [...]” (HABERMAS, 1987b, p. 37)<sup>562</sup>. Reunir conteúdo em sistema de normas em uma *normatividade social* e, estrutura em progresso moral, em um *pensamento operacional*, implica buscar o princípio de identidade perante a distinção, que na sociologia compreensiva tem como base a diversidade da filogênese no *diálogo universal* de G. H. Mead<sup>563</sup>, colocada em comunidades linguísticas, cujo limite está na ontogênese em uma *psicologia cognoscitiva do desenvolvimento* em que Kohlberg pertence à linha de Jean Piaget.

Piaget coloca que o *pensamento operativo* não depende da linguagem na *epistemologia genética*, mas faz a *integração dos esquemas cognitivos pré-linguísticos*. Como caracteriza uma resposta do organismo que permite considerar as altas habilidades, um obstáculo epistemológico ocorre entre *pensamento operacional* e a *normatividade social*. A concepção de puro em Kant nega o empírico. Habermas insere uma crítica à Pós - modernidade por meio da reconstrução e da ação comunicativa. Kant, entre *coisa em si* e *senso comum*, ao questionar o princípio *a priori*, coloca a lógica aristotélica em determinação externa como finalidade da natureza junto ao *imperativo hipotético* contra o agir por *dever*. A reconstrução parte da linguagem como vestígio empírico da história. Desse modo, a diversidade da filogênese em comunidades linguísticas inclui uma identidade na ontogênese. A crítica se encontra na integração social do sistema de normas perante a uniformidade do progresso moral. Compete questionar os meios adequados de integração social perante a *normatividade social* em comunidades linguísticas n’*O Discurso filosófico da modernidade* (1985). “A racionalização do direito reflete a mesma sequência de categorias pré-convencional, convencional e pós-convencional que a psicologia evolutiva tem descoberto para a ontogênese da consciência moral” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 335, tradução nossa).

Weber não distingue o bastante entre os *conteúdos* particulares *de valor* da tradição cultural e os critérios universais *de valor*, abaixo dos componentes cognitivo, normativo e expressivo da cultura, que se independem em esferas de valor distintas e constituem complexos de racionalidade tidos, cada um, à sua própria lógica interna (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 324, tradução nossa).

<sup>562</sup> O mesmo texto pode ser encontrado na obra de 1967: (HABERMAS, 1988, p. 284).

<sup>563</sup> (HABERMAS, 1987b, p. 64). O mesmo texto está como *discurso universal* na obra de 1967: (HABERMAS, 1988, p. 303).

Com a racionalização do direito, Kant introduz o sistema do direito de Habermas por meio do consenso, pois o *inato* está como direito subjetivo na relação *epigênese* e liberdade dentro das estruturas de racionalidade. A proposta de Weber acaba em negar a uniformidade natural ao separar conteúdo de critério universal. Retoma identificar a *lógica interna* do *material da experiência* como início da razão instrumental em uma integração sistêmica. A “[...] teoria do conhecimento científico é repetir e revisar em termos de lógica da linguagem a crítica transcendental kantiana da consciência” (HABERMAS, 1988, p. 433, tradução nossa). Com isso, os graus de consciência de Kant e Kohlberg permitem acrescentar desta relação Rawls no interior do *desencantamento da imagem religiosa do mundo* e a *descentração da compreensão do mundo* para reformular a concepção do direito<sup>564</sup>, com base no justo e crítica à cultura a partir da tradição das comunidades linguísticas na busca do esclarecimento.

A Pós - modernidade faz crítica às grandes narrativas entre universalidade moral e as distinções éticas que justificam ações morais. Acabam em questões de valor e resultam em privilégio perante a natureza, a separação do bom e justo, retira do direito concepções de valor em uma aceção de contradição ética para inclusão moral de um outro. Habermas aponta um horizonte de crítica cultural. O destaque está nos critérios de justificação que refletem o sistema do direito entre natural em Aristóteles e racional em Kant, aspecto reduzido ao *co-original* ou *equiprimordial* e esses acabam no *direito natural à livre comunicação*, perante a origem da ação comunicativa. Promove uma perspectiva de reconstrução antropológica e insere um princípio de democracia a partir do princípio do discurso, reelabora a proposta de origem das esferas entre público e privado, que na Alemanha, possui origens na Grécia Antiga na mudança estrutural da esfera pública. O interesse público de Kant em seu *sistema de direitos* também se insere em Rawls que forma o aspecto procedimental, como reforça a proposta de Karl Marx, pois rejuvenesce radicalmente a democracia, “[...] porque ele tem repensado a democracia radical ao alcance de uma ampla e única compreensão na teoria da ação comunicativa” (WARREN, 1997, p. 167, tradução nossa).

O direito como solução de conflitos entre indivíduos socializados a partir dos direitos subjetivos, considera a pessoa que é um fim em si mesma em Kant, sem arbitrariedade decorrente dos próprios limites da razão, conduz a uma perspectiva de evolução social ininterrupta que remete sempre ao consenso pós-convencional da consciência moral em uma sociedade ordenada e justa e concebe uma crise cultural devido à falta de direção com base na

---

<sup>564</sup> (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 333). Ver: (BAYNES, 1997, p. 211).



crítica cultural. A história do direito representa a história da cultura e na dimensão da *Teoria da ação comunicativa* (1981), como mundo social e mundo subjetivo. O direito, para ser pós-convencional, precisa ser deontológico (princípios e normas) e desprendido do aspecto teleológico (valores)<sup>565</sup>. O mundo social (*gesto*) não pode estar vinculado imediatamente ao mundo da vida (*selbest*) no espaço e tempo em sua origem entre linguagem e humanidade na ação comunicativa. O mundo subjetivo (*paleossímbolos*) está na universalidade moral (*dever e inclinação [autonomia e heteronomia]*) junto aos direitos subjetivos. Dessa forma, vinculam-se Kant, Kohlberg e Weber dentro da *racionalidade do direito*<sup>566</sup> através da moral que em Kant está entre *princípio moral* e *princípio de democracia*<sup>567</sup>, com o acréscimo do *formalismo ético* em Weber, que não é neutro entre cultura, deontologia e normas<sup>568</sup>.

O mundo subjetivo considera o teleológico do mundo objetivo. Reflete em Hegel que não identifica a filosofia do direito com o uso da linguagem como faz Aristóteles no direito natural<sup>569</sup> e a dialética acaba entre mundo da vida e mundo social no âmbito da tradução e identidade bilíngue diante da identidade do eu. O especulativo que pode incluir *relações de significado* no mundo subjetivo, resulta identificar estruturas de racionalidade como equilíbrio perante o *sistema de atividade da inteligência*, coloca a relação Piaget e Karl Marx sobre a gênese, a construção e a superação em uma perspectiva inata da contradição entre pensamento e inteligência negada por Piaget, cujo amadurecimento dependente do pré-linguístico presente em Freud. A distinção entre mundo subjetivo do mundo da vida resulta no pensamento expresso em linguagem<sup>570</sup>. Nesse caso, a *forma de representação* de Wittgenstein amplia o pensamento para o mundo social. A *materialização do direito* em Weber resulta em um paradigma acerca do direito formal perante a crítica<sup>571</sup>, entre o direito natural e o direito racional na relação respectiva do mundo da vida para o mundo subjetivo em relação ao mundo social. Habermas, na crítica a Weber, questiona, no direito formal, o conteúdo dessa forma instrumental, em um mundo objetivo perante o mundo social.

<sup>565</sup> HABERMAS, 2003a, v. 1, p. 318.

<sup>566</sup> *Idem*, 2003a, v. 2, p. 195.

<sup>567</sup> HABERMAS, 2003a, v. 1, p. 139-140.

<sup>568</sup> *Idem*, 2003a, v. 2, p. 200-201.

<sup>569</sup> Os termos isonomia e isegoria não são para proteção individual como ocorre na Modernidade. Dessa forma, “Se estabelecermos uma separação entre a lógica do desenvolvimento e a dinâmica do desenvolvimento, ou seja, entre o *modelo* racionalmente reconstruível de uma hierarquia de estruturas empíricas cada vez mais abrangentes e os *processos* em que se desenvolvem os substratos empíricos, não precisamos pedir à história nem unilinearidade, nem necessidade, nem continuidade, nem irreversibilidade” (HABERMAS, 1983, p. 121). Salienta-se que o método dialético em Hegel fica voltado para as estruturas da racionalidade em que *sujeito e objeto se constituem reciprocamente* junto à Freud e Piaget (HABERMAS, 1983, p. 15-16). O direito natural em Aristóteles está na lei natural que se volta para a *Retórica*, contrasta com o silogismo que Hegel retoma como crítica a Kant.

<sup>570</sup> HABERMAS, 2003a, v. 2, p. 201-202, 240-241.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 197.

O presente histórico constituído de mundo social e mundo da vida, coloca o procedimento da formação de vontade em pré-convencional, convencional e pós-convencional e introduz uma nova perspectiva, pois “[...] Marx ainda mantém o conceito clássico de totalidade da sociedade, que persistiu de Aristóteles até Hegel” (HABERMAS, 2003a, v. 1. p. 69). A totalidade da sociedade tomada como *propriedades históricas nas condições de vida*, acaba devido à interação no mundo da vida indiferenciada no mundo subjetivo. Confronta o limite da propriedade privada presente no mundo objetivo com o mundo social. Desse modo, Habermas promove *uma separação entre a lógica do desenvolvimento e a dinâmica do desenvolvimento*, sem excluir a dependência da lógica com a dinâmica. O desprendimento do direito em relação ao mundo da vida caracteriza o discurso da modernidade como progresso moral na uniformidade indiferenciada em relação aos sistemas de normas na diversidade, a relação indivíduo e sociedade em uma *competência comunicativa*, fazendo parte da sociologia, seja no aspecto da hermenêutica como no direito.

O mundo social (*gesto*) e o mundo da vida (*selbest*), em um presente histórico, evidencia o aspecto funcionalista do direito<sup>572</sup> na distinção entre *princípio moral* e *princípio do discurso*, que impede uma identificação procedimental imediata com o *discurso de aplicação* (mundo subjetivo) que exige um *princípio de adequação*<sup>573</sup> (mundo objetivo). A compreensão do mundo social reflete a esfera pública, a crítica à razão funcionalista não se limita à *materialização do direito* em Weber, exige uma mediação da *teoria da argumentação* em questões políticas entre *princípio moral* junto à *regra de argumentação* e *princípio de democracia* como nível de institucionalização<sup>574</sup>. “A história é assim um mero complemento teórico [...], é uma concepção muito mais próxima de Weber, que de Marx” (FREITAG, 1985, p. 73). Habermas insere uma complementação na dialética de Marx com a dialética de Hegel que faz crítica a Kant entre pensar e julgar. Considera a *universalidade da regra* construída pela imitação e a *contingência da fantasia* pela criatividade, situa a solução perante o *sistema de atividade da inteligência* que não deve imitar outra língua como aborda a positividade de Mead em sua teoria do significado entre gestos e símbolos contra a subjetividade de Hegel. Dessa forma, o “[...] esclarecimento dessa autocompreensão é dada por uma hermenêutica que se apropria criticamente das próprias tradições, contribuindo, deste modo, para a conscientização intersubjetiva de convicções axiológicas e orientações de vida autênticas” (HABERMAS,

<sup>572</sup> HABERMAS, 2003a, v. 1, p. 147.

<sup>573</sup> (HABERMAS, 2003a, v. 1, p. 143-144). Toma-se o *princípio de adequação* em relação a Hegel dentro da *racionalidade do real*, cuja teoria hegeliana da verdade resulta o mundo da vida e mundo social.

<sup>574</sup> HABERMAS, *op. cit.*, p. 145-146.

2003a, v. 1. p. 201). A filosofia permite compreender o pensamento em seu contexto histórico, por isso a história acaba como complemento teórico e, desse modo, não é a história que legitima a ação. Habermas coloca a interação por meio da comunicação.

Nas suas palestras sobre a sociologia do direito, Durkheim persegue o problema de conexão entre direito de propriedade e contrato, assunto-chave que o inspirou nas investigações da sociologia do direito, que reflete na religião, cabendo uma aproximação com a proposta de Habermas sobre a filosofia da religião de Kant. Na elaboração das analogias que obtêm entre as instituições jurídicas arcaicas de propriedade e coisas sagradas, a propriedade privada é um derivado posterior, reflete os termos *isonomia* e *isegoria*, que não são para proteção individual como ocorre na Modernidade perante o mundo social<sup>575</sup>. O contrato entre autônomos é o instrumento básico do direito privado burguês. Na teoria jurídica moderna, o contrato foi elevado a um paradigma de relações jurídicas em geral. A divisão social do trabalho em Durkheim representa a evolução da lei dentro da sociologia do direito, amplia a divisão de trabalho de Karl Marx, limitado ao funcionalismo burguês e proletariado, sendo que Weber e Durkheim conceberam o direito como desencantamento.

Na distinção entre mundo da vida e o mundo social, em uma perspectiva antropológica, ocorre a *linguagem entra em férias*. O presente histórico reúne o mundo da vida e o mundo social. Dessa atualidade, a *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalidade social* (1981) reforça *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1992), pois a *Teoria da ação comunicativa: crítica da razão funcionalista* (1981) apropria da *teoria crítica da sociedade* como desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Com isso, devem distinguir, no reconhecimento, o bom do justo, como reforçam um *projeto da democracia radical*. Habermas promove o mundo da vida expresso em linguagem, pois a subjetivação que reflete a criatividade em Kant resulta na prova ontológica da *existência* como *ser* e nada se acrescenta à *coisa* em Hegel. A *existência* não é uma *determinação de conteúdo*<sup>576</sup>. Desse modo, o social entre o bom e o justo está no reconhecimento refletido em uma deontologia, confrontando *paleossímbolos* e as *imagens de mundo*. O conhecimento, que inclui a capacidade de pensar em favor das escolhas racionais, razão em Kant, está no conteúdo sem recompensa moral. Deste altruísmo se encontra a descentração<sup>577</sup>. Weber, que reduz razão à forma; Kant

---

<sup>575</sup> Reproduz a origem da esfera privada que depende da esfera pública e segue Hegel no contexto social de Aristóteles, pois a primeira experiência em Hegel é a família que reflete a *esfera do oikos* (casa, família) *que é particular a cada indivíduo (idia)*. Habermas coloca a família nas imagens de mundo entre abertas e fechadas.

<sup>576</sup> HEGEL, 1974, v. 1, p. 80-81.

<sup>577</sup> O fato de que a filosofia moral em Kant não parte da recompensa moral, prioriza o justo em relação ao bom refletido em Habermas.

entende que antes da forma se tem o pensamento que faz a *síntese das representações*. Nietzsche toma o conteúdo como afeto, sem incluir os critérios para o sucesso que resulta na perspectiva cultural da linguagem em uma dissimulação entre verdade e mentira, refletindo a imaginação em Kant.

Questiona o estruturalismo<sup>578</sup> da Pós – modernidade, que dissolve o poder na cultura, pois deveria retomar a relação regra e jogo do Segundo Wittgenstein. A pragmática universal permite distinguir a ontogênese entre Piaget e Kohlberg que depende da filogênese entre Mead e Durkheim como indicação da origem da ação comunicativa<sup>579</sup>. A teoria antropológica colocada em uma relação da cultura com a teoria sociológica. Habermas, na separação do bom e justo, prioriza o *ângulo cognoscitivo* ao *motivacional*. Nesse caso, a *existência* antes do *conteúdo*. A *democracia procedural* de Habermas reproduz a proposta de Kant, porém como crítica ao conteúdo, em relação à forma de Weber, com base na invariabilidade da determinação do conteúdo de Hegel, que reflete a *natureza indiferente* como *existência*<sup>580</sup>.

A democracia procedural de Habermas nas tentativas de incorporar as melhores características de ambos os modelos, enquanto evita as falhas de cada. Em particular, com o modelo republicano, isso rejeita a visão do processo político como primariamente a competição entre, e agregação de, preferências privadas (BAYNES, 1997, p. 215, tradução nossa).

A *natureza indiferente* como *existência* reflete a transformação da matéria em energia no elemento entre *simples* e *composto*. A esfera tomada como simétrica em um centro comum de um círculo, difere tanto do método filológico quanto do método estruturalista. “As virtudes, cujo catálogo Aristóteles codifica, mantém apenas na esfera pública: lá é que elas encontram o seu reconhecimento” (HABERMAS, 1984, p. 16). Evidencia na *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (1964), o Estado como administração, não como dominação de classe na política, mas em uma crítica à luta de classes, questionando o *centro de gravidade* presente na política. O modo de produção primitivo “Não é inteiramente claro como possam ser diferenciadas as sociedades paleolíticas das neolíticas, com base no mesmo modo de produção da comunidade primitiva”

<sup>578</sup> A concepção estruturalista acaba na antropologia como Pós – colonial, que é contra a universalidade Colonial das grandes narrativas. A perspectiva Decolonial que busca evidenciar a diferença espelhada na problemática da pragmática universal entre ontogênese e filogênese.

<sup>579</sup> Ocorre um paradoxo entre pensamento, inteligência (Piaget) e linguagem (Freud), pois não pode ter falsa analogia e dessa contradição, Habermas coloca como crise cultural.

<sup>580</sup> BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 133-134.

(HABERMAS, 1983, p. 131). A virtude situada na esfera pública fica reduzida ao costume na proposta entre Kant e Hegel, como valor dos cidadãos, atividade política de participação, política como processo deliberativo, no qual os cidadãos buscam se organizar. Habermas observa que mudança estrutural na esfera pública inclui uma mudança estrutural na esfera pública política, reelabora a contradição como participação política<sup>581</sup> do privado entre *oikos* e *idia* para o público entre *koiné* e *polis* perante a *bios politikos*. Hegel reproduz como família (*oikos-idia*), moralidade e política (*Koiné*)<sup>582</sup>, Estado (*polis*) e sociedade civil burguesa (*bios politikos*).

Habermas não parte de um isolamento teórico, mas inclui a validade prática de Karl Marx que promove uma crítica sobre a relevância profissional da filosofia acerca da transformação. A ideia de uma *história universal* que se ocupa da narração dessas manifestações em Kant se volta para Hegel em *vontade universal*. A *materialização do direito* está como superação da concepção materialista da história que acaba por expressar uma proporcionalidade no desenvolvimento cultural ao se reduzir os afetos à ciência, moral à política. Inclui o ideológico como desenvolvimento do sagrado e do profano, pois “Durkheim faz sua a contraposição kantiana entre dever e inclinação [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 72, tradução nossa). Os delineamentos das estruturas normativas como dinâmica do desenvolvimento fazem-se presentes, inicialmente em Habermas, ao tomar Aristóteles. O progresso moral entre virtude e esfera pública em um reconhecimento que exige reconstrução entre conceito e espaço como estrutura, reflete o sistema de normas em uma distinção entre tratamento (virtude), igualdade perante a lei (isonomia), liberdade de pensamento e expressão (isegoria).

Weber como Nietzsche separam forma e conteúdo; Kant parte da forma para determinar uma crítica ao conteúdo da razão; Hegel busca unir forma e conteúdo na inteligência. Dessa forma, a cisão da razão promovida por Kant evidencia propriamente que a razão não produz conceito e acaba no âmbito público, cujo propósito é libertar o entendimento perante as inevitáveis limitações da experiência possível. Disso se busca alargar, para além dos limites do empírico, o óbvio da consciência empirista. Habermas reforça a negação de uma neutralidade da ideia na distinção entre mundo subjetivo e mundo objetivo<sup>583</sup>, por meio da

<sup>581</sup> A decomposição de extremos seria o indivisível em uma contradição, retira os *casos singulares*.

<sup>582</sup> A contradição de Habermas promove a moralidade como domesticar o poder, política como controlar o poder da esfera pública para esfera pública política, não contra a propriedade, mas contra a ideologia entre mundo da vida (reprodução simbólica, racionalização e cultura) e sistema (conhecimento, técnica e ciência).

<sup>583</sup> Hegel questiona o eu sobre a origem da essência, com a essência em si e para si, da consciência de si em relação ao outro, em ser reconhecido implica em substancialidade em um conteúdo em si rígido e não um em si dissolvido na substância, em uma crítica a Kant sobre *apercepção originária* do eu no agir unilateral. Nesse caso, substituir

tolerância, a mediação de Kant entre teoria e prática pelo *esquema*<sup>584</sup>, reflete a falta de reciprocidade em uma luta pelo reconhecimento perante os extremos entre Hegel e Karl Marx para inclusão em Habermas, em uma aproximação com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel<sup>585</sup>.

Habermas toma dois aspectos de Hegel o Estado de direito e a unidade orgânica entre indivíduo e sociedade, desse modo acrescenta a moralidade no Estado democrático de direito, pois o terceiro excluído acaba como inclusão do outro decorrente dos limites da assimetria na imagem e da incomensurabilidade, levando ao assunto da aprendizagem e do saber determinado. Com isso, a deontologia que separa o bom do justo confronta a ética e as imagens de mundo em uma crítica à filogênese tomada como sobreposto, cuja reconstrução da identidade do eu parte da ontogênese questionando o conteúdo determinado por meio do indivíduo, átomo e sistema atômico com o pressuposto da filosofia da história. Assim, o reconhecimento voltado ao social a começar da crítica às diferenças no entendimento por meio da dialética inclui a homologia que é posta como unidade orgânica, inserindo na eticidade uma divisão entre concreta e institucional com a mediação da vontade universal expressa em uma moralidade nas imagens de mundo. Desse modo, a primazia do justo parte inicialmente da origem da ação comunicativa em relação ao bom.

---

a *apercepção transcendental* pela intersubjetividade implica questionar uma *ação comunicativa pura*, a partir do esquema em relação à arquitetônica entre estrutura lógica e linguagem corrente em Kant.

<sup>584</sup> Como intermediário entre sensível e entendimento em uma imaginação, não é imagem, mas o método para construir a imagem. Desse modo, nega os *casos singulares*, pois acaba na moral e reflete em imagens de mundo.

<sup>585</sup> HEGEL, 1999, segue os parágrafos. O § 178 permite que Habermas insira Hegel na luta pelo reconhecimento através da inclusão do outro, não via dominação entre o senhor e o escravo presente na *Fenomenologia do Espírito*. O processo intersubjetivo desenvolvido por Mead reflete em Hegel como puro e universal, resulta a *ação comunicativa pura* em uma aproximação entre Kant e Hegel apresentado no § 185. Habermas toma o conceito de pessoa de Kant e associa singular com indivíduo no § 186, retoma o assunto da dignidade da pessoa também como inclusão do outro. Cabe definir o meio termo do § 184 que reflete a singularidade. Como o agir unilateral resulta no agir estratégico e seria inútil conforme o § 182. A origem da ação comunicativa acaba na filosofia do direito de Hegel, pois o § 429 trata da passagem da razão legisladora para a razão examinando as leis e visa o coletivo no § 428. Uma antropologia pautada na linguagem em termos jurídicos e históricos no § 432. Habermas retoma o conceito de Estado de direito de Hegel no § 478 via moralidade. O democrático fica inserido na moralidade (mundo subjetivo).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escolha da pesquisa a partir da identidade do eu, conduz a inserir nas ciências sociais um tema central na história da filosofia, o problema de se situar na realidade, além da igualdade entre cada eu consciente de si. A interpretação imersa nos atos de fala dentro da capacidade de todos se comunicarem nas relações sociais, tanto na perspectiva reflexiva quanto objetiva, pautou o interesse em problematizar o presente histórico. Deve-se incluir como podemos reconstruir, o esforço meramente interpretativo das obras de Habermas e de revisão, buscando, em certo sentido, uma prática científica, um método, não no viés positivista. Com isso, Habermas limita o termo teoria da comunicação na teoria da ação comunicativa, pois entende que a comunicação deve levar a uma ação.

Na proposta identidade do eu, todos se situam nas formas de vida dentro dos jogos de linguagem. A regra argumentativa de cada contexto cultural não impede o aspecto descrito, cuja base está em Piaget e Kohlberg como ontogênese. Já a filogênese, inicia-se com Freud, Goffman, Mead e Durkheim. O paralelo entre ontogênese e filogênese só pode ser desenvolvido por meio de uma orientação explicativa. A consciência baseada nas intenções do sujeito situada no mundo privado permite somente o aspecto expressivo. Tratar do social não se pauta das questões pessoais, por isso que o eu foi abordado em uma perspectiva explicativa e descritiva, sem incluir a prática cientificista, mas o questionamento humanista sobre a realização profissional através dos paradigmas.

Uma sociologia que não utiliza a psicologia. Habermas tratou da ação intencional dentro do comportamento governado por estímulos enquanto dever, como coloca Theodor Abel, cuja máxima de comportamento similar ao imperativo categórico de Kant. As conexões teóricas são difíceis, por isso uma orientação revisionista e interpretativa conduziu a pesquisa, sem destacar a aplicação dos métodos utilizados pelos vários autores aqui abordados. É possível aproximar Theodor Abel a Goffman, em uma ação dramaturgica, não a partir do método, mas da interpretação dos escritos.

A proposta aqui desenvolvida segue uma teoria aberta, no mesmo intento de Habermas. O pensamento destacou essa finalidade, agora em uma perspectiva habermasiana. Nessa unidade das três correntes da identidade do eu, o conceito que orienta o desenvolvimento é o dever, tomado como autonomia, contra o desvio do conceito heteronomia. Kant coloca o tema da responsabilidade moral. Dessa forma, uma razão prática exige também uma inteligência prática situada entre Durkheim e Mead, base para o início de uma ação comunicativa, que se contrapõe a partir de agora com Kohlberg, que permite orientar o

desenvolvimento. A contradição ganha novos contornos, por isso substitui a relação *coisa em si* e *fenômeno* por *representação* e *fenômeno*, justificar a descentralização da razão. Incorreu em uma ampla revisão filosófica de termos, tendo em vista o conhecimento, cerne tanto para as ciências sociais quanto para a filosofia.

Uma sociologia, ao utilizar as imagens míticas de mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas, não necessariamente precisam excluir a psicologia. Insere-se um trabalho de colaboração, por isso que foram desenvolvidos trabalhos em Durkheim, Gellner e Horton. Evidentemente, não pode confundir ética com a universalidade moral de Kohlberg em pré-convencional, convencional e pós-convencional que usa da ética kantiana. Não temos uma aplicação do método, sendo que a ciência classifica. Mas um questionamento teórico sobre a não identidade, o conhecimento não representacional e a perspectiva dúbia da crítica cultural entre grandes narrativas e novas narrativas dentro das relações de solidariedade fragmentadas também na história.

Habermas pensa Wittgenstein através dos trabalhos de Karl Otto Apel. Sem adentrar nas questões linguísticas, segue a pesquisa uma problemática na pragmática universal, cuja base nas ciências sociais é Mead, que põe fim ao paradigma da consciência. Com o intuito de desenvolver melhor o Segundo Wittgenstein na problemática entre ontogênese e filogênese no âmbito da teoria analítica da ciência como crítica ao positivismo, o reconhecimento precisa de uma nova releitura na história. Com isso, as ciências sociais configuram-se em uma evolução social através da ação comunicativa, pois o pensamento não é limitado à linguagem, cujo mundo público conecta as formas de vida e jogos de linguagem como crítica ao funcionalismo e à razão instrumental. Portanto, intrincado ao papel de uma sociologia compreensiva no âmbito da linguagem não privada. A ciência é definida a partir do estudo de seu objeto, nesse caso, o uso da regra não equivale às regras gramaticais de Wittgenstein, mas próprias do método científico. Sem reduzir ao comportamento, com uma sociologia que busca compreender os tipos de ação juntamente com a sociologia empírico-analítica, assim emerge uma cooperação transdisciplinar, as ciências sociais estão em psicologia social, ciências hermenêuticas e ciências econômicas e políticas. Nisso se acrescenta ao mundo da vida as ciências hermenêuticas decorrentes da razão comunicativa.

A abordagem de questionar o método apropriado, evidencia uma transdisciplinaridade como uma interdisciplinaridade, pois a linguagem não é fechada dentro da compreensão hermenêutica. Isolar disciplinas na multidisciplinaridade como faz o positivismo é resgatar o mundo privado de um solipsista, por isso a cooperação da busca da verdade. A racionalidade encontra seus limites linguísticos e Habermas, voltado ao processo de



desenvolvimento com base na interação que depende da linguagem, coloca a História em uma perspectiva fragmentada e Mead permite reforçar, pois a intersubjetividade copia uma linguagem existente. Desse modo, não existe uma *ação comunicativa pura*.

A contraposição entre ontogênese e filogênese resultou na relação Kohlberg e Mead. A identidade do eu na pesquisa propôs uma contradição entre a orientação na lógica do desenvolvimento para a sociedade do esclarecimento de uma psicologia evolutiva e a universalidade científica que a tomada da consciência está a partir do outro, cuja racionalidade está em transformar estruturas externas em internas como fim ao paradigma da consciência. Romper os limites implica ir além da interação. Desse modo, insere um projeto inacabado de Kant, evidenciando que a Modernidade ainda não completou seu projeto. O eu abordado em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), reforça que o pensamento pode ser reconstruído, afinal o pensamento se expressa na linguagem.

A ciência, tendo em vista um objeto, insere-se no sistema. Kant troca substância de Aristóteles por representação, cuja *síntese das representações* forma um sistema, configura em Habermas como ato de fala expressivo em um conhecimento representacional, a verdade implica consenso e não pode ser individualizada nem particularizada. A linguagem, por ser pública, não permite aspectos singulares, por isso a moral inclui um uso pragmático da linguagem. Não reduz moral à linguagem. É importante que uma linguagem uniforme da ciência não seja a mesma que a linguagem natural perante o uso, nem equivalha ao comportamento, cujo significado o sujeito distingue tanto em linguagem e ação, quanto em conhecimento e ação.

*A lógica das ciências sociais* (1967) constitui o fundamento de trabalhos posteriores, como a *Teoria da ação comunicativa* (1981), com retomada em *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1992), pois a linguagem, como processo de desenvolvimento, não permite a generalização da linguagem formal nem da linguagem natural. Habermas questiona o desenvolvimento social ao reduzir a *esquerda freudiana* ao termo filogênese e promove, na psicologia cognitiva de Piaget e Kohlberg, uma abertura à crítica cultural, distinta dos freudianos de esquerda. A teoria crítica da sociedade, presente no final do volume 2 da *Teoria da Ação Comunicativa*, permite uma conexão com *Direito e democracia*, pois sua teoria aberta promove a relação histórica, arqueológica, antropológica e sociológica por meio da hermenêutica, sem instituir uma hermenêutica jurídica. Compete à filosofia do direito pensar as leis e, conseqüentemente, fazer a interpretação das leis em uma perspectiva deontológica. Reforça o aspecto ideológico do Estado apontado por Karl Marx. Questiona-se, com isso, a atribuição da ação e transformação da realidade em uma sociedade organizada.

A distinção de método entre semântica, lógica e interpretação, tendo como metodologia o mundo da vida, exige das ciências sociais um tempo presente sem rupturas com seus fundamentos, que são a relação identidade do eu e a socialização. A contribuição não está na análise do comportamento, mas estabelecer linhas de investigação entre os mundos objetivo, subjetivo e social. Como a lógica do desenvolvimento tem base em Kohlberg, sem necessidade de estar restrita à ética kantiana para uma universalidade moral, buscou-se também conciliar com Hegel, pois a proposta foi de ir além de uma ética do discurso e da filosofia moral que não escapa da pragmática linguística de Habermas. A *Estética Transcendental* permite incluir, na representação das *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo*, uma *incomensurabilidade* de Kuhn. Desse modo, as ciências sociais ficam atualizadas, a partir do mapeamento cognitivo das faculdades. Frege consolida com a lógica clássica a ideia de fio condutor e Wittgenstein transpõe da forma lógica para formas de vida em busca da unidade. A reconstrução buscou trazer os elementos da filosofia da linguagem que puseram fim ao psicologismo lógico junto a Mead. A passagem do conhecimento na consciência para a linguagem permite rever a importância da subjetividade, principalmente na crítica ao solipsismo. Dessa forma, a representação que interpreta exige das proposições uma verificação para atualidade de temas como tempo, espaço e massa entre sistema atômico e átomo.

A retomada de temas por Habermas evidencia a coerência deste autor, como a dinâmica do desenvolvimento que está na filogênese no decorrer do estágio de evolução social das comunidades linguísticas em estruturas normativas. O processo de investigação não é tomado de modo solitário, o conceito de fio condutor em Kant, em uma lógica do desenvolvimento, não é tomado em uma perspectiva solipsista; a ontogênese, como princípio de organização, acaba em uma crítica à *esquerda freudiana*, cujo elo está no Superego entre Freud e Kohlberg. O questionamento entre indivíduo, sujeito e pessoa ocorreu em uma orientação histórica entre Aristóteles e Kant em relação à esfera pública. Não é uma aproximação médico e paciente, por isso a interação foi questionada do átomo até o mais complexo das relações sociais.

Rorty coloca fim à necessidade de representação. Habermas expõe que ele substitui pela dominação e permite associar com McIntyre sobre *coação gramatical* e destaca um limite hermenêutico. Por isso, refaz a filosofia de Gadamer e resgata Aristóteles com Hegel de uma identidade tradicional, baseada na autoridade e na legitimidade, características presentes no aspecto pré-convencional e convencional dentro do desenvolvimento do juízo moral. Com isso, reelabora, em uma perspectiva da *teoria crítica da sociedade*, distinto de Freud do eu contra a sociedade, acabando na demanda do eu para política a partir de uma crítica cultural no

viés pós-convencional, limitado a uma hermenêutica crítica junto à justificação do melhor argumento. A *coação gramatical* de McIntyre aproxima-se dos limites dos jogos de linguagem de Wittgenstein, insere na teoria dos atos de fala as pretensões de validade dentro da verdade que exige consenso.

Como a linguagem é pública, as *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo* de Kant entre duas pessoas que devem entrar em um acordo sobre o fenômeno, cuja autoridade e legitimidade estão em uma ação comunicativa dos membros envolvidos. Habermas troca a dominação da natureza de Rorty pela dominação dos jogos de linguagem, insere a dominação do sistema em uma orientação kantiana entre sujeito e objeto. A pretensão de validade como comprovação, seja experimental ou hermenêutica, está na representação. Coloca-se contra o obscurantismo, mantendo-se no projeto da Iluminação (*Aufklärung*) com as vantagens do progresso moral e sistema de normas em uma crítica às grandes narrativas, como crítica à Pós - modernidade, imersa também na crítica à *esquerda freudiana*, que não se realiza em seus diagnósticos, por isso ciência e técnica como ideologia, afinal o objeto não é dado, mas representado a partir do sujeito que depende da cultura para obter conhecimento. A *determinação de conteúdo* deve estar questionada coletivamente, pois negar a *existência* da *coisa* é um problema de percepção.

Na aproximação com Aristóteles, não é o objeto que resiste ao sujeito em uma perspectiva de Kant em relação a *coisa em si*. A resistência pertence ao próprio sujeito que representa o objeto. Com isso, a conexão entre Kant e Nietzsche transfere a verdade do sujeito para a cultura e a imitação como aprendizagem em Kant permite incluir a intersubjetividade de Mead, pois o fenômeno em Kant inicia com essa percepção e tendo em vista que duas pessoas precisam perceber a mesma coisa, as condições históricas delimitadas no tempo e espaço resultam em PU, em uma pré-compreensão hermenêutica, sendo um *habitual pressuposto do comum entendimento humano*. Habermas propôs a interação por meio da comunicação entre os mundos privado e público em relação à organização social entre as esferas privada e pública. Nesse caso, a representação do objeto em Kant está confrontada com o silogismo de Aristóteles, indaga a aplicação sobre o nome.

Como Aristóteles foi tomado, em uma aproximação a Kant, refletindo nas justificações da escolha moral, assim o saber prático de Gadamer remetido a Aristóteles exige em Habermas uma razão prática, que estabelece uma hermenêutica crítica e que Hegel reforça com a autodeterminação. As questões de tempo, lugar e espaço acabam por configurar tempo e espaço na compreensão hermenêutica e o lugar situa o singular no espaço, pois tempo e espaço são universais perante os *casos singulares* em seu lugar como particulares. A localização espaço

e tempo do empirismo diante do indivisível na relação entre Aristóteles como indivíduo e Kant na pessoa, leva à associação do conceito a um contraste com as *formas da intuição sensível a priori do espaço e tempo*, cujo lugar vincula-se à consciência hermenêutica em que o singular posiciona-se no espaço. Compete questionar a ideia expressa que pode construir ou desconstruir o conceito. Como o *núcleo da interação* acaba na comunicação entre os mundos privado e público assentados na lógica do desenvolvimento em relação à organização social entre as esferas privada e pública como dinâmica do desenvolvimento, a lógica clássica foi introduzida como crítica cultural.

Introduzir a evolução a partir da linguagem, sem conectar evolução perante universalidade moral em ontogênese com a evolução cultural expressada no pensamento pela filogênese, inclui uma nova perspectiva na historiografia e na *teoria crítica da sociedade*. A hermenêutica pode delimitar circunstâncias históricas como atualizar sobre o tempo presente, definidos agora em uma ação comunicativa. O mundo da vida em Habermas abarca a linguística e os atos de fala, confere uma orientação imersa em uma *teoria dos interesses cognoscitivos*, com o intuito da pesquisa, em manter as discussões atuais. O sujeito dotado de conhecimento e responsável perante sua autonomia, deve ao menos duas percepções distintas entrarem em um acordo sobre o fenômeno. A *Estética Transcendental* pode definir, em Habermas, um sujeito do conhecimento constituído socialmente. Com isso, a teoria do conhecimento passa para uma teoria social do conhecimento em *Conhecimento e interesse* (1968). O conhecimento não é centrado no sujeito. Mead nega o solipsismo devido à contribuição da sociedade para formação do sujeito. Revisar o pensamento de Habermas, permitiu incluir questões em relação aos mundos objetivo, subjetivo e social. Nesse caso, quatro paradigmas, ao incluir o mundo da vida.

O racionalismo solipsista que centraliza a razão no sujeito não pode ser algo solitário, sem determinar qual a origem da ação comunicativa, comparável à gênese da filosofia que se expressa igualmente pela socialização. Habermas indica esse início pela conciliação do *self* entre *selbest*, que forma a *intersubjetividade* de Mead e os *paleossímbolos* que formam a *autoridade do sagrado*. Desse modo, a *intersubjetividade* depende da *autoridade do sagrado* e orienta os conceitos: identidade de papéis, identidade da pessoa, identidade coletiva (Freud e Mead) e desses, passa para identidade do eu (Kohlberg), pertencente a uma consciência coletiva (Mead e Durkheim). Nessa proposta, introduz na sociologia de Mead e Durkheim o pensamento de Kohlberg, a passagem da heteronomia para autonomia, em um progresso moral. Insere também uma crítica à *esquerda freudiana*.

A ontogênese é a base para a lógica do desenvolvimento que implica a emancipação perante a filogênese em sua dinâmica do desenvolvimento, entre princípios de

organização e estruturas normativas, cuja essência é consensual entre direito e moral em relação a Rawls em sua *Teoria da Justiça* com Kohlberg. Desse modo, materializa os níveis desse desenvolvimento social ao incluir no acordo de Rawls a necessidade de consenso pela razão comunicativa. O social é questionado em sua organização a partir da *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa (1964). Habermas retoma, nessa obra, aspectos importantes de Kant, como na '*Crítica da razão pura*'. Kant tinha atribuído ao consenso aberto dos debatedores públicos a função de um controle pragmático da verdade. Com o intuito de definir os mundos público e privado em uma perspectiva histórica, promoveu-se a relação *Categorias do ser* e *Tábua das categorias* em relação ao átomo e sistema atômico junto às discussões recentes sobre o surgimento da massa em *bóson de Higgs*, termos que levam a definição central da objetividade refletida na esfera pública.

A problematização do objeto na ciência, iniciada com o *ser* de Aristóteles, tido como possibilidade de conhecimento, Kant transfere para a representação. Posteriormente, Hegel critica Kant, retomando o silogismo aristotélico. A esfera confrontando a *Estética Transcendental* de Kant em um contexto da atualidade, deveria deixar a *coisa em si*, por isso uma *Mudança estrutural da esfera pública* implica definir o que seria o *fenômeno* perante a esfera pública, ganhando novos contornos ao determinar a origem da ação comunicativa. A dialética como encadeamento em Habermas, possui uma perspectiva social em meio à tradução e identidade bilíngue, nega uma estrutura privilegiada na cognição humana presente no solipsismo com base no uso público da linguagem. O *núcleo da interação* coloca a crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento na necessidade do mútuo e do reconhecimento como paradigma, pois as diferenças são incluídas em uma *natureza indiferente*.

Habermas, em relação à interação entre mundo da vida e sistema, introduz a complementação entre moral e direito como crítica ao positivismo jurídico, retomado por Weber, pois confronta o direito formal que deveria materializar a definição de *forma*, perante a interação. Desse modo, insere a ideologia na interação como fator de equilíbrio entre mundo da vida e sistema ao acrescentar a orientação dos graus de consciência no desenvolvimento do juízo moral em pré-convencional, convencional e pós-convencional. A crise cultural decorre de um equilíbrio perturbado, fundamenta as ciências sociais no tempo presente como também as sociologias: comportamental, empírico-analítica e compreensiva. Questiona a distinção da forma sem conteúdo dentro dos graus de consciência entre Kant e Kohlberg, implica redefinir e introduzir o que é cultura a partir do consenso, junto à pragmática formal no saber pré-teórico, pois o sujeito é dotado de significado em Kant e disso se parte a uma nova elaboração de Weber. Afinal, o significado acaba por negar a imitação proposta pelo empirismo, confronta também

os aspectos como razão funcionalista, razão instrumental e positivismo, que não estão antes da cultura e reflete o problema de que a linguagem é *posteriori*.

Com a problematização da cultura, o sistema atômico não separa forma e conteúdo por considerar que matéria pode tornar-se energia, como o reverso, implica integrar a física e a química como unidade do conhecimento. A definição de espaço em Kant leva à *incomensurabilidade* de Kuhl, sem se limitar à esfera e à imagem. O sistema atômico inclui a relação ato e potência, o qual gera um conflito com o *devir* em Hegel entre *eidos* e *Estética Transcendental*. A natureza não impede o ímpeto humano, a problematização da cultura fica nas representações e a pesquisa nega uma perspectiva privilegiada do conhecimento não representacional que se iguala à *coisa em si*. Desse modo, uma linha epistemológica com eixo hermenêutico foi desenvolvida, pois confronta Paul Lorenzen junto à dominação epistemológica de Richard Rorty, a partir do termo representação. A falta de objetividade da ciência decorre pelo fato de ser uma construção ideológica, cujo critério de eficiência está na transformação. O fato da teoria ser aberta, não é direcionado para a ciência como algo fechado. O controle, em uma perspectiva científica, inibe a liberdade (subjetividade e arbitrariedade). Nesse sentido, ocorre uma crítica à razão instrumental junto à razão funcionalista, similar ao tema da dominação epistemológica proposta por Rorty. O destaque está na relação indivíduo e sociedade entre outras sociedades iguais no processo de socialização. Questiona-se o sistema como objeto da ciência.

A capacidade humana é definida como no pensamento que faz a *síntese das representações* em Kant. O sujeito capaz de trabalho deve, em uma perspectiva de Karl Marx, sair da interpretação para a transformação. Hegel coloca a realização em uma autodeterminação, sem desconsiderar as origens em uma história da filosofia para uma unidade na filosofia da história. A História possui em seus fatos narrativas de uma determinada cultura, pois a razão foi tomada entre liberdade (solução) e opressão (dominação). Com o objetivo de reconstruir o pensamento em benefício das ciências sociais, a pesquisa apresentou uma problemática de uma antropologia não aplicada em Kant. A história serviu para destacar uma antropologia com base na linguagem, por isso pode ser pensada a partir das *formas de representação* de Wittgenstein. O significado manifesta a subjetividade do sujeito e dessa associação, implica um aspecto hermenêutico no princípio de Kant a partir da semântica do significado. A contribuição reflete em sua filosofia da religião que acaba em uma *ação comunicativa pura*, pois fica reduzida a uma ação instrumental por causa do sucesso (ação correta). Já a ação estratégica, com base em Durkheim, utiliza a ética kantiana entre *dever e inclinação*.

A filosofia habermasiana não é rebuscada nem defende as grandes narrativas, mas por meio da argumentação, busca uma trajetória para o desenvolvimento com suas possibilidades em uma crítica à Pós - modernidade. A crítica da razão passa à hermenêutica, sem reduzir, com isso, a *Teoria da ação comunicativa* (1981) a uma teoria do conhecimento. As estruturas normativas da dinâmica do desenvolvimento reintroduzem a filosofia do direito em Kant junto a Weber, pois a *forma* remete à estrutura perante os tipos de governo. A unidade da forma e conteúdo nos direitos subjetivos inclui o consenso que nega a neutralidade moral nas ciências sociais e econômicas. O direito é pensado em sua materialidade a partir do uso da regra dos jogos de linguagem, sendo que não são separados das formas de vida em uma retomada do Segundo Wittgenstein. Fazer uma crítica ao desenvolvimento da pesquisa, limita-se ao meio de abordagem do pensamento de Habermas junto ao modo como os autores foram aqui aprofundados. A ordem do sentido deixa de estar perfeita perante os intérpretes.

Cada autor pertence ao seu período histórico e a uma comunidade linguística. O presente contexto coloca que os limites da razão estão no fenômeno do sujeito capaz de conhecimento na relação sujeito e objeto; inclui o social, intersubjetivo e linguístico. Não se aplica o isolamento transcendental e ontológico, cuja perspectiva de interpretação deve ser aceita e justificada entre os intérpretes. A ação comunicativa tem por objetivo estabelecer linhas de investigação a partir do eu nas ciências sociais. Questionamentos e reconstruções foram utilizados, por isso Hegel, como limite da tradução na identidade de *ser* e *pensar*, junto à passagem de uma moralidade para outra, reflete o tema do comportamento e da identidade bilíngue. Confrontando a ação social entre *forma*, *estrutura*, *imagem* e *imaginação* dentro do mundo social que não parte da indiferença moral diante dos conflitos morais, Kant foi colocado no princípio moral diante do agir entre princípio e interesse junto a Nietzsche, em uma genealogia da moral. Espelha um questionamento ético nas imagens míticas de mundo entre fechadas e abertas, cuja perspectiva cultural é histórica e antropológica.

Habermas troca a identidade linguística e do diálogo de Hegel por alteridade dos jogos de linguagem e dos discursos, cuja alteridade implica PU em cognitivismo, universalismo e formalismo. Os discursos adentram-se no princípio da ética do discurso como discurso prático e não se inserem na argumentação, mas servem para que se tenham consciência de PU a partir do princípio moral. A crítica à Pós - modernidade consiste em uma ordem do discurso, tanto no poder quanto na linguagem em que não são imutáveis e coloca fim ao impessoal. A indiferença não pode ser conferida ao mundo objetivo, nem ao mundo subjetivo em uma justificativa de neutralidade científica inexistente em PU na unidade da forma e conteúdo perante o conhecimento. A *verdade*, como correspondência entre teoria e prática, deve

incluir o *consenso normativo*, pois a relação de correspondência implica verificar a validade do discurso com o fato e depende de uma linguagem pública.

A crítica à razão centrada no sujeito iniciada a partir da *verdade* que depende de um *consenso normativo*, coloca que Habermas não reduz o método de Kohlberg da universalidade moral à universalidade ética. Cada ética faz parte de uma ética do discurso. Kohlberg, em sua ética kantiana, não respeita o conceito de pessoa em Kant, fere a liberdade *inata* da filosofia do direito. A razão não é tomada como dominação entre Kant, Hegel e Karl Marx, mas como solução. Habermas propõe um consenso diante da liberdade *inata* na razão comunicativa em relação ao acordo na *Teoria da Justiça* tratada como razão pública. A ação social fica organizada, distinto de Freud e da *esquerda freudiana*. A filogênese forma a *teoria crítica da sociedade* ao transferir a crítica cultural para uma demanda política, questiona a despolitização ao confrontar a perda de equilíbrio entre mundo da vida e sistema. A identidade do eu dividida em psicologia analítica do eu, psicologia cognoscitiva do desenvolvimento e teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico, evidencia uma distinção de método como crítica ao sistema colocado na lógica do desenvolvimento. Como a proposta é inserir o *eu singular* no processo de realização delimitado pelo costume, os discursos são confrontados na relação indivíduo e sociedade diante do mundo da vida. A ontogênese não estabelece um paralelo com a *teoria crítica da sociedade*, mas fundamenta a crítica à sociedade, ao indagar sobre o *eu prático* na psicologia evolutiva que segue uma ordem lógica em pré-convencional, convencional e pós-convencional, cada fase dependendo das anteriores. Como reforça a perspectiva de reconstrução, o eterno retorno de Nietzsche deve incluir novas significações em uma historiografia crítica que nega a dominação pela razão<sup>586</sup>.

Habermas coloca o *eu epistêmico* em uma sociedade do conhecimento secularizado diante das capacidades de consciência, linguagem e ação, igual a todo *eu singular* e, desse modo, opõe-se a Rorty na dominação epistemológica. A identidade do *ser* e *pensar* exige uma relação de igualdade como implica em redefinir o *dever* de Hegel na estrutura da racionalidade, transforma a *lógica dialética especulativa* em *encadeamento dialético*. A investigação possui uma orientação epistemológica decorrente do conhecimento, a unidade dos universais foi questionada a partir do *ser* debatido por Aristóteles e Hegel. Como a *forma* não é um universal, insere uma problemática entre ideologia e cultura perante o mundo da vida e sistema, com as concepções dos tipos de governo iniciados na mudança estrutural da esfera

---

<sup>586</sup> A razão colocada como processo de dominação está presente em Weber, Rorty e na primeira geração da Escola de Frankfurt. Nesse caso, Habermas insere a *competência comunicativa*, pois *Marx não pôde flagrar dominação e ideologia como uma comunicação distorcida*.



pública a partir da Grécia Antiga. Assim, renova para dentro das ciências sociais uma nova perspectiva de desenvolvimento na relação identidade do eu e sociedade, cuja investigação social não se limita ao todo como a soma de suas partes como eram as ciências sociais do século XX, que desconsideravam o indivíduo em favor da moralidade, conferindo uma inovação à perspectiva da inclusão do outro a partir da diferença.

A proposta é não reduzir a pessoa a uma função do conjunto priorizando somente a moralidade, mas integrar diferente da marginalização como da exclusão no viés dialético, que confronta reconhecimento e subjetividade em Hegel com Karl Marx em reciprocidade e *alienação*. Habermas propõe a consolidação a partir da filogênese, em uma crítica à *esquerda freudiana*, por basear-se na ontogênese. Coloca que essa está melhor investigada do que a filogênese. Insere um trabalho colaborativo e, por isso, o *Projeto de uma psicologia* em Freud forma a crítica junto a Kant em *Conhecimento e interesse* (1968). A sociologia, a ciência política e a antropologia como núcleos das ciências sociais, com os desdobramentos históricos, resultam em uma transdisciplinaridade. A economia política voltada ao confronto entre Kant e Frege a partir da representação deles com a construção do conceito formado por proposições, questiona a referência de uma palavra, acabando na indagação entre *forma* e conteúdo diante do sistema atômico. A solução foi abordada no obstáculo epistemológico a partir do mapeamento cognitivo como paradigma, em um confronto entre Freud e Frege em relação a Kant, com os graus de consciência junto ao Superego presente em Kohlberg, refletindo na correlação da interação com a comunicação ao questionar o *puro* com a filogênese.

A *Teoria da ação comunicativa* (1981) não se limita ao desenvolvimento universal e do humano, mas também da própria forma de vida e de como ela pode se desenvolver. Neste sentido, a TAC – I, como filogênese, depara a constituição do mundo da experiência e a TAC – II, em uma ontogênese, questiona a estrutura da comunicação, pois não existe uma identidade linguística na história, exceto comunidades linguísticas. Hegel, na identidade entre *ser* e *pensar*, parte de suas críticas a Kant. Nega uma teoria da não identidade. Habermas aproveita para reforçar um conhecimento representacional, cuja mediação está no mundo da vida. Com isso, repensa não só as condições locais das comunidades linguísticas como o nível de integração das diversas formas de vida. A sociologia não pensa só o presente histórico, inclui o seu desenvolvimento em termos da *comunidade ética* em Kant, do grau de consciência da ontogênese para a socialização em filogênese. A crítica de Hegel a Kant insere o social em Habermas. A filosofia social renova o conceito de moralidade de Hegel e de luta

pelo reconhecimento. Reforça a base científica já desenvolvida ao confrontar o conhecimento tomado como universal com os critérios da *forma* e da *linguagem* acerca da secularização.

A História dos fatos conectada aos aspectos teóricos entre história da razão pura, história da filosofia, filosofia da história e história da ciência<sup>587</sup>, não é o mesmo que historiografia em Nietzsche e permite a relação com o direito. O pensamento expressado pela linguagem em Kant e Aristóteles, apesar dos períodos distintos, possuem a mesma definição e implica renovar com o Segundo Wittgenstein no uso não privado da linguagem, pois a relação sujeito e objeto conta com a mediação pública da linguagem. O método como sistema colocado na lógica do desenvolvimento, insere o problema da interação com a dinâmica entre direito e moral junto à comunicação. A revisão da metodologia imersa no mundo da vida questionou a falta de unidade do mundo objetivo, cujo destaque limitou-se na lógica clássica na tautologia e contradição entre *forma*, proposição, *forma de representação*, formas de gramática entre formas de vida e jogos de linguagem. Como a linguagem é *posteriori* ao pensamento, o conceito identidade do eu em PU parte dos fundamentos em Piaget e Kohlberg, em uma retomada teórica da psicologia transcendental de Kant. A reconstrução busca destacar o Superego entre Freud, Piaget e Kohlberg, em uma *inteligência prática*.

A teoria do conhecimento de Nietzsche substitui a de Kant no âmbito da *verdade*, pois o princípio em Habermas possui dois interesses entre conhecimento e cultura. O sucesso atribuído a Kant decorre da busca pelo conhecimento, confere a *Estética Transcendental* devido à *incomensurabilidade* de Kuhn, uma autonomia baseada na perspectiva piagetiana de descentração. Com a perda de controle da lógica para a dinâmica do desenvolvimento, é possível um paralelo crítico, pois Freud, Mead, Durkheim, Devereux e Goffman, nas evoluções interpretativas da realidade social, acabam no *núcleo moral* de Durkheim em relação ao *gesto* de Mead. Desse modo, contrapõem-se a Kohlberg, em pré-convencional (historiografia monumental), convencional (historiografia antiquária) e pós-convencional (historiografia crítica)<sup>588</sup>. Dessa relação, insere a *coação gramatical* de MacIntyre entre ontogênese e filogênese, questiona a relação estímulo e resposta de Skinner com a aprendizagem de Chomsky. A reconstrução provocou a estrutura a partir da *epigênese* junto à crítica de Kant a Aristóteles, ao separar a ideia e a coisa presente nos *arquétipos*, inclui a

<sup>587</sup> CHALMERS, A. F. O que é ciência, afinal? Tradução de Raul Fiker. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

<sup>588</sup> Habermas em uma aproximação com Nietzsche permite colocar restauração como historiografia monumental (grandes narrativas), renascimento como historiografia antiquária (busca pelas origens de modo tradicional), reconstrução como historiografia crítica (condenação do passado), paralelo ao pré-convencional, convencional e pós-convencional de Kohlberg. O problema da condenação do passado está em não considerar a reprodução simbólica, pois a linguagem não é relacional ao expressar o pensamento, o jogo é determinado por regras para o entendimento mútuo.

mediação da imagem dentro das observações de Gellner sobre Horton em imagens míticas de mundo (Durkheim), imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas. Como o termo imagem e esfera estão na *incomensurabilidade*, a filosofia da religião de Kant foi retomada.

Habermas orienta para a sociedade do conhecimento, não isenta de crises e contradições dentro da sociologia compreensiva conectada com as formas de vida e jogos de linguagem. Os intérpretes podem confrontar as aplicações entre hermenêutica, epistemologia e intersubjetividade. Os críticos exercem dentro do pensamento habermasiano sua autonomia perante o imperativo de consciência. A supressão do indivíduo constitui-se heteronomia. Kant coloca dever e inclinação, cujo agir está presente em Durkheim e Kohlberg como permite distinguir autonomia e heteronomia. Habermas toma a pessoa de Kant como *eu prático* e essa depende de uma identidade a partir do social, confronta o *inato* da liberdade e permite questionar a aplicação do sistema como método, em uma crítica às razões: instrumental, funcionalista e positivista. A diferença do método psicológico e filosófico está na interpretação, pois a ética interpreta as ações de um conjunto moral. Nesse caso, retoma ao nível social da *comunidade ética* em Kant. Reforça o processo societário de Piaget em uma lógica do desenvolvimento que permita ao âmbito transdisciplinar, introduzir a filosofia moral entre razão instrumental e liberdade perante a filosofia social na relação indivíduo e sociedade.

A proposta transdisciplinar usa a razão destranscendentalizada de Habermas para integrar o conceito complexo da ação comunicativa, pois questiona a perspectiva de mensurar o conceito em Kant. Dessa forma, a sociologia comportamental que parte da uniformidade natural está como crítica da sociologia compreensiva conectada com as formas de vida e jogos de linguagem em relação ao naturalismo fraco. A sociologia também passa por revisão hermenêutica em seu saber pré-teórico no aspecto empírico-analítica. Nesse sentido, as ciências empírico-analíticas (exatas), ciências da ação (biológicas) e ciências histórico-hermenêuticas (humanas) possuem a intersubjetividade como obstáculo e a ontogênese como fundamento, pois a filogênese não é uniforme e exige *consenso normativo* na história. A distinção hermenêutica perante os intérpretes, a crítica sobre o não aprofundamento dos autores, não isenta, que se existe diferença, essa está no método e fica aplicada ao objeto independente de descrição em um ângulo epistemológico, cuja abordagem foi iniciada pela interação entre *ser*, átomo, sistema atômico e massa.

A proposta de Habermas é de investigação desses obstáculos criados, não pela natureza, mas pelos *juízos sintéticos a priori* ao considerar a crítica de Nietzsche a Kant devido à conexão do limite da imagem na assimetria apresentada pela *incomensurabilidade* de Kuhn, cujo cerne acaba na escolha moral, ao distinguir ideia, coisa e valor. O sistema como princípio

dividido em conhecimento e cultura acaba na ação teleológica e ação normativa. O fenômeno renovado ao contexto da origem da ação comunicativa, atribuído na junção entre Durkheim e Mead, coloca que não se investiga a consciência, mas a estrutura do saber no uso dos atos de fala e insere a linguagem como paradigma. Hegel fica inserido em uma ação dramática, por causa da autodeterminação e de que o costume limita o indivíduo, similar a Aristóteles. Afinal, a pesquisa interpreta o eu em sua identidade teórica, em um conjunto de obras. Não é aplicada em relação ao objeto nos critérios de comprovação científica, confronta a relação identidade e diversidade, concordância e oposição.

A hermenêutica não pode se constituir um método científico, mas permite revisar os métodos e colocá-los em discussão, não de forma tradicional como sugere Gadamer a partir do saber prático de Aristóteles. A palavra dotada de referência em Frege coloca o modo crítico que Habermas propõe em uma *lei fundada na razão prática*, reduzida ao sistema como proposição dotada de sentido. A conexão de Kohlberg com Kant exige uma *inteligência prática* inserida na pessoa sobre o agir por dever perante a autonomia, resultando na crítica ao convencional, na reunião de *justice* e *benevolence*, pois Habermas questiona a deontologia apresentada nas imagens de mundo. Sem reduzir ética a moral, Weber é retomado na teoria da racionalização de forma prática com Kohlberg, negando a separação das esferas em relação ao valor, ao resgatar Kant, cujo princípio indaga o valor sobre o fundamento na mesma perspectiva do viés metodológico cartesiano.

A separação entre esfera e valor reflete a História fragmentada, cuja pesquisa destacou a distinção entre conhecimento e ação para linguagem e ação. Habermas (1988, p. 474, tradução nossa) estabelece uma observação contundente: “As ciências da natureza rompem com as intuições e prejuízos das imagens de mundo arraigadas no mundo da vida. Não deveria constituir-se analogamente a história das ciências sociais uma história da desumanização das ideias sobre a sociedade?”. O objetivismo que leva à desumanização é atenuado pelo conceito de aprendizagem. Além da autonomia desse eu epistêmico perante a socialização, a justificação perante as grandes narrativas deve distinguir as desigualdades: social e econômica, pois Habermas não centraliza no indivíduo nem na sociedade o projeto crítico sobre o progresso. As questões sociais dependem dos intérpretes em seus contextos de realidade social, a hermenêutica não pode imputar uma análise profunda perante os analíticos.

A teoria sociológica de Habermas não tem o objetivo de reproduzir contextos passados, mas a partir deles pensar novos meios de desenvolvimento. Dessa forma, a teoria mantém-se sempre atual no projeto de esclarecimento. O fundamento básico está em não reproduzir os aspectos: pré-convencional e convencional, mas pensar em como tornar uma

sociedade pós-convencional, sem dissolver a moralidade em relação aos costumes como pensa Hegel, em uma continuidade histórica, cujo limite está na História hodierna fragmentada e falta unidade perante a história universal sem reduzir *a particularidade de uma cultura em cada caso única*. Consequentemente, conduz aos critérios das abordagens evolucionistas do direito e as mudanças nas esferas públicas, como se dá o respeito aos direitos individuais entre heteronomia e autonomia a partir da objeção de consciência, sem isentar de responsabilidade as crenças, nem os pensamentos proferidos. Afinal, não se usa a regra da linguagem de forma privada em Wittgenstein. Estabelece uma gênese histórica das civilizações através do *direito natural à livre comunicação* expressa em *forma de representação*.

Os direitos individuais conhecidos como direitos fundamentais em cartas constitucionais, constituem-se em direitos humanos e passam a ser uma expressão humanista além do direito, perdendo seu teor jurídico para temas culturais. Com isso, a proteção individual iniciada na Modernidade como direito fundamental, acaba como tema cultural ao transpor a crítica cultural da sociedade para a organização política. Retoma Durkheim e Aristóteles na oposição entre proteção individual a partir da cultura, não do direito moderno e as *propriedades privadas transmitidas por tradição*. A diversidade presente nas *propriedades históricas das condições de vida* resulta na História fragmentada ao reduzir homologia àquilo que se chamou hegemonia cultural limitada entre a *gramática gerativa* como aprendizagem e a *coação gramatical* na interação. Habermas retoma que nas distinções entre os mundos privado e público perante as mudanças da esfera pública, os termos *isonomia* e *isegoria* não servem para proteção individual no contexto da Grécia Antiga. Destaca *as virtudes* de Aristóteles como pertencente à esfera pública e ligadas ao processo de reconhecimento de Hegel. A homologia questiona a hegemonia cultural entre os aspectos cognitivo, interativo e expressivo conectados aos atos de fala que refletem em uma contraposição entre Kant e Nietzsche na imagem com as indagações sobre ideia, coisa e valor. Hegel fica confrontado entre autodeterminação e reconhecimento diante da ação dramatúrgica.

A democracia radical é pensada historicamente. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1992) completa a proposta deontologia que garante a prioridade do justo em relação ao bom. Nesse ponto, questiona o papel do Estado perante o direito entre forma e valor, cuja igualdade possui a distinção na interação entre os mundos privado e público perante a comunicação, pois o tratamento limitado à esfera privada e a lei na esfera pública, da passagem da interpretação do direito para análise da instituição. A ação social tem por base o *consenso normativo*, tematizado culturalmente. O Estado não oferece conteúdo cultural, mas

retomando *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968), torna-se proteção ideológica junto à ciência. Habermas nega uma proteção dos paradigmas da ciência para uma crítica.

A deontologia que prioriza o justo ao bom, nega o relativismo do que seria bom em contextos culturais a partir da objeção de consciência. A plena igualdade em termos jurídicos é garantida ao questionar a validade da norma, transfere a crítica do eu presente em Freud da sociedade para a política. Nesse sentido, permite uma crítica à Pós – modernidade, decorrente da identidade linguística e do diálogo nos limites da comunidade linguística. A *esquerda freudiana*, em seu diagnóstico, insere um relativismo no que seria bom. Habermas insere em uma heteronomia que não é desvio só da razão, mas dependência dos afetos, dos outros e do Estado. Questiona a solidariedade que em Durkheim está fragmentada. A indiferença inclui-se na não participação política que fere o termo cidadania, cuja emancipação é autonomia contra os mecanismos de colonização do mundo da vida que pode estar entre os mundos social, subjetivo e objetivo. O justo vinculado ao contexto cultural, inclui a *verdade* na correspondência dos discursos com os fatos, partindo, desse modo, do *consenso normativo*, pois o *selbest* da *intersubjetividade* possui limites em uma linguagem natural, vinculada ao costume como linguagem finita em Hegel e reduzidas à família dentro do *núcleo moral*.

A racionalidade comunicativa originária do mundo da vida que pode identificar algo nos mundos objetivo, subjetivo e social, busca identificar não como metalinguagem a relação sujeito e objeto. Habermas reforça o fato de que o presente histórico de cada um está independente de nossas descrições em PU e que cada um pode, em sua continuidade, reduzir o *selbest* de Mead em seu discurso universal como PD decorrente da fragmentação da *intersubjetividade* em uma crítica à história natural. A crítica à ideologia se insere, dependente da linguagem e o meio em que os pensamentos são expressos, resulta que as diferenças estão na falta de unidade da *forma de representação*, a ordem perfeita fica em transmitir os mesmos pensamentos. O reconhecimento em Habermas questiona a teoria e a prática de modo reflexivo, pois identificada no presente entre mecanismos de controle definida como sistema e compete, ao mundo da vida, adaptar-se a uma proposta de emancipação, cujo critério não é o trabalho sendo parte do sistema nos discursos especializados que aplicam a teoria na prática.

A linguagem e ação manifestam-se a partir do princípio do discurso – PD para tomar consciência sobre PU. Assim, prioriza-se o epistemológico ao cultural, a partir do *ângulo cognoscitivo* antes do *motivacional*, do primado genético da natureza frente à cultura. Weber aborda uma ciência explicativa a partir da razão instrumental entre leis gerais, causa e efeito, reforça o âmbito crítico de Habermas a partir da indicação sobre a origem da ação comunicativa

como ação na História. Hegel e Mead são conectados entre linguagem natural e linguagem finita sobre a égide da identidade do *ser* e *pensar* em que o *self* emerge do *dever* dos *paleossímbolos* de Durkheim, cuja contradição entre *selbest* e *paleossímbolos* resulta no conflito entre *superego* e *id* em Freud. Com isso, a pesquisa não desvela a interna contradição do significado, limita-se à investigação do uso de termos, cuja consciência hermenêutica em razão comunicativa para uma compreensão hermenêutica inserida em uma linguagem pública.

Já Freud tinha notado, em suas análises do sonho, a falta de relações lógicas. Ele chama a atenção principalmente para as palavras de oposição, que conservam ainda no nível linguístico a propriedade geneticamente mais antiga de associação de significados logicamente irreconciliáveis, isto é, contrários. Os símbolos pré-linguísticos são fortemente carregados afetivamente e sempre presos a cenas determinadas. Falta uma separação entre símbolo linguístico e expressão corporal (HABERMAS, 1987b, p. 52)<sup>589</sup>.

Habermas destaca o modo funcional desses símbolos em Freud. Dessa maneira, introduz o racional e o irracional na razão comunicativa, incluindo Kohlberg, entre autonomia e heteronomia. A consciência de classe ganha um outro contorno diante da funcionalidade da divisão no antagonismo de classe. A interpretação filosófica faz crítica à construção científica e resulta na crítica da razão funcionalista. Os termos como *nada* de Hegel e o *niilismo* de Nietzsche são substituídos pela *linguagem entra em férias* de Wittgenstein e questiona a ordem perfeita dentro da conexão entre as formas de vida e jogos de linguagem. Reforça o desencantamento do mundo de Weber ao questionar a forma do conteúdo da razão e do seu descumprimento. A compreensão não se limita aos fatos e se estende à linguagem perante o jogo, adentrando em uma antropologia que toma a *comunidade ética* de Kant a partir da imagem.

A universalidade moral não é um relativismo ético, pois o relativismo na ética nega uma universalidade ética. Desse modo, o princípio moral não compactua com o relativismo dos diversos contextos de moralidade, afinal consciência de classe não é relativa, nem indiferente. Habermas aponta que não cabe uma ética utilitarista ao tomar a atitude do outro colocado como inclusão do outro. A política toma uma direção e Kant foi colocado na pesquisa a partir da representação. Falta um conceito preciso da palavra, mesmo quando se comparou com outros autores, caracterizou-se o formalismo de PU para o cognitivismo nos graus de consciência, falta definir a *forma de representação* como universalismo. Os juízos de Kant não são abordados a partir da consciência nem do pensar, mas da comunicabilidade. Por

<sup>589</sup> O mesmo trecho d'*A pretensão de universalidade da hermenêutica* em (HABERMAS, 1988, p. 294).

isso, conhecimento e ação. A percepção do sentido implica algo comum que gera uma compreensão competente. A linguagem é tomada em Mead como interação no *gesto*. Habermas considera a linguagem como *pronto, dado e estanque*, pois ninguém nasce com uma língua, conseqüentemente é um estímulo do ambiente que combate a reflexão solitária da filosofia, pondo fim ao solipsismo.

O consenso sobre a origem da ação comunicativa, permite interpretar os níveis de ação: do agir orientado para o entendimento mútuo ou agir orientado para o sucesso de forma não recíproca, agir comunicativo fraco ou forte, agir estratégico, ação estratégica, ação comunicativa fraca, ação comunicativa forte. Sendo que todas as formas de ação contêm razão instrumental, a distinção está na compreensão. Sem uma linguagem privada, o desencantamento do mundo é reforçado com a divisão da investigação entre ação teleológica, ação normativa e ação dramatúrgica, afinal não se trata da proteção individual, mas da interpretação. Considerando a consolidação de Durkheim e Mead nas ciências sociais, o nexó entre Kohlberg e Weber através da ação e racionalidade comunicativa, permite a Habermas, a crítica ao positivismo, pois Kohlberg toma a *adoção ideal do papel* presente na teoria comunicacional de G. H. Mead.

As fronteiras nacionais agora podem ser pensadas como fronteiras de comunicação presas a uma identidade nacional. A ação comunicativa amplia a limitação imposta pela política e reflete o Estado como parte do ideológico. A identidade pós-nacional busca ir além das fronteiras de comunicação. Kant insere o cidadão do mundo e espelha no direito, cuja integração social recai entre facticidade e validade em um princípio do discurso para princípio de democracia. A colonização do mundo da vida resulta da perda de significado. A imprecisão do conceito gera controversa, a perda da ação. Habermas promove um contraste entre socialismo e natureza diante da reconstrução do materialismo histórico. Conseqüentemente, critica a formação do socialismo utópico, refaz o socialismo histórico, questiona o socialismo burocrático. Renova um projeto de internacionalização, além de considerar a base científica como ideologia tecnocrática.

A sociedade do esclarecimento não deve retomar as bases de um conhecimento salvacionista, esgotada dentro da proposta do *giro social*. Habermas não coloca restrição à aplicação da teoria do conhecimento diante da epistemologia, pois exige ação e, dependente do consenso, entre criar e testar as hipóteses. Nega um relativismo epistemológico, afinal o uso da hipótese acaba sendo o próprio obstáculo epistemológico. A resistência não parte da *natureza indiferente*, mas do imediatismo, ao separar objetivismo da interpretação. A cultura esclarecida conduz ao domínio do método e a reflexão pelo viés metodológico. Questiona a



cultura de massa nos limites do *sensu comum* perante a moralidade e os interesses que advém de uma grande narrativa, além da condução da identidade desse desenvolvimento tanto na lógica do desenvolvimento quanto na dinâmica do desenvolvimento, que apesar de separadas, a lógica depende da dinâmica. Reforça a aplicação da teoria na prática, pois o mundo da vida está vinculado entre verdade e interesse junto ao sistema, cuja mediação da ideologia está na representação crítica de Hegel contra Kant que leva à reprodução simbólica e material de Habermas. Não existe uma epistemologia objetivista sem interpretação dentro da *episteme*.

Como verdade e interesse dependem de um *consenso normativo*, recapitular o pensamento de Nietzsche deve incluir fatores ao sistema. Habermas coloca a verdade nas relações de interesse entre discurso e fato, o desgaste na identificação entre verdade e conhecimento, fere o sujeito de Descartes que foi criticado por Kant. O aspecto ideológico do sistema é reforçado, quando “[...] Luhmann apela, nesse contexto, à história da filosofia [...] Esta interpretação permite falar Luhmann depois, em um ‘capítulo na história da verdade’, em que ‘as ideias vetorais do pensamento público e da ação haveriam perdido sua suscetibilidade de verdade’” (HABERMAS, 1988, p. 381, tradução nossa). A investigação destaca que a crítica à razão voltasse à crítica cultural, propondo uma maior precisão na investigação do conceito de razão sobre a égide de cultura. Questionou-se a autenticidade desse conhecimento ao transformar as *Categorias do ser* de Aristóteles em *Tábua das categorias*. O reconhecimento exige unidade do *signo* com seu objeto junto ao usuário no social. Questiona a *ordem perfeita* do sentido na relação entre os *signos*, apontando um problema no *núcleo da interação*. Em *Peirce e a comunicação* (1995), o *signo* como fundamento entre semântica e sintaxe acaba por reforçar a impossibilidade de um acesso sem representação do conhecimento, ocorrendo o *fixar crenças* pela pragmática, pois reflete a crítica do indutivo sobre o empírico e da inferência sobre o indutivo.

A publicidade do saber pré-teórico está na justificação entre significado e validade dentro da *ordem perfeita* do sentido. A pragmática formal em linguagem e ação conectada com o conhecimento e ação, inseridos no social, coloca o eu reduzido a duas perspectivas no agir orientado entre entendimento mútuo ou sucesso. Com o intuito de entender os autores abordados no pensamento de Habermas, a pesquisa buscou desenvolver os períodos históricos distintos, principalmente com uma certa utilidade para as ciências sociais. A História não teve uma limitação investigativa dos fatos, pois a proposta foi explicar o seu pensamento como reforça a perspectiva da teoria aberta. O sistema atômico corrobora com a proposta de uma ciência fechada ao indagar a unidade do conhecimento e da razão em relação à natureza. A redução de complexidade de Luhmann inserida na *teoria sistêmica da sociedade*, Habermas

questiona devido ao *erro do conteúdo*. Difere de Karl Marx no sistema, pois reelabora a luta de classes que utiliza da razão funcionalista situada em uma crise cultural, reduz duas grandezas de classe ao incluir nelas a diferença de grupo. Afinal, a teoria de Hegel foi alterada nos momentos da memória e a primeira experiência fica associada as imagens de mundo, a consciência em sua experiência acaba como autorreflexão hermenêutica.

O *núcleo da interação* aponta o *signo* entre sintaxe, semântica e pragmática como gênese da argumentação, reflete a unidade da *síntese das representações* como hermenêutica e a consciência a partir da experiência em autorreflexão hermenêutica. A reconstrução não parte de uma consciência histórica, mas do *consenso normativo*, pois altera o discurso e a verdade não o fato. O *signo* tomado como cerne do *núcleo da interação* acaba no sistema junto à fundamentação linguística da sociologia e da história. A crítica de Kant a Aristóteles no que se refere à *Tábua das categorias* espelha a crítica ideológica da ciência<sup>590</sup>, sendo que ambos vivem em organizações sociais distintas. Com isso, a filosofia do direito deve ser integrada à história do direito. O fato jurídico do presente deve ter sua validade questionada, afinal o direito é resultado de ações históricas que influenciam a atualidade. O mundo social entre progresso moral e sistema de normas como modernidade incompleta possui as relações de controle do poder e do dinheiro.

Habermas, ao debater com diversos autores em seus períodos históricos distintos, insere uma teoria aberta, baseada no *consenso normativo*, contra as narrativas da consciência histórica que devem ser questionadas pela sociologia que contribui sobre a validade de um determinado conhecimento. A pesquisa buscou desvelar que a unidade do conhecimento não reflete a unidade na natureza no sistema atômico. Explora-se o assunto denominado de *jogo de linguagem normativo*, cuja representação de Wittgenstein está vinculada com a crítica à Rorty, pois o objetivismo desvia que a *episteme* depende da interpretação. Habermas não é contra a dominação do objeto. Destaca somente um problema de percepção por meio da representação. Consequentemente, a pesquisa pode ser criticada pela imprecisão dos conceitos em relação à *ordem perfeita* do sentido. Por isso, não é prática em relação à aplicação. Oferece somente uma crítica ao aspecto ideológico do sistema. A validade está na comprovação de uma determinada teoria que pode ser aplicada. A identidade do eu não testa a própria teoria, mas insere o eu no discurso, devido a problemas de percepção. A *tríade* na identidade do eu reduz o *logos* à gênese da teoria da argumentação junto à formação da identidade.

---

<sup>590</sup> Não é uma retomada da epistemologia entre realismo e nominalismo, mas da pragmática por estar o conceito em uma razão destranscendentalizada.

O uso da linguagem pode estar relacionado com esses dois aspectos, mesmo tendo uma diferença entre pensamento e conceito em um juízo analítico em Kant<sup>591</sup>. A linguagem *posteriori* só existe por ter sido criada pelo pensamento. Dessa forma, expressa-se pela linguagem sem que a linguagem gere o pensamento<sup>592</sup>. Habermas toma essa perspectiva de Kant para fazer uma crítica normativa. Nesse caso, os níveis do desenvolvimento no juízo moral de Kohlberg em pré-convencional, convencional e pós-convencional, são tomados em uma perspectiva normativa da interpretação dos textos. O limite está no questionamento do significado e desse modo, a imprecisão dos conceitos faz parte de uma linguagem pública e reforça a teoria crítica, uma ausência da neutralidade moral. A investigação procurou evidenciar alguns termos utilizados no contexto contemporâneo entre pessoa, indivíduo e sujeito. Como todo eu possui Superego, a distinção teórica na aplicação entre Freud e Kohlberg fica na reconstrução que buscou teorizar uma perspectiva do critério normativo da não violência dentro dos conflitos *id* e *superego*.

Como não existe conceito sobre o desconhecido, a reconstrução tomou as interpretações dos autores em seus períodos distintos com o objetivo de destacar que a epistemologia depende da representação, sem alegar que foge da percepção, pois o conhecimento não representacional iguala-se à *coisa em si*. O sistema atômico serviu de eixo para questionar a análise química com a neutralidade moral a partir da *episteme*, reintroduzindo o ato e potência como dinâmico nesse quase-transcendental na razão destranscendentalizada devido à problemática da física quântica para a física clássica junto ao conhecimento aplicado à natureza. O mensurar do conceito em Kant acaba que Habermas não permite uma identidade própria a partir do eu, pois o princípio é dividido entre lógica e dinâmica. O critério racional não identifica unidade na relação conhecimento e natureza, sendo que a identidade própria do eu não pode ser um caso único perante a ciência que classifica o conjunto de cada eu. A hermenêutica é um fator de *síntese das representações* confrontada com a epistemologia que classifica no limite da *incomensurabilidade* a lógica e a dinâmica, em uma crítica à formação da razão como parte da cultura, pois o *imitar* faz parte da aprendizagem.

A identidade do eu no limite do agir social, não permite, perante a inclusão do outro, a desigualdade devido ao reconhecimento, nem a exclusão em uma marginalidade como a inferioridade. O próprio conceito de indivíduo não permite exclusão nem desigualdade,

---

<sup>591</sup> MARTINS, 2008, p. 169-171.

<sup>592</sup> (MARTINS, 2008, p. 171-172). O pensamento dedutivo do “eu penso” em contraste com a *Tábua das categorias* em relação às *Categorias do ser*. Dessa forma, o juízo analítico de Kant analisa o pensamento expresso no conceito *ser* de Aristóteles (MARTINS, 2008, p. 173). Assim remete ao papel da reconstrução (MARTINS, 2008, p. 174).

pois seu lugar depende da localização no espaço e tempo. O questionamento é cultural dentro do tratamento. Desse modo, a compreensão hermenêutica volta-se ao critério normativo. Sem identificar uma unidade na natureza na separação do átomo em sistema, a atitude contemporânea depende da interação e a fuga da realidade torna-se uma ilusão de negação como um diagnóstico. A capacidade de conhecer como aponta Kant, insere a iniciativa de romper com a heteronomia. Não são neutros no mundo social: a pessoa, o sujeito nem o indivíduo, pois requerem do eu, identidade. A condição de marginalidade como de inferioridade torna-se assunto da ética em relação à igualdade contra inferioridade e a marginalidade. A autodeterminação de Hegel fica inserida na inclusão do outro junto à necessidade de reconhecimento a partir da cultura, ao confrontar-se com Mead. Com isso, remodela Weber ao acrescentar que os fatos podem ser explicados de forma causal, ao aproximar cultura com a história. Sendo assim, reduz as oito esferas de valor, a partir da linguagem, entre ciência, arte e moral.

A similaridade entre dinâmica evolutiva e lógica evolutiva está na falta de repouso, cuja igualdade está nas leis gerais da razão instrumental que não é neutra, mas é imutável dentro da invariabilidade das relações causa e efeito, junto à lei da inércia nos modelos teóricos que utilizam a linguagem formal em uma realidade dinâmica igual a todos, distinto da lógica considerada a partir do ato e potência. O sistema atômico confronta a física quântica com a clássica, retoma o exemplo do *bóson de Higgs* como átomo, não como partícula, afinal o mundo objetivo não é neutro diante da divisão. A concepção do ahistórico foi negado, pois seria uma retomada do incondicionado perante as ciências da natureza. Assim, assuntos como verdade, pensar e conhecer não são idênticos em Kant e remete cada termo a um conceito, o incondicionado acaba como problema de percepção diante da *natureza indiferente*.

A comunicação distorcida entre mundo da vida e sistema, decorre na falta de verdade na correspondência entre discurso e fato. Como a ciência e a ideologia são intrínsecas, evidencia o fim da neutralidade, o diagnóstico deve ter base no *consenso normativo* imbuído da controversa do agir orientado entre entendimento mútuo e sucesso. Dessa maneira, retomam-se as capacidades de conhecimento, linguagem e ação, comum a todos, cuja distinção está na socialização em diversas comunidades linguísticas. A ideologia como paradigma entre mundo da vida e sistema fica na conexão das formas de vida e dos jogos de linguagem em uma sociologia que inclua não só o descumprimento da razão, mas a compreensão do *jogo da imaginação*. A pesquisa desdobra o sistema em mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social, sendo que o mundo social foi tomado a partir do jogo das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, pois acrescenta o aspecto social que a linguagem ocupa, relevância ressaltada em

relação a pragmática universal (Mead e Wittgenstein) como a pragmática formal (Sellars e Wittgenstein).

Habermas reforça a divisão da razão nas três críticas de Kant com a proposta de Wilfried Sellars na relação entre uma *expressão linguística*, *sentido simbolizado* e a *relação de significado* enfatizando com mais exatidão essa *relação de significado*<sup>593</sup>, além de acrescentar nesta gênese a intencionalidade de Searle<sup>594</sup> nos atos de fala. A ordem do sentido de Wittgenstein junto à comunicabilidade em Kant que divide a consciência em faculdades e juízos, confere uma ordem antropológica em que a percepção deve distinguir a mudança do jogo no uso de uma linguagem. O modelo de comunicação distorcida insere o privilégio, dessa maneira a linguagem pragmática exige não só uma razão prática como uma interpretação pragmática que confronta pensamento e conhecimento ao situar os termos. A discriminação é negada com base no privilégio, pois a crítica cultural exige uma norma linguística de uso público que precisa de justificação, nem a troca de um jogo de linguagem por outro confere evolução, pois não interfere no objeto nem garante conhecimento, afinal a linguagem é resultado não produto do conhecimento.

A crítica cultural destina-se ao conjunto das ações morais pré-convencional, convencional e pós-convencional, sendo que a identidade pós-convencional, Habermas confere a sua interpretação, a nível hermenêutico, a tensão do pensamento entre conhecimento e aprendizagem. A problemática entre igualdade e inclusão, generaliza uma perspectiva da ética do discurso. A inclusão pode ser entre os membros da mesma sociedade, não só as migrações delimitadas nas eclusas do Estado, que no âmbito prático, constitui-se de contradições entre pensamento e ação coletiva. Como o direito é o intermediário entre sistema e mundo da vida, em que sistema se alicerça como possibilidade de identificar as causas de inferiorização nas relações sociais. Assim, estabelece nessas relações parâmetros entre integração social e integração sistêmica. A discriminação via diferenciação está na busca pelo melhor argumento, pois a crítica inclui um posicionamento imanente decorrente de um argumento consciente. Habermas destaca que o direito não cria cultura, serve somente de preservação, evita desintegração, sem imbuir de um processo civilizatório forçado. Pode-se pensar que sociedades evoluídas são as mais organizadas sem recorrer a violência.

---

<sup>593</sup> HABERMAS, 1989b, p. 59.

<sup>594</sup> (SCHUMACHER, 2013, p. 177, 200, 244). Remete à obra *Intencionalidade: um ensaio na filosofia da mente*, o argumento dos homúnculos dentro d'A *natureza dos estados intencionais*. Reflete o aspecto social da linguagem enquanto jogo entre Mead e o Segundo Wittgenstein. Portanto, a pragmática formal permite pensar a busca da uniformidade natural em termos linguísticos.

A aprendizagem é iniciada com linguagem, destranscendentalidade e reflexividade, cujo *telos* inclui evolução moral em uma tensão entre conhecimento, moral e direito, a base deontológica junto ao costume. Habermas acrescenta na proposta epistêmica de Kant uma *contradição performativa*<sup>595</sup> entre verdade e justificação com conhecimento e interesse<sup>596</sup> dentro da relação de domínio como crítica a si mesmo e universalidade diante dos argumentos. A distinção está entre *saber reconstutivo do saber reconstruído*<sup>597</sup>. A reconstrução busca evitar o eterno retorno e a violência com base no *jogo de linguagem normativo*. O fundamento está no cidadão do mundo em Kant, coloca a compreensão em uma sociologia não isenta de distintas filogêneses. A comunicação está para internacionalização perante a livre circulação das pessoas restrita dentro do reconhecimento entre Estado e a comunidade internacional. Confronta a história universal com as particularidades na passagem da socialização para a reprodução simbólica, a conciliação da percepção entre *representada* e *dominada*. A divisão de trabalho por meio da linguagem, amplia a fragmentação da solidariedade entre proletariado e burguesia como questiona o funcionalismo da luta de classes. O imediatismo epistêmico exige consenso na relação do sujeito e objeto com a mediação do *telos* da aprendizagem.

Como a ciência possui uma linguagem inserida no ideológico, átomo e sistema atômico não fazem uma distinção clara perante a dinâmica do desenvolvimento entre física e química, evidentemente não possui o conceito de repouso, nem de neutralidade dentro da transformação da matéria em energia, como em seu reverso. A lógica do desenvolvimento possui a interação como fator de desenvolvimento sociocultural, independente das formas de linguagem em seus contextos históricos, o sistema atômico explora essa característica ao questionar o fundamento dos nomes de cada elemento mediante representação, nesse caso aplicação da divisão sobre o *a-tomo*.

A ação comunicativa está pautada nessa capacidade de interação, crítica ao conhecimento relacional que implica em níveis de consciência moral em uma comunidade de comunicação, indiferenciada nos jogos de linguagem. As outras comunidades de comunicação rivalizam na história, uma uniformidade natural é indiferente ao conhecimento relacional ou mesmo relativista. A pesquisa buscou definir pontos de convergência perante o *consenso normativo*, assim a linguagem acaba como paradigma nessa capacidade de comunicação.

---

<sup>595</sup> MARTINS, 2008, p. 180-181.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p. 170, 189.

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 169.

Sem reduzir universalidade ética à universalidade moral dentro da filosofia moral, a moral em Kant trata da escolha *incondicionada* contra a natureza, distinto de alguns conteúdos éticos que consideram que a liberdade é condicionada pela natureza como coloca Aristóteles no *desiderativo*. O confronto racional dentro do limiar racional e irracional entre *imperativo categórico* e *entelêquia*, ao rever a relação entre substância e representação postulou o sistema atômico. Não se trata da comprovação científica, mas da contribuição da filosofia sobre critérios científicos e culturais. A *incomensurabilidade* de Kuhn questiona o mensurar o conceito como fica inserida na representação do espaço de Kant, a imagem entre imagens de mundo, organizou-se entre o condicionado e incondicionado a partir da moral, volta-se para orientação sexual e do gênero na relação mundo da vida e sistema. Coloca o jogo de Wittgenstein no cerne do mundo social sobre o *gesto* em relação à interação.

O conceito de liberdade de Kant fica no *incondicionado* e serve de crítica a Weber ao confrontar o conteúdo da *forma*, com isso não irá questionar a liberdade moral perante a razão instrumental em um mapeamento cognitivo. O conteúdo ético que justifica um agir moral resulta em uma crítica cultural, nesse caso Habermas acrescenta ao eu de Freud uma ação política na realização do desejo, pois a prática é limitada pelo costume na crítica de Hegel a Kant. No limite de uma competência comunicativa, Kant foi introduzido dentro da escolha moral entre autonomia e heteronomia, a base de justificação ética é o que a pessoa sabe, como justifica racionalmente suas ações de forma responsável, cujo *dever* implica também na validade do conhecimento e aproxima da compreensão de motivos, como máxima de comportamento de Theodor Apel. O limite da percepção acaba no consenso entre recompensa e castigo do núcleo da interação para direito e moral.

Os direitos subjetivos presente em Kant fica diante da liberdade subjetiva condicionada pela expressão linguística de uso coletivo diante da socialização. O gênio de Kant situado no *incondicionado* rompe o sistema cultural das grandes narrativas por meio da criatividade. O *incondicionado* acaba negado por causa do mapeamento cognitivo, pois as escolhas morais entre *autonomia* e *heteronomia* devem ter alguma unidade no conhecimento em relação a natureza. Habermas utiliza-se de Kant e Hegel, tendo o *princípio de vontade* uma base entre *dever* e *inclinação*, posteriormente reforçado por Hegel da vontade para vontade livre em uma busca crescente por liberdade, as perspectivas negam o pessimismo de Weber. A *teoria crítica da sociedade* no final da *Teoria da ação comunicativa*, volume II, aponta uma solução desenvolvida em *Direito e democracia*. Afinal, a representação de Kant confronta a proposta do condicionamento da razão instrumental. No âmbito moral junto à universalidade

moral de Kohlberg, compete questionar as interações dentro da identidade de grupo, cultura e Estado como dependentes da linguagem.

Habermas substitui luta de classes pela contradição intrínseca existente na interação de modo inclusivo, a *práxis social* volta-se para a melhor capacidade de interação a partir do mundo da vida e agir comunicativo. A ação comunicativa indica o início do agir social para o agir orientado, cujo progresso ganha novos contornos, não limitado ao método de Kohlberg sobre a universidade moral que fere a *esquerda freudiana*. Dessa maneira, o mundo da vida constitui-se inserido junto a um novo paradigma para as ciências sociais, o da comunicação.

A construção do objeto em Kant passa em Habermas a se submeter ao entendimento mútuo, assim foge do solipsismo e o agir com base no sucesso, acaba no questionamento dos critérios, pois depende dos resultados. O novo paradigma da comunicação coloca a teoria na interação a partir da reelaboração do mundo da vida, afinal a compreensão implica uma identidade semântica, analítica e do contexto de uso da linguagem. A percepção de cada participante acaba na melhor justificação em relação ao problema de apreender a realidade, como não existe uma realidade não interpretada, o acordo e o consenso são práticos em relação ao discurso teórico. Com o objetivo de confrontar teoria e ação diante da comunicação, o surgimento da massa em *bóson de Higgs* remete a construção do conceito tomado da crítica a proposta de substância em Aristóteles. A retomada do átomo como massa e partícula no sistema, questiona a unidade da natureza com o conhecimento. Cada moral em princípio tem a mesma capacidade seja dos dados do sentido, sistema cognitivo e de consciência, mas a realidade percebida e interpretada não define nenhuma conduta moral, nesse caso a inclusão das singularidades em uma inclusão do outro se faz pertinente dentro do reconhecimento entre experiência e realidade no âmbito social.

A abordagem teórica dessa pesquisa permite uma orientação prática, pois a representação e o fenômeno em Kant não devem incluir a *coisa em si* em Habermas. Restringe o *incondicionado* a uma fuga da capacidade de percepção. Desse modo, o mundo privado e o mundo público acabam em uma *incomensurabilidade* de Kuhn diante da interação dependente da comunicação, reflete nas esferas: privada, pública e política. As teorias da antropologia, história, sociologia e ciência política devem inserir o uso público da linguagem, sendo que Hegel toma o *signo* como essência e Wittgenstein como *uso*. Por isso, as relações entre a hermenêutica e a epistemologia ficam imbricadas em um desenvolvimento também histórico.

A História em suas evidências permite reforçar as distintas comunidades linguísticas dentro da *incomensurabilidade* de Kuhn entre os mundos privado e público, nos



limites dos atos de fala, conclui-se que a comunicação proposta por Habermas inclui também uma perspectiva da ação social. O desenvolvimento coloca as seguintes questões entre mundo objetivo em um sistema atômico, mundo subjetivo no mapeamento cognitivo confrontado com a moralidade e o mundo social, como modernidade incompleta a partir de Kant entre cientificidade política (ação correta), ética e filosofia do direito. A cooperação entre filosofia social e as ciências sociais nos limites do mundo da vida em uma orientação teórica, já a colaboração exige um *consenso normativo* para a realização prática entre os mundos: objetivo, subjetivo e social.

Como o *signo* e a *intersubjetividade* entre Hegel e Mead estão no convencional. Wittgenstein aborda o *signo* como *uso* inserido em uma *interação*, cujo contexto exige *intersubjetividade*. Desse modo, implica um contraste no *reconhecimento* entre Hegel e Wittgenstein<sup>598</sup>, pois falta ao *uso* uma comparação de duas impressões entre si que identifica o objeto na verificação do *signo* como essência. Reflete a perspectiva da *Estética Transcendental* de Kant associada em uma *incomensurabilidade* em Kuhn devido à falta de unidade da razão. Na crítica ao objetivismo científico, Habermas inclui o mundo da vida atrelado ao novo paradigma da linguagem que substitui a consciência, por isso a ação comunicativa está em uma nova abordagem de reconhecimento como *representação panorâmica* entre *interação* e *intersubjetividade* em um *contexto* da crítica à história natural. Com isso, o espaço como *intuição externa* em Kant não é *conceito*, mas uma *representação*.

A concepção não representacional do conhecimento acaba por não existir, pois a ciência é uma abordagem de classificação sem permitir a não identidade, sendo que o *consenso normativo* exige um aspecto explicativo a partir da compreensão. Habermas destaca a distinção de que o conhecimento depende da linguagem e existe a ação como denominador comum, direcionada em uma perspectiva pós-convencional. Sem excluir o fato de que a linguagem não produz conhecimento. Não cabe na proposta da cisão de Kant na razão identificar conhecimento e o progresso da matemática dentro do conceito, afinal o sistema atômico questiona o modo como a substância é representada.

---

<sup>598</sup> Peirce (1839-1914) considerado pai da semiótica moderna está entre Hegel (1770-1831) e Wittgenstein (1889-1951). O signo tomado como representação acaba por caracterizar um irreduzível na subjetividade.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABIB, J. A. D. Behaviorismo Radical e Discurso Pós-Moderno. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 15, n. 3, p. 237-247, set-dez. 1999.

ANDERSON, J. Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics. *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, The MIT Press Cambridge – Massachusetts: London – England, p. 193-224, 2001.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Editora Loyola, 2001.

BALAKRISHNAN, G. Overcoming Emancipation. *New Left Review* 19, London, p. 115-128, jan-feb. 2003.

BANNWART JÚNIOR, C. J. *Moral Pós-convencional em Habermas*. 2002. 162f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estruturas normativas da Teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

BAYNES, K. Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung. In: WHITE, S. K. (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 201-232.

BERTEN, A. Do conceito de aprendizagem em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. (org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013. p. 151-174.

CHALMERS, A. F. *O que é ciência, afinal?* Tradução de Raul Fiker. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

DRYZEK, J. S. Critical theory as a research program. In: WHITE, S. K. (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 97-119.

FERRARA, A. The idea of a social philosophy. *Constellations*, Oxford, v. 09, n. 03, p. 419-435, 2002.

FREGE, J. G. *Os fundamentos da aritmética*: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número. Tradução de Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FREITAG, B. *Piaget: encontros e desencontros*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

\_\_\_\_\_. Piaget e Habermas: uma nova teoria do 'Eu'. In: FREITAG, B. *Piaget e a filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 1991. p. 69-99.

FREUD, S. A interpretação de sonhos. In: FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Tradução de Jayme Salomão e Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987, v. 5, p. 468-561.

\_\_\_\_\_. *Projeto de uma psicologia*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Júnior. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

GIACCOIA JÚNIOR, O. Nietzsche e a modernidade segundo Habermas. *Ideias*, Campinas, v. 1, n. 2, p. 05-37, jul./dez. 1994.

\_\_\_\_\_. Sobre Jürgen Habermas e Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 19-32, 2013. Edição especial.

GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 31, p. 07-23, out. 1991.

HABER, S. *Habermas et la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

HABERMAS, J. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant. In: HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 235-278.

\_\_\_\_\_. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes da Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989a.

\_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a, 2 v.

\_\_\_\_\_. *Era das transições*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Identidades nacionales y postnacionales*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

\_\_\_\_\_. *La logica de las ciencias sociales*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madri: Tecnos, 1988.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_. *O Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. Peirce e a comunicação. In: MARTINS, C.A.; POKER, J.G.B. (org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. Tradução de Lauro Frederico Barbosa da Silveira. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013. p. 409-442.

\_\_\_\_\_. *Sobre a constituição da Europa*. Tradução de Denílson L. Weile, Luiz Repa e Rubion Melo. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987c, 2 v.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989b.

\_\_\_\_\_. *The theory of communicative action: a critique of functionalist reason*. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987d, v. 2.

\_\_\_\_\_. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016, 3 v.

\_\_\_\_\_. *Ciencia de la Logica*. Tradução de Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. 3. ed. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: a Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Menezes e José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 2005, 3 v.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Lisboa: Edições 70, 1988. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses e Karl Heinz Effen. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, 2 v.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do direito*. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Editora S. A., 1959.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito. In: KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. Primeira parte.

KERSZERG, P. Kant et le principe cosmologique. *Estudos Kantianos*, Marília, v.2, n.2, p. 139-154, jul./dez. 2014.

KLEIN, J. T. Os diferentes aspectos da distinção entre fenômeno e noumenon na Crítica da razão pura. In: HULSHOF, M.; MARQUES, U. R. A. (org.) *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária Unesp; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018. p. 127-164.

KOHLBERG, L. *Psicologia del desarrollo moral*. Tradução de Asun Zubiaur Zárata. 2. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

KUHN, T. Comensurabilidade, comparabilidade, comunicabilidade. In: \_\_\_\_\_. *O caminho desde a estrutura: ensaios filosóficos, 1970-1993*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006. Cap. 2, p. 47-76. Tradução de: Commensurability, comparability, communicability.

MARQUES, U. R. A. Notas sobre o esquematismo na Crítica da razão pura de Kant. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 18, p. 121-140, 1995.

MARTINS, C. A. A “antropologia de um ponto de vista pragmático” e a filosofia política de Kant. In: BORGES, M. L. (org.) *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*. Florianópolis: Nefiponline, 2018. p. 23-52.

\_\_\_\_\_. Falibilismo filosófico em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. A. B. (org.) *O pensamento de Habermas em questão*. 1 ed. Marília: Oficina universitária Unesp, 2008. p. 167-200.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica e normatividade. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. B. (org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013a, p. 93-129.

\_\_\_\_\_. Normas – o estabelecimento dos direitos humanos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 121-148, 2013b. Edição especial.

\_\_\_\_\_. Universalismo e relativismo na teoria cognitiva de Kohlberg. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v.10, n.6, p. 1049-1060, nov./dez. 2000.

MCCARTHY, T. A. *La teoria critica de Jurgen Habermas*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madri: Tecnos, 1998.

MEAD, G. H. *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, v. 1.

NOBRE, M. Habermas e a Teoria Crítica da Sociedade – sobre o sentido da introdução do direito no quadro da ‘Teoria da Ação Comunicativa’. In: OLIVEIRA, N. F.; SOUZA, D. G. (org.) *Justiça e política – homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 373-392. (Coleção filosofia, 156)

\_\_\_\_\_. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NOVELLI, P. A. A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant. *Revista eletrônica de estudos hegelianos*, v. 5, n. 9, p. 101-116, dez. 2008.

PENITENTE, L. A. A. Notas Sobre a Presença de Mead na Obra de Habermas. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 205-220, 2013. Edição especial.

PEREIRA, R. S. Polis e virtude em Aristóteles. *Revista de E. F. e H. da Antiguidade*, n. 25, p. 215-227, Campinas, jul. 2008/jun. 2009.

RAINSBOROUGH, M. Kant and Foucault’s philosophy of language and the use of language in their work. In: HULSHOF, M.; MARQUES, U. R. A. (org.) *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant*. Marília: Oficina Universitária Unesp; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018. p. 249-267.

REHG, W. Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, v. 34, n.1, p. 27-48, marc. 1991.

REPA, L. S. A Cooriginariedade Entre Direitos Humanos e Soberania Popular: a Crítica de Habermas a Kant e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 103-120, 2013a. Edição especial.

\_\_\_\_\_. Encolhimento da moral, abertura para a política: diferenciação discursiva e falibilismo em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. (org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013b. p. 73-92.

\_\_\_\_\_. Reconstrução racional e filosofia da história. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. A. B. (org.) *O pensamento de Habermas em questão*. 1 ed. Marília: Oficina universitária Unesp, 2008. p. 155-166.

RODRIGUES, C. T. A leitura de Aristóteles por Peirce e a justificação da indução. *Revista de E. F. e H. da Antiguidade*, n. 35, p. 09-24, Campinas, jan. - dez. 2020.

SCHUMACHER, A. A. A abordagem pragmático-formal do significado em Habermas. In: MARTINS, C.A.; POKER, J.G.B. (org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013, p. 175-245.

\_\_\_\_\_. *Comunicação e democracia: fundamentos pragmático-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa*. 2000. 494f. Tese (Doutorado em Ciência Política)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

STRONG, B. T; SPOSITO, F. A. Habermas's significant other. In: WHITE, S. K. (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 263-288.

VANDENBERGHE, F. The books that Habermas hasn't written. *Internacional Sociology Review of Books*, v. 26, n. 5, p. 597-603, oct., 2011.

WAGNER, G; ZIPPRIAN, H. Intersubjectivity and Critical Consciousness: Remarks on Habermas's Theory of Communication Action. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, v. 34, n.1, p. 49-62, março. 1991.

WARREN, M. E. The self in discursive democracy. In: WHITE, S. K. (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 167-200.

WELLMER, A. On Critical Theory. *Social Research: An International Quarterly*, The Johns Hopkins University Press, v. 81, n. 3, p. 705-733, 2014.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999. (Coleção "Os pensadores")

ZURN, C. F. Bringing Discursive Ideals to Legal Facts: on Baxter on Habermas. *Philosophy & Social Criticism*, University of Massachusetts Boston, v. 40, n. 2, p. 1-8, fevereiro. 2014.