

Luís César Alves Moreira Filho

Convencimento e ética em Habermas entre hermenêutica e signos

Relatório de Pós-doutorado realizado na
Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Filosofia e Ciências,
Departamento de Pós-graduação em Filosofia,
Câmpus de Marília.

Supervisor: Prof. Dr.
Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Marília

2025

Resumo

A pesquisa tem por objetivo analisar as relações da comunicação e da sociedade com a história e as teorias dos signos confrontadas com a hermenêutica, sendo a partir dos aspectos teóricos da comunicação distorcida de Habermas e de modo interdisciplinar dentro dos processos éticos em suas relações com as práticas socioculturais. O enfoque está nas alterações jurídicas, culturais e no modo como se observa o trabalho, promovendo uma atuação de forma reflexiva, ética e com responsabilidade social. Os conflitos sociais e o processo de comunicação refletem na criação e na produção da subjetividade nos âmbitos público, privado e do conflito entre a igualdade perante a lei e a liberdade de pensamento e expressão. Nesse sentido, a aplicação do convencimento é considerada insuficiente e a distorção da comunicação gera não só uma falta de autocrítica como uma reprodução cultural. A teoria crítica de Habermas destaca a inclusão do outro, o outro como igual exige uma ética específica, sendo que a autocrítica forma um novo privilégio social, permitindo a criação de novas possibilidades de expressões culturais e artísticas através das linguagens e técnicas de comunicação. O questionamento da origem da democracia exige uma reflexão tanto da história da filosofia quanto da filosofia da história, cujo profissionalismo foca o mercado de emprego. Portanto, a investigação trata das dimensões socioculturais dos processos envolvidos na relação dos meios de comunicação com a sociedade e a cultura contemporânea dentro de uma reconstrução histórica e com isso, inclui a diferença entre comunicação e linguagem, questionando o exercício da cidadania em sua irracionalidade.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	03
2 COMPARAÇÕES ENTRE CRENÇAS E ÉTICAS	08
3 HERMENÊUTICA ENTRE CRENÇA E ÉTICA	21
4 CONVENCIMENTO ENTRE SIGNOS E MORAL	41
5 CONVENCIMENTO E A COAÇÃO	54
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	82

1 INTRODUÇÃO

Com a linha conhecimento, ética e política o projeto de pós-doutorado parte da ética do discurso em sua aplicação sobre o justo, revendo a relação sujeito-objeto em um conceito de aprendizagem. A pesquisa considera as minhas produções anteriores: *A cientifização do trabalho em Habermas na razão destranscendentalizada* (2023), sendo essa obra um desdobramento da tese de doutorado *A condição e o lugar das ciências sociais no pensamento de Habermas* (2022), o pensamento marxista foi situado em *Trabalho e globalização numa perspectiva do mundo da vida adaptado ao sistema* (2020), considerando, inicialmente, a dissertação de mestrado *Identidade do eu e normatividade social em Habermas* (2013), pois os problemas das ciências humanas passam não só pela ética como pela crença e a ciência busca resultados¹. Com isso, as ciências humanas não podem estar desvinculadas do progresso, questionando a opinião em uma comunicação distorcida a respeito do desencantamento do mundo. Já que a crítica como posicionamento reflete na teoria crítica em um processo de esclarecimento que nega a neutralidade científica em uma perspectiva da técnica e da ciência como ideologia, exigindo da reconstrução em Habermas o confronto do condicionado com o incondicionado que desmonta uma teoria para algo novo na relação comunicação e ação.

Hobbes e Weber partem do Estado moderno coercitivo, Kant, Hegel e Habermas partem do Estado moderno legítimo. A soberania popular retomada na Modernidade vem da Grécia Antiga, sendo que Sólon e Clístenes são os fundadores da democracia, já Aristóteles teoriza a participação do cidadão grego (*politikos*) em duas frentes: a democracia como legítima e a demagogia como coercitiva² em uma filosofia prática. Desse modo, a ilegitimidade em Aristóteles é exercida em uma perspectiva

¹ No pós-doutorado apresentei parte da pesquisa no evento. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL JÜRGEN HABERMAS, III., 2025, Londrina, PR. *Hermenêutica como competência comunicativa em Habermas*. Guarapuava, PR: Apolodoro Virtual Edições, Habermas como leitor e intérprete dos anais do III Simpósio, 2025.

² Na deterioração das instituições a aristocracia vira oligarquia e a monarquia uma tirania. A ditadura foi usada na república romana e nesse caso, a demagogia tira a autoridade (cracia) do povo (demo) para colocar na liderança (agogia), inserindo não só uma falta de reconhecimento como uma comunicação distorcida. Com isso, o coercitivo é uma corrupção que não deixa de ser uma violência, estando presente em *O Príncipe* de Maquiavel quando utiliza o amor para manipulação e o temor para dominação pondo fim ao bem comum. Nesse sentido, o fim do bem comum reflete no assunto sobre a prioridade do justo de Habermas, bem como sobre as virtudes que Aristóteles codifica em um catálogo e que, Habermas entende que as virtudes estão situadas na esfera pública onde encontram o seu reconhecimento, conseqüentemente, não são do mundo privado e confronta Hegel em seu reconhecimento sobre a crítica às diferenças do entendimento em Kant. Desse modo, a consciência em Aristóteles entra em uma quebra de causalidade junto à liberdade em relação à virtude, Habermas permite incluir um contraste entre o mundo privado e o mundo público na distinção consciência e valor.

coercitiva diante da corrupção, Hobbes e Weber colocam o conhecimento como coercitivo e na separação do conhecimento com a liberdade, Platão não escapa da coerção na proposta do rei filósofo, gerando uma oposição entre *episteme* (inteligentes) e *doxa* (ignorantes) a partir dos critérios do conhecimento. Nesse sentido, o contraste entre legitimidade e ilegitimidade fica em um problema hermenêutico sobre o esclarecimento, cujo signo possui mais de um significado mesmo sendo de uso convencional, portanto a irracionalidade entre direito e dever perpassa o convencimento refletido na ética como conjunto de valores do sujeito inserido em uma sociedade. Assim, a análise das causas e dos motivos do conflito pode promover os direitos humanos dentro da teoria do Estado junto às disputas da atitude e das ideologias políticas.

O humano integral passa pela teoria da comunicação criticada na teoria da ação comunicativa de Habermas e no uso que se pode fazer para promover as atividades de organizações associativas, bem como as profissionais, científicas e técnicas. A pesquisa e o seu desenvolvimento científico tratam dos aspectos discursivos e teóricos da formação da crença que geram a comunicação distorcida, questionando sua aplicação. A definição de racionalidade passa pela autocrítica de uma razão não pertencente ao sujeito e desse modo, os critérios de avaliação fazem parte de uma aceitação dos membros envolvidos em uma aquisição de dados por meio do acordo em caso convergente em uma colaboração ou do contrato³ na divergência baseada no consenso em uma cooperação. A pesquisa adota critérios históricos, sociais, lógicos e teóricos para analisar as práticas socioculturais, incluindo o processo de compreensão dos textos em uma proposta da hermenêutica crítica.

Habermas desde a perspectiva de sua filosofia, o sujeito histórico é resultado de um processo de socialização como formação do indivíduo em um contexto sociocultural⁴. Nesse caso, as ciências sociais reconstrutivas possuem aspectos não aplicados dentro da razão instrumental, não se pode obrigar a ser racional. O conhecimento foi questionado junto à ética, afinal não existe uma realidade não interpretada em Habermas e partir disso, o mundo da vida fica confrontado com o mundo subjetivo e de modo pragmático, pré-convencional, convencional e pós-convencional em Kohlberg. A objetividade científica não está isenta da percepção como a inteligência não pode ser unilateral no agir e desse modo, a pessoa, a reconstrução⁵ e a aquisição da linguagem no

³ Termo usado no direito que difere de acordo, sendo que o contrato exige um meio para a sua efetivação e nesse sentido, a linguagem, o jogo, a imagem, a representação e a homologia entre a ontogênese e a filogênese acabam nessa unidade perante a divergência, exigindo consenso.

⁴ HABERMAS, 1987d, v. 2, p. 86, 537.

⁵ Habermas (1983, 11) estabelece a reconstrução como desmonte de uma teoria para recompor de modo novo, diferindo da obra *Reconstrução em filosofia* (1920) por John Dewey. Nesse caso, recompor de modo novo entra

social pela socialização fazem parte do agir orientado. A liberdade não pode ser absoluta nem crescente, sendo contingenciada pela inclusão do outro em uma ética específica de agir idêntico no reconhecimento a partir da aprendizagem, limitando a tolerância. O pós-convencional confronta o núcleo da interação do próprio mundo social entre moral e direito, já que não pode escapar das fases de desenvolvimento anteriores.

A emancipação não exclui a linguagem nem se pode emancipar em uma restrita crítica ao capitalismo como solução simples e desse modo, exige o desenvolvimento dentro das relações internacionais como das políticas públicas que esse sujeito utiliza em seu favor, recaindo na definição de direitos humanos. A teoria da comunicação não está limitada à fronteira nacional, dessa maneira a atitude e as ideologias políticas fazem parte das crenças socialmente compartilhadas. O objetivo pragmático de analisar os discursos não exclui as ciências sociais aplicadas, assim estuda questões ligadas às transformações da sociedade contemporânea destacando a ética e a hermenêutica como conjunto de valores que não podem ser unificados em uma crença única e absoluta, confrontando a inclusão do outro e suas práticas em desdobramentos políticos e culturais em uma exploração dos fenômenos sociais históricos e atuais. Assim, o signo e o significado não podem ser descartados em uma hermenêutica crítica.

Diferente de uma neutralidade do conhecimento, a inserção do termo crítica envolve um posicionamento, inerente em Kant, Hegel e Karl Marx⁶. A dúvida metódica de Descartes busca questionar as crenças e cria um deus indiferente em sua bondade por não privilegiar nem enganar, o que levou ao pensamento crítico em relação à difusão de ideias. Sem uma separação nítida entre ética e crenças, a dúvida metódica possui o pensamento através da representação como método para chegar às conclusões que dependem da linguagem. O processo de aprendizagem na identidade do eu ocorre pela comunicação, Habermas evidencia nesse processo um desencantamento do mundo através das fases do desenvolvimento do juízo moral: pré-convencional, convencional e pós-convencional como lógica do desenvolvimento⁷. A racionalidade proposta também deve considerar a irracionalidade, bem como a comunicação junto ao conflito sociocultural,

no pragmático que se vincula a uma razão prática na aproximação de Habermas sobre Kant e a proposta de John Dewey acaba no renascimento como renovação de uma tradição, pois não pode ter um único método na filosofia e uma nova perspectiva entra em interesse, trocando a unidade do pensamento e da ação pela comunicação e ação. O método científico foi criticado no sistema atômico tomando a definição do espaço entre análise e síntese como em aritmética e geometria, estabelecendo uma reconstrução ao recompor de modo novo o ser entre Aristóteles e Hegel sobre a experiência a partir de Kant. Assim, o pensamento está vinculado à representação não à ação.

⁶ Habermas retoma Karl Marx para reforçar o conhecimento como público e não cabe neutralidade nem posturas morais, refazendo a sociedade do conhecimento e do trabalho.

⁷ HABERMAS, 1983, p. 192-193.

as limitações tanto a sociocultural quanto a liberdade devem acompanhar as justificações. Nesse sentido, a hermenêutica foca na justificação e na crítica, sendo que toda limitação é voltada à restrição ética, confrontando o relativismo ético. A temática da falta de racionalidade implica autocrítica não só crítica diante da sociedade, sendo uma proposta interdisciplinar por incorporar a psicologia social nos processos de controle social. O projeto de pesquisa focou na gênese empírica sobre o indivíduo como produto social em um enfoque histórico do discurso evolutivo das ciências sociais⁸.

A proposta se apoia na ação comunicativa que não negligencia o sujeito capaz de conhecimento, linguagem e ação na busca das transformações sociais e sem excluir o entendimento mútuo, portanto os discursos são as capacidades presentes na coletividade em sua ação social. A linguagem está junto à hermenêutica e necessita do seu desdobramento para um melhor esclarecimento⁹. O processo de comunicação não nega a semântica nem a limitação cultural no uso da linguagem no ato elementar da fala que em uma investigação acaba por incluir uma limitação de crença¹⁰, importando restrições à liberdade de pensamento e expressão que precisam ser justificadas e dessa maneira, o espírito do tempo em Hegel fica diante de um diagnóstico do presente histórico em um desencantamento do mundo a partir da crítica de Habermas ao mundo subjetivo entre conceito e aprendizagem sobre o progresso histórico através da reconstrução. Com isso, a subjetividade é questionada acerca do válido e do inválido em uma inovação que precisa fornecer novas representações.

O limite comunicacional está na linguagem adquirida no social pela socialização e como ninguém nasce com uma língua, a mesma por não ser inerente se insere na colonização do mundo da vida, permitindo a interação tanto da pesquisa quanto da investigação entre as pessoas enquanto meio. Desse modo, o tempo e a história são confrontados sobre o conhecimento e como são manifestados pela humanidade. O conhecimento em Habermas no *Agir comunicativo e a razão descentralizada* (2001) retoma Kant através de Wittgenstein no ato de seguir uma regra na linguagem situada no espaço e no tempo, sem excluir *A lógica das ciências sociais* (1967) em um assunto entre inclusão e exclusão cultural não restrito ao comportamento, afinal o Estado conserva o uso de uma linguagem dentro de um território. Habermas entende que o termo teoria da comunicação deve ser limitado perante a teoria da ação comunicativa, pois a comunicação deve levar a

⁸ HABERMAS, 1988, p. 67.

⁹ HABERMAS, 1988, p. 56, 63.

¹⁰ HABERMAS, 1987d, v.2, p. 69-70.

uma ação, indagando o pensamento e a representação em um mundo subjetivo. A comunicação não possui a prioridade nem a exclusividade de ser racional, mas negar a racionalidade implica na redefinição do que seria humano como existir ou animal racional, cujo pensamento também não tem a mesma prerrogativa diante da liberdade de pensamento e expressão.

A linguagem passa a ser uma expressão comunicativa na história da cultura, o qual inclui a ação regulada pelo direito que faz buscar a questão da identidade do eu na relação indivíduo e sociedade em uma unidade orgânica em Hegel, cuja pertinência dos fenômenos sociais está nas suas manifestações no mundo social. O questionamento do mundo objetivo passa pela informação, cognição e consciência diante da afirmação da não existência de um mundo não interpretado. Na crítica ao aspecto sociocultural entra o limite da liberdade, os valores morais e o conflito ético entre universalidade e relativismo em uma limitação de crença, refletindo na elevação moral de Habermas diante do desenvolvimento moral em uma separação entre imitação como exemplo moral e inovação como emancipação no confronto do condicionado com o incondicionado em uma reconstrução¹¹.

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).

¹¹ O termo mito é uma narração e nesse caso, a mitologia é um estudo da narração. Como contar uma narração não está em uma escrita (ortopraxia), Mircea Eliade (2001, p. 84-86) trata o mito como exemplo moral. Na proposta de Habermas o real passa na capacidade de emancipação e o modelo exemplar entra no subjetivo, favorecendo as ações não exemplares por serem dotadas de conhecimento como adaptação que é impedida pela imitação de um modelo exemplar. Afinal, os direitos e os deveres como direitos fundamentais estão nas obrigações recíprocas e não são pautados em exemplos morais, confrontando a equidade diante do núcleo da interação.

2 COMPARAÇÕES ENTRE CRENÇAS E ÉTICAS

O significado é um reflexo hermenêutico diante da formação das palavras em signos, sendo que a necessidade é um elemento essencial de discussão entre os diversos autores a serem explorados, o predomínio das ciências humanas está que no texto *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, publicado em 1976, Habermas deixa bem claro na história da civilização que a instituição da linguagem se tornou o fator fundamental no processo de humanização, em detrimento da categoria do trabalho defendida por Karl Marx como processo de desenvolvimento¹². Com isso, o progresso em um conceito de aprendizagem entra no mensurável diante da comparação e assim, a dignidade humana não é uma cultura específica entre hábitos, valores e linguagens, mas a humanidade que passa em Habermas pela comunicação em níveis de interação¹³.

Sem ter um paradigma único nem exclusivo, a comunicação possui níveis dentro dos atos de fala e nesse caso, o pós-convencional é o mais comunicativo e o pré-convencional é o menos comunicativo. Sem reduzir filosofia à psicologia nem à psiquiatria, as ciências sociais reconstitutivas partem da interação e da linguagem como fator da convivência social que levou a humanidade a evoluir enquanto espécie em Habermas. A linguagem é de uso público e não pode ser usada de modo privado, remetendo à intervenção entre o médico e o paciente. A necessidade não permite possibilidades, pois seria liberdade e nesse sentido, a discussão no desenrolar dos diversos autores só ocorre mediante a comunicação nas comparações entre crenças e éticas.

As crenças e as éticas resultam em comparações no pensamento social criado no social e perante o significado em um reflexo hermenêutico acaba por se vincular aos aspectos sociais, filosóficos e culturais. Nesse caso, a complexidade da socialização foca na interdisciplinaridade dentro da filosofia com base na ética, pois o conhecimento está entre a salvação no Iluminismo contra a fé e a exploração na crítica à Modernidade, Kant introduz em sua crítica o respeito ao conhecimento¹⁴. Hegel entende que o conhecimento não pode ser unilateral, conseqüentemente, o termo conhecimento vem acompanhado por várias abordagens éticas, produzindo uma crítica cultural a partir de Habermas na

¹² HABERMAS, 1988, p. 41.

¹³ Interação acaba em “[...] 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).

¹⁴ Diferente de Kant nas categorias do entendimento, as categorias do conhecimento são métodos e nesse caso, o conhecimento, a aprendizagem e a necessidade não podem estar separados perante a falta de liberdade.

comparação entre crença e ética.

Como a linguagem universal está na aprendizagem e perde exclusividade diante da necessidade que não toma o conhecimento de modo privado, mas público em uma rejeição ao Iluminismo, a proposta de uma sociedade do conhecimento passa a ser cultural, já que o conhecimento é construído coletivamente na história. Assim, a objetividade é questionada não em relação à natureza nem à dinâmica do desenvolvimento presente no mundo da vida em um horizonte de eventos iguais a todos, mas a partir da lógica do desenvolvimento e da crença junto ao sistema abordado de início através da lógica clássica (universais e particulares) que introduz o aspecto vertical entre ideologia e verdade, questionando o teórico da lógica a respeito da aplicação prática na dinâmica.

Como o respeito deixa de ser com base no exemplo moral para ser aceitação do método em um conhecimento que deixa de ser do mundo privado. Com isso, a ética não pertence à natureza, confrontando as comparações entre crenças e éticas. A objetividade da religião entre ideologia e verdade acaba em crença e ética em uma disputa perante a universalidade ética contra o antiético, refletindo em sagrado (céu) e profano (inferno)¹⁵. As comparações a partir das religiões partem da necessidade da crença em pautar a ligação da humanidade com a divindade, estabelecendo que a natureza possui uma ética ao tratar de privilégios em uma ordem sagrada (hierarquia) e desse modo, a necessidade como objetividade científica deve identificar o objeto. Nesse caso, não cabe o mistério, a fé e a ligação (re-ligação), religar a humanidade com a divindade é uma necessidade da religião para que a mesma exista.

A crença como parte do mundo subjetivo advém da estrutura da consciência, aspecto de estudo da psicologia e da psicanálise, sendo que a psiquiatria reforça o termo estrutura por causa dos medicamentos que podem ser usados. Assim, a natureza é tomada na maioria das religiões como derivada de uma divindade, Spinoza em seu panteísmo é o único que identifica a ideia e a coisa¹⁶, destacando que a ética não pertence à natureza, consequentemente, a ética não pertence à deus por ser imanente não transcendente, restrito somente a um discurso correto que pode levar ao pragmatismo, afinal conecta desejo e deus à virtude como princípio correto de viver. O destaque está na comparação entre liberdade e necessidade, expondo a crença sobre o conhecimento de causa. Como o conhecimento não é um privilégio da razão, pois é público. A objetividade

¹⁵ Sem estar limitado ao pensamento de Feuerbach, as contradições entram em *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (1957) de Mircea Eliade.

¹⁶ Aristóteles coloca as ideias nos objetos, Spinoza reúne a ideia e a coisa (objeto) e assim, uma distinção sobre a capacidade antropocêntrica.

não pode ser uma virtude nem uma liberdade, até porque a necessidade não é escolha, consequentemente, não pode ser uma doutrina dos deveres nem uma doutrina do necessário.

Como a necessidade não pode ser uma determinação que permite escolha, até mesmo por ser imanente que leva a questionar o conhecimento de causa. O confronto entre conhecimento, comunicação e necessidade pode ser abordado a partir da teologia natural de Spinoza, até porque o bem e o mal são pertencentes à subjetividade em uma cultura distinta da reação animal, contrariando a criação da natureza dada por deus. Habermas estabelece unidade entre conhecimento e interesse como uma necessidade mediada pela comunicação, pois não existe um mundo não interpretado pela linguagem e nesse aspecto, a conexão entre a ideia e a coisa promovida por Spinoza acaba similar a unidade entre conhecimento e interesse, refletindo na mediação ideológica entre o mundo da vida e o sistema.

No confronto entre ideologia e verdade vem o questionamento sobre a aplicação do conhecimento científico que passa a ser uma construção cultural, sendo que a verdade vem acompanhada de justificação para negar o privilégio que passou a ser inserido no solipsismo, perdendo a verdade sem justificação a sua utilidade em um pragmatismo. Sem um conhecimento pessoal perante a aprendizagem, a aplicação na relação sujeito e objeto na ética do discurso implica um domínio entre crença e ética diante da escolha moral. Habermas questiona a escolha moral a partir do princípio moral, remetendo a crítica de Hegel a Kant sobre a lei a partir do costume, afinal a ética do discurso é normativa e crítica ao questionar o conteúdo normativo sobre o consenso normativo e desse modo, a ideia fica questionada na sua origem diante dos signos até a perda da percepção.

Como a necessidade não é uma ação em Habermas perante a falta de alternativas, a perspectiva de Kant acerca do respeito ao conhecimento passa em Habermas a uma objetividade a partir do método experimental e com isso, o behaviorismo apesar de buscar essa proposta entre estímulo e resposta, sendo que Skinner introduz o reforço. Nesse caso, a investigação confronta a ética e o conhecimento que é público partindo dessa redução sobre o que precisa ser reforçado, primordialmente, a interação e a linguagem constituem o fundamento da convivência social, não os valores associados às várias ações¹⁷. Como a ação implica escolha, diferente da necessidade e nesse sentido, a evolução cultural

¹⁷ A reconstrução de Habermas parte da comunicação e da ação, contrariando a proposta do pensamento e da ação de John Dewey. Dessa forma, os valores são associados à linguagem que por fim está no poder e desse modo, o pensamento e a comunicação reproduzem o pensamento expresso pela linguagem que foi criticado por Wittgenstein, acrescentando a mediação da representação e assim, o poder acaba na linguagem privada em um jogo de paciência que reflete na fronteira do poder, cujo destaque está que a ideologia precisa estar situada em uma representação contra uma antirrepresentação diante do conceito de aprendizagem vinculado ao pensamento.

não exclui a evolução econômica¹⁸ na crítica proposta por Marx, questionando a mediação da consciência e até onde ela chega em sua capacidade hermenêutica.

As áreas do conhecimento como teoria da comunicação, teoria do Estado e a atitude e as ideologias políticas são articuladas na igualdade do conhecimento. O problema é o valor absoluto e o fundamento, a crença recai na ética como conjunto de valores, normas e preceitos, o certo e o errado refazem o pensamento dualista em um questionamento sobre a verdade, impede dois conhecimentos distintos em um princípio da não contradição, ou seja, não pode ser unilateral o conhecimento. Na comparação entre crença e ética, cada palavra não seria um paradigma até o limite dos signos? Sem uma linguagem sagrada diante da aquisição da linguagem no social por meio da socialização, a hermenêutica crítica de Habermas parte da competência comunicativa que leva aos limites da percepção.

A crítica hermenêutica passa pela definição de conhecimento dentro da capacidade de interpretação presente em cada um, nesse caso o caráter multidisciplinar não deve ser hierarquizado, sendo que a igualdade dentro da capacidade de cada um deve integrar as manifestações nos mais variados gêneros, promovendo não só uma crítica ao conteúdo como uma substituição, além de novas organizações associativas que atendam as atividades profissionais, científicas e técnicas. Assim, a pesquisa e o desenvolvimento científico estão pautados na articulação dos saberes hermenêuticos em uma investigação. Com isso, os limites tanto da linguagem quanto dos signos fazem parte da representação e desse modo, o conhecimento que é construído socialmente não é privado como ocorria no Iluminismo, mas destranscendentalizado em uma crítica ao solipsismo. A filosofia social de Habermas não pode ser usada como psicologia nem filosofia clínica, a filosofia não é ciência por não se restringir a mesma na busca de resultados no método experimental, promovendo a crítica à ciência uma melhoria na busca de inovação, conseqüentemente, confronta a consciência a partir da hermenêutica com a cultura em seus diversos aspectos.

O conhecimento como controle reflete na evolução social e consiste no desenvolvimento da racionalidade imanente ao mundo da vida. Trata-se não da racionalidade instrumental, e sim da razão comunicativa. De onde o processo histórico, no âmbito filogenético, desdobra-se mediante reflexividade decorrente da própria razão comunicativa que está estritamente ligada ao uso da linguagem. Sem uma definição única de razão em Habermas por ter aplicações distintas, os níveis de desenvolvimento das formas de interação social são com base em Kohlberg: pré-convencionais, convencionais e

¹⁸ O termo simplifica a relação do materialismo histórico com o trabalho na crítica à economia política.

pós-convencionais. Isso porque na interação, o gênero humano “[...] aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão [...] da consciência prático-moral” (HABERMAS, 1983, p.128). Tendo o desenvolvimento ontogenético em vista, Habermas defende a evolução filogenética no âmbito das estruturas de racionalidade dessas sociedades, isto é, relativa às ideias morais e jurídicas. Então todo o processo social, ou evolução social, é desenvolvido no âmbito cultural e moral com base em Kohlberg e Mead, que revela a complexificação das normas sustentadoras das relações interativas e linguísticas.

Como a complexidade não permite uma solução simples, o desenvolvimento a partir do mundo da vida no âmbito cultural juntamente ao pensamento social acerca das relações de identidade e diversidade que ficam restritas nas políticas públicas; conseqüentemente, interfere na relação internacional e seu desenvolvimento. Disso resulta que a razão comunicativa por definição transmite informação, já que a comunicação não é voltada para si mesma e sim, busca interação. Com isso, a teoria da subjetividade presente nas fases pré-convencional, convencional e pós-convencional não exclui a teoria da reflexividade em nível social, configurando as imagens de mundo. A ética foi abordada como projeção/transferência em Feuerbach, cujo idealismo não foi uma proposta clínica. Habermas entra através do mundo subjetivo nesse idealismo por meio da hermenêutica para questionar as estruturas de consciência¹⁹, pois o indivíduo deve questionar as suas origens intersubjetivas e suas práticas que são transmitidas de geração em geração como válidas, assim para serem refletidas ou problematizadas.

A pessoa faz a crítica hermenêutica por ser um aspecto que impede a sua evolução social como busca implementar uma inovação, já a hermenêutica crítica inclui uma autocrítica como a dúvida metódica. Com isso, reformula Descartes que não pode obrigar a todos a uma dúvida metódica nem Kant as pessoas agirem por princípio. A análise das práticas socioculturais fica caracterizada pelo núcleo da interação entre a moral e o direito, incluindo o desenvolvimento histórico das instituições e as justificações são exploradas em suas determinações explicativas que não são condizentes com a racionalidade. Desse modo, a evolução social de Habermas possui base nas fases de aprendizagem, confrontando a crença e a ética por meio do discurso, assim a ética do

¹⁹ A reconstrução de Habermas considera: “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), pois não descarta a crítica nas *Teses sobre Feuerbach* (1888) de Marx e Engels em que a distinção entre filosofia e ciência está na transformação e não na interpretação. Habermas reforça que: “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).

discurso de Habermas é normativa e crítica, invertendo a proposta de Feuerbach (transferência [projeção em Freud]) para uma reconstrução em que os signos que formam palavras são confrontados entre semântica, sintaxe e pragmática dentro dos limites da percepção em uma representação em decorrência de uma teoria da subjetividade.

Na fase pré-convencional, as práticas direcionadas a legitimar autoridades ocorreram mediante grupos que incentivam as pessoas a resignação perante os seus direitos em favor do imaginário e da linguagem mítica, crenes de que era legítimo esse direito conservador e tradicional, sem promover novas configurações da esfera pública. Como o processo evolutivo possui uma sequência invariante em Kohlberg no qual se baseia Habermas e dentro dessa lógica, quando ainda hoje mantida em alguns nichos, aqueles “poucos” podem subtrair-se da argumentação pública como se a grande maioria dos indivíduos estivessem em débito com as autoridades, e, com isso, subtrai-se da discussão pública, ou seja, nega-se a razão comunicativa em um âmbito mais amplo.

Na fase convencional a sociedade é “estatalmente” organizada com base em instituições jurídicas. Os contextos particulares, mantidos por regras baseadas em crenças míticas já não são relevantes para a normatividade social. Esta está baseada agora na lei estabelecida em um acordo questionável. Apesar da racionalidade dessa lei que deve preponderar sobre a fé, sobre a crença ou qualquer superstição²⁰ em uma separação entre direito civil e direito privado, ainda nessa fase todas as normas em geral são confirmadas pela tradição não econômica, mas cultural. Toda identidade, coletiva ou individual, apresenta o comportamento baseado nas convenções, em conformidade com as normas, pertencimento de grupo em um direito tradicional.

Nas sociedades pós-convencionais consolida-se a compreensão descentrada do mundo, e por fim da própria racionalidade, já que na fase pós-convencional tanto a identidade coletiva quanto a do eu são portadores de consciência moral mais ampla, descentrada. Nesse sentido, a inclusão do outro parte deste estágio de aprendizagem, invertendo a luta pelo reconhecimento e a luta de classes por considerar os níveis dentro do estágio²¹, refazendo o pragmatismo ao negar o pertencimento de grupo para ampliar na criação de novas comunidades. Nesse aspecto, forma uma nova identidade de grupo que nega o aspecto nostálgico do direito tradicional e rejeita o direito conservador, pois as

²⁰ Definição Iluminista.

²¹ Fase foi tomado como distinção entre pré-convencional, convencional e pós-convencional que na tabela está como níveis de idade, estágio está na tabela como esfera de validade e os níveis estão na tabela como os 7 níveis de consciência moral. Comparar tabelas dos esquemas 1b, 2 e 4, tomando como referência o esquema 4 em sua tabela na página 68 (HABERMAS, 1983, p. 60-61, 63 e 68).

referências culturais mudam em uma perspectiva descentralizada, o conhecimento tomado como público rejeita o privilégio social presente nos direitos entre conservadores e tradicionais, com isso a universalidade do conhecimento científico pertence a toda humanidade em uma aprendizagem, condenando a falta de autocrítica em um solipsismo que parte da exclusividade do conhecimento. Nesse sentido, a crítica ao Iluminismo é aceita quando separa verdade e conhecimento, sendo que Habermas coloca verdade na justificação e o conhecimento que depende da aprendizagem por conectar Kohlberg e Kant a partir do interesse²².

Uma consciência mais ampla e descentrada implica em uma teoria aberta, refletindo em decorrência da linguagem em novas estruturas sociais mais amplas e abrangentes que se distanciam das particularidades do mundo da vida, esse distanciamento permite uma internacionalização. Ela tanto estimula quanto é motivada pela discussão pública, a qual, por sua vez, requer a preponderância da razão comunicativa no âmbito da esfera pública. Então, o que se percebe é que o desenvolvimento da consciência moral, da identidade do eu, tem consequência no âmbito político – enquanto a consciência convencional busca manter o privilégio em sua relação social e defende apenas seus próprios interesses dentro de um valor intrínseco de costume a serem mantidos por qualquer meio, mesmo que pela força sem alterar-se, já no pré-convencional valoriza a crença como se pertencesse ao âmbito público e não como interesse próprio convencional.

Nas comunidades linguísticas em que se vislumbra a existência de identidades pós-convencionais, a linguagem passa a ser o instrumento lógico de combate da alienação²³; por esse motivo, as relações locais de comunicação estão conectadas com as internacionais perante os instrumentos de difusão do conhecimento não isentos de conflitos éticos e visões de mundo, cuja teoria do Estado não pode estar limitada ao nacionalismo diante de fronteiras que não controlam a comunicação em uma globalização. A razão comunicativa promove uma direção que pode ser questionada entre a racionalidade e a irracionalidade e nesse sentido, os direitos humanos devem tratar da segurança jurídica dentro dos limites da liberdade junto à uniformidade natural em respeito às diferenças de identidade, cultura e sociedade que reportam ao pensamento social de cada povo; sendo que a ciência fechada não faz distinções culturais e desse modo, a disputa entre a racionalidade e a irracionalidade implica em questionar como a inclusão do outro é possível até mesmo

²² Habermas promove o interesse a partir da percepção entre normas, motivos e atores na tabela do esquema 3 em que a crítica a Kohlberg a partir de Kant refaz inclusive Hegel acerca do sujeito histórico, priorizando a identidade do eu (HABERMAS, 1983, p. 65).

²³ A definição de alienação vem de Marx contra a proposta de Hegel.

para a formação das políticas públicas.

Habermas insere técnica e ciência como ideologia dentro da perspectiva vertical da lógica do desenvolvimento em uma crise com a verdade diante do horizonte da dinâmica do desenvolvimento, cuja oposição está na explicação, assim a investigação partiu da ciência fechada, tomando a lógica clássica para formular o sistema atômico em uma crítica sobre o átomo dentro da unidade da química com a teoria do campo unificado que remete às quatro interações de campo na gravitação quântica. Com isso, a objetividade fica reforçada em um pragmatismo que exige dentro da razão comunicativa uma destranscendentalização da razão entre a semântica e a sintaxe.

A sociedade plural e diversificada entre iguais são um critério em defesa da liberdade dentro das características do século XIX e que, nessas sociedades, conjuntamente, buscam metodologias para produzir conhecimento que implicam na reconstrução das metodologias e no questionamento da educação para a ciência, pois os grupos sociais não podem apresentar uma vontade coletiva sem que antes passem pelo crivo da discussão pública que regula sua própria convivência. Nesse aspecto, a deontologia de Habermas que prioriza o justo ao bom não dispensa a linguagem, afinal a convivência não pode ser pautada exclusivamente na violência sem razão comunicativa. Com isso, a liberdade entre iguais deve separar o privado do público, indagando a liberdade sem restrições em relação à oposição do incondicionado e do condicionado. Como o conhecimento não pode ser condicionado pelo sujeito em um solipsismo, o incondicionado está na descoberta de novas regras que são públicas. Nesse sentido, a aprendizagem não pode ser uma liberdade sem restrições e assim, a sociedade plural e diversificada não pode estabelecer o privado como absoluto, Habermas entende que o mundo privado depende do mundo público.

Portanto, para Habermas, os estágios da consciência moral nas esferas de validade no âmbito inclusive filogenético são decisivos: eles indicam uma lógica do desenvolvimento que gradativamente se sobrepõe à complexificação do sistema (capacidade de controle social) e colonização do mundo da vida. A crítica do mundo da vida ao sistema passa pela autocrítica sobre a falta de racionalidade em uma crítica à sociedade. Com isso, os processos de interação ficam submetidos às condições do entendimento racionalmente motivado, às condições de um consenso baseado na autoridade do melhor argumento em uma ética do discurso, conseqüentemente, não é um diálogo entre médico e paciente na psicologia, a ética está vinculada à crença e o discurso está no público. Desse modo, o consenso baseado na autoridade do melhor argumento está limitado aos respectivos níveis da consciência moral como no conflito entre os mesmos,

questionando o que seria a objetividade de um mundo objetivo igual a todos.

A lógica do desenvolvimento denota um desenvolvimento moral e do gênero como evolução do pensamento social dentro da reconstrução metodológica dos fundamentos socioculturais e assim, produzir o conhecimento em um horizonte da dinâmica do desenvolvimento, que para Habermas está nas estruturas de racionalidade contidas no nível cultural da sociedade. Essas estruturas também são representadas por normas legais e morais, permitindo a organização dos sistemas de ação e também a formação de novos níveis de interação social que vão delineando novas configurações do Estado até consolidá-lo como Estado democrático de direito. Daí esse tipo de Estado, em sua constituição, não ser um constructo de fórmulas abstratas, mas tão somente o resultado do processo de legitimação de cada povo como consciência coletiva pós-convencional: a evolução social só ocorre em decorrência da evolução para um novo nível de aprendizagem no âmbito da consciência prático-moral das estruturas de racionalidade desse povo²⁴. A crise do processo está na passagem das estruturas de racionalidade para a consciência, refletindo na aprendizagem em suas competências e habilidades nos limites da competência comunicativa em que a cultura se insere entre ideologia e verdade.

Como a necessidade e a liberdade são excludentes junto ao princípio da não contradição²⁵, a falta de alternativas não pode estar situada entre o condicionado e o incondicionado diante do conceito de aprendizagem. Nesse caso, a necessidade em uma falta de alternativas precisa ser percebida e com isso, não é incoerente questionar a racionalidade para tratar dos processos científicos que são utilizados nas construções socioculturais. Nesse sentido, a justificativa reforça supor que as atitudes e as ideologias políticas decorrem ou são subordinadas às expressões da consciência moral. A oposição das explicações destaca a distinção entre a racionalidade e a irracionalidade, pois a verdade vem acompanhada de justificação em um horizonte da dinâmica do desenvolvimento em que o mundo da vida não dispensa uma crise com o aspecto vertical da lógica do desenvolvimento perante o sistema.

Habermas nega o solipsismo por meio da explicação que não pode estar voltada para o sujeito sobre os fatos que não são pessoais nem privilegiados, há que se

²⁴ HABERMAS, 1994, p. 115.

²⁵ A necessidade está como mundo objetivo (conhecimento) e a liberdade como mundo subjetivo (aprendizagem). A definição do lugar no espaço nas ciências exatas questiona a relação indivíduo e sociedade na unidade orgânica de Hegel em um mundo social contra a história natural por meio da homologia que é posta. O pressuposto presente na filosofia da história em uma ontogênese (aprendizagem) está dependente do sobreposto no paradigma da linguagem como filogênese (mundo da vida). O naturalismo fraco de Habermas não reúne nem subordina o mundo da vida (sobreposto) ao mundo objetivo (posta), inserindo a distinção entre lógica e dinâmica diante de um mundo igual a todos (mundo objetivo).

admitir na análise, a flexibilidade sobre as possibilidades de estágios de desenvolvimento da consciência moral mais avançada na coletividade que passam necessariamente pelo desenvolvimento das identidades singulares, ou seja, há que se pensar a relação da esfera pública como meio preponderante em contextos pós-convencionais originário dos estágios anteriores dentro da visão histórica em seus fins, como de certo modo dependentes de uma reciprocidade no mundo privado oriunda desse processo ontogenético de evolução da consciência moral. Com isso, o conhecimento a partir do convencimento possui um conflito ético no desenvolvimento entre a lógica e a dinâmica, sendo dependentes da hermenêutica e dos signos em uma comunicação.

A hipótese iniciada por uma ideia faz parte da ideologia que questiona o idealismo, pois uma investigação possui limites na relação sujeito-objeto sobre o conceito de aprendizagem, conseqüentemente, nas imagens de mundo em uma reconstrução, pois a teoria depende da explicação e desse modo, a execução de toda e qualquer pesquisa passa pela capacidade do sujeito entender o objeto investigado. A deontologia de Habermas na prioridade do justo ao bom com o convencimento e a ética entre hermenêutica e signos evidencia um limite da ética do discurso em seu aspecto normativo e crítico, questionando não só o valor, mas a norma e assim, Habermas introduz uma competência comunicativa na hermenêutica com o intuito de estabelecer um limite entre reconstrução e linguagem, cuja revisão parte de “O modelo não-relativista, proposto por Lakatos, da interação entre epistemologia e história da ciência é um bom exemplo disso” (HABERMAS, 1989a, p. 49). Assim, a proposta de Lakatos confronta a dialética de Hegel, pois a heurística negativa como *núcleo irreduzível* equivale ao *ser* de Hegel inspirado em Parmênides e como a autocrítica precisa ser unívoca nas posições sobre um mundo igual a todos, não se trata de uma crítica pela crítica.

Com mais ênfase sobre a objetividade em um *núcleo irreduzível*, o sistema atômico e dentro da crítica cultural na relação átomo e partículas, considera o discurso normativo na seguinte ordem a partir do progresso da matemática: números naturais < números inteiros < números racionais < números reais. Importante destacar que sua ordem nunca é decrescente. Com isso, a dinâmica do desenvolvimento é horizontal no mundo da vida, questionando o aspecto vertical na lógica do desenvolvimento dentro do sistema que reflete a lógica clássica e desse modo, a proposta científica que passa pela definição de conhecimento, considera não só a capacidade de aprendizagem como de autocrítica.

Habermas promove uma crítica tanto à ideologia quanto à verdade, pois considera a crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento e reforça com

Nietzsche, a separação da verdade e do conhecimento. Assim, a ética do discurso inclui uma crítica normativa que questiona as origens da representação, dos signos, da linguagem e da comunicação, permitindo somente normas válidas que não são isentas de crítica, afinal a deontologia na prioridade do justo ao bom não isenta o justo de valor²⁶. Desse modo, reflete nas origens da ação comunicativa contra o idealismo por não interferir na natureza em uma utopia²⁷ que nega os limites do sujeito na falta de objetividade, já que o problema não é a objetividade, mas o sujeito. Com isso, um acesso direto não interpretado em uma postura científica sobre a natureza acaba por reproduzir a mesma ignorância acerca da existência ou não de deus nas disputas teológicas entre teístas e ateístas, refletindo no idealismo em um conhecimento sobre o divino. Já na mediação cética a falha está em atribuir problemas humanos aos objetos como se os objetos fossem dados a conhecer, questionando na investigação a relação conhecer, objeto e sujeito. Habermas parte do que se aprende, conseqüentemente, não se trata sobre o que se pensa, retomando o conceito de pessoa em Kant através da perspectiva de que aprende aquilo que se conhece.

O conflito entre a ética e a deontologia está situado em Habermas²⁸ em uma relação da dignidade da pessoa em Kant e da crítica de Hegel a Kant a partir do reconhecimento sobre as diferenças do entendimento e assim, aponta que o conhecimento é uma construção cultural em uma unidade entre conhecimento e interesse em um processo que busca superar o condicionamento, implicando um agir idêntico inclusivo na separação

²⁶ Habermas entende que as virtudes de Aristóteles são públicas e assim, questiona a ortodoxia e a ortopraxia, refletindo nas endoxa.

²⁷ A utopia acaba em uma ilusão que nega a realidade, cuja recusa gera um fundamentalismo (HABERMAS, 1987e, p. 111) e com isso, “Robert Owen e Saint Simon, Fourier e Proudhon rejeitavam o utopismo violento, sendo em contrapartida acusados de ‘socialistas utópicos’ por Marx e Engels” (HABERMAS, 1987e, p. 104).

²⁸ O conflito entre a ética e a deontologia ocorre na diferença do justo em Kant por agir sem recompensa moral que é um valor não uma norma e assim, Habermas questiona sua aplicação que deve ser destrancendentalizada em um princípio justificado por ser um pensamento secular pós-metafísico. Nesse caso, o justo de Habermas precisa ser normativo, já que considera cinco aspectos; primeiro, “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); segundo, “O modelo é o imperativo categórico de Kant, se o entendermos não como máxima de conduta, mas antes como princípio de fundamentação. [...] O primeiro modelo serve-se da figura conceitual que assume a centralidade nas teorias contratualistas [...]” (HABERMAS, 1999, p. 55-56); terceiro, “A razão prática é uma faculdade de cognição moral sem representação” (HABERMAS, 2007a, p. 64); quarto, “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); quinto, a falta de alternativas presente em Karl Marx leva a uma crítica à filosofia da religião sobre a comunidade ética de Kant e as relações de autonomia e heteronomia, pois Habermas questiona a antinomia da razão de Kant sobre o teleológico e com isso, reflete na finalidade da razão na lei moral de Kant que não precisa de fé nem de deus. Desse modo, as contradições da razão perdem o sentido tanto no conhecimento quanto no cientificismo a partir do discurso prático que remete ao princípio de fundamentação (HABERMAS, 1989a, p. 18); (HABERMAS, 1987a, p. 27, 37, 220-221, 301); (HABERMAS, 1999, p. 27). O desnível entre juízos e condutas morais não pode ser baseado na antinomia e dessa maneira, o princípio de fundamentação questiona a máxima de conduta que inclui a tarefa do filósofo sobre o princípio da universalização que permite identificar os discursos de aplicação, importando um limite à liberdade sobre a falta de alternativas que leva a uma ética cindida (HABERMAS, 1983, p. 97).

da verdade e do conhecimento²⁹. Dessa maneira, o intelecto de Hegel depende da percepção de Kant por estar inserido na aprendizagem e com isso, Habermas confronta a memória e a linguagem³⁰ para negar um identitarismo pré-convencional e convencional que são fechados em si mesmos para uma busca de novas identidades em um pós-convencional. Sem desconsiderar o condicionamento em um limite entre a liberdade e a aprendizagem, o significante no termo aprendizagem pode ter duas abordagens nesta investigação entre neurociência e significado, contudo foi adotado o significado em uma crítica tanto científica quanto cultural, já que o sistema atômico promove uma revisão e uma reconstrução dos fundamentos que podem promover uma nova perspectiva nas disciplinas como abrir novas investigações, refletindo no questionamento das práticas socioculturais.

A irracionalidade entra na liberdade de pensamento e expressão a partir do bom em uma verdade, cuja racionalidade entra na igualdade perante a lei como justo em uma mentira³¹. Nesse caso, a ideologia está em uma mediação entre o mundo da vida e o sistema que confronta a verdade com a ideia em relação à mentira sobre o fato, indagando sobre o incondicionado na crítica como posicionamento situado na teoria crítica em um fim da neutralidade científica diante da unidade de conhecimento e interesse. Assim, a mentira é uma falta de correspondência do fato³² entre verdade e discurso, pois a verdade vem acompanhada de justificação e o conhecimento de interesse em Habermas. A linguagem usada como método depende de quem usa e dessa maneira, a natureza funciona independente da vontade do sujeito e da sua liberdade. Nesse sentido, a deontologia de Habermas em uma proposta interdisciplinar permite associar níveis de interação a níveis de comunicação a partir da linguagem, refletindo no existencialismo em um mundo subjetivo sobre a convivência no mundo social. Como as crenças e as éticas fazem parte da liberdade

²⁹ A unidade de verdade e conhecimento está em uma exclusividade, Habermas associa a crença e este ao solipsismo, resultando em verdade para quem? A mentira desfaz o uso incorreto do conhecimento.

³⁰ “[...] 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).

³¹ O confronto entre hierarquia e justo leva a uma mentira, refletindo na ordem defendida pelo positivismo. Habermas troca hierarquia por descrição diante da finalidade de uso e com isso, insere a verdade e a justificação perante o conhecimento e o interesse. A hierarquia não é excluída, mas leva à colonização do mundo da vida. A classificação científica entra em uma descrição em que a reconstrução permite acessibilidade em desmontar e remontar a teoria de modo novo, importando limites à interpretação junto ao reconhecimento de Hegel. Até porque o sistema atômico questiona a falta de uniformidade da natureza diante do núcleo da interação e desse modo, a linguagem adquirida no social pela socialização a partir da intersubjetividade confronta a identidade entre representação e antirrepresentação sobre a igualdade perante a lei. A mentira está entre descrição e dominação perante o justo sobre o objetivismo da realidade representada e da instrumentalmente dominada.

³² O fato parte da primazia do objeto apreendido sem entrar no mundo subjetivo entre realidade ou existência em uma proposta interna ou externa. Com isso, a verdade como correspondência entre fato e discurso acaba sendo incorreta em Habermas, pois a relação entre a verdade e o discurso implica o discurso na justificação.

de pensamento e expressão, as comparações são socioculturais no conflito dos valores que são refletidos nas normas do direito e no aspecto religioso pautado na ortodoxia.

3 HERMENÊUTICA ENTRE CRENÇA E ÉTICA

A hermenêutica crítica de Habermas depende do sujeito, mas não é focada no sujeito, pois pulveriza a luta de classes em Karl Marx sobre o conhecimento construído pelo trabalho em interesse e desse modo, questiona a consciência de classe não a partir do sofrimento e sim, da aprendizagem. Com isso, a consciência de classe entre a crença e a ética está nas práticas socioculturais e dessa maneira, o conceito de aprendizagem é um fundamento hermenêutico com o intuito de refletir a formação do Estado democrático de direito nos conflitos econômicos do trabalho entre a burguesia e o proletariado. Habermas busca a transformação promovida por Marx e Engels contra a interpretação e para isso, a hermenêutica como competência comunicativa indaga a aplicação dessa objetividade da consciência de classe, situando a crítica como posicionamento em uma crise que deve ser percebida pelo sujeito.

Habermas utiliza a dialética de Karl Marx sobre o materialismo para o conhecimento em um mundo objetivo e a dialética de Hegel fica inserida na aprendizagem em um mundo subjetivo (*núcleo irreduzível e ser*), questionando o reconhecimento sobre a crítica de Hegel a Kant nas diferenças do entendimento em respeito ao mundo social (unidade orgânica de Hegel e imagens de mundo) com o mundo da vida, pois entra no condicionamento. O conceito de aprendizagem busca superar o condicionamento através da heurística³³ diante da hermenêutica estar em uma competência comunicativa. Nesse caso, a colonização do mundo da vida já está no fato de que ninguém nasce com uma língua adquirida pela socialização, radicalizando o social sobre a crise. Com a relação da demanda dos direitos sociais e dos direitos humanos que reproduz uma universalidade que deixa de ser exclusiva no combate do antiético para ser inclusiva como ético e assim, a luta de classes não permite manter um relativismo moral nem valores absolutos³⁴, refletindo na prioridade do justo ao bom.

O pensar de Hegel fica questionado no conceito de aprendizagem em uma realidade externa perante a filosofia da história, pois a individuação de Hegel foi substituída

³³ “É um conceito ‘heurístico’, uma maneira de tornar plausível a filosofia da história que legitima a crença no progresso” (BERTEN, 2013, p. 167, grifo do autor).

³⁴ “[...] a suspensão da propriedade privada dos meios de produção significa ‘o mistério desvendado da história’, ou seja, o estabelecimento de formas de vida solidárias, sob as quais o homem deixa de ser alienado do produto de seu trabalho, de seus semelhantes e de si mesmo” (HABERMAS, 1992, p. 61). A solidariedade não passa a ser um valor absoluto em Habermas, já que a antiética acaba na defesa de valores absolutos e a universalidade em Habermas está na capacidade de adaptação perante a necessidade, reaproveitando a falta de alternativas de Karl Marx sobre a crítica da economia política em uma luta de classes.

por Mead em Habermas e assim, as definições do antiético entram em um *núcleo irredutível* que precisam dessas restrições serem justificadas e desse modo, conduz ao discurso prático não para produção de normas justificadas, mas o exame delas consideradas hipoteticamente. Nesse sentido, a crítica à restrição confronta a liberdade de pensamento e expressão que faz parte do sujeito na capacidade de conhecer sem restrições, diferente da liberdade de opinião (ignorância [doxa]) e por isso, a dialética de Hegel que favorece o reconhecimento trocou Habermas o trabalho de Marx pelo conceito de aprendizagem a partir da linguagem, refletindo no ser de Hegel como uma heurística negativa como desfaz a proposta de conciliação inclusive ética ao estabelecer a prioridade do justo ao bom³⁵.

Habermas entende que o conhecimento é uma exploração em uma perspectiva tanto estratégica quanto instrumental, sendo incoerente culpar somente a burguesia como defender a distribuição do conhecimento sem considerar o pré-convencional, convencional e pós-convencional, pois a finalidade continua a mesma, independente do sujeito, assim “O orçamento governamental é sobrecarregado com os custos comuns de um processo mais e mais socializado” (HABERMAS, 1994, p 82), questionando em sua deontologia a prioridade do justo ao bom. Desse modo, o justo tanto em uma heurística negativa quanto no conhecimento não são isentos de exploração, refazendo o Iluminismo. O justo está em uma mentira devido à incomensurabilidade, já que a crítica da economia política de Marx não alcançou a justiça, apesar de evidenciar os erros do liberalismo e desse modo, confronta a liberdade e a natureza perante a necessidade, a exploração e a universalidade diante da falta de escolha. O Estado moderno legítimo em Habermas inclui o conhecimento em uma construção histórica, impedindo a perspectiva coercitiva tanto do Estado quanto do conhecimento sem excluir a exploração³⁶ como estratégica e instrumental por ser uma capacidade e habilidade apreendida.

Sem uma perspectiva de que o conhecimento salva por meio da iluminação, a crítica ao Iluminismo está que o conhecimento deve ser um esclarecimento cultural não individual diante da linguagem adquirida no social pela socialização, ou seja, a aprendizagem deve ser igualmente distribuída sem garantir a igualdade de fato perante as fases de aprendizagem, refletindo na diferença entre a igualdade formal e a igualdade substancial. Com isso, o orçamento governamental fica questionado em uma distribuição formal em relação à mudança desejada diante do orçamento governamental, que é

³⁵ O sistema atômico não remete a uma conciliação de ser e pensar em Hegel, mas inclui o problema do identitarismo sobre um mundo igual a todos e que independe das nossas descrições (o objetivismo e o incondicionado).

³⁶ Acaba adentrando no melhor argumento.

sobrecarregado com os custos comuns perante as preferências de uma sociedade plural. O justo em uma autocrítica acaba situado em uma mentira, pois Hunt (2009) destaca as verdades autoevidentes que iniciaram os direitos humanos e que reflete em Habermas sobre a crise do Estado de bem-estar social através das energias utópicas em *A nova intransparência* (1985)³⁷. Nesse sentido, a igualdade formal não considera o aspecto invariável das passagens entre pré-convencional, convencional e pós-convencional, impedindo uma igualdade substancial. Sem existir saltos no desenvolvimento moral, a distribuição do conhecimento pelos direitos sociais não garante a igualdade de fato, pois depende das capacidades e habilidades do sujeito a partir da competência de aprendizagem, inserindo uma crítica cultural quando transforma a inclusão do outro em uma universalidade inclusiva contra a exclusão que buscava identificar um inimigo que gera marginalização e inferioridade³⁸ e com isso, troca a intolerância por normatização³⁹.

A hermenêutica não escapa da unidade conhecimento e interesse, pois é tomada como competência comunicativa e desse modo, “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). Com isso, a hermenêutica entre crença e ética se afasta do solipsismo, pois o conhecimento é uma construção cultural, assim o justo passa a ser questionado em sua prioridade diante da mentira sobre a verdade do que seria o bom em uma deontologia de Habermas, até porque agir sem recompensa moral exige o sacrifício de agir por princípio em Kant contra os interesses, conseqüentemente, as preferências em uma sociedade plural fica prejudicada na escassez de recursos em seu favorecimento. Habermas entende que o conhecimento possui finalidade, considerando a separação do fundamento entre a religião na fé e a razão na lei.

O agir por princípio de Kant acaba na finalidade da experiência em Habermas, já que a teoria dos interesses cognoscitivos não descarta que “A moral do igual respeito por cada um vale, independente de qualquer tipo de contexto religioso” (HABERMAS, 2007b, p. 239). Desse modo, reforça a separação entre fé e saber nas fases

³⁷ *Die Neue Unübersichtlichkeit*, traduzido no Brasil em 1987 (HABERMAS, 2000, p. 2).

³⁸ Habermas entende que as políticas de Estado não devem marginalizar nem inferiorizar, a crítica feita é no uso dos recursos públicos para sustentar as subjetividades das energias utópicas (verdades autoevidentes). A crítica cultural passa pelas diferenças entre o pré-convencional, o convencional e o pós-convencional tanto no individual quanto no coletivo. Como a ideia não é mecânica, mas cultural, a ética do discurso passa pelo constrangimento do princípio da não contradição, já que a pessoa não se pode negar a si mesma. Nesse caso, as energias utópicas e as verdades autoevidentes acabam no solipsismo em uma falta de correspondência com os fatos que independem do sujeito. A universalidade inclusiva foca na adaptação não no valor absoluto.

³⁹ O peso está mais em direitos ou em deveres.

do desenvolvimento da consciência moral: pré-convencional, convencional e pós-convencional, cuja identidade singular precisa ser igual a si mesma na experiência, caso contrário, ocorre a perda de identidade, separando norma e valor diante do fato de que é invariável em um mundo objetivo igual a todos. Habermas entende que a coerência das identidades não escapam das fases do desenvolvimento da consciência moral, estabelecendo a fronteira entre fé e saber com uma mediação do poder.

Sem estabelecer uma classificação nem mesmo empírica da ciência, a lei não favorece a cultura, mas a capacidade de adaptação a partir da aprendizagem e desse modo, os valores não podem estar fixos como aponta Maslow, refletindo igualmente no desenvolvimento moral. A teoria dos interesses cognoscitivos parte do aspecto horizontal do mundo da vida em uma dinâmica do desenvolvimento, conseqüentemente, o sistema atômico e a origem da ação comunicativa iniciam os interesses cognoscitivos da investigação e em certo sentido, o mundo da vida pode refletir as pesquisas sobre a dificuldade de ter vida em outros planetas, evitando reproduzir o conflito epistemológico entre racionalismo, empirismo e ceticismo, mas adotar que toda e qualquer abordagem reflete no aspecto hermenêutico e linguístico perante a socialização em um confronto entre crença e ética.

Como a natureza não depende da crença e reforça o assunto do objetivismo, o problema torna-se o sujeito que faz parte da natureza. Assim, a teoria dos interesses cognoscitivos está no ambiente em relação ao sujeito, questionando a interioridade e a utilidade das crenças aplicadas à natureza. Não se tratando sobre o que se pensa, mas sobre o que se conhece⁴⁰, a reconstrução é objetiva e diante disso, o horizonte da dinâmica do desenvolvimento associado ao mundo da vida reflete a perspectiva da filogênese em Freud que é criticada por Habermas. Afinal, o filogeneticamente adquirido na vida anímica que repassa a vida dos seus ancestrais em uma filogênese anímica em paralelo a uma filogênese biológica acaba na inclusão do outro e desse modo, o reconhecimento tomado de Hegel a partir do social fica em trocar a proposta de Freud de situar a crise em estar contra a sociedade para ser contra a cultura presente na esfera privada, Habermas transfere sua atuação para uma problemática de realização política em uma esfera pública, questionando a esquerda freudiana⁴¹.

Habermas considera a capacidade de adaptação como fundamento e desse

⁴⁰ A frase remete ao pensamento de Kant que faz crítica a Descartes.

⁴¹ Habermas conduz Freud à etnopsiquiatria de George Devereux para reduzir possibilidades de comportamento ao âmbito saudável, refletindo na crítica à antropologia cultural junto ao relativismo moral (HABERMAS, 1989b, p. 194). Nesse sentido, as imagens de mundo não são isentas de críticas sobre o controle dos corpos.

modo, o reconhecimento de Hegel acaba baseado no social por incluir a aprendizagem que não é idêntica ao conhecimento no desenvolvimento moral, o costume junto aos fatores constitucionais não são uma universalidade que busca conciliar diferenças em uma adequação, mas priorizar o justo sobre essas diferenças em uma universalidade inclusiva em um conhecimento que é público leva a uma razão comunicativa que permite através dos critérios a formação tanto do consenso quanto do acordo. Nesse caso, a mediação da ideologia entre o mundo da vida e o sistema passa pela hermenêutica, indagando não só a origem do pensamento como da linguagem e evita a perspectiva clássica do pensamento expresso na linguagem, cujo passado persevera na reprodução simbólica que não está isenta da transmissão da linguagem adquirida no social pela socialização.

Com o encontro entre ontogênese⁴² e filogênese⁴³ em uma homologia em Habermas acaba por representar uma hegemonia cultural refletida em imagens de mundo mítica, fechada e aberta. Com isso, o horizonte do mundo da vida confronta o aspecto vertical do sistema, sendo que a unidade entre universais e particulares em uma lógica clássica foi abordada, inicialmente, no sistema atômico e em uma crítica entre átomos e partículas. Assim, questiona a relação entre a dinâmica e a lógica em uma unidade universal que deixa de ser exclusiva para ser inclusiva em Habermas a partir da aprendizagem que está situada em um núcleo da interação entre moral e direito. Já que o método uma vez apreendido pode ser aplicado, questionando somente a metodologia e a epistemologia. Como a crença está presente nas justificações do objetivismo, o problema está na capacidade de compreensão de um mundo que independe das nossas interpretações.

A linguagem não é o pensamento nem a percepção, as regras da lógica e da gramática servem para organizar a comunicação e na ausência de comunicação no agir, ocorre o agir estratégico e a razão instrumental, ou seja, compete a representação ser perceptível inclusive para o outro (às vezes não é perceptível para si mesmo [inconsciente]), por isso que as interações podem ser conflituosas e podem ser minimizadas na deontologia de Habermas que prioriza o justo ao bom. Nesse caso, as endoxa de Aristóteles partem da ortopraxia e a ética do discurso de Habermas é normativa e crítica, indagando a ortodoxia sobre as normas e suas aplicações e desse modo, Habermas critica tanto Hegel quanto Kant sobre o costume, afinal a prática deve ser autorizada pela norma em direito (direitos

⁴² O desenvolvimento da aprendizagem em Kohlberg está nas fases: pré-convencional (até os 9 anos), convencional (adolescentes e adultos) e pós-convencional (depende dos níveis de consciência moral anteriores por não existir saltos).

⁴³ O desenvolvimento da personalidade em Freud está nas fases: oral (0 a 1 ano de vida), anal (1 a 3 anos), fálica (3 a 6 anos aproximadamente), latência (5 ou 6 anos aproximadamente até a puberdade) e genital (puberdade até a vida adulta).

morais), proibida por dever (direitos subjetivos) e criminalizada quando for contra o dever (obrigações recíprocas). Assim, o dever e o devir⁴⁴ vêm acompanhados da unidade de conhecimento e interesse dentro da necessidade de uma reprodução simbólica do mundo da vida situado na linguagem⁴⁵, cujo horizonte representa uma universalidade inclusiva que contraria o vertical de uma lógica do desenvolvimento.

As obrigações jurídicas focam em restrições dos direitos morais diante da falta de responsabilidade moral, as restrições devem ser justificadas em uma aprendizagem que seja válida e constante para verificar a racionalidade da mesma, pois as obrigações jurídicas não produzem significado em um positivismo jurídico e podem servir como reforço (Skinner) em uma direção inclusive ética, refletindo na distinção das religiões entre ortopraxia e ortodoxia. Nesse sentido, a linguagem adquirida no social pela socialização depende de regras recíprocas (obrigações recíprocas) para ter comunicação, caso contrário perde finalidade. Habermas coloca o justo na aprendizagem por ser igual e invariável em uma ontogênese, sendo a concepção cultural uma mentira, o bom em desejo por ser personalidade e variável em uma filogênese, cuja percepção reflete na verdade entre as diferenças culturais. Com isso, as diferenças culturais acabam nas verdades autoevidentes sobre a origem dos direitos humanos em Hunt (2009) que reflete no solipsismo. A linguagem científica não é voltada para a comunicação nem para uma autoevidência, mas aplicada contra um objeto (coisa, pessoa ou pessoa tratada como coisa [coisificação]) e desse modo, não pode ser abordada como um dualismo entre Kohlberg e Freud na proposta de Habermas sobre a ontogênese e a filogênese.

A relação sujeito-objeto acaba na ética do discurso de Habermas em seus comentários em uma busca pelo princípio de identidade quando inserido no princípio da não contradição na transferência entre sujeito-objeto para norma e crítica. Reforça a importância da existência na crítica de Kant a Descartes em uma crítica sobre o que se pensa, propondo a relevância sobre o que se conhece. Nesse sentido, insere o mundo da vida como novo paradigma que confronta a reprodução simbólica na junção dos limites da hermenêutica e da linguagem, entrando na fronteira do mundo subjetivo no confronto da representação e antirrepresentação, bem como do idealismo e da utopia nas estruturas de consciência. O que se conhece acaba na aprendizagem, caso contrário, não existe

⁴⁴ Hegel modifica o devir de Parmênides que reflete no dever de Kant sobre a lei, cuja distinção contribui com a deontologia de Habermas que prioriza a ontogênese no justo (intelecto) que depende da filogênese no bom (percepção). Afinal, a autonomia da razão se limita a uma lógica do desenvolvimento que não pode ser solipsista, resultando no conceito de aprendizagem em Habermas.

⁴⁵ A reprodução simbólica está em meio a uma distinção da lógica e da dinâmica junto à ideologia que faz a mediação entre o mundo da vida e o sistema, cuja ideologia não escapa da hermenêutica nem da linguagem.

ensino-aprendizagem e desse modo, a reconstrução das dimensões socioculturais analisa os processos envolvidos na relação dos meios de comunicação com a sociedade e a cultura contemporânea, já que as justificações culturais e a educação permitiram a formação em suas manifestações dos mais variados gêneros na história. O controle dos corpos pela religião foi abordado como imagens de mundo, assim como não parte de um aspecto cronológico do conjunto das obras dentro do pensamento habermasiano, mas reconstrutivo⁴⁶. A proposta é a utilidade da crença presente no pragmatismo, a liberdade de pensamento e expressão, a suposta unificação de valores, a falta de objetividade sobre a racionalidade e os direitos humanos, aspectos que não descartam a igualdade perante a lei para evitar a violência como solução, inserindo a inclusão do outro.

A responsabilidade social dos processos de conflito moral e ético problematiza a relação dever e direito com valores que remetem ao céu e ao inferno, cuja causalidade na falta de alternativas em Karl Marx foca no proletariado contra a burguesia que exige dos envolvidos um compromisso (dever e direito). O núcleo da interação entre moral e direito passa pela comunicação nas obras *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (1964), *A lógica das ciências sociais* (1967), *Conhecimento e interesse* (1968), *Dialética e hermenêutica* (1971), *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), *Teoria da ação comunicativa* (1987), *Comentários à ética do discurso* (1991), *Direito e democracia* (1992), *A inclusão do outro* (1996), *Verdade e justificação* (1999) e o *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada* (2001), com as implicações que a linguagem traz aos paradigmas de cientificidade sem excluir o papel histórico na relação pública do conhecimento, o qual inclui o processo de aquisição da competência comunicativa constituído por interações sociais como emancipação cultural em um desencantamento do mundo.

A pessoa é limitada por regras pessoais (conflito entre a identidade da pessoa e a identidade de papéis), regras sociais (identidade de grupo) e regras normativas (identidade coletiva), sendo que a linguagem no contexto da identidade coletiva em que forma a identidade de grupo está a identidade da pessoa (ontogênese) formada a partir da identidade de papéis (filogênese). Com isso, ocorre o problema de formar uma identidade coerente consigo mesma (presente em todas as identidades [identidade natural])⁴⁷,

⁴⁶ Kant faz crítica à razão a partir de Descartes, Hegel pensa que a razão não pode ser unilateral e nesse sentido, a investigação parte da razão destranscendentalizada em *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada* (2001) sobre a identidade do eu em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), refletindo em *Dialética da secularização: sobre razão e religião* (2004) e *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* (2005).

⁴⁷ Na tabela do esquema 3, Habermas prioriza a identidade do eu, mas entende que a identidade do eu precisa das identidades anteriores, incluindo a identidade natural (HABERMAS, 1983, p. 65).

questionando o interesse de cada um a partir do princípio de identidade, até porque o eu enquanto identidade exige um afastamento do identitarismo pré-convencional e convencional centrado em si mesmo para ser pós-convencional em uma identidade do eu voltada a uma de transcendentalização da razão.

As relações de gênero, identidade de gênero e orientação sexual são abordados a partir das imagens de mundo em uma crítica à esquerda freudiana, Habermas entende que a ontogênese depende da filogênese e nesse sentido, a identidade do eu é dependente de certas premissas cognoscitivas em um estudo dentro da constituição do eu que se forma em contexto dos grupos sociais. Certamente que, ao atingir um estágio pós-convencional, não é mais a socialização e sim a individualização que garante a existência desse eu emancipado dentro do processo de desenvolvimento. As definições de cientificidade são importantes para tratar da fundamentação do conhecimento e da ação profissional sobre o trabalho, estimulando o desenvolvimento da consciência crítica. Nesse caso, a irracionalidade gera um conflito de intolerância contra a racionalidade que busca resistir, competindo a regulamentação por meio do núcleo da interação e das suas manifestações, além de uma disputa na esfera pública.

Sem uma separação rígida da identidade do eu com a comunicação que é apenas gerada pela socialização e seu desenvolvimento de fato ocorre pela individualização após socialização. A linguagem e os seus discursos devem ser explorados com o intuito de promover uma responsabilidade social por meio da consciência crítica, nesse sentido a imposição de atitudes e ideologias políticas aceitáveis ficam restritas à teoria do Estado em uma reconstrução da sociedade historicamente constituída⁴⁸, impingindo o questionamento sobre os privilégios no confronto do fato (núcleo da interação) entre normas (direito) e valores (moral). Dessa maneira, a interação tomada como recíproca (completa e incompleta) entra no entendimento mútuo (acordo e consenso) conforme a natureza presente no sistema atômico e difere do antinatural no sucesso por não ser recíproco⁴⁹, assim o núcleo da interação questiona a origem do agir.

⁴⁸ Habermas (1983) promove uma reconstrução a partir da linguagem sobre as organizações político-sociais e o Estado, introduzindo a aprendizagem que depende da linguagem como desenvolvimento social. O materialismo não é negado, mas o objetivismo é abordado a partir do que já foi produzido pela humanidade, não pelo sujeito (Habermas oferece uma interpretação), daí reconstrução entre comunicação e ação contra pensamento e ação.

⁴⁹ 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 em relação aos *bósons*. Em paralelo comparativo, a simetria entra na reciprocidade completa e a antissimetria na reciprocidade incompleta, ambos pertencentes à natureza. O sucesso fere até mesmo a identidade natural, a falta de reciprocidade tomou como exemplo a proposta do deus aristotélico, pois “Aquele que não necessita se organizar em comunidades ou é uma besta ou um deus (Pol. I, 1253a26)” (PEREIRA, 2009, p. 223).

Avaliação da concepção da comunicação como expressão de uma ação social promovida pelo indivíduo por meio da sua linguagem e sendo essa responsável pela interação, implica em situar nas esferas públicas a atuação social dos indivíduos e suas identidades dentro da formação de grupos que usam os processos entre moral e direito para difusão de ideias, importando os deveres no compromisso de combater a *doxa*. Desse modo, situar o lugar no espaço não descarta “[...] os princípios de uma sociedade instrumentária madura baseada no aparelhamento e na mensuração plena do comportamento humano para fins de modificação [...]” (ZUBOFF, 2020, p. 485). A “cobrança” moral entra na sujeição do outro utilizada na reflexão ética diante da oposição entre direitos e deveres como na religião, afinal não se define em Habermas uma moral e usa a moral pós-convencional de Kohlberg em uma perspectiva das mudanças da ética do discurso, questionando a destranscendentalização da razão em uma universalidade adaptada à emancipação junto à moral. Nesse caso, ocorre uma comparação dos discursos dentro do desenvolvimento da consciência moral, propiciando uma análise na deontologia de Habermas, cuja ética baseada na ciência exige uma moral eficiente sem cair na proposta positivista de fé na ciência (não recíproca) quando se estabelece uma fronteira entre fé e saber mediante reciprocidade.

Como se nega um relativismo moral em Habermas, a hermenêutica crítica tomada como competência comunicativa⁵⁰ e inserida em uma universalidade inclusiva que exige adaptação junto à moral. As escolhas morais devem estar voltadas para a emancipação e desse modo, a proposta do Iluminismo perde o sentido de uma razão centrada no sujeito diante da relação sobre a verdade e a justificação em uma destranscendentalização da razão, questionando a sua utilidade diante do fato que o conhecimento científico é aplicado e não é neutro. Com isso, o confronto entre crença e ética acaba por destacar que não se aplica o mesmo método em tudo, separando a adaptação e o relativo sobre a análise de um objeto.

A análise focou nas motivações das práticas socioculturais e nas suas justificativas perante a sociedade para manter a irracionalidade contra a racionalidade através das comparações e da hermenêutica junto à linguagem. Sem estar limitado a uma reconstrução do pensamento de Habermas, a valorização do científico e do racional deve acompanhar as mudanças culturais, alterar as justificações em relação à própria realidade.

⁵⁰ Habermas não associa a sua competência comunicativa com Chomsky sobre reconstruir a competência linguística. “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). A proposta de reforço de Skinner entre estímulo e resposta passa por essa teoria da aprendizagem, observando que Mead não é behaviorista por causa da interação no gesto que remete ao diálogo interior de Santo Agostinho.

Nesse sentido, a crítica à ideia como evolução em um esclarecimento ético está na universalidade que condena em seu objetivismo o relativismo. Assim, estimular e criar condições para elevar a produção científica departamental a partir da disseminação de um conhecimento não centralizado no sujeito de modo interdisciplinar, exige acordo na colaboração e consenso na cooperação.

A transdisciplina não privilegia e destaca que as ciências da natureza como sistema depende das ciências humanas como mundo da vida, reproduz a dependência da ontogênese (Kant/percepção) em relação à filogênese (Hegel/inteligência), sendo que a inteligência⁵¹ em Habermas depende da percepção por ser uma inteligência prática no limite da representação (condicionado) e da antirrepresentação (incondicionado) no conceito de aprendizagem. Isso porque o signo em Hegel precisa ser percebido diante da proposta antirrepresentacionista que acaba no incondicionado em Kant, gerando um problema semântico sobre a definição de inteligência e sua aplicação. Nesse caso, a dependência não é um desnível⁵², mas se trata de que para atingir um objetivo é necessário passar por determinadas etapas e dessa maneira, as ciências da natureza são produto dos humanos como as ciências humanas, cujo conhecimento de ambas é o resultado de uma reciprocidade não de um isolamento⁵³.

O objetivo específico tem como base a consideração de Habermas de que os avanços são frutos de um processo mais amplo de racionalidade que possibilita tanto a melhor interpretação da realidade contra as superstições que dominavam antigamente, ao

⁵¹ Inteligência não é tomada na perspectiva exclusiva de Hegel, mas “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.)” (HABERMAS, 1983, p. 53). Com isso, reflete na perspectiva da filosofia da informação, da cognição e da consciência em discussões iniciadas em 1943 através de WIENER, N.; ROSEMBLUETH, A.; BIGELOW, J. *Behavior, Purpose and Teleology* e em MCCULLOCH, W.; PITTS, W. *A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity*. Nesse caso, não se trata de uma *petitio principii*, mas de reforçar a crítica de Marx a partir da 11ª das *Teses sobre Feuerbach* em que a filosofia deve deixar de interpretar para transformar, assim as *Teses sobre Feuerbach* (1888) acabam por intensificar uma hermenêutica crítica em Habermas. Já que a dúvida metódica de Descartes também inicia uma crítica ao pensamento a partir de conhecimento adquirido, questionando a validade do mesmo que leva a uma crítica de Kant a Descartes. Desse modo, as estruturas de consciência estão entre interpretação e transformação. Como a existência depende do pensar em Descartes (Penso, logo existo), a reconstrução em Habermas só ocorre a partir do que existe, limitando as possibilidades da liberdade de pensamento e expressão em uma linguagem legítima, correta e necessária.

⁵² A homologia entre ontogênese e filogênese pode ser entendida como hegemonia cultural, bem como equidade e equilíbrio, comparando as diferentes situações em uma igualdade perante a lei em uma distinção entre igualdade e equidade.

⁵³ Não descarta a multidisciplinaridade presente no positivismo, mas enfraquece a sua proposta de hierarquia científica, já que a descrição em Habermas substitui a hierarquia e insere o melhor argumento, evitando o isolamento promovido pelo solipsismo para destacar a finalidade do conhecimento. Como a razão prática de Kant estabelece uma faculdade de cognição moral sem representação, Habermas observando isso acaba por estabelecer a busca do conhecimento como destrancendentalização em uma autonomia da razão não centrada no sujeito, radicalizando o pragmatismo em uma inteligência prática (incondicionado [sem representação]).

mesmo tempo, se faz presente nas sociedades atuais, quanto em normas elaboradas que contemplem uma interação social mais justa e democrática dentro das relações socioculturais. Isso, de fato, ocorre apenas mediante linguagem, na qual toda intersubjetividade está baseada, segundo a visão de Habermas. A intersubjetividade responsável pela aquisição da linguagem no social através da socialização acaba na interdisciplinaridade como em uma colonização do mundo da vida porque ninguém nasce com uma língua, reforçando o aspecto convencional que busca romper uma ciência normal por meio do acordo na colaboração e do consenso na cooperação diante da norma e da crítica.

A coerência no aspecto teórico se baseia na hermenêutica que faz uso argumentativo da linguagem junto ao convencional, já que as pessoas estão situadas no fato de que ninguém nasce com uma língua, refletindo no comportamento compartilhado em um costume, cujo conflito ocorre na partilha do costume em perspectivas distintas não compartilhadas. Nesse sentido, a razão como reconstrução e racionalidade metodológica não é dispensada na crítica à irracionalidade. A emancipação é dotada de uma direção, papel esse que estabelece a importância das práticas socioculturais e reflete na ética do discurso, sem uma neutralidade, o conflito é uma constante que inclui o contraste entre o senso comum e o senso especializado.

Como a ética do discurso é normativa e crítica, compete considerar junto à deontologia de Habermas a incomensurabilidade de Kuhn a partir da imagem em contraste com o conceito de Hegel, até porque o bom remete ao conceito e o justo à imagem em uma aproximação com a deontologia. Sendo que, para iniciar qualquer discussão, é necessário, inicialmente, definir o objeto, posteriormente, convencer a todos terem a mesma percepção do objeto e para sair da ciência normal, a necessidade que é invariável por estar destituída de liberdade na natureza, a mesma precisa ser perceptível sem problemas semânticos. Com isso, a inteligência permite introduzir também através do convencimento uma quebra de normalidade através da inovação de modo prospectivo, sendo contra a imitação presente na aprendizagem que permite uma perspectiva retrospectiva.

O conflito entre o mundo da vida e o sistema está na mediação da ideologia que gera um quadro argumentativo que confronta as subjetividades a partir da hermenêutica, além da irracionalidade da comunicação dentro das práticas socioculturais que pode ser caracterizada como efeito Dunning-Kruger, questionando o conflito entre inclusão e exclusão na ética perante os valores e as crenças. A subjetividade não é tomada algumas vezes como localização no espaço, diferente do indivíduo que é situado tanto no

que diz respeito à possível autonomia da identidade singular quanto à normatividade social oriunda de processos interativos de entendimento, assim fica estabelecido o indivíduo dentro de uma identidade coletiva que passa pelo desencantamento do mundo. A racionalidade exige abordar os fundamentos da razão na filosofia que não pode diferir da comunicação. O interdisciplinar deve ter um paradigma e nesse caso, questiona a alternativa de estar fora da comunicação em um objetivismo⁵⁴. Afinal, a inclusão do outro parte de uma abertura que nem todos aceitam em uma deontologia que prioriza o justo ao bom, refletindo sobre a tolerância e as práticas socioculturais, comparável a validade científica como certa e o charlatanismo como errado, cuja comparação em termos de decisão acaba na vida ou na extinção em uma adaptação da espécie sobre a seleção natural decorrente da falta de alternativas⁵⁵.

A concepção de adaptação da espécie acaba como fundamento sobre a dignidade humana por meio do conhecimento, pois se trata da humanidade não das diferenças partilhadas e compartilhadas, já que passa em Habermas pela capacidade de comunicação ao se apoiar em Mead e fundamentado em Kohlberg na aprendizagem. A comunicação distorcida resulta não só de uma irracionalidade como de um conflito e até mesmo incompreensão, nesse caso a linha de pesquisa conhecimento, ética e política fica inserida em um modo interdisciplinar, até porque a ética reflete o conjunto dos valores

⁵⁴ O óbvio deve gerar resultados, não orgulho.

⁵⁵ Karl Marx busca revitalizar o naturalismo da antropologia de Feuerbach, a reconstrução do materialismo histórico de Habermas considera o naturalismo fraco mediante linguagem e assim, a seleção natural e a falta de alternativas resultam na necessidade em uma racionalização do mundo da vida, questionando a pertinência do acordo e do consenso no fundamento da razão destrancendentalizada sobre a crítica à razão que exige um posicionamento acerca do objeto (insere uma separação epistemológica entre a lógica e a dinâmica). Desse modo, a adequação de Hegel como propósito que gera reconhecimento perde sentido na comunicação distorcida em Habermas, pois na distorção não existe alteridade e a realidade não é formada por boas intenções, inserindo Habermas a prioridade do justo ao bom em sua deontologia que transforma a proposta de Bentham. Afinal, a legislação depende do consenso normativo e o princípio moral de Bentham que busca uma ciência moral acaba em uma ciência prática de Aristóteles e nesse caso, Habermas troca as ideias em um princípio moral de Bentham pela representação e antirrepresentação em relação à utilidade em decorrência da intersecção entre conhecimento e linguagem. “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), já o termo sanção de Bentham fica vinculado ao consenso normativo, pois a mudança social começa pelo agir social para o agir orientado em direção ao entendimento mútuo ou ao agir orientado para o sucesso de forma não recíproca, agir teleológico entre agir comunicativo fraco ou forte, agir estratégico, agir instrumental, ação instrumental, ação estratégica, ação regulada por normas, ação comunicativa fraca, ação comunicativa forte e ação dramaturgica. Com isso, Habermas parte do ambiente em que “[...] 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). 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 competência cognoscitiva; Chomsky, reconstruir a competência linguística; Parsons, como sistemas de ação; Marx, evolução social. A hermenêutica reflexiona leva ao limite do sentido e da percepção, inserindo as condições e os limites do conhecimento que em Kant é *a priori* em sua investigação, já que “Sob esta perspectiva, a distinção entre aparência e ‘coisa em si’ perde também seu sentido” (HABERMAS, 2002, p. 41).

praticados tanto pela moral quanto pelo social, assim representa as relações das práticas socioculturais. A ética não faz, originariamente, uma distinção entre comunicação e linguagem, sendo por muitas vezes tratada por uma perspectiva subjetiva da escolha moral, cuja origem da liberdade pode ser, por exemplo, inata em Kant ou natural em Aristóteles. Nesse caso, as diversas formas de comunicação verbal e não verbal não fazem parte da escolha moral por serem uma linguagem adquirida no social pela socialização⁵⁶, reforçando as condições de vida de Karl Marx através dos meios de sobrevivência por meio do trabalho.

O trabalho entre a venda da força de trabalho no proletariado e a burguesia como detentor dos meios de produção possui as condições de vida como realidade para conseguir sobreviver, focando no ambiente não na interioridade, conseqüentemente, Habermas questiona a consciência de classe por meio da consciência hermenêutica. Afinal, o objetivismo não é negado, mas evidencia um problema de percepção sobre uma realidade que independe de nossas descrições. Karl Marx coloca a objetividade no trabalho não nas contingências em conflito entre o proletariado e a burguesia, assim fez uso aplicado da consciência de classe quando esclareceu que a riqueza parte da exploração em uma crítica ao liberalismo, questionando a meritocracia em uma época que não existia o Estado de bem-estar social, pois este surgiu contra a proposta do socialismo científico de Karl Marx que buscava revitalizar o naturalismo da antropologia de Feuerbach.

Sem uma separação rígida da comunicação entre a cooperação, a colaboração, a integração de pesquisa, de estudos e da extensão que são os aspectos norteados pela investigação, dependentes do sujeito e de uma eticidade institucional. Nesse caso, a dialética de Hegel que promove o reconhecimento acaba no social, até porque a moralidade entra na deontologia de Habermas sobre a prioridade do justo ao bom, questionando a eticidade concreta que se torna a busca por uma efetivação de uma mudança social⁵⁷. Como o sujeito depende da moralidade diante da aquisição de uma linguagem no

⁵⁶ Distinto da opção de aprender outra língua como escolha deliberada.

⁵⁷ Habermas (1989, p. 213) reelabora o sistema de eticidade de Hegel e a conciliação do *particular* em uma eticidade concreta com o *universal* da eticidade institucional passa pelo interior de uma *lógica dialética especulativa* (moralidade). Sem uma aprendizagem, Habermas insere a ideologia junto à crítica a Kant sobre a autonomia da razão ser destranscendentalizada em que não pode ser uma unidade originária em Kant nem um vir a ser em Hegel (HABERMAS, 2014, p. 57). Como a ideia acaba na filogênese e a imitação na aprendizagem, as distinções ficam em um problema semântico em uma unidade entre ideia e coisa em relação à palavra. Assim, “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). Com isso, a verdade destituída de conhecimento e vinculada à justificação, leva a uma explicação e a uma crítica. Existe uma releitura entre a esfera pública e a esfera pública política junto ao sistema de eticidade, colocada entre concreta e institucional

social mediante a socialização, a mudança social começa pelo agir social para o agir orientado em direção ao entendimento mútuo ou ao agir orientado para o sucesso de forma não recíproca, agir teleológico entre agir comunicativo fraco ou forte, agir estratégico, agir instrumental, ação instrumental, ação estratégica, ação regulada por normas, ação comunicativa fraca, ação comunicativa forte e ação dramaturgica. Desse modo, a ética está relacionada ao agir, pois a moral depende da escolha e ocorre por intermédio da liberdade.

O agir social de Habermas considera não só a crítica de Hegel a Kant em que o agir não pode ser unilateral, transformando a lei junto ao reconhecimento de Hegel em uma perspectiva social em que a inteligência também não pode ser unilateral perante uma aprendizagem que é objetiva e dessa maneira, reforça a objetividade entre a aprendizagem e o conhecimento acerca da fundamentação que permita um desenvolvimento moral junto ao progresso histórico. A legitimidade não pode ser restrita ao sucesso de forma não recíproca nem ao agir estratégico ou ação estratégica, já que a aprendizagem deve ser considerada tanto no entendimento mútuo quanto no agir teleológico, refletindo em outros níveis de interação que pode ser não recíproco no sucesso. O destaque está na abertura, interação e inclusão do outro, sem desconsiderar o oposto desses valores em uma discussão ética sobre as crenças distintas em sua base hermenêutica e desse modo, Habermas correlaciona a comunicação e a ação, afinal a comunicação não faz por si mesma por ser uma convenção que permite questionar o contratualismo em uma ação regulada por normas.

A teoria crítica e a autocrítica são um novo privilégio social, importando aplicações e alterações jurídicas, culturais e no modo como se observa não só o trabalho, mas a vida entre a interpretação e a liberdade, sendo que a hermenêutica filosófica trata de textos e a palavra faz parte de uma linguagem não privada. Com isso, Hegel fica confrontado com a hermenêutica entre a crença e a ética, pois não se trata de uma efetivação da liberdade dentro da eticidade concreta de Habermas, mas sobre a objetividade dessa efetivação a partir do signo que é convencional em Hegel⁵⁸. Como a atividade de uma escolha moral é questionada a partir da própria moral, a ação de Hegel está no agir em Habermas, já que a ação social não está restrita à identidade de grupo, mas na identidade coletiva. Desse modo, a liberdade faz parte da crença dentro das investigações éticas e nesse sentido, a ética é uma construção cultural que pode ser abordada em uma

(HABERMAS, 2014, p. 35). Dessa forma, Habermas aprofunda a luta por reconhecimento não restrita a uma relação sujeito-objeto nem a crítica a mesma relação, pois introduz a hermenêutica crítica em uma autorreflexão crítica (Habermas faz a crítica à tradição de Gadamer que retoma Aristóteles por meio de Kant [Crítica ao vir a ser de Hegel em uma aprendizagem em relação à inteligência]) e desse modo, difere da crítica hermenêutica (crítica ao outro, a exemplo de Hegel a Kant [Crítica de Habermas a Gadamer]).

⁵⁸ HEGEL, 2005. v. 3, § 378.

hermenêutica crítica.

A liberdade não está vinculada ao conhecimento nem às escolhas racionais como promove Kant, reforçada por Hegel com o intuito de sustentar o progresso moral por meio da conciliação que fica questionada nas imagens de mundo. Habermas vincula liberdade à aprendizagem devido ao interesse pelo conhecimento, reduzindo as possibilidades nas imagens de mundo perante a falta de alternativas. A aprendizagem conectada ao progresso inclusive histórico estabelece uma restrição à liberdade diante da necessidade de aprender que reflete na adaptação e na sobrevivência, afinal não se trata de uma iluminação nem de uma salvação através do conhecimento. O progresso moral de Habermas reduz a liberdade à natureza, questionando a liberdade como inata em Kant a partir da experiência com a perspectiva natural de Aristóteles e assim, a identidade natural como identidade coerente consigo mesma acaba na distinção entre a lógica e a dinâmica. Com isso, o conflito entre a liberdade e a natureza está na prioridade do justo ao bom diante do incondicionado, da falta de liberdade e sem uma representação, pois o fato de que ninguém nasce com uma língua já é uma colonização do mundo da vida, implicando que toda atividade depende de uma identidade nos limites da interação. Desse modo, a autocrítica e a teoria crítica questionam a liberdade sobre os seus interesses, posto que o conhecimento científico possui objeto definido, apesar da origem grega, a psicologia significa estudo da alma e não é a alma objeto da psicologia, refletindo na racionalização do mundo da vida.

O progresso moral de Habermas é sustentado pelo interesse e pelo conhecimento por meio da aprendizagem, já que o que se aprende é o conhecimento e desse modo, o estudo teórico está em uma teoria aberta que questiona a ciência fechada. Nessa interpretação evolucionista de Habermas com base na concepção da razão comunicativa está em uma aproximação com os temas identidade do eu, racionalidade, intersubjetividade e normatividade social, além dos desdobramentos socioculturais que permitem identificar a irracionalidade que é contra a objetividade científica por meio de uma intolerância não penalizada, sendo que a ética tem a moral como objeto de discussão e análise. A imposição de uma universalidade ética retoma o aspecto de dominação passada em uma história única, caracterizando não só o problema entre a secularização e a religião como o conflito entre as religiões. Sem regredir sobre o Estado laico, Habermas propõe questionar o Estado de bem-estar social cada vez mais socializado em um esgotamento das energias utópicas⁵⁹,

⁵⁹ *A nova intransparência* (1985) confronta o bem-estar com as propostas utópicas que acabam na recusa da realidade, no fundamentalismo e no conflito. Nesse caso, o bem-estar pode entrar na virtude em Aristóteles em

pois não compete ao Estado realizar a proteção cultural nem individual para questionar inclusive o relativismo e assim, destaca na luta de classes a falta de alternativas.

Sem o relativismo, a consciência de classe reforça a sua organização, refletindo no positivismo jurídico que retoma os aspectos de certo e errado através do justo em uma aplicação na distinção entre a ética e a deontologia. Como o conhecimento científico parte de resultados e nesse sentido, a civilização precisa indagar o sentido da inteligência, evitando a eugenia⁶⁰ em seus valores que se desdobram em racialização, misoginia, sexismo, transfobia e homofobia⁶¹. Contra a colonização do mundo da vida, a prioridade do justo ao bom confronta outros valores como respeito. O interesse pela aprendizagem sobre o conhecimento retoma o tema de minoridade e maioria sobre o esclarecimento tratado por Kant, pois nega o paternalismo em que o homem é o pilar social em um patriarcado.

Habermas assume uma discussão pública diante da linguagem ser adquirida no social pela socialização, reforçando que não existe a linguagem privada que

uma reconstrução da esfera pública, já que “As virtudes, cujo catálogo Aristóteles codifica, mantêm apenas na esfera pública: lá é que elas encontram o seu reconhecimento” (HABERMAS, 1984, p. 16). Compete observar que esfera pode remeter ao átomo, afinal a esfera é indivisível (sem divisões [a-tomo]), conseqüentemente, leva ao sistema atômico que confronta aritmética e geometria em relação à teoria do campo unificado com as quatro interações de campo na gravitação quântica junto à química, contrastando a lógica e a dinâmica em relação ao desenvolvimento.

⁶⁰ Habermas adota uma perspectiva kantiana em que o fim deve estar em si mesmo e a humanidade não pode ser um meio. Nesse caso, a clonagem humana e a engenharia genética estão em contradição dentro de uma eugenia liberal perante a racionalização do mundo da vida em uma perspectiva da liberdade e da responsabilidade, confrontando no mundo social a moral, o direito e o dever em um núcleo da interação (deveres interativos / necessidade). Com isso, a heurística negativa de Lakatos está presente na eugenia negativa e a heurística positiva na eugenia positiva, refazendo a relação do ser como heurística negativa e do pensar como heurística positiva em Hegel para introduzir na crítica a Kant sobre as diferenças do entendimento um consentimento como uma aceitação. Assim, o naturalismo fraco em *Verdade e Justificação* (1999) está introduzido devido a diferença da aceitação em uma avaliação moral em seu conjunto sobre o uso do método experimental. A eugenia liberal possui contradição devido à definição de uma autonomia da razão, pois a autonomia e a liberdade se referem a quem e quem tem o poder de decisão, retomando Kant sobre o conceito de pessoa inclusive como cidadão do mundo. Nesse sentido, a comparação aqui feita com Aristóteles leva a questionar a liberdade como inata junto à relação da razão humana em teoria e prática, refazendo a dignidade humana pautada na liberdade. A hierarquia presente nas diferenças em um ponto de vista deve substituir os valores por fatos, evitando o preconceito e a ignorância para ser justo (ação correta, consciência na razão prática submetida à lei, dever).

⁶¹ Os assuntos como justiça reprodutiva, educação sexual, etarismo, gordofobia, capacitismo e diferença de idade entram no conflito entre eficiência e solidariedade que remete a Durkheim nas imagens de mundo míticas e na luta de classes de Marx. O genocídio possui como base uma generalização apressada da norma, distinto da relação fato (núcleo da interação) e moral (valores) sobre as normas (direito). A linguagem neutra na perspectiva de uma identidade não binária entra no fato de que ninguém nasce com uma língua adquirida no social em uma socialização como na igualdade de gênero, refletindo na colonização do mundo da vida como na comunicação distorcida (todos, todos os homens, todas as mulheres e todas as pessoas [na gramática “todos” inclui homens e mulheres como não deixa de refletir na hermenêutica]). A linguagem neutra não possui relação nem garante um bom comportamento, entrando na prioridade do justo (gramática) ao bom (ação correta) e desse modo, acaba em uma expressão cultural que reflete na hermenêutica (Exemplos de linguagem neutra no pronome pessoal: no latim o “id” e que reflete nas línguas como no inglês o “it”, no francês o “on” e no alemão o “es”, já em nome da simplificação o neutro foi suprimido no português, espanhol e italiano que foi absorvido pelo masculino [o neutro na discussão moderna inclui as pessoas não se limita aos objetos de uso comum, questionando a predominância de gênero]).

exige paciência⁶² no limite do mundo privado das interações. A efetivação da ideia de liberdade em Hegel fica reduzida nas imagens de mundo que reflete no idealismo e na utopia, pois a concretização não parte do sujeito, mas da eticidade concreta que questiona a crítica de Hegel sobre Kant em relação ao costume sobre o que se pratica, confrontando a moralidade com as mudanças sociais a partir das estruturas de consciência em um mundo subjetivo que busca interferir no mundo social. Como o mundo subjetivo não escapa da necessidade de uma reprodução simbólica do mundo da vida, a democracia não é caracterizada como ditadura da maioria na Grécia Antiga, nesse sentido a democracia procedural em um Estado democrático de direito questiona a representação política dos Estados nacionais em uma esfera pública política. Sem uma identidade de grupo nem uma identidade nacional, o conhecimento promove novas situações que exigem mudanças nas distintas moralidades, não se tratando de novos valores nas imagens de mundo e sim, do seu questionamento em uma aplicação em relação à realidade. Diante disso, reforça o tipo de moralidade pautado na inovação que não pode ser fixo como impede o relativismo moral destituído de uma direção, mas passa a ser fornecida essa direção pela aprendizagem.

A repressão interfere nas liberdades socioculturais e está presente nas imagens de mundo no controle dos corpos, permitindo questionar uma relação entre respeito, alteridade e empatia em uma linguagem inclusiva. Desse modo, o pensamento social aplicado em relação à realidade deve ser avaliado e que promove a indagação acerca da linguagem exclusiva, refletida inclusive na perspectiva de que remete à dúvida da existência de deus, até porque a universalidade moral confronta o relativismo na difusão das ideias. Com a fronteira entre fé e saber, o confronto sobre a existência ou não entre deus e alma fica fora do realismo da psicologia enquanto ciência. Assim, a identidade da pessoa depende da identidade coletiva em que forma a identidade de grupo, as identidades possuem sua base na identidade de papéis refletidas nas imagens de mundo e que depende da identidade do eu e, conseqüentemente, o lógico depende do cultural em uma identidade coerente consigo mesma em uma identidade natural em sua mediação com a dinâmica.

O mundo da vida depende do mundo objetivo que independe das nossas descrições, pois as contingências estão nas diferenças do mundo social, já que ninguém nasce com uma linguagem, mas adquire no social por meio da socialização nas relações intersubjetivas, sendo que o mundo subjetivo depende do mundo da vida diante da reprodução simbólica no limite da racionalização do mundo da vida. A necessidade vinculada à racionalização está na sobrevivência diante da eficiência, cuja reprodução

⁶² WITTGENSTEIN, 1999, §248.

simbólica em uma necessidade pode ser falha na reconstrução, até porque a hermenêutica crítica de Habermas não é solipsista nem autorreferencial, exigindo um posicionamento coerente da identidade singular não só consigo mesma, mas com a própria realidade que se impõe. Desse modo, evita um *petitio principii* em um *argumentum ad verecundiam*, além de que “Na natureza, nada se cria, nada se perde, tudo se transforma” em Lavoisier que reflete no sistema atômico na crítica sobre o átomo em relação ao indivisível no limite entre aritmética e geometria. Assim, a reconstrução⁶³ confronta o mundo subjetivo com o mundo objetivo por meio do mundo da vida que diante da racionalização questiona os fundamentos do conhecimento nas diferenças do mundo social.

O objetivismo científico que defende a perspectiva do acesso sem restrições ao mundo objetivo, acaba por negar a representação e os signos como transmissores das informações, sendo que a postura ética é uma crença não um fato que independe do sujeito. Sem um conhecimento centrado no privilégio e na exclusividade, o mundo social reforça o mundo público até o limite nas contingências refletidas na representação e nos signos em um mundo subjetivo que não escapa do mundo privado. Com isso, Habermas refaz a proposta da unidade orgânica entre indivíduo e sociedade em Hegel. Afinal, a ontogênese depende da filogênese e nesse caso, o que se aprende faz parte do mundo público em uma ontogênese, questionando a dinâmica do desenvolvimento no âmbito horizontal do mundo da vida até a lógica do desenvolvimento em uma perspectiva vertical que reflete no sistema. Como a lógica clássica faz parte do sistema (universais e particulares), além de remeter a necessidade e a contingência, compete introduzir a hermenêutica crítica, já que o método não é um problema uma vez reconhecido em uma crítica de Habermas a Hegel⁶⁴ que confronta a aprendizagem e a hermenêutica.

Habermas insere a partir da crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento um confronto do pensamento e da hermenêutica que leva a sua crítica a

⁶³ A reconstrução foi aplicada na diferença do ser entre Aristóteles (Demócrito) e Hegel (Parmênides) para o sistema atômico.

⁶⁴ Habermas conecta a hermenêutica e a dialética em uma crítica a Gadamer para fundamentar a unidade de conhecimento e interesse contra Kant em um princípio que precisa ser apreendido, negando conhecimento e verdade, posteriormente, verdade e justificação. Com isso, a comunicação distorcida está contra a alteridade e o reconhecimento de Hegel, pois não permite o progresso histórico presente em Hegel e em Lakatos. Nesse caso, o desencantamento do mundo em Weber promove um distanciamento desenvolvido pelo progresso histórico (historiografia monumental, antiquária e crítica em Nietzsche) e assim, junto a *Uma teoria da motivação humana* (1943) de Maslow não é possível condicionar o amor ao outro em uma alteridade em Hegel, opondo o amor entre sacrificar e satisfazer em relação ao outro. Habermas utiliza do conceito de aprendizagem para estabelecer um agir idêntico (tendo unicamente como último fundamento a razão prática em um pensamento secular pós-metafísico contra Ratzinger na proposta criador e criatura). Como as pessoas passam pelas fases pré-convencional, convencional e pós-convencional, o identitarismo também é um problema em Hegel entre alteridade e reconhecimento, resultando inclusive na identidade de grupo (moralidade).

Gadamer junto ao desenvolvimento moral entre Kohlberg e Kant. Assim, o reconhecimento de Hegel está no social entre a aprendizagem e o conhecimento, buscando o fundamento não a adequação limitados ao mundo social nas diferenças do pensamento e da hermenêutica acerca da linguagem adquirida no social pela socialização (intersubjetividade). A inserção do reconhecimento de Hegel no social para um agir idêntico por meio da relação aprendizagem e conhecimento não está no naturalismo fraco de Habermas (busca não integrar o mundo da vida ao mundo objetivo) nem na unidade orgânica de Hegel. Com isso, a aprendizagem entra no mundo subjetivo e o conhecimento no mundo objetivo, reforçando a unidade de conhecimento e interesse no interior do conceito de aprendizagem em Habermas.

O pressuposto assumido está no mundo subjetivo em que a aprendizagem se insere sobre a qualidade do que se aprende e desse interesse, o mundo objetivo em um conhecimento remete ao prático e na solução conceitual do método experimental. Como a validade está nos resultados não nas promessas e que inclui a norma válida, mas não correta. O reconhecimento em Habermas está distinto da crítica de Karl Marx sobre Hegel na inversão do ideal pelo material, afinal a autocrítica não escapa da materialidade da hermenêutica nem da linguagem presente inclusive na consciência de classe, pois Habermas parte da individuação de Mead e essa passa pela internalização das instâncias controladoras do comportamento, refletindo na aquisição da linguagem de fora para dentro que acaba na colonização do mundo da vida em uma reprodução simbólica. Desse modo, a reconstrução de Habermas está em comunicação e ação que confronta o materialismo marxista a partir da crítica da economia política com a antropologia de Feuerbach, desfazendo a consciência em uma subjetividade centrada no sujeito.

Os direitos humanos, os direitos individuais e a perspectiva da proteção individual perdem o sentido no momento em que a pessoa não possui liberdade nem de comunicação em uma linguagem adquirida no social pela socialização. O paradigma de consciência fica questionado no mundo subjetivo no confronto epistemológico sobre a realidade entre antirrepresentação e representação, pois o objeto não é a natureza que foi percebida e de modo equivocado, a coloca como dada (plenamente acessível) em uma relação de dependência. Nesse caso, a cultura inerente ao sujeito entra na justificação, cujo problema de percepção está evidenciado na explicação em relação ao problema da base⁶⁵. A

⁶⁵ Habermas (1988, p. 35) coloca o problema da base de Popper sobre os fatos e as decisões no mundo social, já que fazem parte da escolha moral (Comparativamente: coisa em si, *ad hoc*, senso comum, irracionalidade e intersubjetividade [o problema nas estruturas de consciência entre racional e irracional que reflete na argumentação útil ou inútil perante a busca científica, considerando a forma válida, mas não correta; por

escolha como objeto da liberdade dentro da ética acaba em uma análise de valores, conseqüentemente, a abordagem e a coleta de dados estão nas relações intersubjetivas em uma linguagem adquirida no social pela socialização que formam um paradigma científico de análise social. Nesse sentido, o entorno social das culturas deve distinguir a filosofia (moral) e a psicologia (social), seus limites e os critérios que nos une. Todos os membros individuais ficam inseridos nas práticas socioculturais que permitem uma direção evolutiva. Com isso, o positivismo jurídico fica questionado sobre o meio de condução evolutiva e desse modo, um paradigma hermenêutico não parte do sujeito como ocorre com a consciência, mas da história que pode ser reconstruída em uma historiografia crítica.

A necessidade parte da não existência de possibilidades, até porque seria liberdade e as comparações entre crenças e éticas ocorrem mediante a hermenêutica. Nesse caso, a necessidade parte de um ponto de vista que não pode ser alterado e desse modo, insere o fato que é dependente da necessidade de uma unidade entre conhecimento e interesse junto ao social na socialização. A objetividade científica não pode considerar a necessidade isenta de interpretação. O ponto de vista foi usado no sistema atômico para tratar do a-tomo como sem divisão, questionando os princípios da identidade, não contradição e o terceiro excluído com as diferenças tanto da química quanto da teoria do campo unificado junto às quatro interações de campo na gravitação quântica que refletem em prótons, elétrons e nêutrons. O método não pode ser utilizado em todos os objetos, evidenciando que a metodologia existe como teoria aberta e o método em um ciência fechada.

A hermenêutica possui limite na reconstrução de Habermas perante a pretensão de universalidade nas religiões e nas crenças, justamente ao confrontar os signos e a hermenêutica em uma filosofia da linguagem para a competência comunicativa. Com isso, as fases pré-convencional, convencional e pós-convencional não podem ter várias interpretações sobre o mesmo fato em um mundo objetivo que é igual a todos. O problema científico está na metodologia vinculada ao sujeito não à natureza. A hermenêutica crítica de Habermas problematiza que se a natureza independe das nossas descrições, o problema se volta para o sujeito, conseqüentemente, a liberdade de pensamento e expressão torna-se um problema de investigação dentro das imagens de mundo, até porque várias interpretações sobre uma mesma realidade entra em uma esquizofrenia.

exemplo: Todo homem é XY, Sócrates é homem, portanto Sócrates é XY, compete questionar se todo XY tem seu lado mulher por ter X ou se XX significa raça pura]).

4 CONVENCIMENTO ENTRE SIGNOS E MORAL

O conhecimento é complexo e não pode ser tomado como revelação nem iluminação em um privilégio com base na autorreferência (solipsismo), a crítica ao Iluminismo está em que o conhecimento é um processo de aprendizagem e a sociedade do conhecimento não possui fronteiras nem privilégios sociais. O convencimento parte da unidade de conhecimento e interesse, pois o conhecimento depende do interesse do sujeito e como o conhecimento não pertence a pessoa que só pode reconstruir a partir do que se aprende. A prioridade prática acaba na dinâmica do desenvolvimento no mundo da vida e desse modo, os limites da pessoa acabam nos limites da compreensão hermenêutica, cuja competência comunicativa considera os signos e a moral de quem começa o agir social e que não escapa da aquisição de uma linguagem adquirida no social pela socialização. Com isso, o conhecimento em relação à moral acaba em um comensurável em uma medição das escolhas morais, Habermas reduz o relativismo ao interesse próprio que não pode escapar do social nem da socialização, confrontando ambiente e interioridade.

Como o convencimento está limitado entre irracional (incomensurável) e racional (comensurável), bem como fica situado na moral e dependente dos signos, já que o aspecto teórico está na lógica do desenvolvimento em uma passagem da representação para antirrepresentação. Nesse caso, o solipsismo busca reforçar o mundo subjetivo em sua autorreferência no mundo privado em uma prática que não se comunica⁶⁶ com o mundo público⁶⁷ e assim, nega uma prática linguística adquirida no social por meio da socialização

⁶⁶ O solipsismo pode entrar no ato de fala ilocucionário que pode remeter a uma dialética de Hegel, cuja conciliação da identidade e da não identidade está como nexos do ato de fala expressivo. Já a perda de comunicação pode ser introduzida na esquizofrenia e no transtorno de humor, resultando na falta de reconhecimento junto a uma comunicação distorcida. Habermas observa que o diálogo interior de Santo Agostinho orienta o gesto de Mead que se baseia na interação (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 19) e a proposta de interação não é behaviorista (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 11) que trata da reação (resposta) a partir do estímulo. Como o mundo privado depende do mundo público, a falta de comunicação e de interação está no isolamento. 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 em agir por interesse com base em fins (*mutatis mutandis* - ação estratégica e monológica em Habermas). Compete destacar que o diálogo interior de Santo Agostinho reflete o pensamento platônico do Mito da Caverna, sendo que a realidade externa é uma cópia e a verdade em Habermas possui outra característica, afinal a linguagem adquirida no social pela socialização é uma cópia e a verdade para não ser totalmente externa precisa ser destrancendentalizada perante a comunicação, daí a justificação.

⁶⁷ O mundo público (direito público) pode estar situado no direito coletivo em direitos difusos, coletivos e individuais homogêneos, distinto dos direitos fundamentais no mundo privado (direito privado) situados no caso concreto seja no civil e no penal, questionando a base objetiva. Nesse caso, indaga a base objetiva do solipsismo, pois o mundo subjetivo não pode estar isolado na falta de interação e de comunicação, afinal a esquizofrenia e o transtorno de humor não deixam de ser uma interação como a autorreferência no solipsismo. Com isso, Habermas aborda o fim do indivíduo dentro dos direitos fundamentais por estar relativizado nos direitos sociais

como o reconhecimento entre o signo e a diferença em seus usos no exame de uma sintaxe, seus objetos em uma semântica e na interpretação com o seu emprego em uma pragmática.

A fronteira entre fé e saber acaba na universalidade que perde a exclusividade presente nas religiões e nas apologéticas, o confronto das éticas universais ao tratar o outro como antiético perde sentido. Até porque a psicologia não é pautada no moralismo nem na castração, mas na convivência entre as diferenças sem definir um valor absoluto como faz algumas religiões e de forma unilateral. Como o aspecto saudável remete ao autocontrole no sentido de lidar com o sofrimento e de ter reações socialmente aceitáveis, apesar de que as causas podem ter estímulos negativos, conseqüentemente, não é uma defesa do sacrificar-se nem da submissão ao outro, mas de tolerância no contraste da diferença e da aceitação em saber lidar com a frustração de modo correto dentro das regras sociais. A universalidade ética de Habermas passa a ser a inclusão do outro com a pretensão da universalidade hermenêutica, já que não fixa valores éticos universais na ética do discurso, reforçando Maslow através da prioridade do justo ao bom. Nesse caso, o relativismo possui limite perante o costume, retomando a crítica de Hegel a Kant em um agir que não pode ser unilateral. Habermas entende o conhecimento como aprendizagem não como valor em uma reconstrução e assim, perde exclusividade perante o saber. Kant oferece essa perspectiva ao tratar da importância de conhecer não do pensar, Habermas foca que para conhecer precisa aprender e o pensar também não escapa da representação.

O convencimento contrasta o conhecimento entre a racionalidade e a irracionalidade, questionando a sociedade do conhecimento sobre o esclarecimento por meio do ambiente e da aprendizagem, cujo interesse precisa ser comunicável. Habermas confronta a ontogênese e a filogênese em relação à homologia, pois entende que o interesse não pode

(os direitos sociais viraram equivocadamente obras de caridade [Aproximação com a Idade Média e o clientelismo na República Oligárquica no Brasil]), refletindo no mundo privado que depende do mundo público. O fim do indivíduo fica estabelecido quando a coletividade prioriza a prova subjetiva contra a prova objetiva (similar a inquisição na Idade Média) por inverter o ônus da prova (uma mentira contada por muitos passa a ser verdade) e desse modo, amplia a falta de autenticidade, “Em vez de liberar o poder normativo de instituições, na forma de repressão aberta (o que também aconteceu), cresceu o grau de tolerância” (HABERMAS, 1994, p. 161-162). Habermas confronta os imperativos de condução baseados por motivação com a fundamentação das normas e opções (HABERMAS, 1994, p. 162-163). A esfera privada e a esfera pública reforçam a objetividade sobre a dependência do mundo privado a respeito do mundo público, pois a esfera remete ao sistema e o mundo à comunicação (os mundos: social, objetivo e subjetivo) acerca dos limites da reprodução simbólica nos mundos privado e público, resultando na ideologia como mediação entre o sistema e o mundo da vida. Habermas usa o termo desencantamento do mundo de Weber para associar o mundo à compreensão junto à linguagem, confrontando a sociologia compreensiva entre o comportamento social em Weber e a linguagem em Winch que estabelece uma falta de nexo entre a gramática e a forma de vida. Nesse caso, a crítica de Habermas a Weber e Winch está na intersubjetividade de Mead usada para vincular a gramática à forma de vida, retomando Wittgenstein a partir da inclusão do outro por meio do reconhecimento em contraste com Hegel que passa a ter em Habermas o fundamento da aprendizagem como dever (justo) a respeito do propósito (adequação) do que seria o bom (cultura) sem inventar um jogo de linguagem (falta de conexão entre gramática e forma de vida).

ficar restrito à interioridade, já que a aprendizagem está no ambiente, retomando a perspectiva do interesse pelo conhecimento e em favor da racionalidade presente em verdade e justificação. Com isso, a fronteira entre fé e saber em Habermas acaba na fronteira do poder em Zuboff, até porque o pensar em um interesse possui diferença em que a fé não parte da razão em relação ao saber que busca o conhecimento e dessas distinções, entram na fronteira do poder que é mensurável em Zuboff por meio da vigilância, indagando a privacidade que foi perdida em um mundo cada vez mais integrado e que reflete na identidade e no significado na sociedade em rede em Castells. Desse modo, o núcleo da interação fica confrontado ao mundo privado sobre o direito e a moral em um mundo público que não deve ter um agir unilateral⁶⁸.

O conhecimento científico não parte do identitarismo, mas da identificação dos objetos estudados. O sistema atômico não faz só a crítica à definição de átomo (sem divisão), mas confronta a lógica e a dinâmica, até porque acrescenta a falta de unidade entre os elementos em um princípio da não contradição nas quatro interações de campo na gravitação quântica. Nesse caso, o sistema atômico reforça a necessidade de uma reprodução simbólica do mundo da vida que pode estabelecer uma falta de causalidade diante da relação liberdade e natureza em uma interação e assim, ao menos duas alternativas entre as estruturas de consciência. Com a aprendizagem, Habermas marca uma fronteira entre fé e saber, já que a fé leva às imagens de mundo e a racionalização do mundo da vida ao núcleo da interação nos limites do saber, sendo que a socialização no mundo social permite tanto o entendimento mútuo quanto o sucesso. Nessa fronteira entre fé e saber, ocorre a ética contra a estética e desse modo, “[...] Kohlberg, aceita como boa a suposição habermasiana, de origem kantiana, de que a autonomia e a criatividade formam parte do estágio superior moral” (VALCÁRCEL, 2005, p. 54). O mundo objetivo que independe das nossas descrições está em uma necessidade que precisa ser percebida pelo mundo subjetivo, cuja subjetividade depende do mundo da vida e esse está situado no mundo social, questiona o sistema tanto na hermenêutica quanto na linguagem diante da pretensão de universalidade.

A experiência⁶⁹ de Kant está finalizada nessas duas possibilidades das

⁶⁸ Como o agir não deve ser unilateral, a emancipação vem acompanhada de uma adaptação e nesse sentido, não é um princípio de identidade entre a inteligência e a aprendizagem e que, só aprende quem percebe.

⁶⁹ A experiência é prática em Aristóteles diferente do intelectual não prático, nesse sentido as estruturas de consciência confrontam a percepção de Kant e o intelectual de Hegel, gerando um problema semântico. Habermas parte da aprendizagem, cujo conceito depende da representação e sendo assim, a inteligência depende da percepção. Afinal, a experiência de Kant troca os sentidos de Aristóteles pela percepção desses sentidos na sensibilidade, sendo que o *logos* em Aristóteles entra na definição de animal racional por ser um princípio ordenador que em Kant está no entendimento que foi criticado por Hegel sobre as diferenças do entendimento, cuja experiência em Aristóteles não é ensinável por ser particular em contraste com o intelectual por ser universal. A aprendizagem é imitação e a mesma precisa perceber, nesse caso a inteligência precisa ser um

estruturas de consciência entre as imagens de mundo nos limites da fé ou racionalização do mundo da vida nos limites do saber, cuja fronteira é perceptível no término tanto da hermenêutica quanto da linguagem. Sendo que, “[...] 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) acaba na aproximação de Habermas com Hegel, assim transforma a possibilidade de experiência em necessidade junto aos limites da reprodução simbólica. Com isso, o limiar da filosofia e das ciências sociais está na insuficiência da representação, pois o pensar como pensamento expresso na linguagem está nos limites da competência comunicativa. Desse modo, Habermas se encaminha para os atos de fala que podem ser refletidos no significante pertencente ao conceito em uma realidade externa, devendo se constituir no significado em uma realidade interna. A significação torna-se a divisa nas diferentes linguagens do mundo social em uma contingência como convenção, conseqüentemente, em uma regra que precisa ser igual no jogo de linguagem, evitando uma conexão imediata entre pensamento e linguagem por meio da representação⁷⁰.

A experiência e o sistema são limites do sistema atômico perante a demonstração e a transformação nos limites do saber e desse modo, “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). Como não é possível escapar de um mundo não interpretado, “Com a relação entre teoria e objeto, movimenta também a relação teoria e experiência” (HABERMAS, 1988, p. 24, tradução nossa). Nesse sentido, a necessidade não é isenta de interpretação⁷¹, pois “Não há experiências não-interpretadas, a

princípio ordenador e prático junto à experiência, estabelecendo o desenvolvimento entre a lógica e a dinâmica. Não foi desenvolvido o problema entre animal e humano a partir da representação e do pensar, pois entra em crenças e signos. O poder não está vinculado à unidade de conhecimento e interesse, mas à linguagem na relação convencimento e coação mediante o pensar, questionando a liberdade e a experiência perante a coerção do Estado entre o direito natural e o pacto social e desse modo, separa o poder e o conhecimento.

⁷⁰ Sem um uso específico em Habermas, ele coloca o termo representação em uma comunicação sistematicamente distorcida na pretensão de universalidade da hermenêutica, pois ocorre um problema semântico em sua utilização em diferentes situações como em Kant, Hegel, Wittgenstein e Freud, cuja perspectiva não ocorre nas ciências exatas com sua linguagem, uso e aplicação que são definidos.

⁷¹ Como o necessário não pode ser objeto de deliberação e escolha em Aristóteles, a teoria tomada como universal em sua perspectiva não prática sobre o intelectual em relação a experiência como particular e prática, Habermas reduz tudo à comunicação, confrontando o empirismo de Aristóteles e o racionalismo de Kant e Hegel. Afinal, 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 e que se transformou em Kant em uma lei geral da natureza através da *tábua das categorias* que resulta nas *categorias do entendimento*, cujas diferenças do entendimento foram criticadas por Hegel por meio da unidade das diferenças que foram condicionadas e refletidas na adequação em um reconhecimento. Habermas questiona a aprendizagem e, conseqüentemente, a inteligência em uma perspectiva de transformação não de interpretação (crítica de Marx e Engels a Feuerbach). A utilidade do trabalho é questionada através do trabalho desqualificado.

que se tem um acesso apenas privado e que se esquivem à apreciação ou à correção públicas” (HABERMAS, 2004, p. 233), conseqüentemente, a teoria do conhecimento de Kant acaba dependendo do interesse já que a possibilidade de experiência não é uma prioridade nem uma necessidade.

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).

Como a teoria do conhecimento acaba no mundo social e essa precisa estar junto ao reconhecimento de Hegel para estabelecer uma estrutura de ação orientada ao entendimento com base na experiência e na aprendizagem. Habermas usa Kant para fazer uma crítica a Hegel, pois na crítica às diferenças do entendimento junto ao progresso na filosofia da história deve incluir na prioridade do justo ao bom na deontologia de Habermas o respeito como destranscendentalização da razão e desse modo, não se trata do valor, mas da aplicação desse valor no tempo. Já que ninguém nasce pós-convencional por ter que passar pelas fases de desenvolvimento anteriores, o respeito como agir sem recompensa moral acaba na destranscendentalização como medida de fortalecimento do progresso histórico. Com isso, o conhecimento situado no mundo objetivo questiona os fundamentos da teoria da sociedade no mundo social e dessa dependência questionável, a escolha moral não está só na consciência nem na crença já que a ética ao abordar o conjunto das relações morais leva a um juízo sobre essas escolhas, considerando a mensurabilidade das escolhas e a proporcionalidade no jurídico entre moral e direito.

Habermas conecta a teoria da sociedade ao fato de que ninguém nasce com uma língua adquirida no social pela socialização, inserindo uma ação comunicativa que permite tanto uma crítica social quanto cultural em sua deontologia que prioriza o justo ao bom. Nesse caso, o justo entre certo e errado não escapa da aprendizagem que deve ser prática e assim, indaga a construção da justiça na história da humanidade a partir da proporcionalidade de uma ação regulada por normas, caracterizando uma mentira em uma falsa percepção da realidade sobre as escolhas. Como o bom reflete a proposta de verdade e destituído de conhecimento por não caracterizar uma sociedade do conhecimento, fragmentando as estruturas de consciência em uma ação dramaturgica. Desse modo, a ideologia passa a ser questionada na liberdade de pensamento e expressão em relação à

verdade⁷² sobre o justo situado em uma mentira entre o certo e o errado.

O problema da base sobre os fatos e as decisões está no mundo social, assim o certo e o errado estão em uma mentira sobre o justo que questiona o bom. Sem um princípio de identidade nessa prioridade do justo ao bom, o princípio de universalidade da ética do discurso reflete em uma crítica à teoria hegeliana da verdade, pois um princípio de adequação entre ser e pensar sobre a racionalidade do real acaba em uma fundamentação no quadro argumentativo na mediação mundo da vida e sistema, cuja racionalidade do mundo da vida está na necessidade de uma reprodução simbólica. Como o núcleo da interação não escapa do mundo da vida, compete o ser de Hegel estar em uma heurística negativa junto a Lakatos e nesse sentido, o sistema foi abordado a partir da crítica entre átomo e partícula no sistema atômico em uma lógica clássica que não é dinâmica⁷³, questionando a passagem da lógica do desenvolvimento para a dinâmica e dessa maneira, inclui uma identidade coerente consigo mesma, sendo que uma identidade singular isolada não gera comunicação. O pensar está em escolhas morais e que por sua vez, entra na adaptação como emancipação em uma reflexão ética⁷⁴, resultando na relação direito e moral sobre o núcleo da interação que exige reconhecimento situado no social e por esse motivo, a verdade e a justificação não podem ser unilaterais em sua explicação e que remete à aprendizagem.

A religião depende tanto da comunicação quanto da necessidade de alguma divindade em se comunicar, diferente da natureza que na aprendizagem acaba como uma correta interpretação da realidade. Sem essa perspectiva de deixar se conhecer, a percepção não remete ao problema ético inerente da escolha moral, afinal só existe moral se existir escolha, conseqüentemente, a necessidade não é baseada em escolhas. A linguagem por exemplo também é tomada como regras gramaticais em Wittgenstein e desse modo, o jogo

⁷² Faço a seguinte comparação: a ideologia entra na experiência de Aristóteles que é particular e a verdade entra no intelectual que é universal e dessa relação, *doxa* e *episteme*. Com isso, a liberdade de pensamento e expressão (*isegoria*) não é um vale tudo quando está vinculada a uma igualdade perante a lei (*isonomia*). Com Habermas, a democracia procedural ocorre que o universal está na comunicação e o particular na linguagem em suas convenções, afinal a ideologia depende da linguagem dentro dos limites da hermenêutica. Com a lógica clássica (universais e particulares), a ideologia fica nos particulares entre representação e antirrepresentação (fato, objeto, identidade, subsistema, racionalização, linguagem e hermenêutica) em relação aos universais entre a verdade (comunicação, bom, pré-teórico, *episteme*, teoria, mundo da vida e metodologia) e a mentira (discurso, justo, reconstrução, *doxa*, hipótese, sistema, método, mundo social, mundo subjetivo e mundo objetivo). Nesse caso, a dialética de Hegel fica na conciliação hermenêutica dos universais perante o reconhecimento que depende da linguagem em uma delimitação com a ideologia que precisa aprender. Habermas coloca um problema semântico na ideia em uma comunicação sistematicamente distorcida, confrontando a origem da humanidade com a linguagem.

⁷³ O sistema atômico confronta a adaptação com a adequação em relação à natureza sobre os discursos de aplicação.

⁷⁴ O justo que remete a uma ação correta em Kant acaba exigindo tanto uma adaptação bem sucedida ao ambiente em Rorty quanto uma *mutatis mutandis* (HABERMAS, 2014, p. 48), pois “O papel que o princípio da universalização assume nos discursos de fundamentação é assumido pelo princípio da adequação nos discursos de aplicação” (HABERMAS, 1999, p. 138).

não precisa se limitar a um modo nas formas de vida. Nesse sentido, as estruturas de consciência ficam fragmentadas junto ao questionamento de uma perspectiva kantiana sobre a separação que reflete em Durkheim na relação dever e inclinação na ação ritual, gerando uma fragmentação da solidariedade. Com isso, a fragmentação da solidariedade que vem da relação dever e inclinação vira reflexo da fronteira entre fé e saber, sendo que uma outra análise pode ser utilizada, já que a “[...] ação dramaturgica 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). Mesmo porque implica discurso a “[...] 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).

Como o termo ética do discurso vem de Apel⁷⁵ e, inicialmente, foi colega de Habermas da segunda geração da Escola de Frankfurt, considerando 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 universal [...]” (HABERMAS, 1988, p. 302, tradução nossa). Habermas explora esse entendimento universal em um cerceamento crítico da verdade⁷⁶ na lógica do desenvolvimento, a exemplo dos *Comentários à ética do discurso* (1991), tomando a crítica da pragmática universal de Habermas contra a pragmática transcendental de Apel e assim, estabelece a destranscendentalização da razão. Como o sistema atômico estabelece uma troca sobre os critérios de átomo, razão, lógica, verdade e conhecimento ao encontro do método experimental por ser justo, a discussão ética de Apel perde sentido entre a destranscendentalização da razão e a aprendizagem, até porque o conceito de aprendizagem em Habermas confronta a ideia com o progresso situados entre o aspecto vertical da lógica e o horizontal da dinâmica, questionando a passagem do argumento para as escolhas. Nesse caso, as escolhas são igualmente distribuídas sem exigir racionalidade e pode ser mensurável, impingindo a dignidade humana sobre o crivo da liberdade, diferente dos

⁷⁵ Nesta obra *A lógica das ciências sociais* (1967), Habermas toma como preferência e 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).

⁷⁶ A crítica à razão para a crítica da verdade, retomando de certa forma a filosofia da história sobre a razão a partir de um pragmatismo em que a verdade como utilidade inclui a justificação em um conceito de aprendizagem.

argumentos que são verticalizados e não escapam de um mundo igual a todos, consequentemente, horizontal.

O convencimento entre signos e moral acaba na necessidade de interação em uma reciprocidade (completa e incompleta) diante da natureza abordada a partir do sistema atômico, exigindo acordo e consenso em um entendimento mútuo. O sucesso por não ter reciprocidade acaba no antinatural como no solipsismo em um limite da interação, questionando a liberdade na perspectiva tanto da adaptação bem sucedida ao ambiente em Rorty quanto em uma *mutatis mutandis* atribuída a Kant no agir por interesse e desse modo, o cerne do núcleo da interação entre o entendimento mútuo e o sucesso exige do agir social um objeto que pode estar fora ou dentro de alguma ideia por depender da percepção⁷⁷. Com isso, o ponto de vista adotado foi de questionar as comparações com a hermenêutica entre crenças e éticas sobre a necessidade contra a contingência, refletindo no aspecto crítico e normativo da ética do discurso de Habermas em uma perspectiva sobre a natureza do átomo (não divisível) em uma crítica à ética científica (positivista).

Habermas compartilha da expectativa de Apel sobre o cerceamento crítico da verdade, afastando-se da verdade como dogma em um reforço de uma razão destranscendentalizada que separa conhecimento e verdade. Nesse caso, a verdade vinculada ao pensamento precisa de justificação e assim, a prova científica parte da necessidade de que as regras não pertencem ao sujeito⁷⁸, mas trata da capacidade do sujeito entender a natureza em que o próprio sujeito faz parte. Nesse sentido, a pessoa não é superior dentro da igualdade perante a lei, até porque o privilégio torna-se uma fantasia ao considerar que a natureza não te afeta ou te ajuda em detrimento de outras pessoas, exigindo autocrítica como novo privilégio social no que se trata da capacidade de desenvolvimento. Assim, a

⁷⁷ O conflito entre objeto e ideia perante a percepção não escapa da interação nem da relação sujeito-objeto com a norma e a crítica em uma ética do discurso, mas é possível conectar a necessidade contrária à contingência sobre o pressuposto da liberdade em níveis de interação em decorrência de que só existe liberdade se existir escolha como fundamento da moral, sendo a moral reflexo da consciência. A ética que toma como análise mensurável a moral sobre os valores não deixa de fora a história na perspectiva de como os valores são aplicados no tempo em uma deontologia. Com isso, o convencimento parte de uma teoria da argumentação como disciplina e pensado sobre a relação método e linguagem diante da interação e consciência. Alguns exemplos: sofista (Protágoras), retórica (Filóstrato), diálogo (Platão), silogismo (Aristóteles) e dialética (Hegel). Kant e Karl Marx não criam uma abordagem específica de argumentação, mas Kant utiliza as existentes em uma crítica à razão dogmática a partir da própria razão e Karl Marx inverte a dialética de Hegel para o materialismo, Benoit (2003) refaz a relação da dialética e do capital. Habermas questiona o conceito tanto de Hegel quanto de Karl Marx ao retomar Kant (conceito como composição e decomposição) em sua proposta de conceito de aprendizagem e assim, ele através de Mead inverte a proposta de individuação de Hegel inclusive acerca do reconhecimento que passa a ser de fora (exterior) para dentro (interior) deste ambiente (socialização/costume/intersubjetividade).

⁷⁸ Sem representação, Habermas associa a razão prática de Kant a uma inteligência prática e nesse caso, deve fornecer representações para caracterizar a inovação. Com isso, a inteligência teórica pode ser atribuída a Hegel.

verticalização da argumentação pode ser entre útil e inútil⁷⁹ em relação ao horizonte que é igual a todos, já que o progresso não depende do sujeito nem da sua postura em uma ética científica. Com isso, o convencimento se instala sobre a convergência para um ponto de vista.

A sociedade contemporânea difere do processo revolucionário presente no surgimento do Estado moderno, pois as instituições mudaram com base na violência sob um mesmo ponto de vista não pelo convencimento que exige algo do outro e fora do seu grupo. Diante disso, Habermas considera que em uma sociedade contemporânea pós-convencional o ponto de vista divergente pode se entender sobre o mesmo objeto, exigindo abertura dos membros participantes. A postura moral desejada por Habermas através de Kohlberg não é uma realidade, mas uma expectativa que exige homologia entre ontogênese e filogênese. Com isso, insere um idealismo dentro do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, sendo que Habermas faz crítica a Kohlberg sobre o conceito de pessoa, priorizando Kant contra a benevolência de Hegel. Nesse sentido, reforça no reconhecimento de Hegel um agir idêntico a partir da aprendizagem para dentro da deontologia de Habermas que prioriza o justo ao bom, pois não se trata da benevolência entre racionalidade e irracionalidade, mas é sobre a necessidade não sobre os valores⁸⁰ que são contingentes inclusive em Maslow.

Como o objetivismo científico é uma expectativa em um ponto de vista inserido na liberdade, cuja responsabilidade moral deve ser imposta em obrigações jurídicas quando for contra o dever (obrigações recíprocas) e assim, o problema é a postura moral dos membros participantes que interferem na investigação, trocando o convencimento pela violência na falta de acordo e consenso por não ter reciprocidade no sucesso. Com isso, o termo luta reforça o sucesso, refazendo a luta de classes de Karl Marx e nesse caso, compete à crítica ser tanto cultural quanto científica sobre a classe⁸¹, já que a solução do impasse está nos resultados, conseqüentemente, a finalidade científica entre correção, controle e previsão não são posturas éticas, mas objetivos que têm seus fundamentos nas escolhas.

Os signos que remetem à representação de objetos e à formação de

⁷⁹ Habermas aborda já em 1973 sobre as pretensões de validade, reconstrução, aprendizado não reflexivo e aprendizado reflexivo em uma lógica de discurso entre teórico e prático perante a evolução social para uma aplicação da teoria marxista das crises (HABERMAS, 1994, p. 27-28).

⁸⁰ Maslow promove que a necessidade condiciona os valores não o contrário, assim estabelece uma relação objetiva e subjetiva, priorizando o objetivo já que os valores não são fixos e em Habermas, a prioridade do justo ao bom para uma democracia procedural (racionalização x irracionalização).

⁸¹ Classe em Karl Marx remete à categoria (proletariado e burguesia), categoria ao conceito que é relativo em Marx, sendo que Habermas associa conceito à aprendizagem tirando o relativo de Karl Marx (histórico e material) para uma historiografia e uma reconstrução, reforçando um afastamento do relativismo.

palavras em uma comunicação dependem da moral, pois trata da escolha dos meios e difere da aquisição da linguagem no social pela socialização. A perspectiva de fazer sentido leva à percepção e a uma conexão das ideias, sendo que para se ter objetivos é necessário ter ideias claras, já que não se persegue o oculto na ciência, inclusive na religião a comunicação com o oculto através da fé tem um objetivo. Nesta distinção entre ciência e religião, a necessidade não parte da escolha nem da liberdade, opondo a moral à finalidade científica entre correção, controle e previsão. A necessidade não pode ser uma reflexão na reprodução simbólica do mundo da vida em uma aprendizagem, até porque a aquisição da linguagem no social pela socialização evidencia que ninguém nasce com uma língua e que a espécie possui essa capacidade de aprendizagem, conseqüentemente, a mesma espécie. Com isso, a natureza parte da necessidade não do convencimento que é uma percepção sobre a realidade, questionando todas as formas de diálogo e de comunicação.

O intelecto em Habermas por estar situado em uma inteligência prática (sem representação [incondicionado]) depende da percepção em uma crítica ao intelecto de Hegel entre os signos em uma perspectiva convencional e assim, equivale a uma ciência normal de Kuhn perante o sistema⁸². Com essa diferença, a irracionalidade adentra na ignorância em um problema de percepção, pois o neurológico é mensurável e o efeito Dunning-Kruger parte da percepção. A ética também parte da perspectiva mensurável da moral, conseqüentemente, não pode ser incomensurável em relação à fé nas comparações mensuráveis da moral nas imagens de mundo entre mítica, fechada e aberta. A necessidade não permite alternativas, caso contrário, entra na contingência e desse modo, não pode existir privilégio por ser baseado em vantagem e escolha, não existe deliberação na necessidade nem opção. Sendo assim, a liberdade é um valor do mundo subjetivo que confronta o mundo social em imagens de mundo mítica, fechada e aberta. Como não existe sair da linguagem para tratar do que está fora da linguagem, a mediação da ideologia entre mundo da vida e sistema está nos limites da representação e da antirrepresentação⁸³ em um debate que entra

⁸² 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. Com isso, Hegel busca passar as representações de Kant para a memória. Kant em uma construção cognitiva; Hegel em uma construção cognitiva inserida em um costume que estabelece uma passagem entre memória e imaginação pela crítica à representação. Nesse caso, não é uma identidade de reconhecimento entre representação e conceito por meio da memória, mas de aprendizagem que favorece uma historiografia crítica. A memória de Hegel está entre a dialética e a hermenêutica de Habermas em uma crítica a Gadamer, refletindo na origem da humanidade com a linguagem adquirida no social por meio da socialização. Como o progresso está na aprendizagem que remete a uma necessidade, questiona a linguagem por ser contingente.

⁸³ A crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento e de que o agir não pode ser unilateral permite questionar a cognição entre aprendizagem e conhecimento a partir do interesse, assim Kant em uma construção cognitiva e Hegel em uma construção cognitiva inserida em um costume, conseqüentemente, Hegel estabelece uma passagem entre memória e imaginação pela crítica à representação. Para reforçar o limite das escolhas,

no idealismo como no realismo, cuja escolha está longe de ser ciência e necessidade, refletindo na possibilidade negativa da razão instrumental, mesmo porque alguém se beneficia por ter aprendido melhor que o outro e não pode ser totalmente do mal⁸⁴ nem se trata de fé na ciência em um positivismo.

A cultura acaba sendo o fundamento tanto da ciência quanto da necessidade por ser uma construção histórica da humanidade, nesse sentido a natureza não pode ser encarada como um presente como as religiões costumam ofertar em nome de terceiros, usando inclusive o argumento de autoridade, cuja fonte não tem verificação, exceto os privilegiados com acesso direito e que fazem o papel de relações públicas. A ciência e a necessidade possuem fundamento cultural em uma busca por regras que não podem ser escolhidas nem selecionadas pela percepção, já a religião depende da comunicação até para existir o re-ligar, conseqüentemente, a identidade singular precisa ser idêntica a si mesma que leva ao problema do núcleo da interação entre a moral e o direito nos limites das imagens de mundo. Com isso, a dinâmica do desenvolvimento é horizontal no mundo da vida ao estabelecer que a necessidade é um aspecto público na reprodução simbólica e dentro da igualdade perante a lei, assim o sistema em uma lógica do desenvolvimento está no âmbito vertical nos limites da identidade, retomando o exemplo do sistema atômico contra a relação átomo e partículas que junta tanto a química quanto a teoria do campo unificado. O convencimento está nos limites da identidade entre representação e antirrepresentação em uma disputa ideológica sobre uma verdade que é cultural não pessoal e que precisa de justificação.

Diferente da comparação, a interação incompleta das imagens de mundo entre míticas, fechadas e abertas ocorre com uma dificuldade na abordagem semântica e lógica diante da incomensurabilidade. Nesse caso, como a propriedade não tem a intenção de proteger o indivíduo, o Eu = Ego de Freud não deve estar voltado contra a sociedade, mas contra a cultura presente na esfera privada e Habermas transfere sua atuação para uma

compete que a luta de classes está entre o capitalismo e o socialismo científico, sendo que o socialismo utópico está no idealismo em uma crítica aos hegelianos. Nesse sentido, Karl Marx parte da propriedade como objetivo que pode entrar no termo esfera de Habermas e a economia como subjetivo devido ao caráter fetichista da mercadoria entra no termo mundo de Habermas. Assim, a definição do jogo de soma zero remete a mensurar o ganho como equivalente à perda, sendo que a dimensão deve considerar outros meios de sobrevivência nos quais a regra não se aplica em uma perspectiva econômica. A objetividade de Karl Marx está no tamanho fixo da propriedade, questionando a base da exploração da economia. Nesse caso, a pobreza acaba naquele que não produz renda (riqueza) por meio da propriedade e na falta de alternativas, o conhecimento não liberta em uma fé na ciência, pois a necessidade e a exploração estão unidas em conhecimento e interesse, além de depender da aprendizagem.

⁸⁴ A prioridade do justo ao bom não faz o justo estar inserido no mau, mas questiona o agir injusto que busca benefícios contrários à razão.

problemática de realização política em uma esfera pública. Assim, a garantia do direito fundamental que assegura o contraditório e a ampla defesa acaba em uma causalidade dessas interações, sendo que não é tratada sobre a diferença de idade⁸⁵, mas de escolhas entre iguais em uma interação completa. Com isso, as imagens de mundo possuem uma perda de liberdade em uma interação incompleta⁸⁶ e como a moral é mensurável pela ética, a mesma precisa dos signos e o convencimento é uma escolha que parte de um interesse que leva a uma ciência prática⁸⁷.

⁸⁵ A idade deve ser pensada na diferença entre escolha e consciência, pois Freud, Piaget e Kohlberg tratam da evolução da consciência em relação à moral, distinto da ética em uma perspectiva da escolha que avalia a moral em relação à liberdade que independe da idade por causa do valor (valores imutáveis), questionando se teve ou não teve escolha a partir do valor. A ética trata da escolha a partir da moral que reflete na liberdade, já a psicologia trata dos condicionamentos da consciência que leva a uma perda da liberdade devido à causalidade desses condicionamentos que restringem a escolha. Kohlberg trata da universalidade moral em uma causalidade que fica condicionada ao conhecimento em uma aprendizagem e nesse caso, sem escolha não tem ética diante de um conhecimento sempre em construção que depende do interesse. Habermas propicia esse questionamento na ética do discurso por ser crítica e normativa, pois o justo de Habermas a partir de Kant em uma autonomia da razão está delimitado em uma mentira ao se aproximar de Nietzsche e de que para criticar o passado em uma historiografia crítica precisa de um significado novo, refazendo a crítica à razão. Os fundamentos da ADI n. 3.446/DF estão questionados sobre a menoridade penal, principalmente nos condicionantes de transferência das responsabilidades para a sociedade e não para quem pratica uma ação, terceirizando a omissão para a sociedade e com isso, reflete na Súmula n. 601 que trata de “O Ministério Público tem legitimidade ativa para atuar na defesa de direitos difusos, coletivos e individuais homogêneos dos consumidores, ainda que decorrentes da prestação de serviço público”. Como a responsabilidade não é uma transferência de culpa, não compete jogar a culpa na sociedade por omissão e desse modo, a liberdade e a obediência ficam excludentes diante da proteção, cuja constitucionalidade foi definida transferindo a culpa ao legislador que assim estabeleceu a norma com base em suas referências. Nesse caso, Habermas (2004, p. 222-223) faz uma crítica à Constituição brasileira de 1988 por estabelecer um conflito com os valores imutáveis de uma sociedade (reforça Maslow), resultando em uma ordem jurídica imposta de forma altamente seletiva. Com essa separação entre obediência e liberdade, a escolha que é objeto da ética parte da moral e constitui um conflito com a consciência no desenvolvimento psicológico. Muñoz (2002) estabelece uma distinção entre consciência e valor a partir de Édipo, refletindo na contradição entre a dependência e a autonomia em relação ao valor adotado pela sociedade. Como a proteção é um valor que exige obediência contra a autonomia, o Estado busca positivar valores que não pertencem a uma sociedade como forma de dependência, terceirizando responsabilidades que estão longe da causa em nome do valor, quem tem a obrigação de proteger a partir de uma escolha? A proteção e a tutela entram na interação incompleta das imagens de mundo e dessa maneira, a diferença da liberdade e da consciência reproduz o confronto sobre sua origem entre o inato e o natural (Aristóteles coloca na quebra de uma causalidade da natureza, Kant associa autonomia e razão sem condicionantes para a liberdade que passa a ser inata). Desenvolvido em minha autoria: *Hermenêutica como competência comunicativa em Habermas* em 2025. Como o conhecimento está vinculado à razão instrumental em Habermas no sistema, o conhecimento no Iluminismo junto à liberdade está negado e trocado por interesse que busca um conhecimento na razão instrumental, pois o conhecimento não liberta, questionando o justo a partir de Kant (princípio ou interesse) que fez crítica a Descartes sobre a razão dogmática (o conhecimento não pode se basear na bondade de deus, refletindo na fronteira entre fé e saber).

⁸⁶ Durkheim (imagens míticas de mundo) e as observações de Ernest Gellner sobre Robin Horton (imagens de mundo abertas e fechadas). Nesse caso, a relação dever e inclinação de Durkheim está completando o critério da sensibilidade para alternativas teóricas de Gellner e Horton. Nota de rodapé 104 sobre: “E. Gellner, ‘The Savage and the Modern Mind’, em Horton, Finnegan (1973), 162ss” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 96).

⁸⁷ A filosofia prática de Aristóteles pode estar refletida nas imagens de mundo em um modo mensurável entre moral e ética diante da ortopraxia junto às endoxa, mas fica inviável na incomensurabilidade de uma interação incompleta na relação consciência e valor que não são fixos na dinâmica do desenvolvimento (reforça Maslow), questionando a junção inato e natureza sobre a liberdade (Kant e Aristóteles) na lógica do desenvolvimento entre ortodoxia e ortopraxia. Habermas toma a perspectiva da ortopraxia de Kant para questionar as religiões com base na ortodoxia em relação a uma liberdade que é inata, já que 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, 2007b, p. 240).

A contradição nos limites entre representação e imagem reflete no aspecto mensurável, inclusive da moral. A escolha questiona a objetividade que parte da proposta do sistema atômico na ordem crescente dos números naturais < números inteiros < números racionais < números reais, já que confronta a aritmética e a geometria quando se trata de representação sem imagem em Wittgenstein. Sem manter a proposta de Wittgenstein em que a imagem pode corresponder a uma representação e não o contrário⁸⁸, Habermas entende a hermenêutica como competência comunicativa e desse modo, não existe uma limitação no uso hermenêutico em uma setorização específica para uso exclusivo nem limitada em atividades profissionais, científicas e técnicas. O limite fica estabelecido no conceito de aprendizagem não na competência comunicativa, questionando a hermenêutica entre a racionalidade e a irracionalidade diante do progresso histórico em uma reconstrução.

No limite da representação sem imagem em Wittgenstein a regra implica no fim da liberdade e dessa maneira, a comunicação distorcida se instala em Habermas. Como a necessidade é oposta a liberdade, o confronto do ponto de vista ocorre na interpretação que está distinto sobre o uso da regra no desenvolvimento entre a lógica e a dinâmica⁸⁹. Em termos sociais, a crítica ao preceito fundamental⁹⁰ a partir do consenso normativo. Afinal, o conteúdo normativo pode remeter ao descumprimento de preceito fundamental quando indaga a proporcionalidade entre valores e normas destinada às relações interpessoais. Desse resultado, prioriza o justo através das normas em relação ao bom com os valores em uma deontologia de Habermas, gerando uma adequação entre meios e fins perante a proporcionalidade. Assim, o fato é a circunstância em uma interação diante de um lugar no espaço e não se trata da pessoa, mas do seu posicionamento nas obrigações recíprocas.

⁸⁸ WITTGENSTEIN, 1999, § 301.

⁸⁹ Sem entrar profundamente na obra *Sobre a geração e a corrupção* de Aristóteles, o termo elemento que remete aos quatro elementos de Empédocles e aos corpos primeiros de Leucipo inclui a perspectiva da sua *Física* com as propostas de Lavoisier, Newton, Einstein e Planck no sistema atômico que reúne física, química e interação. Nesse caso, a hipótese do sistema atômico confronta a dinâmica à lógica, pois a conservação de energia fica inserida na inércia e na troca equivalente presente na física quântica ($E=mc^2$) que pode gerar um repouso em uma interação inicial, refletindo nas categorias do ser em Aristóteles, nas categorias do entendimento em Kant e na crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento, introduzindo o conceito de aprendizagem que Habermas usa contra o aspecto relativo do conceito (histórico e material) em Karl Marx. Desse modo, o repouso depende do ponto de vista em seu posicionamento, já que procede de uma referência. Habermas critica Wittgenstein por não existir referência fora da linguagem e com isso, não tem como as nossas descrições saírem do mundo objetivo que independe do nosso jogo de linguagem, retomando a percepção de Kant através da sensibilidade.

⁹⁰ A garantia do direito fundamental pode ser questionada se for desproporcional. Nesse caso, o direito de legítima defesa deve ser proporcional em uma crítica à meritocracia, entrando no esgotamento das energias utópicas e nos conflitos entre racionalidade e irracionalidade.

5 CONVENCIMENTO E A COAÇÃO

A coação como perda da liberdade é uma escolha na disputa de poder, sendo que a fronteira do poder em Zuboff reflete em uma comunicação distorcida e na colonização do mundo da vida em Habermas. Como a natureza não é livre, a necessidade não privilegia. Com isso, a colonização do mundo da vida faz parte de uma comunicação distorcida que pode ser identificada na prioridade do justo em uma exploração na racionalização do mundo da vida. O justo está na capacidade de aprendizagem em usar as mesmas regras em uma mentira que conduz a uma comunicação distorcida sobre a verdade em tratar que tudo é bom e desse modo, a deontologia de Habermas confronta a ética a partir da consciência moral entre Kant e Kohlberg. Com a crítica a Kohlberg acerca da benevolência para retomar de Kant o conceito de pessoa contra Hegel, a justiça⁹¹ passa a ser questionada no tempo diante de uma deontologia que afronta a dialética de Hegel a respeito do reconhecimento a partir da aprendizagem que é social, fornecendo uma direção ao mundo da vida mediante a racionalização. O bom não oferece direção ao englobar todos de uma ação comunicativa junto ao relativismo. Nesse sentido, os conflitos sociais entre convencimento e coação fazem parte das diversas abordagens nas investigações das ciências humanas, sendo a humanidade objeto de investigação.

Habermas não estabelece uma prioridade do mundo da vida nem uma definição de mau em sua deontologia, mas considera um equilíbrio como um conflito entre o sistema e o mundo da vida a partir da ideologia, cujo equilíbrio remete à homologia entre ontogênese e filogênese que não escapa de uma hegemonia cultural. Consequentemente, a ideologia depende da hermenêutica que pode fazer crítica à solução, afinal o convencimento exerce menor violência do que a coação ao mudar o outro, já que ninguém nasce com uma língua que foi adquirida no social pela socialização por meio de uma coação para obter comunicação. Assim, a interação incompleta das imagens de mundo faz parte da comunicação distorcida entre a origem da humanidade e a origem da comunicação⁹² em uma

⁹¹ Justiça tributária não é luta de classes em uma proposta de aumento de impostos contra uma classe, Benoit (2003) reflete sobre a economia nas ciências humanas acerca das contradições históricas e do historicismo, destacando a prioridade do indivíduo como concreto ao social que antecede o indivíduo passa para o abstrato. Nesse sentido, Habermas reaproveita tanto na prioridade do justo ao bom quanto na troca da individuação de Hegel para Mead, questionado o orçamento governamental que é sobrecarregado.

⁹² A universalidade moral de Kohlberg confronta a origem da ação comunicativa indicada por Habermas em meio a Durkheim e Mead em uma conexão entre a cultura e a linguagem, assim promove uma conciliação entre *paleossímbolos* e o *selbst* para que o *self* surja socializado. Nesse caso, a prioridade do justo ao bom reflete Kant e Kohlberg sobre o reconhecimento de Hegel junto a uma crítica de Habermas que resgata o conceito de pessoa de Kant contra a benevolência de Hegel, sendo que os signos na inteligência de Hegel ficam questionados ao sair

distinção da igualdade formal e da igualdade substancial, refletindo na equidade junto às obrigações recíprocas perante o núcleo da interação.

A deontologia de Habermas promove na prioridade do justo ao bom um aspecto interdisciplinar, já que o justo implica definir o certo e o errado a partir do ambiente não da interioridade. Com isso, a ética como mensurar as escolhas leva à convivência que inclui a liberdade como valor. Nesse sentido, o objetivismo em um mundo objetivo fica questionado sobre a incapacidade de aprender em um mundo que independe das nossas descrições, indagando o incondicionado como antirrepresentação. Afinal, a necessidade é um aspecto importante ao cientificismo contra a contingência. As religiões atribuem à natureza aspectos morais que permitem o privilégio e o controle dos corpos em nome do argumento de autoridade, sendo que o conhecimento científico não pode se basear nesse privilégio. Assim, a crítica de Kant a Descartes é retomada em que o pensar perde relevância perante o conhecer e desse modo, a liberdade de pensamento e expressão entra tanto no convencimento quanto na coação. Como a natureza não possui atribuições de convencer nem de coagir, o assunto principal seria os limites da liberdade para evitar uma extinção devido à ignorância, revendo e reconstruindo as ciências humanas.

Habermas entende que a convergência de pensamento por meio da abertura de seus membros entra no pós-convencional e a divergência ocorre por um fechamento em um pré-convencional, questionando o convencional sobre uma direção entre imitação pré-convencional e inovação pós-convencional. A dignidade humana está nessa convergência em um entendimento universal que cercea essa compreensão hermenêutica que possui divergência em termos do identitarismo, conseqüentemente, a coação não é eliminada, mas prioriza o convencimento sobre um ponto de vista que deve ser acessível a todos para ser justo. A justiça tornou-se internacional por meio das organizações internacionais, distinto das perspectivas tribais, feudais e do Estado nacional. Nesse sentido, o Tribunal Penal Internacional foi introduzido em favor da história única que reflete sobre a dignidade humana, já que a vontade universal não escapa da história universal na disputa da universalidade do ético e do antiético⁹³. A coação tomada de modo genérico envolve todos os tipos de violência que difere da coerção no Estado, mas foi selecionado os crimes definidos

da construção cognitiva de Kant para uma construção cognitiva inserida no costume, assim o *self* que surge socializado insere o reconhecimento de Hegel no social a partir da socialização que imita de fora para dentro.

⁹³ O Tribunal Penal Internacional busca estabelecer regras éticas para a guerra contra a proposta ética de vencer. Nesse caso, gera a falta de adesão em alguns países. A irracionalidade encontrada está entre vencer e perder em um contexto ético e a falta de direito aos LGBTs. Não existe respeito como equivalência de lei, mas de ideia, agrupando perdedores e vencedores em suas ideias. A definição do bem vence o mal prioriza a ideia não a lei, questionando a mentira do justo.

pelo Tribunal Penal Internacional para adentrar nas colonizações do mundo da vida e nesse caso, o mundo da vida perde seu aspecto horizontal quando o sistema prevalece no seu âmbito vertical.

Os crimes de genocídio são cometidos contra grupo nacional, étnico, racial e religioso, infelizmente o Tribunal Penal Internacional não deixa claro os crimes cometidos contra LGBTs, pois Hitler cometeu genocídio contra os judeus e a comunidade LGBTs que não é parte de um grupo nacional, étnico nem religioso, muito menos racial que é caracterizado pela diferença da pigmentação da pele. O Triângulo Rosa simboliza essa fase, contudo não é um caso isolado. Com isso, o homicídio de membros de grupo, ofensas graves à integridade física ou mental de membros do grupo, sujeição intencional do grupo a condições de vida com vista a provocar a sua destruição física, total ou parcial, imposição de medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo e transferência, à força, de crianças do grupo para outro grupo são os elementos do crime de genocídio.

Os crimes contra a humanidade entram em ataques, generalizado ou sistemático, a população civil e por meio de homicídio, extermínio, escravidão, deportação ou transferência forçada de uma população legalmente estabelecida, prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional, tortura, agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável, perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero (sexo masculino e feminino)⁹⁴, desaparecimento forçado de pessoas, crime de *apartheid*, outros atos desumanos de caráter semelhante que causem intencionalmente grande sofrimento ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental. A violência educada (velada/dissimulada) promovida contra LGBTs pode entrar em perseguição de um grupo por motivos culturais (valores imutáveis / negado por Maslow), pois o Tribunal Penal Internacional não inclui orientação sexual nem identidade de gênero que remetem a uma causalidade da natureza (necessidade / liberdade e causalidade em Muñoz).

Os crimes de guerra são para o Tribunal Penal Internacional os referentes às Convenções de Genebra, de 12 de Agosto de 1949, bem como os crimes de agressão estão incluídos nos crimes de guerra, mas as definições dos crimes de agressão passam por

⁹⁴ A discriminação está inserida na própria lei em misturar o gênero com o sexo, reforçando uma perseguição sistemática em que a mesma busca condenar. Nesse caso, o conflito universalista do ético e do antiético fica inserido entre a deontologia e a ética sobre a cultura nas imagens de mundo, não se limitando à proposta da luta de classes.

alterações e revisões do estatuto sobre a competência do tribunal. Nesse sentido, o Tribunal Penal Internacional trata dos crimes de genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e crimes de agressão, sendo que só existe crime se a lei determinar, evidenciando o aspecto coercitivo contrário ao convencimento.

A lei deveria determinar como crime aqueles que promovem a extinção da humanidade por sua ignorância, desse modo prevalece o objetivismo em relação ao subjetivismo diante dos conflitos éticos, refletindo na deontologia de Habermas que questiona o que é correto por meio do justo e o bom em um julgamento moral que pode ser criticado ao indagar sobre o bom para quem. Nesse sentido, o objetivismo não é isolado nem privilegiado, pois não pode estar limitado a uma única percepção e na defesa da impessoalidade da lei, os crimes contra a humanidade devem ter dentro da igualdade perante a lei uma proporcionalidade, questionando em Hegel a sua proposta de adequação em um reconhecimento sobre o fundamento em uma equivalência de direitos e deveres que não podem fazer distinções. Sem distinções na reciprocidade em um entendimento mútuo, o sucesso tanto no solipsismo quanto na não reciprocidade fica na interação com o entendimento mútuo diante do condicionado. Com isso, o incondicionado não está na aprendizagem diante da imitação e assim, os crimes de genocídio são irracionais em termos evolutivos, pois a inteligência não é a propriedade de grupo nacional, étnico, racial e religioso, conseqüentemente, a história única deve ser questionada dentro da universalidade ética, refletindo em Maslow que não estabelece valores absolutos nem fixos. O valor pode ser problematizado na interpretação entre o amor de Freud como desejo, amor de Maquiavel que permite o populismo e o amor cristão que gera o sacrifício em um condicionamento sobre o outro, questionando o tipo de ação que deve ser aceita ou condenada a partir do termo amor.

O sacrifício religioso é baseado no sofrimento de alguém em favor dos outros, a exemplo do amor na crucificação e que pode refletir no Islã como sacrifício religioso do homem-bomba, pois tanto o cristianismo quanto o Islã buscam o “[...] assim na terra como no céu” (Mt 6, 10) como atividade política⁹⁵, cuja diferença que para os cristãos Jesus é deus e para os muçulmanos é um profeta. A moral é baseada em usar os outros como ascensão, caso seja insuficiente ocorre a assunção, afinal alguém precisa se sacrificar para beneficiar os outros, oferecendo o suicídio um novo significado que passa a ter uma reflexão

⁹⁵ Habermas não escreveu sobre o Jesus histórico, sendo que judeus, cristãos, muçulmanos e bahais possuem perspectivas históricas distintas. Já sobre o terrorismo, Habermas possui considerações “[...] uma vez que o Estado constitucional contradiz precisamente a premissa da qual deriva o sentido paternalista do conceito tradicional de ‘tolerância’. No interior de uma comunidade democrática [...]” (BORRADORI, 2004, p. 53).

diferenciada entre a perspectiva pessoal condenável por ser motivos pessoais e o outro coletivo louvável por ser tomado como causa maior ao interferir na vida dos outros por meio do sacrifício. Nesse caso, o sacrifício do homem-bomba é diferente da proposta da crucificação, pois um tira a própria vida em um suicídio por motivo de causa maior e no outro a pessoa não tira a própria vida, mas provoca para que alguém tire a sua vida. Dessa distinção sobre mártir⁹⁶, a pena de morte aplicada na crucificação era destinada aos criminosos, contudo o motivo da condenação foi colocado na placa com a inscrição INRI = Iesus Nazarenum⁹⁷ Rex Iudeorum = Jesus Nazareno Rei dos Judeus e com isso, não foi por motivo de descumprimento de alguma lei profana do Império Romano⁹⁸. Dessa maneira, o império não era vinculado nem impunha religião na época, conseqüentemente, um vestígio de inquisição é inaugurado pela condenação religiosa descrita na bíblia diante de uma ortodoxia.

O amor entre Maquiavel em um populismo e em Freud como desejo leva às duas perspectivas entre si a serem complementares, afinal a satisfação conduz tanto aos desejos em um populismo quanto aos interesses, permitindo a dissimulação contra a autenticidade e a verdade dentro de um interesse velado na falta de comunicação⁹⁹. Habermas não faz definições dos interesses junto à interação, cuja associação entre conhecimento e interesse é uma investigação, exigindo unidade. Com isso, pode ser considerado um método, já que a identidade singular deve ser idêntica a si mesma (coerente em uma identidade natural [mundo da vida]), inclusive na identidade do eu por não escapar da lógica do desenvolvimento.

O ponto de vista inserido no debate sobre a convivência em uma deontologia de Habermas que exige a convergência sobre o objeto entre acordo ou consenso, iniciando uma ordem sobre a moral e a vontade na reflexão ética que delimita o valor ao

⁹⁶ Não existe em Habermas reflexões nem mesmo teológicas sobre a morte de Jesus, cuja perspectiva histórica foi retirada da comparação entre cristãos e muçulmanos em Castells (2018, p. 63-64, 71-73), sendo que cristãos e muçulmanos acabam contra o mundo subjetivo de Habermas quando apontam para uma objetividade sobre a existência de deus, conseqüentemente, não seria uma projeção em um idealismo como propõe Feuerbach. Nesse caso, a teologia entre fê e saber fica questionada em sua fronteira e na sua prioridade em nome de uma purificação tomada como elevação moral e desse resultado, as outras morais precisam se sacrificar para serem salvas ou estar em conformidade com as leis de deus (seguir um exemplo moral). Com isso, a religião a partir do controle dos corpos nega um contratualismo oposto ao Estado de natureza (direito natural) e no caso de Voltaire, o respeito como valor e fonte do direito humano que confronta o direito natural acaba em Habermas como norma em substituição ao valor na prioridade do justo ao bom.

⁹⁷ Foi colocado o predicativo do sujeito em Nazarenum, pois o neutro *um* do latim inclui homens e mulheres, diferente de *us* que é restrito ao masculino e nazareno a quem remete à região de onde veio não a uma pessoa como adjetivo, permitindo uma concordância distinta do português. Sobre a placa em Mt 27, 37.

⁹⁸ Na época era o imperador Augusto, primeiro imperador e fundador. O segundo imperador Tibério entra no período da crucificação.

⁹⁹ A omissão é uma forma de agir que em diversas facetas pode ser para o dualismo do bem versus o mal.

mensurável nas escolhas. Assim, Habermas entende que todas as formas de ação contêm razão instrumental por serem mensuráveis conforme cada ética adotada, a distinção está na compreensão. Sem estabelecer uma moral elevada na perspectiva transcendente, até porque a natureza não tem moral, a moral fica estabelecida a partir da filosofia social em uma dinâmica do desenvolvimento em decorrência de uma capacidade igualmente distribuída, desse modo fica inserida a dignidade humana não a partir das suas particularidades nas diferenças elevadas em uma universalidade tomada como exclusiva, mas da sua universalidade que deve ser inclusiva enquanto espécie em uma crítica cultural¹⁰⁰ situada a partir da razão prática (sem representação, incondicionada e inovação). Desse modo, a inclusão está em um condicionamento que exige a necessidade de um equilíbrio como ocorre na natureza, já que até na violência de um grupo exige acordo ou consenso, reforçando que a lei não serve para proteção individual.

A filosofia social de Habermas questiona a teoria e a prática retomando a filosofia prática de Aristóteles, nesse caso o ponto de vista entre o convencimento e a coação confronta o subjetivo em relação ao objetivo, pois as normas jurídicas são construções históricas. A crítica de Marx a Hegel sobre o Estado de direito foi considerada por não existir fronteira para o capitalismo¹⁰¹, questionando o sistema de eticidade de Hegel sobre o objetivismo científico que parte da universalidade não da particularidade em relação ao conhecimento. Com isso, o conceito de aprendizagem em Habermas parte do conhecimento para fundamentar sua abordagem crítica em relação a Kohlberg e desse modo, a lógica do desenvolvimento por ser vertical confronta o aspecto horizontal da dinâmica do desenvolvimento, estabelecendo a colonização do mundo da vida quando se perde o horizonte¹⁰². Dessa decorrência, a moralidade de Hegel fica confrontada com o conceito de

¹⁰⁰ Não pode existir a elevação moral sem os valores fixos e nesse caso, a linguagem inclusiva entre respeito, alteridade e empatia não é fixa, reforçando a universalidade moral inclusive com Maslow.

¹⁰¹ Na definição de que o proletário não tem pátria, Karl Marx reflete o Estado nacional como novo feudalismo.

¹⁰² Não se trata só da linguagem neutra, mas da superioridade entre as línguas, internacionalização e performance perante a interação, entrando na competência linguística de Chomsky (historiografia crítica e reconstrução), na crítica ao processo de expansão das línguas em uma internacionalização (historiografia monumental e restauração) e na nacionalização (historiografia antiquária e renascimento). A comunicação distorcida nega o falsificacionismo de Popper e troca por fixar crenças em um pragmatismo no descompasso entre aprendizagem e conhecimento, pois a verificação científica como a constatação em uma demonstração depende enquanto teoria de uma linguagem e desse modo, provar que uma teoria era falsa leva ao mundo subjetivo de Habermas, refletindo a reputação nas imagens de mundo em uma incomensurabilidade de Kuhn. Nesse caso, o princípio de falseabilidade em um momento de crítica a uma teoria acaba em uma teoria crítica, até porque a crítica é um posicionamento refletida no mundo subjetivo (dúvida metódica), inserindo na experiência um ensinável não presente em Aristóteles por ser particular e que reforça a razão prática de Kant, já que a verdade enquanto utilidade vem acompanhada de justificação na distinção representação e antirrepresentação (exige novas representações, inovação). O sujeito histórico perde relevância no historicismo, pois é limitado em uma historiografia, contrastando Hegel a Nietzsche em uma crítica a luta de classes com base historicista, Benoit (2003) questiona os fundamentos da dialética sobre o historicismo. Com isso, não se trata do método ser falseável, mas como é usado e por não ser usado o mesmo método para tudo.

aprendizagem de Habermas em uma perspectiva do horizontal como prático e do vertical como teórico, pois a eticidade concreta de Habermas critica o sistema de eticidade de Hegel ao situar a pessoa em uma eticidade institucional, reforçando a proposta de crítica ao costume em favor da inovação. Até porque Habermas troca a individuação de Hegel por Mead, cuja referência fundamenta a intersubjetividade que Habermas toma de Mead, questionando o tempo sobre o núcleo da interação entre a moral e o direito acerca de um agir idêntico que não seja imitação das instâncias controladoras do comportamento que entram de fora para dentro. Nesse caso, a crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento vem acompanhada da destranscendentalização da razão, pois Habermas não desabilita a sensibilidade de Kant perante a percepção de um mundo da vida igualmente distribuído.

A colonização do mundo da vida acontece nesse descompasso em uma falta de equilíbrio na aprendizagem perante a reciprocidade exigida pela natureza e para exemplificar, a não reciprocidade no sucesso não parte da natureza, mas da elevação moral¹⁰³. Com isso, a coerção exercida contra LGBTs ocorre no Tribunal Penal Internacional por não ter uma abordagem correta, já que não é um assunto cultural a existência dessa população que foi dizimada pelas práticas de uma eugenia e que supostamente se consideravam científicas¹⁰⁴. Disso decorre uma distinção entre a liberdade de pensamento e expressão e a cultura sobre o controle dos corpos, afinal a perseguição de LGBTs em uma justificativa escatológica da história¹⁰⁵ ocorreu legalmente por causa das acusações de degradação da sociedade em uma coerção até no Estado, exigindo inclusive a Cura Gay em nome do amor como coação e sem igualdade nos direitos individuais em uma falsa analogia entre a economia e a natureza¹⁰⁶.

¹⁰³ O Estado de bem-estar social transforma o capitalismo liberal baseado em uma meritocracia individual em um capitalismo social baseado em uma meritocracia social (justiça tributária), pois o conhecimento é uma construção coletiva, negando uma luta de classes (ética cindida).

¹⁰⁴ No período da COVID-19 no Brasil havia aqueles que defendiam a cloroquina e eram contra a vacina, dificultando o acesso da população. A ridícula situação gerou a abertura de uma Comissão Processante de Inquérito - CPI que foi chamada de CPI da Pandemia em 2021.

¹⁰⁵ A história como ciência não possui a perspectiva de previsão presente na escatologia (teologia e filosofia da religião) em uma história da salvação. Habermas retoma a historiografia crítica de Nietzsche e introduz a reconstrução sobre a proposta de criar algo novo entre a comunicação e a ação, negando a previsibilidade para entregar algo novo (concreto/objetivo) em uma superação da aprendizagem (imitação/representação) para fornecer novas representações (filosofia da história/progresso histórico). A previsibilidade está na projeção econômica que faz crítica ao marxismo sobre a política econômica (luta de classes) e nesse caso, a projeção entre Freud e Feuerbach está em uma transferência no presente histórico da ciência. Assim, Habermas modifica em que “Para Hegel, a filosofia tem como atividade expressar a história no pensamento” (NOVELLI, 2008, p. 115), trocando expressar (privado/externo) por inovar (público/ambiente) contra a filosofia (interior/interpretação).

¹⁰⁶ Como a economia e a religião fazem parte das ciências humanas, Habermas insere a natureza em uma identidade natural (coerente consigo mesma) diante da racionalização do mundo da vida adaptada ao sistema e nesse sentido, Habermas (1994) ao tratar do contraste entre a legitimidade e o capitalismo tardio, estabelece uma crítica a uma teoria da decisão como a uma economia comportamental em relação à economia liberal, já que “O *utilitarismo universalista* representa um sistema moral e também regula este domínio, de acordo com os mesmos

A deontologia de Habermas questiona o justo a partir das relações sociais situadas em um lugar no espaço, assim os crimes contra a humanidade podem ser abordados dentro das imagens de mundo míticas, fechadas e abertas por serem a contar da lógica e da semântica um aspecto incomensurável, refletindo um idealismo como a crítica de Kuhn a Wittgenstein sobre a imagem (o sistema atômico confronta representação, imagem, lógica e dinâmica, assim os universais e os particulares entram em um problema de identidade e de identitarismo sobre a identificação do objeto entre necessidade e contingência, além de questionar a socialização como imitação de uma comunicação). Como a moral na ética é mensurável através das escolhas, a ciência para ser válida exige resultado de uma prova científica em um objetivismo contra o subjetivismo em uma cultura e disto sucede que uma sociedade do conhecimento não pode ser exclusiva, mas inclusiva na capacidade de aprendizagem que exige equilíbrio para refletir no justo de Habermas¹⁰⁷, espelhando critérios para as políticas públicas em uma ciência prática.

O privilégio passa não só pelo âmbito social quanto pela autocrítica. Até porque a linguagem é um processo de coação (socialização, fora para dentro e imitação) por

critérios que a lei natural” (HABERMAS, 1994, p. 114, grifo do autor). Com isso, a deontologia de Habermas que prioriza o justo ao bom exige que esse bom esteja em uma ética (comunicativa), cuja universalidade passa a ser inclusiva em uma proposta das pessoas quererem entrar em qualquer tempo histórico em uma generalidade que critica tanto a filosofia da história quanto a eticidade de Hegel, bem como o relativo (histórico e material) do conceito de Karl Marx ao retomar a ética formalista de Kant em uma independência dos motivos contingentes. Desse modo, o princípio moral (reconstrução [comunicação e ação]) depende da moral (escolha [consciência]) que está situada em uma moralidade (Crítica de Hegel a Kant sobre a lei, as diferenças do entendimento e o costume [ética e não pode ser unilateral]), cuja vontade deve estar situada no conceito de aprendizagem (*lógica dialética especulativa* [moralidade]) que permite o progresso histórico em uma conciliação entre a eticidade concreta (economia [particular]) e a eticidade institucional (normas corretas [universal]). O problema das normas válidas, mas não corretas foi abordado na distinção XX e XY em uma distinção entre sexo e gênero sobre a orientação sexual, já o aspecto de que o agir não pode ser unilateral entra Maslow que não estabelece valores fixos inclusive reflete na ética. A objetividade histórica e material em um relativo do conceito de Karl Marx entra no fim ao confrontar a igualdade formal (normas válidas [igualdade perante a lei e a lógica formal]) e a igualdade substancial (normas corretas [igualdade de tratamento e a lógica material]) sobre as imagens de mundo (idealismo [linguagem humana e a lógica informal], competindo somente à reconstrução estabelecer algo novo (linguagem humana [o argumento válido e a falácia]) sobre o correto (prioridade do justo [lógica material em Habermas no justo como norma e a lógica formal em Kant no justo como valor]) em que a finalidade científica entre correção, controle e previsão não são posturas éticas, mas objetivos que têm seus fundamentos nas escolhas que reflete no respeito (Kant e Voltaire colocam o termo respeito como valor e Habermas como norma) ao conhecimento acerca da unidade com o interesse que entra inclusive na crítica da economia política de Karl Marx. Disso resulta uma distinção entre liberdade (moralidade), economia junto às normas válidas (eticidade concreta) e normas corretas (eticidade institucional) em um conflito em meio a dialética de Hegel e Marx sobre o conceito que é mensurável em Kant e reflete no conceito de aprendizagem de Habermas, retomando a ética formalista de Kant junto a Kohlberg em uma independência dos motivos contingentes, cuja aprendizagem exige adaptação em um questionamento da lei natural que não permite escolhas em uma necessidade (conhecimento, razão instrumental, falta de alternativas). A destranscendentalização da razão não é contingente em uma crítica ao solipsismo e nesse caso, não é desfazer a Virada Copernicana de Kant sobre o conhecimento em uma reconstrução (descoberta e algo novo, fornecer novas representações), mas não usar o mesmo método em tudo.

¹⁰⁷ A ciência teórica de Aristóteles está criticada no sistema atômico ao reunir teoria e prática, pois é uma construção cultural e o conhecimento é uma construção coletiva, entrando no aspecto incomensurável das imagens de mundo.

não ter uma linguagem privada e que exigiria paciência perante a falta de comunicação¹⁰⁸. Habermas toma a hermenêutica como competência comunicativa, pois ninguém nasce com uma língua adquirida no social pela socialização. Com isso, a cultura que persegue LGBTs não possui base científica conforme Levay (1991) e não considera a transmissão cultural em Spector e Luke (1996), sendo que a própria cultura torna-se opressiva Benelli (2006) e que leva a dominação Adichie (2019), assim é possível questionar o comportamento behaviorista em Abib (1999) sobre o reforço em Skinner, já que o erro científico não está isento de um efeito Dunning-Kruger em Galvão (2023). As imagens de mundo servem de crítica ao objetivismo ao serem tomadas a partir de Wiener e Rosembueth (1943) com McCulloch e Pitts (1943), juntamente ao sistema atômico dentro da unidade da química com a teoria do campo unificado que remete às quatro interações de campo na gravitação quântica.

Habermas entende que não existe oculto na linguagem por estar no mundo público, já o mundo privado depende do mundo público, questionando a proposta da proteção individual do Estado moderno, aspecto que em muitos casos não ocorreu em relação à comunidade LGBTs e reflete na falta de igualdade perante a lei, inclusive na igualdade de gênero fragilizada no patriarcado. Nesse sentido, o problema de falta de igualdade perante a lei está no interior da comunidade LGBT quando ocorre as expressões como olimpíadas das opressões, olimpíadas de opressão, corrida das opressões e a pirâmide hierárquica, assunto tratado por Sardinha e Pantoja (2021) em relação à pirâmide social LGBT. O amor tomado como sacrifício acaba em um vitimismo, afinal ocorre a necessidade de um salvador (herói) para o outro se beneficiar e no cristianismo está entre ascensão e assunção, reforçando o suicídio com objetivo coletivo em um sacrifício muçulmano diferente da crucificação que representa a paixão no cristianismo sem tirar a própria vida. Com isso, o vitimismo nega os próprios deveres exigindo que alguém abra mão dos direitos em nome do amor, afinal o sacrifício é uma negação de direitos e de certo sentido, escraviza o outro em uma proposta masoquista presente na Cura Gay para satisfação dos outros¹⁰⁹.

O Estado democrático de direito não toma o direito como privilégio nem o dever como transferência de culpa, mas uma relação de igualdade que inclui o combate tanto

¹⁰⁸ O termo paciência de Wittgenstein está refletindo em uma linguagem privada e conduz ao termo sucesso de Habermas que não é recíproco. Com isso, as regras são do mundo público e confrontam o mundo privado em seu significado entre representação e antirrepresentação, desfazendo a relação representação e imagem. O sucesso possui uma direção e o solipsismo entra na filosofia da consciência ao utilizar das regras que são públicas, refazendo o reconhecimento de Hegel quando Habermas insere Mead sobre a individuação ser de fora para dentro na socialização. Assim, o social passa a focar na aprendizagem não na subjetividade em um encontro de aprendizagens.

¹⁰⁹ O suicídio e o sacrifício fazem parte da Cura Gay, afinal os outros tiram sua vida em um suicídio provocado em uma insatisfação no controle dos corpos e difere de um suicídio autoinfligido no exemplo muçulmano. Com isso, questiono no termo suicídio o modo como o mesmo ocorre.

ao feminicídio quanto ao hominicídio em se tratando da igualdade de gênero. O convencimento não deixa de ser uma coação quando se propõe a mudar alguém, entrando em uma violência educada sobre a direção do certo e do errado em uma comunicação distorcida e que na ausência de posição, a pessoa é conduzida pelos outros.

O confronto da deontologia de Habermas está entre a prioridade do justo ao bom, nega valores inerentes à humanidade como faz Maslow e dessa forma, não existe o nascer bom ou mau. Como o conhecimento científico refere-se à natureza, não se pode atribuir a natureza bem ou mal nem mesmo ao conhecimento científico, pois essas características são baseadas em escolhas. Nesse caso, a comunicação distorcida está na transferência (Projeção em Freud/Feuerbach) de valores humanos a objetos inanimados, conseqüentemente, retoma a época em que a natureza era tomada como divindade, bem como a proposta de Aristóteles de que a ideia pertence ao objeto¹¹⁰ invertendo o objetivismo que nega inclusive a representação¹¹¹.

A reconstrução do materialismo histórico parte dos limites da linguagem por ser sobre o que se conhece não é acerca do que se pensa. A coação inerente à linguagem fica delimitada no pensar por não exigir comunicação, sendo que as pessoas não são obrigadas a se expressarem. Com isso, as imagens de mundo entre mítica, fechada e aberta são expressões de interações incompletas, cujo mundo objetivo é igual a todos, inserindo uma crítica no identitarismo que se transforma nas fases pré-convencional, convencional e pós-convencional. Desse modo, ocorre a crítica do ambiente no mundo social a partir da ontogênese em uma lógica do desenvolvimento contra a interioridade no mundo da vida em uma dinâmica do desenvolvimento com a filogênese. Habermas questiona na homologia a diferença entre estrutura e conteúdo, pois “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” (HABERMAS, 1983, p. 17). Assim, as diferenças nas estruturas de consciência acabam no mundo subjetivo

¹¹⁰ Muñoz (2002, p. 279, 408, 332) retoma aspectos importantes de Aristóteles: a teórica da faculdade intelectual não é prática, a ação voluntária é uma negação da causalidade e a ideia pertence ao objeto. Nesse sentido, a causa originada pela ideia acaba sendo uma propriedade pertencente ao objeto que gera um determinado efeito, conseqüentemente não é um privilégio da dignidade humana.

¹¹¹ “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 por outro – o objetivismo da realidade ‘representada’ pelo da instrumentalmente ‘dominada’” (HABERMAS, 2004, p. 264).

entre representação e antirrepresentação, até porque se questiona a objetividade científica não só no aspecto da neurociência como no efeito Dunning-Kruger, afinal o limite do pensar leva a não existência e como não é uma retomada de Descartes, atribuir valores aos objetos só evidencia que não existe um mundo não interpretado. Desse resultado, a hermenêutica 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 estruturas de consciência são diferentes e levam ao núcleo da interação entre moral e direito, questionando inclusive as grandes narrativas em uma crítica da Pós-modernidade¹¹², cuja emancipação na identidade do eu ocorre pela adaptação promovida pela aprendizagem em favor da inovação dentro da historiografia crítica¹¹³. Nesse caso, a Pós-modernidade faz crítica às grandes narrativas entre universalidade moral e as distinções éticas que justificam ações morais, reforçando a crítica à Pós-modernidade nas imagens de mundo que estão em uma incomensurabilidade nas interações incompletas e na mensurabilidade em uma ciência prática¹¹⁴. Com isso, Habermas não aborda o Jesus histórico¹¹⁵ entre as possibilidades em uma disputa teológica, indagando o fato de que a crítica à razão depende da argumentação. Como não existe razão sem argumentação, a necessidade em uma falta de alternativas acaba na reprodução simbólica do mundo da vida

¹¹² A concepção estruturalista acaba na antropologia como Pós-colonial e que é contra a universalidade Colonial das grandes narrativas. Já na perspectiva Decolonial que busca evidenciar a diferença e fica espelhada na problemática da pragmática universal entre ontogênese e filogênese, reforça a comunicação distorcida.

¹¹³ 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-convenção, convencional e pós-convenção 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, cujo jogo é determinado por regras para o entendimento mútuo e o sucesso. Com isso, não é baseado no aleatório que não precisa de reconhecimento.

¹¹⁴ A ciência prática de Aristóteles acaba em ciências humanas e a ciência teórica em ciências exatas, a biologia de Aristóteles não era uma ciência separada da ciência prática e da teórica, as ciências biológicas surgem em uma área própria no século XX, sendo possível por causa das descobertas do século XIX. As interações incompletas das imagens de mundo estão entre as ciências exatas e as ciências biológicas, distinto da ética que está no mensurável em uma ciência prática como ciências humanas junto à ciência teórica nas ciências exatas. Nesse caso, a alma de Aristóteles (mundo subjetivo) está entre o irracional (vegetativa [animais] e desiderativa [desejos]) e o racional (calculativo [escolhas] e científico [dedução]), já o corpo (mundo objetivo) não tem alma, observando que a ideia está no objeto e não é exclusiva da alma (matéria e forma). Com isso, compete distinguir a ciência prática de Aristóteles e a razão prática de Kant, confrontando a filosofia prática de Aristóteles e Kant contra o solipsismo. As ciências biológicas do século XX inserem na história natural uma biodiversidade que se desdobra em disciplinas que passam a se basear no método experimental, assim “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 científico de Aristóteles situado na alma e reproduzido pelo solipsismo está no ambiente em Habermas (racionalização do mundo da vida), modificando o esclarecimento pela aprendizagem (distinção no mundo social entre nascer [direitos fundamentais] e tornar [direitos sociais] na filosofia prática [*Teoria e práxis*: estudos de filosofia social que foi publicado em 1963, reeditado em 1971]).

¹¹⁵ O sujeito histórico é a definição investigada como fundamento a partir de Benoit (2003), não Jesus. Nesse sentido, todos possuem as mesmas capacidades de aprendizagem, considerando que o bem não seja múltiplo em um relativismo moral nem se trata das grandes narrativas e assim, reforça a história da ciência.

que leva a uma direção. Especialmente porque a comunicação a partir da intersubjetividade também é uma coação e desse modo, a oposição entre liberdade e natureza reflete nas explicações de Aristóteles e de Kant.

Habermas toma a elevação moral de Kant junto a Kohlberg como capacidade de melhor adaptação em relação a uma aprendizagem que confronta a racionalidade do real em Hegel e desse modo, não se trata de exemplo moral em uma perspectiva de retomada do passado para atender a uma expectativa, já que para imitar uma inovação exige acesso a representação, questionando quem fornece as novas representações em uma crítica ao sistema. Como a racionalidade do real em Hegel acaba na racionalização do mundo da vida em Habermas, a adequação em uma lógica material reflete na reprodução simbólica do mundo da vida sobre a consequência em uma lógica formal, indagando dentro da unidade do conhecimento e interesse a lógica informal sobre o aspecto mensurável presente no conceito de aprendizagem que permite o progresso histórico e assim, reforça a reconstrução entre a comunicação e a ação em uma não reciprocidade perante a inovação como novos valores nas descobertas entre a contradição, as categorias e o entendimento¹¹⁶, sendo que a linguagem humana foi abordada a partir da origem da ação comunicativa, impingindo a teoria da comunicação uma ação.

Como a objetividade científica não pauta a defesa da liberdade por ser um problema ético sobre as escolhas da moral igualmente distribuída, o Jesus histórico acaba em Habermas tendo unicamente como último fundamento a razão prática em um pensamento secular pós-metafísico, já Ratzinger parte de que a humanidade é uma criatura que está submetida a perspectiva de seu criador, cuja realidade não parte inicialmente de uma

¹¹⁶ Na crítica de Hegel a Kant acerca da contradição e das diferenças do entendimento (NOVELLI, 2008, p. 108), Habermas retoma a antirrepresentação como fornecimento de novas representações que passam a ser condicionadas na distinção entre interioridade e exterioridade em uma necessidade que inclui o reconhecimento, já no ambiente se encontra a linguagem humana em um conflito entre alienação de Hegel e aparência de Kant. Habermas se baseia na alienação de Marx e modifica a proposta de Hegel com Mead, questionando a finalidade da aparência de Kant sobre o incondicionado em uma hermenêutica que se reflexiona em uma crítica.

determinação racional¹¹⁷. Nesse caso, a teologia católica não pode ter seu início na razão¹¹⁸ e a submissão ao criador similar ao termo muçulmano (aqueles que se submetem) também não é recíproco, constituindo uma oposição no ponto de vista sobre a origem da moral a partir das estruturas de consciência que leva à fronteira entre fé e saber. Sem entrar em *Dialética da secularização: sobre razão e religião* (2004)¹¹⁹, as imagens de mundo servem de crítica aos modelos morais presentes nas grandes narrativas, até porque a necessidade na reprodução simbólica em uma racionalização do mundo da vida não permite alternativas

¹¹⁷ Sem uma determinação racional, a religião acaba na mesma perspectiva do efeito Dunning-Kruger que pode reforçar uma crítica ao idealismo. As estruturas de consciência podem ter duas alternativas de investigação: a que leva às imagens de mundo nos limites da fé ou a racionalização do mundo da vida nos limites do saber. Nesse caso, a memória entre a cognitiva e a histórica. A memória cognitiva tomada como percepção, codificação, armazenamento e evocação de informações do passado não tem a mesma função da memória histórica, obviamente a distinção reflete nas justificações religiosas entre a reencarnação que remete à evocação de informações e a ressurreição que toma a codificação em um universal. As habilidades que são transmitidas por memória genética acabam nas justificações da reencarnação, já a codificação remete ao invariável tanto da matéria quanto do espírito em uma ressurreição que não associa o tempo passado com o presente como faz a reencarnação. Sem incluir os ateístas, os teístas podem ser agrupados nos deístas (sem religião) e nas religiões entre ressurreição e reencarnação. A encarnação e o renascimento fazem parte da reencarnação em uma história cíclica, pois a ressurreição trata da unidade entre matéria e espírito, não existe antes (por ser um ato [comparação de quantidades entre Fênix e Jesus]), mas exige uma codificação (entre criador e criatura) para uma intervenção divina que não tem passado nem futuro, exceto o presente na história linear (cristã na história da salvação [sem repetições com começo, meio e fim]). Dessa maneira, o panteísmo de Spinoza reforça a unidade de deus com a matéria por ser imanente sem cair nos conflitos entre corpo e alma que são subjetivos para ele e não transcendentais (entre o bem e o mal). Como Habermas parte da concepção de progresso vinculado à aprendizagem, a história linear sofre alterações, pois os registros históricos singulares promovidos pela secularização confrontam a história cíclica que nega essas singularidades. Assim, as singularidades são transformadas em um solipsismo ao introduzir a aprendizagem e as fases cíclicas refletem nas fases de aprendizagem como um determinante para chegar ao pós-convencional (HABERMAS, 1983, p. 44, nota de rodapé 12), ver também, (FREITAG, 1991, p. 80). Desse modo, a origem do conhecimento no Iluminismo é questionada em suas justificativas junto à história universal que reúne as singularidades, sendo que a reconstrução de Habermas conecta o materialismo e a história na troca do trabalho pela linguagem. Observa que o trabalho perde utilidade com as transformações sociais, assim “[...] o Estado simplesmente não pode assumir o sistema cultural e a expansão das áreas de planejamento estatal, atualmente, torna problemáticos os assuntos que foram outrora culturalmente considerados estabelecidos” (HABERMAS, 1994, p. 96).

¹¹⁸ Na Idade Média a teologia está acima da filosofia (HABERMAS, 2007b, p. 235), sendo que a teologia iniciada por Platão tem a proposta de ser uma ciência da religião perante a poesia entre épica, lírica e trágica, resultando em uma racionalização da religião em Platão que coloca o saber acima da crença na conexão conhecimento e verdade, difere do positivismo que coloca a fé no saber. Habermas nega a conexão conhecimento e verdade, assim a autoevidência tanto na verdade quanto na razão (dogma/razão dogmática) perde o sentido no mundo público. Como a salvação (herói) entra no épico de Platão, a fé eu considero como criação judaica não propriamente cristã, pois a fé judaica exige justificação para uma ação (lei [lei de Moisés]) e a cristã não exige exclusivamente esse determinante (fé sem obras [Tg 2, 14-26]), trocando justificação por exemplo. Nesse exemplo pode incluir a diferença entre o deus trino, o uno e a graça (BÍBLIA, 1999, p. 54-62, 67, 1590-1591, 1593, 1599-1600, 1605-1606) em relação ao politeísmo. A distinção entre saber, pensar e fé está em Kant e, com isso, Habermas retoma em uma fronteira entre fé e saber. Assim, a fronteira está no próprio pensar que se volta ao pensamento de Kant na busca de uma clareza universal que separa fé e saber (HABERMAS, 2007b, p. 238). Foi relacionado o pensar com a fronteira do poder de Zuboff na extração de dados. Nesse caso, a satisfação de um interesse da razão a partir da deficiência teórica da pura fé da razão resulta na conexão de Habermas entre a afinidade em Durkheim e a empatia em Mead sobre identificar uma raiz pré-linguística da ação comunicativa, já que a experiência religiosa não é racional e diante do ser livre, a lei moral de Kant não precisa de fé nem de deus (HABERMAS, 2007b, p. 238-239, 265).

¹¹⁹ Em 2004 houve o encontro promovido pela Academia Católica da Baviera entre Habermas e Ratzinger (cardeal na época e Papa Bento XVI no ano seguinte), as exposições foram publicadas pelo diretor Florian Schüller que foi o organizador.

junto à unidade entre conhecimento e interesse¹²⁰.

Habermas não parte da benevolência como conciliação de opostos em Hegel, pois a necessidade não possui oposição e a reprodução simbólica na racionalização do mundo da vida encontra a sua universalidade na aprendizagem, o que inclui o processo acumulativo de conhecimento. Com isso, o conhecimento não pertence ao sujeito, sendo apropriado da memória histórica pela cognitiva, cuja evolução depende da inovação não de uma imitação. Desse modo, a ética do discurso, “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, grifo do autor). Nesse aspecto, não se trata de conciliação das abordagens clássicas e modernas da ética, mas da superação, inclusive do aspecto convencional da aprendizagem. Afinal, a emancipação como adaptação não é resgate nem conciliação dos modos de vida tradicionais em uma crítica ao capitalismo tardio e dessa maneira, a deontologia de Habermas promove uma direção ao priorizar o justo ao bom em termos de princípio justificado, reforçando um afastamento de Hegel na conciliação dos opostos para uma aproximação crítica a Kant ao introduzir uma destranscendentalização da razão, assim nega o solipsismo na identificação da racionalidade¹²¹.

A destranscendentalização da razão parte de uma comunicação que não deixa de ser instrumental, sendo possível tanto o acordo quanto o consenso, exigindo um ponto de referência para que cada ponto de vista possa perceber e convencer o outro em um agir social. Como a inteligência depende da percepção, a inteligência na aprendizagem é resultado não causa, afinal ninguém nasce com uma língua adquirida no social pela socialização e dessa maneira, Habermas reforça a crítica à inteligência de Hegel através da filogênese, refletindo na problemática da conciliação do desejo entre sacrifício e satisfação¹²². A comunicação não escapa de ser opressora nem pode ser causa para a inteligência e assim, a aprendizagem como resultado na inteligência oferece condições de inovação. Nesse caso, a causa exige que a necessidade na reprodução simbólica em uma racionalização do mundo da vida acabe na tentativa limite de Hegel em conciliar a unidade

¹²⁰ As grandes narrativas refletem os exemplos morais e nesse caso, as morais baseadas no conhecimento não são pautadas em exemplos morais, mas na eficiência, questionando inclusive o positivismo acerca da fé na ciência. O conhecimento e o interesse em Habermas refletem em necessidade e eficiência ao transformar a crítica à razão em destranscendentalização, situando escolha, moral, poder, aprendizagem, experiência e liberdade, assim ele separa conhecimento e liberdade sobre a relação liberdade e interesse como reforça a falta de alternativas de Karl Marx (luta de classes). Habermas retoma Kant inclusive para aperfeiçoar alguns aspectos de Kohlberg sobre a elevação moral em uma adaptação que não é tomada como exemplo moral em uma imitação ao passado.

¹²¹ A autoevidência perde relevância como reduz a verdade à cultura, questionando suas justificações.

¹²² Na problemática do amor é possível acrescentar o populismo que em Maquiavel reflete na manipulação.

orgânica entre indivíduo e sociedade diante do mundo social distinto em várias comunidades linguísticas. Com isso, as fases pré-convencional, convencional e pós-convencional em Kohlberg destacam que existem mais pré-convencionais e convencionais na sociedade do que os pós-convencionais. Habermas utiliza o cognitivismo para questionar a objetividade a partir da intersubjetividade que depende da socialização, sem descartar a violência no processo de universalidade moral diante não só da liberdade como das diferenças de aprendizagem.

A racionalidade colocada em ordem histórica depende de uma homologia entre ontogênese e filogênese, pois a uniformidade na comunicação passa por uma linguagem universal que deixou sua exclusividade para se tornar aprendizagem, introduzindo uma linguagem inclusiva entre respeito, alteridade e empatia. Nesse caso, a tolerância fica limitada à empatia e a intolerância na fragmentação da solidariedade em uma aproximação entre Durkheim (afinidade)¹²³ e Mead (empatia), já que pode “[...] entrar na teoria da religião de Durkheim para completar o programa reconstrutivo que Mead se propôs. Na consciência coletiva de Durkheim, podemos identificar uma raiz pré-linguística da ação comunicativa [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 69, tradução nossa). Habermas confronta a evolução e a comunicação a partir da universalidade moral, cuja diferença é que essa universalidade moral faz parte do desencantamento do mundo e da historiografia crítica, pois a inovação implica gerar novo significado contra o pré-convencional e o convencional.

A razão destranscendentalizada insere a identidade do eu adaptada ao presente histórico, sendo que o comportamento adaptativo se refere a novas interpretações em relação à realidade em suas condições e em um mundo da vida que está incompleto perante a necessidade da reprodução simbólica, importando uma reflexividade do progresso moral e do sistema de normas. Desse modo, o mundo da vida acaba em um naturalismo fraco¹²⁴ em que a construção do real em Hegel fica na adaptação com a realidade que

¹²³ Foi trocado o impessoal de Durkheim atribuído ao sagrado por afinidade em Mead, já que o sagrado apresenta relações de apadrinhamento dentro do impessoal.

¹²⁴ A adequação de Hegel não parte de uma fundamentação, assim “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 isso, retoma Karl Marx que rejeita a alienação e associa com a ideologia na evidência da transformação por meio do trabalho, Habermas aproveita da crítica na perda da autoatividade e da livre troca em Karl Marx para situar a imitação da linguagem de fora para dentro em Mead na socialização contra a memória de Hegel em fixar nomes para fixar crenças, desfazendo a relação sentido e referência de Wittgenstein diante da impossibilidade de sair da linguagem ao tratar da descrição correta da realidade quando separa a representação e a imagem. Desse modo, confronta a lógica de Hegel com os jogos de Wittgenstein que se refletem na incomensurabilidade de Kuhn. A troca do fixar nomes para fixar crenças ocorre pela relação aprendizagem e conceito diante da lógica sobre o pensamento conceitual, questionando uma determinação fundamental que leva ao *Conhecimento e interesse* (1968) que se desdobrou da *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968). Karl Marx não considera técnica e ciência como ideologia (HABERMAS, 2014, p. 108), entrando a teoria do valor trabalho de Marx em um discurso prático em Habermas sobre o trabalho

redunda no conhecimento e interesse junto ao sistema. Com isso, a destrancendentalização da razão remete à universalidade moral que busca superar as fases pré-convencional e convencional para chegar ao pós-convencional e dessa maneira, a unidade entre conhecimento e interesse não pode estar vinculada ao identitarismo isolado em si mesmo, pois não se trata da consciência em Habermas ao apontar que todos podem identificar uma raiz pré-linguística da ação comunicativa ao reunir Durkheim e Mead, já que se apoia em Kohlberg. Como a aprendizagem está transformando estruturas externas em internas, a hermenêutica crítica busca a inovação contra o pré-convencional e o convencional¹²⁵.

O reconhecimento de Hegel passa para uma adequação¹²⁶ ideológica diante da autodeterminação em um mundo social, transformando a verdade em Hegel que foi tomada como adequação entre ser e pensar. Visto que a verdade em Habermas é destituída de conhecimento para introduzir o interesse e com isso, Kant e Hegel acabam em seu mundo subjetivo em decorrência da origem da ação comunicativa. Até porque a origem parte do princípio do discurso (PD) com as pretensões de verdade, correção e sinceridade pertences ao princípio moral e que, em meio a atos de fala para um agir social, não dispensa o

desqualificado (divisão do trabalho). O discurso teórico parte da ideologia em que ciência e técnica estão inseridas, sendo que a falta de alternativas leva a uma direção perante a transformação em uma divisão entre a lógica e a dinâmica sobre a dominação contra a alienação. Como a adequação de Hegel não busca uma fundamentação, o naturalismo fraco de Habermas evita integrar ou subordinar o mundo da vida (perspectiva interna) ao mundo objetivo (ponto de vista externo) em um reconhecimento de Hegel mesmo refletindo na unidade orgânica entre indivíduo e sociedade, pois considera o social que deve considerar a separação da verdade e do conhecimento em Habermas no mundo social, pois toma de Nietzsche o sentido extramoral como mundo privado e a teoria do conhecimento como mundo público na relação verdade e mentira, refazendo a separação da representação e da imagem em Wittgenstein. A linguagem é um paradigma e não pode ser relacional, inserindo o ponto de vista (interno e externo) sobre as perspectivas de um mundo igual a todos e dessa maneira, reforça a falta de alternativas presente em Karl Marx que leva a uma direção. Não se trata de um falsificacionismo nem de um negacionismo junto a uma falta de alternativas na racionalização do mundo da vida, mas permite confrontar as condições de vida inclusive fora da terra na junção de Hegel e Peirce a partir do signo como convencional (HABERMAS, 2013a, p. 411, 418), bem como a justificação da indução na leitura de Aristóteles por Peirce (RODRIGUES, 2020, p. 09).

¹²⁵ De minha autoria: *Hermenêutica como competência comunicativa em Habermas em 2025*.

¹²⁶ A teoria hegeliana da verdade (*Wahrheit* [verdade] e *Richtigkeit* [precisão, retidão, correção, acerto, realidade, autenticidade, veracidade]) confronta a adequação entre ser e pensar com a racionalidade do real. Com isso, altera a relação ser e pensar que Hegel toma de Parmênides, o qual implica um *princípio de adequação* no que afeta a 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, cuja teoria hegeliana da verdade resulta em Habermas na relação entre o mundo da vida e o mundo social perante a unidade orgânica de Hegel entre indivíduo e sociedade. A racionalidade do real em Hegel acaba em Habermas como racionalização do mundo da vida em uma unidade entre conhecimento e interesse perante a necessidade e dessa maneira, a adequação fica restrita à identidade do eu que depende da necessidade da reprodução simbólica do mundo da vida (filogênese [linguagem]) que inclui a racionalização (ontogênese [aprendizagem]) em favor da homologia (verdade [cultura]) em uma adaptação. Habermas afeta Kant e Hegel sobre o conhecimento, pois separa conhecimento e verdade para a unidade de conhecimento e interesse, transformando a razão prática de Kant a partir do interesse em um pensamento pós-metafísico ao integrar o princípio na razão destrancendentalizada (HABERMAS, 1990, p. 26-27, 38, 48-49) em um sem representação. Já que o conceito de Kant é mensurável e passa para o conceito de aprendizagem (BERTEN, 2013, p. 151, 167). Com isso, não se trata só de perceber o fenômeno, mas como é apreendido, questionando um conceito científico em relação à coisa em si (KLEIN, 2018, p. 128).

princípio de universalidade (PU) em conformidade com a teoria da evolução do mundo da vida e desse modo, integra a teoria da subjetividade com a reflexividade dentro da práxis discursiva. Habermas coloca interesse para estabelecer convergência e objetividade, assim o conhecimento deve ser aplicado, questionando a realidade, a existência e a própria identidade em uma autocrítica¹²⁷, já que a dinâmica do desenvolvimento exige um posicionamento em relação à lógica do desenvolvimento¹²⁸.

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 (HABERMAS, 1983, p. 17).

Habermas aponta que a identidade do eu não pode entrar em um identitarismo, pois o aspecto pós-convencional remete à abertura em uma perspectiva das imagens de mundo abertas em um princípio da ética da intenção e da responsabilidade. Nesse caso, as imagens de mundo míticas referem-se aos princípios no pré-convencional como ética mágica e o convencional às imagens de mundo fechadas em âmbito da ética da lei. Com isso, a deontologia de Habermas parte da prioridade não da conciliação presente inclusive no marxismo¹²⁹, conseqüentemente, a unidade entre ser e pensar em Hegel e as

¹²⁷ O solipsismo reforça a própria realidade sem confrontar a própria identidade com a validade que o mesmo se insere. A crítica ao solipsismo está situada não só em uma crítica à razão (ao outro), mas uma crítica a si mesmo (reconhecimento), negando uma ciência construída do nada e do zero. Habermas altera o reconhecimento de Hegel inserindo o social, pois a validade precisa ser aceita pelo outro (comunidade de investigadores), retomando a crítica de Hegel a Kant sobre o agir que não pode ser unilateral dentro do costume.

¹²⁸ Exemplos dos problemas encontrados no sistema atômico estão em matéria e energia, núcleo (átomo) e interação (partículas), partícula e onda, partícula e molécula, massa e volume, molécula e substância, repouso e interação em relação ao movimento, sendo que os objetos podem ter o mesmo peso, mas não a mesma massa (química e física). A lógica clássica não é suficiente na troca do átomo para o sistema atômico nem pode ficar restrita ao dualismo e nesse caso, inclui o núcleo como identidade dos elementos químicos, questionando sua construção a partir da interação em uma reconstrução da matéria não sobre sua descoberta na natureza organizada em ordem crescente em número atômico, mas na possibilidade de um passar a ser outro sem uma identidade fixa entre prótons e elétrons na definição do número atômico (entra na hipótese da fabricação de ouro que é um elemento que deixaria de ser encontrado na natureza para ser produzido, a exemplo do aço como liga metálica que integra ferro e carbono [o assunto entra em produzir ferro não só encontrar na natureza]). A colocação entra na disputa por recursos, sobrevivência e na propriedade como tamanho fixo em Karl Marx que não pode ser pensada na atualidade entre aqueles que possuem e os que não possuem no jogo de soma zero, refletindo na luta de classes.

¹²⁹ A luta de classes foi modificada para entrar na prioridade do justo (proletário) ao bom (burguês) como reforça o efeito Dunning-Kruger (consciência de classe) e a teoria da motivação humana de Maslow (trabalho), já que o justo situado no limite da imagem entra na incomensurabilidade de Kuhn e não pode ser um absoluto (a religião é o ópio do povo). Nesse caso, as imagens de mundo entre mítica, fechada e aberta não podem ser racionais na fé e que remetem ao limite de uma interação não recíproca na intolerância e no sucesso junto à paciência em Wittgenstein em uma linguagem privada, não exigindo comunicação, acordo nem consenso. Desse resultado, a fronteira entre fé e saber contraria o positivismo que coloca a fé no saber como novo instrumento de salvação. Habermas se afasta um pouco do Iluminismo por considerar a crítica à razão como crítica cultural em que a razão destrancendentalizada questiona o imanente e o transcendente, rejeitando o solipsismo a partir do objeto que depende da comunicação, acordo e consenso. Por isso, a verdade vem acompanhada de justificação não de

tentativas de conciliar as abordagens clássicas e modernas da ética perde sentido. Afinal, Habermas aponta o interesse não a verdade, assim a identidade do eu não é voltada para a interioridade em uma expectativa particular de comportamento em um pré-convencional nem no valor intrínseco da norma em um convencional, mas busca agir por princípio a partir da razão destranscendentalizada, refletindo na distância de pensamento entre Habermas e Ratzinger. Como a proposta de Hegel sobre a alteridade é alterada na linguagem inclusiva para o mundo social, visto que o reconhecimento estabelece um condicionamento sobre a crítica de Hegel a Kant nas diferenças do entendimento¹³⁰, reforçando Habermas o social em um desencantamento do mundo diante da aprendizagem¹³¹ junto ao conceito que é

conhecimento, cuja justificação pode ter conhecimento ou não (utilidade), resultando na contradição presente na linguagem relacional de Nietzsche sobre verdade e mentira tanto na teoria do conhecimento (conceito contemplativo do conhecimento) quanto na interpretação em um sentido extramoral (conceito de verdade como correspondência entre discurso e fato) — (HABERMAS, 1988, p. 427); (HABERMAS, 1987a, p. 304, 307). Com isso, Habermas faz crítica a Nietzsche ao integrar a cientifização da história e a visão científica do mundo com a reconstrução (HABERMAS, 1988, p. 431); (HABERMAS, 1983, p. 11). 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. Dessa maneira, Habermas permite promover uma aproximação entre Hegel e Peirce sobre o signo em seu aspecto convencional (HABERMAS, 2013a, p. 411, 418), bem como a fixação de crenças em que a justificação também é necessária para se obter melhor êxito (HABERMAS, 2013a, p. 409-412); (MCCARTHY, 1998, p. 85). Afinal, o espaço é indiferente em relação às definições de síntese e análise, focando na dominação em Rorty, na transformação em Marx na base material e em Habermas na comunicação sistematicamente distorcida na representação e no sem representação em um conceito científico (conceito de Kant entre composição e decomposição).

¹³⁰ A alteridade acaba suprassumida (negada [terceiro excluído], conservada [princípio da não contradição] e elevada [princípio de identidade]) dentro do conceito de aprendizagem em Habermas que é acumulativo e base para o progresso histórico, entrando na construção cognitiva que confronta o conceito científico em Kant com o reconhecimento de Hegel sobre a proposição lógica em relação ao progresso científico em alternativas teóricas. Nesse caso, o movimento do conceito em Hegel fica restrito a uma ação correta em Kant devido ao limite entre Kant e Hegel quanto à ideia de cada momento sobre a validade e a correção desta teoria, assim a significação de Hegel acaba na conexão dos conceitos com o movimento do conceito que reflete na tradução em diferentes sociedades no mundo social, resultando em Marx em uma análise da sociedade entre relacional e conceito em um grau de desenvolvimento. Com isso, a crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento faz a conexão da ideia de aprendizagem no entendimento que inclui o movimento do conceito em Hegel; e em Kant, composição e decomposição. Habermas propõe uma acumulação do conceito como progresso (mensurável), distinto de Kant e Hegel. Nesse sentido, a superação leva a uma linguagem inclusiva de melhor adaptação. Desse modo, a conexão de Hegel na função cognitiva da linguagem à memória entra no mundo social em uma identidade bilíngue, inserindo um encadeamento dialético (HABERMAS, 2004, p. 238-239). Dessa forma, o sistema atômico questiona o espaço entre geométrico em Kant e aritmético em Aristóteles, confrontando a definição de conceito entre Kant e Hegel. Desse resultado, o reconhecimento não pode escapar da reciprocidade presente na natureza em uma interação junto ao questionamento do agir não recíproco do sucesso por ser um agir unilateral, refletindo na crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento. Nesse sentido, a ética e a natureza são confrontados sem descartar a coisa em si que remete à percepção do sujeito em relação ao intelecto destinado ao conhecido que pode levar ao solipsismo. Sendo que, o terceiro excluído perde o sentido com a Lei de Lavoisier (já que nada se perde) junto à reciprocidade do sistema atômico (completa e incompleta), ficando o desencantamento do mundo na proposta da subjetividade (bem x mal) de Spinoza com a crítica imanente ao mundo da vida de Habermas a Karl Marx sobre o trabalho desqualificado (HABERMAS, 2014, p. 108). Como Aristóteles estabelece que a ideia está no objeto e não pertence exclusivamente ao sujeito, Habermas em sua obra *Dialética e hermenêutica* (1971) já evidencia um problema hermenêutico, introduzindo uma hermenêutica crítica contra a crítica hermenêutica sobre a hermenêutica filosófica em uma competência comunicativa. De minha autoria: *Hermenêutica como competência comunicativa em Habermas em 2025*.

¹³¹ A aprendizagem não parte da exclusividade por ser pública, assim a linguagem universal não pode ser exclusiva em uma perspectiva de aquisição privada. Com isso, a reconstrução de Habermas confronta o

mensurável através do interesse no conhecimento.

A distância do ponto de vista sobre a moral entre Habermas e Ratzinger deve ser mediada por uma linguagem inclusiva entre respeito, alteridade e empatia que não deixa de ser crítica na ética do discurso que é normativa. Já que não se trata de ir contra o progresso histórico como fazem as perspectivas das fases pré-convencional e convencional. Assim, a comunicação distorcida fica iniciada em um agir social entre o agir orientado em direção ao entendimento mútuo ou ao agir orientado para o sucesso de forma não recíproca, pois depende da escolha. Até porque o acordo e o consenso dependem do agir social em um entendimento mútuo diferente do sucesso que não é recíproco no limite da natureza que exige reciprocidade, em decorrência da química junto à teoria do campo unificado que remete às quatro interações de campo na gravitação quântica. Como o isolamento não exige comunicação, acordo nem consenso, as decisões refletem nos problemas de identidade em uma pirâmide hierárquica em Sardinha e Pantoja (2021) sobre as afirmações de identidade. A identidade do eu (pós-convencional) possui como último fundamento a razão prática em um pensamento secular pós-metafísico unida à ética do discurso e que por ser normativa, insere o conceito de aprendizagem. Dessa maneira, uma identidade coerente consigo mesma (identidade natural) deve superar o conflito em meio a identidade de papéis (pré-convencional) e a identidade da pessoa (convencional)¹³².

reconhecimento de Hegel a partir do social, já que não é uma unidade entre ser e pensar em Hegel e as tentativas de conciliar as abordagens clássicas e modernas da ética. Nesse sentido, a alteridade de Hegel acaba em uma necessidade da racionalização do mundo da vida dentro da reprodução simbólica junto ao conhecimento situado no mundo social de modo imanente que se aproxima inclusive de Spinoza, pois não se trata do sujeito que é objeto da ética, mas do conhecimento em um conceito de aprendizagem que permite acumular experiência para o melhor êxito. Assim, Kant entre o conceito (universais) e a intuição (particulares) deve exigir da síntese das representações uma aprendizagem, já Habermas através de Mead inverte a proposta de individuação de Hegel inclusive acerca do reconhecimento que passa a ser de fora para dentro. Por isso, Hegel fica alterado na busca de passar das representações de Kant para a memória devido à imitação em uma aprendizagem. Desse resultado, Habermas considera a crítica de Marx sobre a utilidade da filosofia, pois a filosofia delimitada em um costume em muitos casos se perde na interpretação entre memória e imaginação pela crítica à representação, sendo que o importante é a transformação (novo significado, inovação, superação, adaptação, emancipação e elevação).

¹³² HABERMAS, 1983, p. 21, 25, 50, 53, 69-70.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem uma unidade entre conhecimento, liberdade e verdade, a ciência é uma forma de exploração que permite uma dominação da natureza e dessa maneira, distinta do período em que a natureza era tomada como divindade. Zuboff na sua divisão da aprendizagem¹³³ ajuda a conectar a mensuração do comportamento e a vigilância em uma perda da privacidade, sendo que a aprendizagem não está limitada à humana e de certo modo, reforça a ontogênese de Habermas, já que o sistema depende do mundo da vida e o “[...] 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). Nesse caso, o objetivismo entra nesta profundidade de foco que reflete na divisão de classe em Marx sobre o trabalho que é aplicado, Habermas insere um problema de epistemologia¹³⁴ que leva a uma deontologia junto à interação na prioridade do justo ao bom.

A necessidade presente na reprodução simbólica do mundo da vida encontra o seu limite no sistema, questionando as contingências no mundo social e a igualdade nas capacidades de aprendizagem em uma ontogênese perante a racionalização do mundo da vida. Nesse sentido, a ética do discurso de Habermas não descarta a ética em uma proposta científica nem baseada no conhecimento, mas evidencia a sua ética do discurso em um aspecto crítico e normativo diante do fato de que ninguém nasce com uma língua adquirida no social pela socialização a partir da intersubjetividade. O justo por ser uma prioridade na ética do discurso destaca a reciprocidade (completa e incompleta) na natureza presente no sistema atômico junto ao reconhecimento de Hegel, indagando na interação se os condicionamentos são recíprocos como na natureza ou antinaturais como não recíprocos. Já que o conhecimento por ser público está no social e a universalidade não pode ser

¹³³ “O princípio ordenador do local de trabalho passara de uma divisão do trabalho para uma *divisão da aprendizagem*” (ZUBOFF, 2020, p. 212, grifo do autor).

¹³⁴ A definição de espaço entre geometria em Kant e aritmética em Aristóteles junto às relações de análise em Kant e síntese em Frege, questionando as abordagens monistas e dualistas perante a comunicação sistematicamente distorcida. O sistema atômico reforça em Habermas a separação do desenvolvimento entre a lógica e a dinâmica, afinal as leis tomadas como científicas são aplicadas de modo distinto. Como não existe um método para tudo, cada método resolve uma circunstância e nesse caso, a aprendizagem deve acumular no social um reconhecimento que acaba por questionar a alteridade de Hegel em uma comunicação distorcida, levando à luta por reconhecimento. Com isso, as imagens de mundo estão situadas na antropologia e com o reforço do mítico de Durkheim, os valores imutáveis de uma sociedade estão questionados no Pós-colonial e que é contra a universalidade Colonial das grandes narrativas. Já na perspectiva Decolonial que busca evidenciar a diferença que fortalece a comunicação distorcida, diferentemente de Maslow que trata do aspecto transitório dos valores contra os imutáveis, evidenciando o aspecto transitório das diferenças.

condicionada pelo sujeito como no solipsismo em sua exclusividade.

A fronteira entre fé e saber considera o conceito de Kant que é mensurável (composição e decomposição) junto ao conceito de aprendizagem que permite o progresso histórico e assim, Habermas nega a fé na ciência como a submissão cristã e muçulmana, tomando a razão prática (sem representação) em um pensamento secular pós-metafísico como adaptação e emancipação não como exemplo moral. Com o fornecimento de novas representações, o convencimento não escapa da coação nem da interação, inserindo a importância de uma relação entre respeito, alteridade e empatia contra uma linguagem universal que precisa ser inclusiva a partir da aprendizagem. A exclusividade é questionada tanto no solipsismo quanto no Iluminismo, pois o conhecimento é uma construção cultural e que distribuído, evita desigualdades no conhecimento e na aprendizagem a partir de um mesmo ponto de vista que permite tanto o acordo quanto o consenso.

A exclusividade parte da produção de realidades e de privilégios, não sendo científicos em uma proposta de que “Na natureza, nada se cria, nada se perde, tudo se transforma” na Lei de Lavoisier. Com isso, a criação da natureza perde sentido, pois vontade não é necessidade como falta de alternativas, mas é contingência e criar para submeter só reforça uma vontade que condiciona todas as outras. Nesse sentido, o sistema atômico não resgata o nominalismo criticado por Wittgenstein ao introduzir a representação na relação do pensamento expresso na linguagem, mas questiona o objetivismo nas ciências (humanas, biológicas e exatas). Já que a reciprocidade presente na natureza exige integração que reflete na inclusão do outro, distinto da não reciprocidade no sucesso como antinatural que promove uma exclusão, refazendo o reconhecimento de Hegel no social perante o condicionamento da reciprocidade completa e incompleta em relação a uma não reciprocidade acerca do conhecimento e da aprendizagem.

Como o conhecimento está vinculado à necessidade no mundo objetivo em uma aprendizagem no mundo subjetivo, a vontade universal de Hegel acaba em uma ideologia em Habermas como mediação entre mundo da vida e sistema, indagando a história universal a partir da linguagem sobre os signos e o intelecto perante o reconhecimento. A liberdade situada no idealismo acaba no identitarismo presente nas imagens de mundo, pois insere o questionamento sobre a contingência de quem é livre e assim, o pré-convencional reforça as imagens de mundo míticas devido ao isolamento de crenças que difere do não isolamento no pós-convencional em imagens de mundo abertas. O ponto de vista está no convencional diante das imagens de mundo fechadas, já que a convergência exige um núcleo

da interação tanto no âmbito social quanto na reconstrução¹³⁵. Nesse caso, a busca por validade científica está no método que confronta as metodologias que interpretam uma realidade que independe de nossas descrições. Com isso, a reconstrução busca tanto a validade quanto a correção na prova científica entre as possibilidades, sendo que isso ocorre mediante linguagem que deve no uso pragmático da mesma a partir da interpretação da realidade definir os critérios. Assim, as metodologias são confrontadas com as ideologias, pois o método não é isento de ideia. Desse modo, a ideia situada na cultura está entre verdade e mentira, resultando na justificação que mediante escolha está na prioridade do justo ao bom.

Habermas conecta a filosofia da linguagem tanto no aspecto hermenêutico quanto no analítico em *Verdade e Justificação* (1999)¹³⁶, sem manter a separação de Wittgenstein entre representação e imagem, reforçando a utilidade na justificação junto à verdade em um pragmatismo. Afinal, os antirrepresentacionistas defendem um objetivismo em que os limites da percepção não são considerados e desse modo, ele questiona o incondicionado entre o agir por princípio de Kant sobre a autonomia no agir sem recompensa moral e o agir por interesse em uma heteronomia, evidenciando que esse princípio precisa estar em uma razão destranscendentalizada na razão prática (sem representação). Nesse sentido, *Conhecimento e interesse* (1968) insere a *nomia* do conhecimento sem fazer distinções nos interesses. Assim, Habermas reforça a hermenêutica como competência comunicativa para a aprendizagem, confrontando o incondicionado e a representação. Como os interesses estão vinculados à liberdade dentro da capacidade de escolha¹³⁷, o conhecimento entra em uma necessidade contra a contingência da liberdade, consequentemente, o incondicionado só existe dentro de uma transmissão correta da representação sobre a dominação da natureza em uma reprodução simbólica do mundo da vida.

¹³⁵ As imagens de mundo abertas estabelecem uma troca de um significado por um novo que reforça a historiografia crítica de Nietzsche, pois a crítica inclui um novo posicionamento em Habermas na hermenêutica crítica. Não tem como escapar do identitarismo, afinal não existe um mundo não interpretado. Com isso, o Decolonial que evidencia as diferenças está em destacar o identitarismo em suas divergências, reforçando uma comunicação distorcida.

¹³⁶ HABERMAS, 2004, p. 64.

¹³⁷ Sem cair em uma regressão ao infinito, compete introduzir Maslow sobre os valores não serem fixos e o justo de Habermas, pois a escolha parte da moral que leva à fronteira do poder em Zuboff em uma perda da privacidade sobre o conhecimento em um interesse na extração de dados e assim, remete a uma experiência na aprendizagem (de máquina inclusive), gerando uma reflexão ética que em Aristóteles é uma ciência prática (as virtudes são públicas). Habermas (2007b) destaca que a fronteira entre fé e saber está no pensar ao retomar Kant, confrontando pensar e conhecer que leva ao limite da experiência religiosa e na lei moral que não precisa de fé nem de deus, assim questiona o naturalismo e a religião acerca do pensar que reflete na fronteira do poder em Zuboff. Afinal, Kant pensa sobre Descartes na proposta: penso, logo existo e que o existir acaba na perda da privacidade em Zuboff, retomando o problema da liberdade.

O sacrifício de agir sem recompensa moral questiona as práticas não científicas que negam o agir por princípio em Kant, já que a aceitação do conhecimento é negada em favor da ignorância, refletindo entre *episteme* e *doxa*. Diferente de Aristóteles que nega o inato da liberdade em Kant por ser incondicionado¹³⁸, a liberdade em Aristóteles é a quebra da causalidade dada pela natureza que é condicionada. Nesse caso, Aristóteles não trata de nascer livre, mas de tornar-se livre. Com isso, o agir de Kant sem recompensa moral parte de uma expectativa sem carência, cuja experiência inicia o conhecimento em Kant que depende da percepção em uma distinção de Aristóteles que começa pelo conhecimento depois por meio da experiência. Dessa distinção, o processo de aprendizagem sobre o conhecimento conduz a uma exclusividade do *logos*, refletindo na relação universal e particular que leva à possibilidade de verdade, conseqüentemente, a dignidade humana não pode ser particular, mas universal tanto em Kant quanto em Aristóteles. Como a necessidade está vinculada à experiência em uma reprodução simbólica do mundo da vida, Habermas toma o reconhecimento de Hegel para questionar o social a partir da socialização. Dessa maneira, a experiência em uma aprendizagem deve estar vinculada a um método e o *logos* perde exclusividade, já que faz parte de uma razão destranscendentalizada sem a diferença do conhecimento vir antes (aprendizagem) ou depois (novas representações) da experiência, conectando experiência ao interesse (unidade com o conhecimento) acerca da liberdade.

Sem a perspectiva solipsista do sujeito, a necessidade, a experiência e o interesse remetem ao condicionamento, já o conhecimento não pode ser condicionado pelo sujeito, questionando o incondicionado em uma destranscendentalização da razão mediante interesse entre representação e antirrepresentação. Como as ideias fazem parte da percepção e não podem estar nos objetos em uma oposição a Aristóteles, a percepção de Kant fica limitada à subjetividade. Nesse caso, a inovação deve fornecer novas representações para que exista transmissão de ideias, obviamente não pode ser uma extração das ideias nos objetos que independem das nossas descrições. A aprendizagem que parte da imitação em uma socialização coloca a crítica à representação em um novo significado para substituir o anterior, assim a relação entre ontogênese e filogênese exige uma homologia perante o pensamento social dentro da hegemonia cultural. Dessa diferença entre conteúdo e estrutura

¹³⁸ Deve-se considerar o contexto do período que ainda sofria o domínio do obscurantismo com maior presença do que os dias atuais, pois a relação conhecimento e liberdade acabou na crítica de crença sobre qual tipo de conhecimento (categorias), similar a Descartes acerca da bondade divina que permite questionar (penso, logo existo) em uma flexibilidade através da dúvida metódica. A religião não permite dúvida de crença e associa com conhecimento, a Modernidade introduziu a validade ou a invalidade a partir dos resultados não das promessas, exigindo inclusive a correção dos procedimentos. Desse modo, o que é conhecido como método experimental reforça em Habermas a dinâmica em uma reprodução simbólica junto ao mundo da vida que leva a uma racionalização (lógica/razão) sobre o sistema (grau de desenvolvimento).

em uma racionalização do mundo da vida, o agir por princípio de Kant leva a um princípio de organização em Habermas, afinal não pode ser aleatório a ideia de razão, exigindo estruturas normativas que troca em uma crítica ao positivismo o fixo da ordem científica por conceito em uma aprendizagem através da argumentação¹³⁹.

Como a cultura histórica entra nas estruturas normativas, questiona a origem do reconhecimento no princípio de organização, assim a Pirâmide Social LGBT fica inserida na falta de igualdade de gênero, além das práticas de eugenia contra a comunidade LGBT. Sendo que, o identitarismo isola as percepções em relação aos objetos que independem das nossas descrições, exigindo a troca de uma identidade por outra e para isso, abertura. Sem escapar da interação incompleta das imagens de mundo, o tratamento em relação à igualdade da lei coloca a razão imanente à racionalização do mundo da vida e desse modo, a destranscendentalização da razão separa o imanente e o transcendente, refletindo o pensar na fronteira entre fé e saber no limite do poder sobre o incondicionado (sem representação). Com esse novo paradigma, o conhecimento em novas representações em uma inovação acaba por exigir uma passagem da antirrepresentação para a representação perante o incondicionado, constituindo a razão prática de Kant em um último fundamento em Habermas a partir da secularização.

Sem uma razão centralizada no sujeito, Habermas prefere sair da não reciprocidade do sucesso para a reciprocidade no entendimento mútuo, questionando o reconhecimento e a alteridade de Hegel sobre o social e que inclui a crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento¹⁴⁰, questionando os limites da interação. Afinal, a natureza coloca a necessidade em uma reciprocidade e a não reciprocidade no sucesso entra em uma proposta antinatural usada contra a comunidade LGBT. Com isso, a liberdade entre o sucesso e o entendimento mútuo entra no agir social em que a escolha parte da moral, conseqüentemente, a ética fica questionada perante a universalidade moral que deve priorizar o justo ao bom na deontologia de Habermas.

Na Grécia Antiga, a política na esfera da *polis* afetava a esfera do *oikos* por estar na *bios politikos* e dessa forma, Habermas separa através do mundo privado que

¹³⁹ A comunicação sistematicamente distorcida está presente na diferença da liberdade entre Kant e Aristóteles que resulta no conhecimento antes ou depois da experiência, levando a uma relação na unidade de conhecimento e interesse. Já que Habermas segue Kant em alguns aspectos, a experiência por vir primeiro fica conectada ao interesse pelo fato do conhecimento vir depois em novas representações, cujo questionamento que fica está na liberdade entre o inato em Kant e a quebra da causalidade em Aristóteles em uma escolha teórica (conhecimento antes, aprendizagem).

¹⁴⁰ A intersubjetividade entra na destituição de uma comunicação possível, o conhecimento fica em uma razão instrumental e que leva a uma ação estratégica (HABERMAS, 2014, p. 48). Como na intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida (HABERMAS, 2004, p. 39), cujo pressuposto fere Kant e Hegel.

depende do mundo público, refletindo na sociedade sobre a linguagem privada que depende de uma linguagem pública, assim questiona o uso da linguagem que ao jogar sozinho leva à paciência. Dessa maneira, a representação política do Estado de direito perde sentido no Estado democrático de direito, pois retoma a separação da esfera da *polis* que afetava a esfera do *oikos*. Nesse sentido, existe na economia¹⁴¹ uma diferença entre o orçamento público que afeta a coletividade e o orçamento privado que afeta somente o indivíduo e seus dependentes. Com essa diferença, não se trata de apropriação do coletivo em uma corrupção e sim, da objetividade de uma sociedade do conhecimento que não pode ser baseada em uma identidade de grupo nem na identidade de papéis, já que o conhecimento não pertence ao sujeito nem ao seu grupo e no direito, a lei protege um fato não a pessoa, conseqüentemente, ocorre um questionamento sobre padrões de comportamento, exemplos a serem seguidos nas grandes narrativas, dever e a transferência de culpa, expectativas de comportamento através do salvacionismo, privilégios e a igualdade perante a lei, autoridade e autoritarismo, convencimento e violência educada, liberdade e servidão, punição e escravidão, crime e comércio.

Como a aprendizagem na ontogênese depende da personalidade na filogênese, a violência educada pode ocorrer no convencimento na tentativa de mudar alguém. Nesse caso, a interferência na vida do outro ao exigir respeito, alteridade e empatia em uma linguagem inclusiva, reflete em um condicionado da reciprocidade. Desse modo, a coação é uma interferência de qualquer tipo, cujo convencimento não está isento e a falta de reciprocidade está na falta de igualdade seja entre a formal e a substancial. Nesse sentido, o método depende do objeto, já que exige um reconhecimento entre os investigadores e não pode ser aplicado o mesmo método em tudo como não é a retomada do sujeito para se adaptar ao objeto e sim, controle. Com isso, o amor como desejo em Freud parte da necessidade de satisfação, resultando no interesse de Habermas que está inserido em sua proposta entre ontogênese e filogênese. O ponto de vista nessa investigação confronta, inicialmente, a natureza através do sistema atômico para as imagens de mundo, questionando o objetivismo científico a partir da ética do discurso. Assim, o espaço no confronto entre a geometria em Kant e a aritmética em Aristóteles promove na deontologia de Habermas um critério, pois a prioridade do justo ao bom pode indagar tanto a separação da representação e da imagem quanto a relação da linguagem privada e da linguagem pública em Wittgenstein. Afinal, a ciência possui critérios e, conseqüentemente, regras.

¹⁴¹ O termo grego *oikonomia* remete à administração da casa, já que *nomia* significa norma e *oikia* remete à casa em uma administração doméstica.

As regras da ciência já é uma falta de liberdade e reflete na dominação e no controle, a correção permite melhorar metodologias sobre a mediação método e objeto, similar ao convencimento e a coação acerca da linguagem. Nesse sentido, a frustração como satisfação não realizada conduz ao efeito Dunning-Kruger, já que a liberdade depende para existir da escolha, sem escolha não existe moral, sem moral não existe ética. Como o objeto da ética é a moral, compete questionar as configurações das imagens de mundo que remetem a uma interação incompleta e caso ocorra a inversão, em que o objeto da moral é a ética, a religião se insere ao estabelecer critérios entre o céu e o inferno em relação aos seus seguidores ao tratar de exemplos morais (afinidade)¹⁴². Com a falta de liberdade ou a justificação de libertinagem quando as escolhas não são aceitas por determinada moral, reproduzem uma aceitação ou uma rejeição nos padrões de comportamento em suas expectativas, refletindo em critérios inclusive estratégicos a partir da experiência. Como o conhecimento está vinculado à dominação e a razão instrumental, a experiência está no interesse e a liberdade fica questionada no pensar no limite do poder na fronteira entre fé e saber, retomando o contraste da liberdade entre Kant sobre o inato e Aristóteles sobre a quebra da causalidade na natureza. Assim, a natureza leva a questionar a relação geometria e aritmética sobre o espaço, configurando o científico como método e o estratégico como comportamento.

Habermas parte do ambiente para confrontar a interioridade em uma crítica à esquerda freudiana sobre a exterioridade, sendo que o sofrimento está no mundo privado em que a linguagem faz parte do mundo público, assim a reconstrução do materialismo histórico acrescenta elementos ao pensamento marxista com o intuito de inserir a luta de classes em sua deontologia. Como a luta de classes questiona o que é justiça perante a exploração, a igualdade substancial exigida no tratamento confronta a igualdade formal exigida na igualdade perante a lei. Nesse caso, ele reúne a lei e o procedimento sobre o Estado democrático de direito, racionalizando a partir da reconstrução e confrontando a alteridade de Hegel a partir do social sobre o reconhecimento. Afinal, a consciência de classe não é baseada em transferência de culpa, mas no esclarecimento de classe que exige um dever sobre as condições de vida para a sobrevivência e desse modo, a consciência hermenêutica de Habermas parte da competência comunicativa não da interioridade, objetivando ainda mais o trabalho entre burguesia e proletariado. Já que o interesse não é

¹⁴² A teoria crítica de Habermas não permite o impessoal de Durkheim, trocando impessoal por apadrinhamento que leva a uma afinidade em Mead, nega a neutralidade e a impessoalidade (desfaz o positivismo entre crítica e posicionamento acerca do conhecimento vir antes [aprendizagem] ou depois [novas representações] em uma descoberta do condicionamento ou imitação, cuja necessidade é incondicionada como não depende do sujeito).

isento de finalidade, o agir teleológico exige que a identidade do eu seja idêntica a si mesma em sua identidade singular, dessa forma a consciência moral pós-convencional é o resultado das fases anteriores em um processo de superação.

O sujeito do Estado de direito perde relevância na perspectiva do exemplo moral, pois as comparações entre as crenças e as éticas são possíveis mediante a hermenêutica que não escapam dos signos em uma linguagem que trata inclusive da moral, cujo convencimento faz parte da escolha e para não ter coação, somente se isolando¹⁴³ para não ter interferência. Com isso, o sujeito histórico restrito ao processo de um Estado democrático de direito passa a distinguir o agir social entre o entendimento mútuo e o sucesso diante das expectativas de comportamento entre imitação e inovação, pois ocorre um descompasso no acesso ao conhecimento em relação à aprendizagem. Desse modo, o fundamento do sujeito histórico em termos de imitação já está presente nas imagens de mundo, Habermas confronta as imagens de mundo abertas com o progresso histórico e a aprendizagem mediante a inovação contra as grandes narrativas dos exemplos morais e assim, a elevação moral entre Kohlberg e Kant está na adaptação e na emancipação em um entendimento mútuo e o sucesso questiona o exemplo moral em uma não reciprocidade diante do agir unilateral criticado por Hegel contra Kant nas diferenças do entendimento, reforçando uma mudança na proposta de reconhecimento em Hegel para o social.

Como o isolamento é antinatural¹⁴⁴ perante a interação, o conteúdo normativo em uma lei remete a uma expressão de identidade racional, compete entender que

¹⁴³ O isolamento pode ser abordado através da proposta do deus de Aristóteles que entra em um monoteísmo incompleto em que deus não cria a natureza nem possui carências, além da necessidade da humanidade viver em comunidade, caso contrário, seria deus ou uma besta. Nesse caso, Aristóteles nega uma intervenção divina que é essencial para as religiões. A separação entre deus e natureza foi resolvida pela teologia natural de Spinoza que conecta a ideia e a coisa, gerando o panteísmo. As religiões como re-ligar estão na comunicação distorcida, evidenciando os privilégios em uma interação incompleta nas imagens de mundo. O agir não recíproco do sucesso fica questionado na natureza que parte da reciprocidade no limite da interação na química junto à teoria do campo unificado que remete às quatro interações de campo na gravitação quântica. Nesse sentido, a reciprocidade exigida pela natureza fica reforçada com a proposta do deus de Aristóteles que não é recíproco, até porque a autossuficiência não busca equilíbrio na reciprocidade nem sucesso diante do condicionamento nas carências. O deus de Aristóteles reforça um idealismo nas imagens de mundo unido à estética sobre o que deve ser em Nietzsche (HABERMAS, 2000, p. 138), já o panteísmo de Spinoza coloca a autossuficiência na totalidade contra a subjetividade (bem x mal). O incondicionado de Kant pode ser comparado à totalidade de Spinoza, pois remete ao limite da percepção em Kant e com isso, a lei moral no uso prático da razão fica secular em Habermas, já que as causas não podem estar fora do sujeito em um sumo bem, questionando a liberdade e a natureza sobre um incondicionado no conceito a partir da busca científica que não pode ter uma regressão ao infinito.

¹⁴⁴ Não confundir com solitude como só é possível a neutralidade em caso de autossuficiência, retomando a concepção de deus em Aristóteles e em Spinoza como questiona o sagrado de Durkheim. A concepção de deus em Spinoza é uma necessidade ao conectar a ideia e a coisa sem a liberdade que é subjetiva entre bem e mal. Aristóteles coloca que os objetos possuem ideia, Spinoza reúne a ideia e a coisa, Kant separa ideia e coisa, Hegel adequa ideia e coisa em uma conciliação que busca o reconhecimento e desse modo, a coisa e o objeto são distintos nas escolhas teóricas.

nem sempre o conteúdo é apreendido e nesse caso, o conceito torna-se um ato de fala expressivo, refazendo a crítica de Hegel a Kant sobre as diferenças do entendimento. Já que o fenômeno percebido está inserido não só na aquisição de uma língua por meio da socialização em um mundo social, bem como no questionamento cultural. Assim, o Eu = Ego de Freud deve ser trocado de um conflito com a sociedade para a política. Até porque o termo *coisa em si* mesmo se estiver referido ao senso comum, não escapa da socialização por meio da intersubjetividade, conseqüentemente, o que não se percebe não se nomeia nem exige entendimento mútuo, exigindo do intelecto uma autocrítica inclusive sobre uma linguagem privada. Dessa forma, os comportamentos entre Hobbes e Weber que partem do Estado moderno coercitivo não incluem a linguagem como coação¹⁴⁵, mas as escolhas com reflexo das morais. Kant, Hegel e Habermas partem do Estado moderno legítimo, a diferença que Habermas também considera uma linguagem legítima, correta e necessária por meio da reconstrução, sendo que o justo não escapa da perspectiva normativa sobre a aplicação do valor e no qual leva à emancipação como adaptação em uma aprendizagem que segue o progresso, resultando na normatividade social em que todos são limitados por regras, independente da origem. Com isso, as comparações trocam opinião por ciência, verdade por conhecimento e mentira por fatos, substituindo a dignidade humana pautada na liberdade pelo conhecimento perante a aprendizagem em relação à experiência sobre o interesse.

¹⁴⁵ Habermas (1999, p. 188-189, 202, 209-210, 218) trata que a ética do discurso não possui causa final, das línguas internacionais como coação, da identidade do falante incluir uma identidade bilíngue e um pouco sobre a responsabilidade humana com o meio ambiente (justiça climática) que não pode ser fundamentada em deveres interativos. Em *A constelação pós-nacional: ensaios políticos* (1998) no capítulo IV, *Verdade e Justificação* (1999) sobre o naturalismo fraco, *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2001), os livros esclarecem sobre a bioética que pode incluir a ética médica diante da racionalização do mundo da vida em uma eugenia (liberal) como a biotecnologia, a programação genética e a terapia genética. Não tratou desses assuntos, mas dentro de uma linguagem aplicada que remete a uma possibilidade da ética do discurso por ser normativa e crítica e desse modo, permite incluir uma reflexão ética sobre a inteligência artificial, a tecnologia e sua avaliação nas programações, qual a conduta dos robôs, bem como o uso animal que pode estar relacionado à bioética, refletindo em uma civilização cientifizada em *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (1963).

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.

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AGOSTINHO, S. Plano dos livros de Varrão acerca das Antiguidades das coisas humanas e divinas. *In*: _____. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p. 563-564.

_____. Dos três géneros de teologia, segundo Varrão: o fabuloso, o natural e o civil. *In*: AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p. 569-572.

ARISTÓTELES. Livro I. *In*: _____. **Física**. Tradução de Fernando Rey Puente, Marco Zingano e António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2025. (Obras completas da Biblioteca dos Autores Clássicos)

_____. **Sobre a geração e a corrupção**. Tradução de Francisco Chorão e Alberto Bernabé Pajares. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009. p. 47-49, 104. (Obras completas da Biblioteca dos Autores Clássicos)

BENELLI, S. J. **Pescadores de homens**: estudo psicossocial de um seminário católico. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

BENOIT, A. H. R. Da lógica com um grande ‘L’ à lógica de O capital. *In*: TOLEDO, C. N. et al. (org.) **Marxismo e Ciências Humanas**. São Paulo: Xamã, 2003. p. 15-25.

BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção “Os pensadores”)

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.

BÍBLIA Sagrada. 19 ed. São Paulo: Ave-Maria, 1999.

BORRADORI, G. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.

BRASIL. Decreto nº 4.388, de 25 de setembro de 2002. Promulga o estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 25 set. 2002. Seção I, p. 03-18.

BRASIL. Lei nº 9.882, de 3 de dezembro de 1999. Dispõe sobre o processo e julgamento da arguição de descumprimento de preceito fundamental, nos termos do § 1º do art. 102 da Constituição Federal. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 6 dez. 1999. Seção I, p. 02-03.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Súmula n. 601. Dispõe sobre o Ministério Público tem legitimidade ativa para atuar na defesa de direitos difusos, coletivos e individuais homogêneos dos consumidores, ainda que decorrentes da prestação de serviço público. **Revistas de Súmulas**, Brasília, DF, v. 47, ano 10, p. 11-48, fev-ago. 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI n. 3.446/DF. Dispõe do ato do poder judiciário sobre o acórdão entre a Ação Direta de Inconstitucionalidade, o Direito Constitucional e o Estatuto da Criança e do Adolescente. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 18 ago. 2020. Seção I, p. 01-02.

BUCCI, E. **A superindústria do imaginário**: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

CASTELLS, M. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. *In*: _____. **O poder da identidade**. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. 9. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, v. 2, p. 53-121.

DEWEY, J. **Reconstrução em Filosofia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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 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.

GIACOIA JÚNIOR, O. Nietzsche e a modernidade segundo Habermas. **Ideias**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 05-37, jul./dez. 1994.

GALVÃO, J. O que é o efeito Dunning-Kruger? **Jornal da USP**, São Paulo, jun. 2023.

HABERMAS, J. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001. p. 209-220.

_____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1994.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. A família burguesa e a institucionalização de uma esfera privada referida à esfera pública. *In*: CANEVACCI, M. (org.). **Dialética da família**: gênese, estrutura e dinâmica de

uma instituição repressiva. 5. ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987d. p. 223-234.

_____. 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, 2007b. p. 235-278.

_____. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007c.

_____. A nova intransparência. **Novos estudos**, v. 2, n. 18, São Paulo, p. 103-114, set. 1987e.

_____. A revolução e a necessidade de revisão na esquerda – o que significa socialismo hoje? *In*: BLACKBURN, R. (org.). **Depois da queda**: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo. 2. ed. Tradução de Luís Krausz, Maria Inês Rolim, Susan Semler. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 45-72.

_____. **Comentários à ética do discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. Tradução de: Erläuterungen zur Diskursethik.

_____. **Conhecimento e interesse**. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987a. Tradução de: Erkenntnis und interesse.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a. Tradução de: Moralbewusstsein und kommunikatives handeln.

_____. **Dialética e hermenêutica**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987b.

_____. **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.

_____. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? Tradução de Karina Jannini e Eurides Avance de Souza. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. Tradução de: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.

_____. 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, 2013a. p. 409-442.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

_____. **Teoria de la accion comunicativa**. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987c, 2 v.

_____. **Teoria de la accion comunicativa: complementos y estudios previos**. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989b.

_____. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013b.

_____. **Verdade e Justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004. Tradução de: Wahrheit und Rechtfertigung.

HEGEL, G. W. F. **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 Efkken. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, 2 v.

HOWE, R. H. Max Weber's elective affinities: sociology within the bounds of pure reason. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 84, n. 2, p. 366-385, 1978.

HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KANT, I. O conceito de uma comunidade ética é o conceito de um povo de Deus sob leis éticas. *In*: KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Cavilhã: LusoSofia, 2008. Cap. 5.1.3, p. 114-116.

_____. O homem deve sair do estado de natureza ético para se tornar membro de uma comunidade ética. *In*: KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Cavilhã: LusoSofia, 2008. Cap. 5.1.2, p. 112-114.

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.

KUHN, T. Comensurabilidade, comparabilidade, comunicabilidade. *In*: KUHN, T. **O caminho desde a estrutura**: ensaios filosóficos, 1970-1993. São Paulo: Ed. UNESP, 2006. Cap. 2, p. 47-76. Tradução de: Commensurability, comparability, communicability.

LEVAY, S. A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men. **Science**, Washington DC; Cambridge UK, v. 253, p.1034-1037, 1991.

LOHMANN, G. As Definições Teóricas de Direitos Humanos de Jürgen Habermas – O Princípio Legal e as Correções Morais. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Edição especial.

MACHIAVELLI, N. **O Príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Edições de Ouro Tecnoprint Gráfica S. A, 1960.

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. 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.

MARX, K. A lei geral da acumulação capitalista: produção progressiva de uma superpopulação relativa ou exército industrial de reserva. *In*: MARX, K. **O capital**: crítica da economia política – livro I – o processo de produção do capital. v. 1. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

_____. O processo de acumulação do capital: reprodução simples. *In*: MARX, K. **O capital**: crítica da economia política – livro I – o processo de produção do capital. v. 1. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

MARX, K; ENGELS, F. Teses sobre Feuerbach. *In*: **A ideologia alemã**. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 99-103, 119.

MASLOW, A. H. Dados psicológicos e valores humanos. *In*: MASLOW, A. H. **Introdução à psicologia do ser**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Eldorado, [1968?]. p. 181-199.

_____. A Theory of Human Motivation. **Psychological Review**, v. 50, p. 370-396, 1943.

MCCARTHY, T. A. **La teoria critica de Jurgen Habermas**. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madri: Tecnos, 1998.

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.

MUÑOZ, A. A. **Liberdade e causalidade**: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

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.

OLIVEIRA, J. H. B. Freud e Piaget – dois sistemas complementares. **Jornal de psicologia**, v. 6, n. 1, p. 9-12, 1987.

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.

_____. Sobre o método na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: a necessidade das endoxa. **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, n. 36, p. 104-128, Campinas, 1º sem. 2021.

PLATÃO. Livro II. *In*: _____. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, p. 90.

REPA, L. S. 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.

SARDINHA, A. C.; PANTOJA, I. Corpo, cultura e poder: disputa por sentido a partir dos dispositivos de gênero e sexualidade. **Tensões Mundiais**, v.17, n. 35, p. 73-97, 2021.

SCHÜLLER, F. (org.) **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. São Paulo: Idéias & Letras, 2007. 103 p.

SPECTOR, L.; LUKE, S. Cultural transmission of information in Genetic Programming. *In*: KOZA, J. R. et al. (ed.) **Genetic Programming 1996**: Proceedings of the First Annual Conference, July 28-31, 1996, Stanford University. Cambridge, MA, EUA: The MIT Press, 1996.

STEIN, S. I. A. O movimento dialético do conceito em Hegel: uma reflexão sobre a ciência da lógica. **Philósophos**, Goiás, v. 7, n. 2, p. 73-86, 2002.

SÓLON. **La démocratie absolue**. Montignac: Périgueux-Fanlac, 1988.

VALCÁRCEL, A. **Ética contra estética**. Tradução de Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva; Sesc, 2005.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: por ocasião da morte de Jean Calas (1763). Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2011.

WIENER, N.; ROSEMBLUETH, A.; BIGELOW, J. Behavior, Purpose and Teleology. **Philosophy of Science**, v. 10, n. 1, p. 18-24, jan. 1943.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999. (Coleção “Os pensadores”)

ZUBOFF, S. **A era do capitalismo de vigilância**: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Tradução de George Schlesinger. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.