

A FILOSOFIA SOCIAL DE HABERMAS: ENTRE RECONSTRUÇÃO E HISTÓRIA

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO 
Doutor em ciências sociais / Unesp – Marília.
E-mail: lcamf@hotmail.com

RESUMO

Habermas é tomado a partir da sua filosofia social em comparação com a reconstrução e a história, cujo objetivo é evidenciar a ideologia como mediação entre o mundo da vida e o sistema, confrontando a crítica de Wittgenstein sobre o terceiro excluído com a intersubjetividade de Mead. O uso da palavra intersubjetividade abre para a práxis como imitação e reprodução em Mead no contexto da socialização, refletindo na concepção do ser de Hegel como nas diferenças do entendimento em uma crítica a Kant. O processo tradicional do saber acumulado na subjetividade e transmitido por gerações questiona o pensar de Hegel junto à teoria que em Karl Marx deve ser colocada em prática, confrontando a intersubjetividade e a subjetividade com o ser e o pensar de Hegel. A filosofia da história é um fator de crítica tanto cultural quanto científica perante a historiografia no limite da intersubjetividade, pois a história não pode ser particularizada em uma comunidade linguística e a reconstrução em Habermas permite uma teoria aberta em relação a uma ciência fechada, buscando uma aplicação prática ao situar o lugar no espaço.

Palavras-chave: Teoria; Práxis; Reconstrução; História.

HABERMAS' SOCIAL PHILOSOPHY: BETWEEN RECONSTRUCTION AND HISTORY

ABSTRACT

Habermas is taken from his social philosophy in comparison with reconstruction and history, whose objective is to point out the ideology as a mediation between the lifeworld and the system, confronting Wittgenstein's critique of the excluded third with Mead's intersubjectivity. The use of the word intersubjectivity opens to praxis as imitation and reproduction in Mead in the context of socialization, reflecting on Hegel's conception of being as well as on differences in understanding in a critique for Kant. The traditional process of knowledge accumulated in subjectivity and transmitted through generations questions Hegel's thinking along with the theory that in Karl Marx must be put into practice, confronting intersubjectivity and subjectivity with Hegel's being and thinking. The philosophy of history is a factor of both cultural and scientific criticism in the face of historiography at the limit of intersubjectivity, because history cannot be particularized in a linguistic community and the reconstruction in Habermas allows an open theory in relation to a closed science, seeking a practical application in locating the place in space.

Keywords: Theory; Praxis; Reconstruction; History.

1 INTRODUÇÃO

Habermas toma na obra *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (1963) aspectos filosóficos de Aristóteles sobre a política e evidencia que ele não reúne técnica com política nem com a norma. Diferente do direito moderno, Aristóteles coloca o indivíduo limitado pela comunidade¹ e o cerne do bem comum acaba na virtude, repensando uma possível unidade entre teoria e práxis por meio da reconstrução em uma aproximação histórica, passando entre Aristóteles, Kant e Hegel. A lógica clássica é o limite da reconstrução devido à linguagem e permite uma concepção mais recente para as ciências sociais no pensamento habermasiano. “Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou [...]” (HABERMAS, 1983, p. 11). Nesse sentido, foi utilizado a ideologia como mediação entre o mundo da vida e o sistema, pois a história só existe no social e o pensamento possui registro histórico, a linguagem é o novo paradigma habermasiano. Com isso, o pensamento social por estar nas relações do mundo privado e do mundo público em uma comunicação, coloca um limite na teoria da comunicação diante da abrangência da ação proposta na teoria da ação comunicativa.

O pensamento de Aristóteles não deixa de ser hodierno em uma crítica cultural dentro do núcleo moral de Durkheim que também restringe o indivíduo no coletivo na ação ritual, sendo que Habermas aprofunda o núcleo moral ao confrontar os paleossímbolos de Durkheim com o *selbst* de Mead, inserindo um núcleo da interação confrontada na origem da ação comunicativa. O *selbst* de Mead é responsável pela intersubjetividade em Habermas, sendo parte da crítica a Freud, retomando a ontogênese com uma crítica a filogênese diante da homologia. O problema de reduzir o método entre ontogênese e filogênese está na homologia² e acaba como hegemonia cultural, desse modo Kuhn aponta que as imagens são assimétricas e reflete em Habermas nas imagens de mundo. A crítica cultural reformula o terceiro excluído da lógica clássica entre A ou B, pois não é pertinente dentro da razão funcionalista da luta de classes em relação a duas grandezas, considerando o jogo como regra de um paradigma. Com isso, a incomensurabilidade de Kuhn reduz imagem à assimetria,

¹ A pessoa que não consegue viver em um tipo de organização é tomada como besta ou um deus (PEREIRA, 2008, p. 223).

² Heterologia é um termo não encontrado em Habermas.

consequentemente todo o alfabeto recai no terceiro excluído e a representação depende do ângulo cognoscitivo³, afinal a coisa em si de Kant é uma falha de percepção entre a subjetividade (representação) confrontada pela objetividade (conceito). Hegel critica as diferenças do entendimento de Kant e insere o conceito no fenômeno cultural.

A representação possui um limite hermenêutico e não exclui a imagem, inserindo uma problemática na definição de razão diante do conteúdo determinado entre indivíduo em Aristóteles como indivisível na aritmética e pessoa em Kant como cognoscível na geometria. Nesse sentido, as leis da experiência reforçam a incomensurabilidade de Kuhn sobre a imagem entre aritmética e geometria sobre a definição do espaço. Assim, o método depende da linguagem e insere os temas como linguística, retórica e a lógica dentro dos limites da filogênese, já a ontogênese está pensada como regra da aplicação da lógica, cuja unidade gera o conceito em uma razão destranscendentalizada na proposta de homologia. A lógica está como regra dentro da aplicação do método, já o uso está no jogo devido às imagens de mundo, nesse caso as diferenças devem ser incluídas, pois a regra é invariável (ontogênese) e o uso depende do contexto (filogênese). A razão possui duas alternativas entre a solução ou a dominação perante a crítica cultural.

O signo entre regra e uso está inserido no núcleo da interação, constituindo nas abordagens da semântica, da sintaxe e da pragmática uma dificuldade na defesa de um mundo da vida sem interpretação em relação ao sistema. A objetividade não interpretada é um objeto de crítica ao modelo de uma epistemologia objetivista, pois o pensamento habermasiano não questiona o objeto que é indiferente, mas a determinação de conteúdo que se tem contra o objeto, problematizando a transferência (Projeção em Freud) como comunicação distorcida.

A linguagem entre a hermenêutica e a analítica fica problematizada diante da representação, com isso a separação entre técnica e política em Aristóteles acaba sendo substituída pela ética moderna. Habermas observa que o bem comum foi questionado a partir de Hobbes que toma o viés aristotélico⁴, tendo em vista que faz parte da base de todas as religiões, pois elas definem uma comunidade espiritual em relações recíprocas de pertencimento. Kant define que se deve sair do estado de natureza ético para se tornar membro de uma comunidade ética, desse modo confronta a ação ritual

³ “Desenvolvi esse conceito de identidade do eu, até agora, apenas sob o ângulo cognoscitivo e não sob o motivacional” (HABERMAS, 1983, p. 70).

⁴ Habermas inclui Maquiavel não somente Hobbes.

de Durkheim por negar a fragmentação da solidariedade. Com isso, “[...] as manifestações ou emissões somente têm sentido no modelo da ação comunicativa pura [...] Utilizando terminologia kantiana, podemos também dizer que ‘esquematizamos’ as formas de intuição e as categorias do entendimento em plexos de ação possível” (HABERMAS, 1988, p. 357-358, tradução nossa).

As concepções de Modernidade possuem os princípios de igualdade, individualidade, liberdade, racionalidade e historicidade, excluem o bem comum com base na norma. Habermas aponta a distinção do uso da linguagem como práxis comunicativa dentro do uso coletivo do comportamento ético. Como não se trata de retomar o bem comum diferenciado em uma comunidade de linguagem, o individualismo versus o coletivismo perante o comportamento em uma perspectiva da especialização técnica possui um equívoco, nesse ponto adentra na diferença entre psicologia e ética. A filosofia prática aristotélica não pode reunir técnica com norma: “Pois Aristóteles não via qualquer contraposição entre a constituição vigente nos *nomoi* e o *ethos* da vida civil [...]” (HABERMAS, 2013, p. 82, grifo do autor). A liberdade é cognoscível para Kant na razão prática e em Aristóteles está como razão teórica, cuja realização prática está em *phronesis*, nesse sentido confronta a proposta entre autonomia e *phronesis*, pois a faculdade intelectual não é prática em Aristóteles distinto do cognoscível de Kant que se volta para a faculdade da sensibilidade como intuição.

Como a distinção entre sensível e intelectual está na lógica (unidade simples das representações / saber teórico), cabe uma crítica à filosofia da consciência através da regra das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, pois a regra implica princípio de identidade. Habermas lembra que “Em Kant, ao contrário, o comportamento ético de um indivíduo livre apenas internamente se diferencia claramente da legalidade de suas ações externas” (HABERMAS, 2013, p. 82). A distinção entre liberdade e legalidade em Kant permite retomar Hegel sobre o conceito de lei em Kant, “Por isso, a lei não é aleatória nem casuísta, pois se funda sobre o que já se pratica, isto é, o costume” (NOVELLI, 2008, p. 112). O costume insere o comportamento, cuja pertinência evidencia a necessidade da inteligência reunir teoria e prática no pensamento hegeliano via pensamento especulativo, reunir princípios distintos à identidade exige que o conceito de regra seja equivalente à igual.

Na obra aristotélica, a ‘política’ é parte da filosofia prática. Sua tradição se estende ainda sobre o limiar do século XIX; somente com o

historicismo ela foi rompida de maneira definitiva. Sua fonte seca quando mais a corrente filosófica vital é desviada para os canais das ciências particulares. Desde o final do século XVIII, as novas ciências sociais em formação, de um lado, e as disciplinas do direito público, de outro, dividem assim as águas da política clássica. Esse processo de ruptura do *corpus* da filosofia prática termina, por enquanto, com o estabelecimento da política segundo o padrão de uma ciência experimental moderna, que não tem muito mais em comum, a não ser o nome, com aquela antiga 'política' (HABERMAS, 2013, p. 81, grifo do autor).

Habermas entende que a antiga política desvincula a filosofia prática da ciência experimental, associa a política ao saber técnico renovando a proposta de Aristóteles. O costume (hábito) acaba em uma vinculação entre Aristóteles, Kant e Hegel, assim Hegel retoma Aristóteles para realizar uma crítica ao juízo analítico de Kant⁵, evitando a relação sujeito e ação de Kant com base na necessidade de reconhecimento, portanto o reconhecimento em Habermas implica na regra como igual inserida no social. A linguagem hegeliana entre significante e significado em Habermas se torna identidade bilíngue dentro da unidade orgânica entre indivíduo e sociedade, pois “[...] a dialética hegeliana do limite formula a experiência do tradutor. O conceito de tradução é um conceito dialético [...]” (HABERMAS, 1988, p. 229, tradução nossa). Com isso, o costume está nas imagens de mundo e o conhecimento pertence a publicidade da razão, cuja convergência de interesses está apontada por Habermas através de Kohlberg nas descrições de pré-convencional, convencional e pós-convencional.

Não é somente Aristóteles que reúne ética como moralidade junto à política com base no bem comum, “Aqui Habermas segue a Hegel na rejeição da separação entre moralidade e política que se produziu na filosofia moderna.” (MCCARTHY, 1998, p. 56, tradução nossa). Nesse sentido, “Como é manifesto no início da *Política*, os homens reúnem-se em comunidades justamente para a satisfação das suas necessidades [...]” (PEREIRA, 2008, p. 223). Como foi reunido as relações entre técnica, norma e política, o costume e a necessidade acabam questionados em uma crítica cultural, nesse aspecto retoma o conceito de pessoa de Kant em uma crítica ao Estado de Direito de Hegel, pois a moralidade deve ser inclusiva. Não se trata da razão como dominação em uma razão instrumental, mas a crítica do mundo da vida ao sistema, promovendo a razão como solução, desse modo acrescenta a moralidade no Estado democrático de direito, pois o terceiro excluído acaba como inclusão do outro decorrente dos limites da

⁵ HEGEL, 1988, §181.

assimetria na imagem e da incomensurabilidade, levando ao assunto da aprendizagem e do saber determinado.

A deontologia que separa o bom do justo confronta a ética e as imagens de mundo em uma crítica à filogênese tomada como sobreposto, cuja reconstrução da identidade do eu parte da ontogênese questionando o conteúdo determinado por meio do indivíduo, indivisível e da aritmética⁶ com o pressuposto da filosofia da história. Assim, o reconhecimento voltado ao social a começar da crítica às diferenças no entendimento por meio da dialética inclui a homologia que é posta como unidade orgânica, inserindo na eticidade uma divisão entre concreta e institucional com a mediação da vontade universal expressa em uma moralidade nas imagens de mundo. Desse modo, a primazia do justo parte inicialmente da origem da ação comunicativa em relação ao bom.

A política se torna a expressão de uma moralidade perante outras em uma mesma comunidade reunidos pela legalidade. “Na cidade-estado grega desenvolvida, a esfera da *pólis* que é comum aos cidadãos livres (*koiné*) é rigorosamente separada da esfera do *oikos*, que é particular a cada indivíduo (*idia*). A vida pública, *bios politikos*, não é, no entanto, restrita a um local [...]” (HABERMAS, 1984, p. 15, grifo do autor), ponto que inicia a *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (1964) que contrasta com *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (1963).

A hermenêutica não possui previsibilidade como se espera de uma ciência experimental, a personalidade é tida como capacidade de linguagem e ação, desse modo as estruturas de consciência se encontram ao examinarmos as instituições sociais enquanto ação dos indivíduos associados. “G. H. Mead foi o primeiro a refletir sobre esse modelo intersubjetivo do eu produzido socialmente” (HABERMAS, 1990, p. 204). A interpretação reflete o pensamento e pode incluir o seu contexto histórico, a teoria crítica parte do pensar o presente.

Sem reduzir técnica à norma, cujo exemplo Habermas percebe em Maquiavel que inicia uma reflexão ética sobre o moderno ao se interessar pelo comportamento político e permite a Hobbes realizar o questionamento sobre o indivíduo inserido na comunidade, o qual designa o bem comum. Na ética não implica que a moralidade seja

⁶ “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 percepção originária e na qual Kant havia fixado a identidade da consciência em geral” (HABERMAS, 2014, p. 46).

comum nessa mesma comunidade conservada na legalidade, o que se destaca é o uso comum da regra dos jogos de linguagem. A técnica, a norma e a política foram reunidas e não implicam em reduzir uma na outra, mas de não considerar separadamente.

Hobbes assume verbalmente essas determinações; porém, ele modifica tacitamente o sujeito do direito. No lugar do *animal sociale* da compreensão aristotélico-cristã ele coloca um *animal politicum* no sentido de Maquiavel para assim mostrar com facilidade que justamente a adoção desses direitos, que principalmente o direito de todos a tudo, tão logo seja aplicado a uma horda de lobos ‘livres’ e ‘iguais’, precisa levar como consequência ao estado mortal de dilaceramento recíproco (HABERMAS, 2013, p. 115, grifo do autor).

A perspectiva dos interesses particulares iniciada pela ética moderna se torna criticada em Karl Marx dentro do pensamento liberal, pois os modos de produção como primitivo, escravista, asiático, feudal, capitalista, socialista, por fim, comunista, refletem como uma trajetória histórica com tendência universal e internacional. A luta de classes condena o isolamento do indivíduo dentro da consciência de classe, nesse sentido o coletivo possui uma valoração contra o individualismo dos modernos. A liberdade que desconsidera o comunitário se constitui irracional na luta de classes entre a venda da força de trabalho e o detentor dos meios de produção, reforçando o término da neutralidade política e econômica decorrente da propriedade em uma crítica à economia política, consequentemente questiona a concorrência entre os Estados. A objetividade de Karl Marx na luta de classes fica questionada em Habermas, pois o ângulo cognoscitivo insere o agir por dever de Kant, invertendo a ética utilitarista da maioria contra a minoria por meio da inclusão do outro.

2 DESENVOLVIMENTO

A consciência de classe de Karl Marx parte da necessidade de uma realidade externa pautada no trabalho, Habermas retoma Hegel com o objetivo de questionar o reconhecimento dentro de uma necessidade inserida no social diante da crítica ao entendimento de Kant. O conceito não é centralizado no sujeito, as diferenças devem ser inclusivas na incomensurabilidade questionando a epistemologia relativista de Kuhn. Nesse sentido, a natureza externa hegeliana⁷ como significante constitui-se em

⁷ Princípio lógico que é o *ser* em Hegel, faz uma crítica ao juízo analítico de Kant sobre a construção do conceito.

Habermas em um meio de entendimento mútuo dentro da fundamentação do significado, afinal a construção do conceito não pode ser unilateral, exige reconhecimento. Ponto que verdade e sucesso não se constituem equivalentes em Habermas, a decorrência está em que o “[...] princípio da universalização funciona como uma faca que faz um corte entre ‘o bom’ e ‘o justo’, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos” (HABERMAS, 1989, p. 126, grifo do autor). A verdade está na cooperação em uma formação cultural e o sucesso está na aplicação, reproduz o contraste do bom e justo, cuja primazia do justo foi abordado como aplicação das imagens de mundo em uma homologia na origem da ação comunicativa.

As diferenças de imagens fazem parte do jogo na filogênese como uso e a inclusão acompanha a regra no princípio de identidade como invariável na ontogênese. Com a razão questionada em seu conceito em uma teoria da verdade, insere a história da matemática e o modo como essa ciência é aplicada. O terceiro excluído coloca somente que algo precisa ser visto de uma determinada forma e sem considerar uma terceira alternativa, oferece somente um saber determinado. Não se trata da proveniência das formas imutáveis nem da neutralidade, pois a linguagem é objetiva no entendimento mútuo dentro do uso comum.

A retomada de Kant por Habermas via Hegel resgata uma atribuição kantiana ofertada sobre como é possível conhecer, assim considera a perspectiva da obra *Pensamento Metódico* de Paul Lorenzen através do texto: *Como é a objetividade na física possível?*⁸ Como não existe epistemologia sem interpretação, pois depende da linguagem, a moralidade e a legalidade incluem a política⁹, inserindo o mundo da vida. A técnica seja na definição econômica como de indivíduo em um indivisível, não equivale à norma. Habermas percebe que técnica, norma e política não podem estar isoladas do princípio de universalização – PU, nesse sentido o sujeito é capaz de conhecimento, linguagem e ação, características da identidade do eu em sua divisão tríade e composição em linhas da psicologia.

[...] aquele precário vir-a-ser prático da teoria no planejamento político dos indivíduos atuantes; na verdade, estes são novamente os engenheiros que agem no modo da produção e que querem imediatamente outorgar realidade às normas universais. A *Fenomenologia do espírito* concebe isto na qualidade de horror da liberdade absoluta. A realização direta do direito abstrato antes projetado na teoria coloca o problema da mediação de uma fria

⁸ Texto: *Wie ist Objektivität in der Physik möglich?* da obra *Methodisches Denken*, ver: (HABERMAS, 1988, p. 181, nota de rodapé 148).

⁹ HABERMAS, 2013, p. 135.

universalidade simplesmente inflexível com a aridez absolutamente dura e a pontualidade obstinada da autoconsciência efetiva. Na medida em que ambos os extremos são fixados a partir da continuidade do contexto de vida prática e são absolutos para si, sua relação não pode ‘enviar qualquer parte ao meio através do qual eles possam se enlaçar’. Desse modo, a atividade revolucionária autorizada pela consciência subjetiva é a negação do singular no universal (HABERMAS, 2013, p. 207, grifo do autor).

Habermas não parte da negação do singular no universal, as relações particular, universal e singular não cabem como ética na possibilidade de estarem destituídas de efetividade na capacidade subjetiva em relação à inteligência¹⁰ (psicologia). A liberdade absoluta está como inclusão em um processo de mediação por não ter o terceiro excluído, inserindo a aprendizagem de Mead e as considerações de Wittgenstein¹¹. Diante do comportamento, reduz tolerância à dissimulação e na insuficiência, à intolerância. Nesse caso, não cabe a proteção do universal em relação ao particular, nem a unidade do singular no universal contrapondo com o particular no universal. Hegel não possui um tratado sobre a ética como Kant, mas a crítica a Kant introduz uma opressão (senhor/autonomia/ganhar) disfarçada de proteção (escravo/heteronomia/perder) por meio do suprassumir. Karl Marx percebe e reduz a luta de classes como crítica a Hegel, pois a economia é uma realidade objetiva e nesse sentido, o trabalho faz parte do sistema, já a alienação deve ser superada na prática¹². “Vale dizer, a separação entre a ‘filosofia’ e os ‘elementos científicos’ do marxismo [...]” (HABERMAS, 2013, p. 623, grifo do autor).

A reconstrução remete a homologia ao núcleo da interação, então “[...] moral e direito definem o núcleo da interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral [...]” (HABERMAS, 1983, p. 15). O conceito não é centralizado no sujeito e faz parte do sistema, o mundo da vida está como efetivo dentro de um núcleo irreduzível em uma heurística negativa, similar a proposta atomística de Aristóteles rejeitada por Hegel que toma o ser como existência não como átomo ao remodelar a proposta de ser e não ser de Parmênides. Como a homologia está na ideologia em uma crítica “[...] às

¹⁰ A inteligência não é tomada como vontade (escolha moral), mas objeto de análise da psicologia (estudo da alma [mente / neurociência / a mente é o cérebro]) em uma conciliação da ontogênese (direito abstrato) e da filogênese (moralidade). O conceito como sistema (pensar) e o mundo da vida como matéria (feito) são complementados pelo agir que depende da ideologia (psicologia / homologia / interação / reconhecimento / imagem / jogo / pragmática empírica / liberdade / materialização do direito), pois a inteligência fica na capacidade de interpretação entre a lógica e a semântica.

¹¹ WITTGENSTEIN, 1999, § 352.

¹² HABERMAS, 2013, p. 614, 666-667, 671.

posições dos jovens hegelianos que foram antecipadas pelo próprio jovem Hegel. Assim, Marx critica na filosofia do direito hegeliano o que ele já tinha há muito tempo formulado sobre a Constituição da Alemanha [...]” (HABERMAS, 2013, p. 213)¹³. Com isso, remodela a unidade orgânica de Hegel entre indivíduo e sociedade contra a história natural por meio da homologia que é posta, pois o pressuposto fica na filosofia da história em uma ontogênese e o sobreposto no paradigma da linguagem como filogênese.

A identidade do eu em Habermas possui três polos não limitados ao aspecto objetivo (ser) e subjetivo (pensar). “Por isso Hegel não pode responder à questão sobre a origem da identidade do eu com uma fundamentação da autoconsciência que retorna a si mesma [...]” (HABERMAS, 2014, p. 40). A crítica a moralidade em Hegel sobre Kant está na crítica à cultura em Habermas, pois a estética fica na moralidade em imagens de mundo, pois Kant e Hegel possuem como convergência o conhecimento, sem se aprofundarem sobre os critérios de validade e da objetivação da ciência. A conciliação sobre a origem entre história e linguagem em Hegel reflete em Kant sobre a linguagem corrente e estrutura lógica, cuja unidade está na existência, sem vincular com a origem da linguagem. “Não cabe dúvidas de que neste contexto Hegel podia falar de pensamento com muito mais razão que Gadamer” (HABERMAS, 1988, p. 250-251, tradução nossa). A homologia reflete a unidade e a reconstrução, sendo que não cabe uma:

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

A perspectiva da filosofia da história adentra-se a Kohlberg devido a proposta prospectiva, nesse sentido “[...] Hegel vincula de modo tão particular o conceito clássico do político com o moderno, a doutrina da virtude de Aristóteles com as regras de uma autoafirmação violenta [...]” (HABERMAS, 2013, p. 220). Habermas critica tanto a Hegel quanto a Kohlberg através do conceito de pessoa de Kant, inserindo a moralidade no Estado de direito, assim a deontologia que separa o bom do justo estabelece a primazia do justo em relação ao bom, questionando o convencional de

¹³ Observação complementar: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, [19--?].

Hegel¹⁴ e de Kohlberg¹⁵. “Desde a publicação da ‘Teoria da Justiça’ de Rawls, Kohlberg utiliza-se sobretudo dessa ética, que se liga a Kant e ao direito natural racional [...]” (HABERMAS, 1989, p. 146, grifo do autor).

Como a reconstrução parte de uma revisão retrospectiva em busca da inovação, a crítica de Habermas a Kohlberg sobre o conceito de pessoa melhora o nível convencional em relação ao nível pré-convencional e pós-convencional, inserindo a crítica cultural. Dessa forma, a premissa está n^o “A solução moral dos conflitos de ação exclui tanto o emprego evidente de violência quanto um ‘compromisso fácil’ [...]” (HABERMAS, 1983, p. 58, grifo do autor). A relação princípio e interesse em Kant na diferença que pensar não é conhecer foi retomada, considerando que “A história universal é o *medium* da experiência em que a filosofia precisa se colocar à prova e pode malograr” (HABERMAS, 2013, p. 232, grifo do autor). Afinal, a interpretação de textos não seria revolucionária como se apresenta nas *Teses sobre Feuerbach*¹⁶, pois a transformação não pode ser imputada como a filosofia não obriga a pensar, sendo que pensar é questionar as próprias crenças e seus fundamentos¹⁷.

O ponto de entender o prático, não pode excluir a proposta de Habermas sobre *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (1973), afinal “[...] o Estado simplesmente não pode assumir o sistema cultural e que a expansão das áreas de planejamento estatal atualmente tornam problemáticos os assuntos que foram outrora culturalmente considerados estabelecidos” (HABERMAS, 1994a, p. 96). A crítica está no privilégio de uma determinada cultura protegida pelo Estado, assim se retoma a separação entre técnica, política e norma como falha científica, pois o sistema depende das decisões acertadas das pessoas. Como a verdade não está vinculada ao sucesso, a história universal não parte de um conhecimento relacional e as ciências sociais reconstrutivas retomam a proposta do limite de uma ciência, assim Hans-Georg Gadamer é contrariado quando Habermas diz:

Permitam-me, primeiro, explicar o que entendo por hermenêutica. Toda expressão dotada de sentido – seja um proferimento (verbal ou não verbal), um artefato qualquer como, por exemplo, um utensílio, uma instituição ou um documento – pode ser identificada, em uma perspectiva bifocal, tanto como uma ocorrência observável, quanto

¹⁴ HEGEL, 2005. v. 3, § 458. Signo não é identificado com a linguagem em Hegel. A unidade do bom e do justo em Kohlberg reproduz a proposta de Hegel em reunir o conceito clássico do político com o moderno.

¹⁵ “Kohlberg estabelece a conexão com o princípio da benevolência utilizando para isso um equívoco no conceito de pessoa” (HABERMAS, 1999, p. 68).

¹⁶ Em Karl Marx se trata da 11^o tese.

¹⁷ Em Platão remete ao aprisionamento na alegoria da caverna e em Descartes dúvida como teste.

como a objetivação inteligível de um significado (HABERMAS, 1989, p. 39).

A crítica de Habermas estabelece um limite entre a filosofia social dentro do mundo da vida e as ciências sociais identificada no sistema, cuja mediação está na reconstrução devido à hermenêutica como parte da ideologia. “Quando Kohlberg, ao contrário, remete à ‘adoção ideal de papéis’ como um ‘procedimento adequado’ para decisões práticas ele deixa-se guiar por intuições kantianas corretas [...]” (HABERMAS, 1989, p. 52, grifo do autor). Nesse sentido, o ângulo cognoscitivo questiona o cognoscível e o incognoscível de Kant, inserindo a possibilidade do mundo da vida adaptado ao sistema. A crítica cultural da Pós - modernidade transforma-se em Habermas na crítica da Pós - modernidade em que a identidade do eu se insere na mudança social, desse modo a intersubjetividade de Mead através do *selbst* questiona Hegel, pois “Em Hegel, a individuação depende da subjetividade crescente do espírito, ao passo que em Mead, ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora para dentro” (HABERMAS, 1990, p. 185). A homologia reúne a subjetividade (ontogênese) e a objetividade (filogênese), o que introduz um questionamento de paradigma entre sujeito (filogênese em uma *sensibilidade*) e objeto (ontogênese em um *entendimento*) no objetivo (ser) e no subjetivo (pensar). Com isso, “[...] a utilização de uma teoria normativa também tem, por sua vez, um impacto sobre a dimensão hermenêutica da pesquisa. A geração de dados está mais fortemente ‘dirigida pela teoria’ do que as interpretações normais” (HABERMAS, 1989, p. 56, grifo do autor).

A reivindicação, que a hermenêutica legitimamente faz valer contra o absolutismo, também cheio de consequências práticas, de uma metodologia geral das ciências da experiência não dispensa de todo o trabalho da metodologia – e será, como temos de temer, ou produtiva nas ciências, ou simplesmente não será (HABERMAS, 1987a, p. 14).

Habermas coloca que “[...] Kohlberg é um exemplo para uma divisão de trabalho bem peculiar entre a reconstrução racional de intuições morais (filosofia) e a análise empírica do desenvolvimento moral (psicologia)” (HABERMAS, 1989, p. 49). Nesse sentido, oferece uma distinção entre as ciências da experiência e as ciências hermenêuticas, pois exige uma clareza sobre o método utilizado e estabelece uma nova modelagem sobre a divisão do trabalho entre a filosofia social e as ciências sociais. A convergência para o conhecimento coloca a existência como cerne da ciência, cuja

possibilidade científica foi colocada em Aristóteles como epistêmica (razão teórica / científica) e lógica (razão prática / calculativa) como parte racional e Kant divide essa parte racional na sensibilidade entre cognoscível e incognoscível. O processo de aprendizagem questiona tanto a história universal quanto a liberdade absoluta, conseqüentemente a inteligência tomada na psicologia (história natural) não é a mesma da escolha moral (ética).

Hegel com sua crítica ao entendimento de Kant questiona as diferenças do pensamento e o conceito tomado como fenômeno cultural, cuja realidade escapa a sua determinação por meio da incomensurabilidade desenvolvida posteriormente por Kuhn. A realidade é tomada por Hegel a partir do silogismo ao confrontar o conceito e os juízos, nesse ponto insere o nome e a essência desfeita por Wittgenstein, pois o nome não interfere no objeto, questionando a unidade promovida pela mediação das relações entre singular, particular e universal. O termo médio acaba no jogo como uso confrontando o signo colocado na essência diante das figuras tomadas nas imagens, o objeto como imediato está na indiferença que em Freud está como cura de uma compulsão. A incomensurabilidade de Hegel está no conceito e a de Kuhn na imagem refletindo uma crítica ao estado de coisas. Habermas vincula a indiferença não ao objeto, mas ao uso da linguagem como entendimento mútuo, dessa forma não reduz um juízo moral à linguagem negando a neutralidade moral e científica.

Já Freud tinha notado, em suas análises do sonho, a falta de relações lógicas. Ele chama a atenção principalmente para as palavras de oposição, que conservam ainda no nível linguístico a propriedade geneticamente mais antiga de associação de significados logicamente irreconciliáveis, isto é, contrários. Os símbolos pré-linguísticos são fortemente carregados afetivamente e sempre presos a cenas determinadas. Falta uma separação entre símbolo linguístico e expressão corporal (HABERMAS, 1987a, p. 52).

A teoria crítica de Habermas coloca que a ciência é também crítica, nesse caso o princípio do discurso (PD) remete ao princípio de democracia (Pd), porém o princípio de universalização (PU) constitui-se na base de um princípio moral de crítica tanto científica quanto cultural, a conexão de PD e PU perante princípio moral impede um eu isolado de contextos. A ética do discurso que reúne teoria e prática faz por meio do discurso teórico e do discurso prático, tendo em vista que PU necessita de cooperação no ponto de vista moral e fica inserida em um contexto como aborda Hegel em uma crítica a Kant sobre o conceito de lei da razão prática diante do costume. No século XXI falta conciliar a relação de linguagem finita e linguagem universal em um processo

histórico na origem da ação comunicativa. Não existe em Habermas a não identidade, pois seria uma negação da comunicação ao mesmo tempo em que está em uso, a negação da realidade se torna alienação em uma aproximação com Karl Marx, pois a linguagem é um existente como responsável pelo entendimento mútuo, reformula o imediato indiferente de Hegel como objeto perante as diferenças do entendimento.

[...] o *princípio da universalização* fornece uma regra de argumentação, a ideia fundamental da teoria moral, que Kohlberg toma emprestada com o conceito do 'ideal role taking' ('adoção ideal do papel') à teoria comunicacional de G. H. Mead, exprime-se no *princípio da ética do Discurso* (D) [...] (HABERMAS, 1989, p. 148, grifo do autor).

A razão entre solução e dominação reflete a relação da aplicação dela como sucesso e a cultura como verdade, existindo cooperação em Habermas. A verdade não é do mundo privado nem o conceito e dependem da justificação diante do mundo público nos limites da teoria da comunicação. A esfera privada e a esfera pública partem da colaboração a partir de um questionamento sobre o centro da imagem diante da origem da ação comunicativa. O processo dos mundos privado e público e o das esferas privada e pública faz a relação mundo da vida e sistema, cujo processo está na homologia e o procedimento acaba no incondicionado diante da indiferença e da invariabilidade. O indeterminado do conceito como incognoscível em Kant acaba como determinação de conteúdo criticado por Hegel, a estrutura lógica exige um conteúdo determinado diante do silogismo que nega a falha de percepção do conhecimento incondicionado. Desse modo, Habermas insere o fixar crenças perante o conceito de aprendizagem por ser um irreduzível. A liberdade de Kant está em um incondicionado que nega a proposta racional de Aristóteles de uma liberdade condicionada, a luta de classes também questiona os liberais da época que defendem a meritocracia contra os privilégios dos conservadores. Nesse caso, a verdade não conduz ao sucesso e aproxima Habermas mais de Nietzsche do que de Kant, pois a publicidade da razão não pode estar no incondicionado por ser uma falha de percepção e não interfere no procedimento.

A língua e a cultura são elementos constitutivos do mundo da vida mesmo. Nem representam um dos mundos formais em que os participantes na comunicação situam os ingredientes da situação, nem nos topamos com eles como algo no mundo objetivo, no mundo social ou no mundo subjetivo. Ao realizar ou ao entender um ato de fala, os participantes na comunicação se estão movendo tão dentro de sua linguagem, que não podem colocar ante si como <algo intersubjetivo> a emissão que estão realizando, ao modo em que podem fazer

experiência de um sucesso como algo objetivo, em que podem topar-se com uma expectativa de comportamento como algo normativo, ou em que podem viver ou descrever um desejo ou um sentimento como algo subjetivo. O meio do entendimento permanece em uma peculiar semitranscendência (HABERMAS, 1987b, v. 2, p. 177, grifo do autor, tradução nossa).

O incondicionado de Kant acaba como método em Habermas em um procedimento, pois o nome atribuído a um objeto imediato continua indiferente, pois a faculdade da imaginação de Kant remete à imagem como método distinto do esquema, conseqüentemente questiona o ângulo cognoscitivo diante da faculdade da razão em relação as faculdades da sensibilidade e do entendimento. A faculdade do juízo que divide a consciência em juízos não pode escapar da proposta do mundo da vida em que a identidade do eu está situada dentro da razão destranscendentalizada, retomando a faculdade de imitar dentro da história a partir do *selbst* da intersubjetividade de Mead. Com isso, insere o sistema junto aos três mundos de Popper, a saber: mundo social, mundo subjetivo e mundo objetivo, desses *mundos formais* a lei enquanto expressão da identidade de um mundo social se limita a uma esfera pública, pois a linguagem está no uso coletivo como limite na relação indivíduo e sociedade remodelando a unidade orgânica de Hegel. A concepção epistemológica da ação comunicativa não é realista nem nominalista, mas pragmática. Edmund Husserl também se opõe ao realismo científico em seu mundo da vida e nesse sentido, Habermas promove um realismo pragmático diante da dinâmica do desenvolvimento junto à ciência fechada em suas operações sistêmicas em um plano prático da interação, conduz a necessidade de investigar as estruturas de racionalidade.

No livro I de *O capital*, Marx realizou essa tentativa. Com a genial investigação do duplo caráter da mercadoria, ele construiu a relação de troca – e, portanto, o mecanismo que guia o mercado – como uma relação de reflexão, não apenas para poder explicar a totalidade do processo econômico capitalista em chave funcionalista sob o ângulo de seus critérios de direção, mas para poder ao mesmo tempo entendê-lo como antagonismo de classe, ou seja, como totalidade ética cindida (HABERMAS, 1983, p. 97, grifo do autor).

Habermas toma o método dialético de Hegel como identidade bilíngue a partir da sua crítica ao entendimento de Kant, as diferenças do entendimento refletem na unidade orgânica entre indivíduo e sociedade, ficando inseridas em comunidades linguísticas distintas. A crítica a Karl Marx perante a luta de classes reduz a totalidade ética cindida a uma cisão da ideia ética em relação à política. Com isso, a deontologia

separa o bom do justo, priorizando o justo nas imagens de mundo, pois a moralidade presente como ideia ética se insere como sistema em Kohlberg. As contradições políticas refletem como mundo da vida e sistema, cuja legalidade regula essas contradições, sem separar técnica, norma e política. A inclusão do outro nega uma ética utilitarista da maioria contra a minoria e repensa a democracia como procedimento de uma ação possível. Assim, os direitos fundamentais não são absolutos e transformam os direitos humanos em temas culturais contrariando a liberdade absoluta de Hegel, sendo que Durkheim e Aristóteles não colocam o direito como proteção individual e nesse sentido, questiona a proposta coletivista.

3 CONCLUSÃO

O conceito de regra Habermas toma das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, desse modo o juízo de existência em Kant entre proposições em uma linguagem corrente e estrutura lógica questionaria a faculdade da razão perante a regra da mesma razão. Como a definição de existência implica em uma definição do objeto, a pessoa imbuída de moral e ética pode definir um objeto de investigação. Como não é possível uma redução entre moral, ética e estética, pois não existe imoral na filosofia moral perante as éticas distintas, reduz estética à deontologia das imagens de mundo decorrente da imagem como figuras e símbolos. Habermas retoma que a prioridade inicial de Freud era a ontogênese, nesse sentido promove uma crítica a filogênese de Freud e a esquerda freudiana. O superego de Kohlberg é tomado como aquisição do conhecimento, distinto de Freud como censor moral. Como a linguagem formal não é constituída de valores morais e éticos como Kant faz nas suas afirmações de que há três provas possíveis da existência de Deus, pois não se afasta da concepção ideia e forma como imutáveis junto ao agir por dever entre imperativo categórico e imperativo hipotético. Cabe repensar a comunidade ética de Kant que faz crítica a natureza ética e desse modo, a relação entre o princípio e o interesse reflete o agir por princípio que inclui autenticidade (ângulo cognoscitivo), já o interesse voltado a um irracional das paixões (motivacional).

Habermas toma a pessoa em Kant junto a Kohlberg sem uma separação entre racionalidade e irracionalidade na razão comunicativa, o convencional não age através do dever em Kant ao buscar aceitação social, sem questionar o conhecimento tradicional da sociedade, além de manter a ordem social também de forma tradicional,

nega a busca de um construtivismo em Kant em favor da manutenção que nega a investigação, inserindo uma crítica cultural a partir do presente histórico. A construção do conceito em Kant transforma-se em Hegel na construção da realidade, nesse caso a verdade constitui-se cultural em Habermas e não sucesso que inclui previsibilidade. Os resultados podem ser questionados em uma prática científica com o objetivo de melhorar a previsibilidade, a verdade não leva ao sucesso e inverte a relação verdade como correspondência entre discurso e fato, nesse caso o fato deve estar na correspondência entre o discurso e a verdade. Hegel e Kuhn ficam no questionamento da realidade diante da verdade em um processo cooperativo devido as diferenças do termo incomensurabilidade entre conceito e imagem¹⁸.

A reconstrução e a história fazem parte do sistema arquitetônico de Kant em Habermas, pois ocorre uma racionalização do mundo da vida a partir da aprendizagem. O entendimento mútuo implica na mesma e em outra língua, pois o reconhecimento de Hegel acaba inserido no social e Kant a partir da crítica ao entendimento por parte de Hegel deve incluir no construtivismo o entendimento mútuo, cuja reconstrução questiona a história natural sobre a necessidade de reconhecimento nas diferenças da identidade do eu (triade entre atos de fala e correntes da psicologia).

O *ser* em Aristóteles é indivisível, disso o termo indivíduo. Ele não reúne a técnica com a política nem com a norma, o contexto social dele remeteria ao sistema arquitetônico de Kant. A reconstrução e a história expõem o princípio moral entre Kant e Kohlberg perante a diferença do método e de uma cooperação entre a filosofia social como mundo da vida e as ciências sociais como sistema. Karl Marx evidencia o sistema econômico que não respeita a relação moralidade e política em um contexto social, Habermas retoma Hegel com o objetivo de inverter a proposta da luta de classes para inclusão do outro. A crítica cultural questiona dentro dos direitos fundamentais as relações de proporcionalidade e liberdade nas imagens de mundo devido a incomensurabilidade entre conceito e imagem, refletindo a separação do bom e do

¹⁸ A retomada de Kant está que a imagem confronta o sistema entre o arquitetônico colocado como global, macroscópico e estrutural e o tabular que se refere ao parcial, microscópico e taxionômico. Como a razão comunicativa está junto ao agir orientado entre entendimento mútuo (comunicativo / linguagem corrente / mundo da vida / singular) ou sucesso (sistema tabular / subsistema / esquematismo / estrutura lógica / particular) e na razão instrumental (sistema arquitetônico / sistema / racionalização / aprendizagem / universal). Nesse sentido, promove uma crítica a razão instrumental, pois o direito como sistema de normas permite a crítica à Pós – modernidade na relação não superada entre progresso moral e sistema de normas. O processo de dominação da razão instrumental acaba na verdade como cultura nas imagens de mundo, pois o progresso moral parte da solução dentro do sucesso, inserindo a primazia do justo em relação ao bom.

justo. O conceito não pode ser solipsista dentro da razão comunicativa, pois o agir por princípio (racional) e agir por interesse (irracional) refletem o assunto da heteronomia e autonomia de Kant em uma crítica a Kohlberg, caracterizando o tema de um *a priori* entre linguagem corrente dos predicamentos e a estrutura lógica no uso da faculdade de julgar em questionar o princípio de unidade. A cisão da razão em Kant questiona o processo de solução e dominação em uma sociedade do esclarecimento.

A tensão entre mundo da vida e sistema permite uma *Teoria crítica como um programa de pesquisa* sobre a democratização, relações de gênero, forma de legitimação para uma ação governamental, por fim, racionalização e modernização¹⁹.

Finalmente, o conceito de ação comunicativa se refere à interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (já seja com meios verbais ou com meios extraverbais) estabeleçam uma relação interpessoal. Os autores buscam entender sobre uma situação de ação para coordenar em comum acordo seus planos de ação e com isso suas ações. O conceito aqui central, o de interpretação, se refere primordialmente à negociação de definições da situação suscetível de consenso. Nesse modelo de ação a linguagem ocupa, como veremos, um posto proeminente (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 124, tradução nossa).

A teoria da ação comunicativa faz parte da hermenêutica filosófica²⁰, no qual aproxima o conceito de regra de Wittgenstein em uma confluência com Mead na pragmática universal, cuja tendência da comunicação vincula ao contexto ético. A ética do discurso inserida nos limites da comunicação, permite tanto a reconstrução quanto a história. Habermas questiona as grandes narrativas a partir dos fatos históricos, pois a História permite uma historiografia crítica dentro de uma emancipação cultural, inserindo o eu em temas culturais de emancipação entre progresso moral e sistema de normas. Afinal “O modelo sujeito-objeto da filosofia da consciência se vê atacada em princípios nesse século por duas frentes: por parte da filosofia analítica da linguagem e por parte da teoria psicológica do comportamento” (HABERMAS, 1987b, v. 2, p. 09, tradução nossa).

A tendência do progresso para Habermas a partir da filosofia da história não é isenta de crítica na ontogênese, pois inclui a comunicação decorrente da interação. Não exclui a crítica de que a filosofia interpreta, mas deve também transformar. A

¹⁹ DRYZEK, 1997, p. 102-103.

²⁰ Na coletânea de textos de 1967 (1971), 1971 (1967) e 1979, se toma em *Dialética e hermenêutica* o texto de 1981 (HABERMAS, 1987a, p. 08-09, 86s), o qual está presente também na obra de 1981 em *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalidade social* (HABERMAS, 1987b, v. 1, p. 182s).

deontologia de Habermas entra na proposta da interpretação como objeto da transformação a partir do interacionismo simbólico de Mead, Freud e Durkheim questionando os limites da filogênese. A hermenêutica investiga o conhecimento entre semântica, analítica e a lógica dentro da linguagem, cujo uso do jogo de linguagem entre teoria e prática define que a validade da teoria deve estar na prática como aponta Karl Marx. O trabalho está baseado na validade teórica, evitando uma falsa analogia entre interpretação e transformação perante a ética do discurso a partir do discurso teórico e do discurso prático²¹. A alienação de Karl Marx nega também a filosofia da consciência junto a Mead em seu *selbst*, ampliando as forças produtivas entre os meios de produção e a venda da força de trabalho diante das relações de produção entre as propriedades históricas das condições de vida e as propriedades privadas transmitidas por tradição. A homologia como parte da reconstrução questiona o método entre ontogênese (comunidade ética) e filogênese (natureza ética) por meio das imagens de mundo.

REFERÊNCIAS

DRYZEK, J. S. Critical theory as a research program. *In*: WHITE, S. K. (Ed.) **The Cambridge Companion to Habermas**. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

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. **Projeto de uma psicologia**. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Júnior. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1994. Tradução de: Legitimationsprobleme im spaetkapitalismus.

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

HABERMAS, J. A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião, de Kant. *In*: HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 235-278.

²¹ Sem excluir a separação do bom e do justo, acrescenta PU como regra da argumentação (HABERMAS, 1989, p. 86-87).

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Tradução de Gilda Lopes da Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Dialética e hermenêutica**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987a.

HABERMAS, J. **La logica de las ciencias sociales**. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madri: Tecnos, 1988.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, J. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, J. **Teoria de la accion comunicativa**. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987b, 2 v.

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

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. São Paulo: Loyola, 2005, 3 v.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Lisboa: Edições 70, 1988, v 1.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2008.

KOHLBERG, L. **Psicologia del desarrollo moral**. Tradução de Asun Zubiaur Zárate. 2. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

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

LOHMANN, G. As definições teóricas de direitos humanos de Jürgen Habermas – o princípio legal e as correções morais. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Edição especial.

MARQUES, U. R. A. Notas sobre o esquematismo na Crítica da Razão Pura de Kant. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 18, p. 121-140, 1995.

MARTINS, C. A. Hermenêutica e normatividade. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. B. (Org.) **Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas**. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013, p. 93-129.

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**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2013, v.1.

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

MEAD, G. H. **Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist**. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, v. 1.

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.

NOVELLI, P. A. O ensino da filosofia segundo Hegel: contribuições para a atualidade. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 129-148, 2005.

PEREIRA, R. S. Polis e virtude em Aristóteles. **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, Campinas, n. 25, p. 215-227, jul-2008/jun-2009.

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.

SOUZA, L. E. R. A concepção de sistema em Kant e Fichte. **Studia Kantiana**, Sociedade Kant Brasileira, v. 13, n. 18, p. 112-133, jun-2015.

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