



Habermas e o Contexto Brasileiro: Tradução Teórica e Desafio Prático

Marco Bettine

Universidade São Paulo – USP

 <https://orcid.org/0000-0003-0632-2943>

 <http://lattes.cnpq.br/7182630037303885>

marcobettine@usp.br

Resumo

O artigo propõe uma leitura situada da teoria habermasiana, reinterpretando a racionalidade comunicativa a partir das condições históricas, sociais e políticas do Brasil e do Sul global. Parte-se da premissa de que “pensar Habermas desde o Sul” não implica uma simples transposição terminológica de categorias produzidas no centro da modernidade, mas uma travessia epistemológica que submete tais categorias ao teste crítico de experiências históricas marcadas por desigualdades estruturais, exclusões persistentes e déficits de legitimação democrática. Nesse sentido, o artigo sustenta que as premissas da teoria do agir comunicativo, da esfera pública e da democracia deliberativa não devem ser compreendidas como descrições empíricas de sociedades já amplamente igualitárias, mas como reconstruções normativas pragmático-formais cuja realização é sempre histórica, contingente e disputada. O texto desenvolve essa hipótese a partir de três eixos principais. Em primeiro lugar, explicita o significado do método reconstrutivo em Habermas, distinguindo-o tanto da fundamentação transcendental clássica quanto da descrição sociológica empírica, e enfatizando seu caráter intermediário, voltado à explicitação de pressupostos normativos imanentes às práticas comunicativas. Em segundo lugar, analisa a distinção entre mundo da vida e sistemas, destacando o papel da solidariedade como forma de integração social linguistificada e examinando as patologias associadas à colonização do mundo da vida em contextos de modernização periférica, como o brasileiro. Em terceiro lugar, o artigo articula a teoria habermasiana com debates contemporâneos sobre redistribuição e reconhecimento, bem como com contribuições do pensamento crítico latino-americano, em especial aquelas que problematizam as condições históricas de inclusão, participação e reconhecimento no Sul global. Ao longo da análise, argumenta-se que a modernidade brasileira deve ser compreendida como projeto

normativo inacabado, marcado por um descompasso estrutural entre modernização institucional e racionalização comunicativa. Nessa chave, a racionalidade comunicativa emerge não como descrição de uma realidade já consolidada, mas como critério crítico para diagnosticar os limites da democracia e orientar processos de reconstrução da esfera pública, do direito e da soberania popular. O artigo conclui que a leitura situada de Habermas não enfraquece seu universalismo normativo, mas o radicaliza, ao evidenciar que sua validade depende de processos históricos concretos de ampliação da inclusão e da participação democrática.

Palavras-chave: Habermas; racionalidade comunicativa; reconhecimento; epistemologias do Sul; esfera pública; Brasil.

Abstract

The article offers a situated reading of Habermas's theory by reinterpreting communicative rationality in light of Brazil's historical, social, and political conditions and, more broadly, those of the Global South. It starts from the assumption that "thinking Habermas from the South" does not involve a merely terminological translation of categories developed at the center of modernity, but rather an epistemological crossing that critically tests these categories against historical experiences marked by structural inequalities, persistent exclusions, and deficits of democratic legitimacy. From this perspective, the premises of the theory of communicative action, the public sphere, and deliberative democracy are not understood as empirical descriptions of already egalitarian societies, but as pragmatic-formal normative reconstructions whose realization is always historical, contingent, and contested. The article develops this argument along three main axes. First, it clarifies the meaning of the reconstructive method in Habermas, distinguishing it both from classical transcendental foundations and from empirical sociological description, while emphasizing its intermediate status as a critical procedure aimed at making explicit the normative presuppositions immanent to communicative practices. Second, it examines the distinction between lifeworld and systems, highlighting solidarity as a linguistically mediated form of social integration and analyzing the pathologies associated with the colonization of the lifeworld in contexts of peripheral modernization such as Brazil. Third, the article situates Habermas's theory within contemporary debates on redistribution and recognition, as well as in dialogue with Latin American critical thought, particularly approaches that problematize the historical conditions of inclusion, participation, and recognition in the Global South. Throughout the analysis, the article argues that Brazilian modernity should be understood as an unfinished normative project, characterized by a structural mismatch between institutional modernization and communicative rationalization. In this framework, communicative rationality

does not function as a description of an already consolidated reality, but as a critical standard for diagnosing the limits of democracy and for orienting processes of reconstruction of the public sphere, law, and popular sovereignty. The article concludes that a situated reading of Habermas does not weaken his normative universalism but rather radicalizes it by showing that its validity depends on concrete historical processes of expanding democratic inclusion and participation.

Keywords: Habermas; communicative rationality; recognition; epistemologies of the South; public sphere; Brazil.

Introdução

Pensar Jürgen Habermas a partir do Brasil é empreender uma travessia simultaneamente filosófica e política. Não se trata de uma mera tradução terminológica de categorias produzidas no contexto europeu, mas de uma transposição epistemológica que submete a teoria à prova de uma formação social marcada por desigualdades estruturais, heranças coloniais persistentes e déficits históricos de legitimação democrática. Nesse sentido, “pensar Habermas desde o Sul Global” implica deslocar o eixo da modernidade normativa para contextos em que as promessas emancipatórias da razão convivem com experiências reiteradas de exclusão, silenciamento e assimetria comunicativa.

O objetivo central deste artigo é propor uma leitura situada da teoria habermasiana, em especial da *Teoria do Agir Comunicativo*, à luz das condições históricas, sociais e políticas do Brasil. Sustenta-se que, em sociedades periféricas, a racionalidade comunicativa não pode ser compreendida apenas como ideal regulador abstrato, mas deve ser reconstruída como prática crítica orientada ao reconhecimento, à escuta e à resistência discursiva frente às patologias da dominação sistêmica. Trata-se, portanto, de uma reconstrução teórica no sentido próprio atribuído por Habermas ao método reconstrutivo: não uma descrição empírica da realidade social, nem uma dedução normativa transcendental, mas a explicitação das competências e pressupostos normativos imanentes às práticas sociais de comunicação, tal como elas se manifestam em contextos históricos determinados.

Em Jürgen Habermas, o conceito de reconstrução designa um procedimento metodológico específico que se distingue tanto da descrição empírica quanto da fundamentação transcendental clássica. Reconstruir significa explicitar, de forma reflexiva e crítica, os pressupostos normativos e as competências pragmáticas que já operam implicitamente nas práticas sociais,

linguísticas e institucionais dos sujeitos. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Habermas define a reconstrução como um método que busca identificar “estruturas de racionalidade” imanentes aos processos históricos de aprendizagem social, sem reduzi-los a leis causais nem os elevar a princípios a-históricos. Já nos prefácios e introduções da *Teoria do Agir Comunicativo*, esse método é aprofundado como reconstrução pragmático-formal: trata-se de tornar explícitas as condições de possibilidade do entendimento linguístico, isto é, as pretensões de validade, as regras implícitas da argumentação e as formas de coordenação da ação orientadas ao consenso. A reconstrução, portanto, não prescreve normas externas à vida social, nem descreve simplesmente o que ocorre de fato; ela opera num nível intermediário, esclarecendo os potenciais normativos inscritos nas práticas comunicativas reais, sempre de modo histórico, falível e aberto à revisão. Nesse sentido, o método reconstrutivo é central para a crítica social habermasiana, pois permite articular normatividade e empiria sem recorrer nem ao positivismo sociológico nem ao fundacionalismo filosófico.

A abordagem adotada é de natureza teórico-interpretativa, ancorada na análise conceitual das obras centrais de Habermas, sobretudo *Teoria do Agir Comunicativo*, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, em diálogo crítico com intérpretes e continuadores da teoria crítica contemporânea. Parte-se do reconhecimento de que a teoria habermasiana não ignora a historicidade nem as assimetrias sociais que atravessam os processos comunicativos; ao contrário, ela formula suas pretensões normativas como condições pragmático-formais do discurso, cuja realização é sempre histórica, contingente e sujeita a processos de aprendizagem social. É precisamente essa tensão entre universalidade normativa e concretização histórica que se torna particularmente visível quando a teoria é lida a partir de contextos periféricos.

Nesse quadro, o Brasil surge como um laboratório privilegiado para testar os limites e as possibilidades da racionalidade comunicativa. A modernização brasileira combinou institucionalização formal do Estado e do mercado com fragilidade persistente da esfera pública inclusiva, produzindo um cenário em que a linguagem é, ao mesmo tempo, meio de entendimento e arena de disputa simbólica. A comunicação pública é atravessada por desigualdades raciais, de classe e de gênero que deformam as condições de reciprocidade exigidas pelo discurso, fazendo com que o reconhecimento se converta em luta cotidiana e a deliberação democrática assuma frequentemente um caráter contra-hegemônico.

O artigo está organizado da seguinte forma. Na primeira seção, examina-se o conceito de racionalidade comunicativa e suas condições de possibilidade em contextos marcados por desigualdade estrutural, discutindo os limites da simetria discursiva pressuposta pela teoria. Em seguida, analisa-se a distinção entre mundo da vida e sistemas, com atenção especial às formas precoces de colonização do mundo da vida na modernidade brasileira. A terceira seção aborda a esfera pública a partir da tensão entre reconhecimento e exclusão, articulando a contribuição habermasiana com críticas e ampliações propostas por autores como Nancy Fraser (2003) e Axel Honneth (2009). Por fim, discute-se o diálogo entre a teoria do discurso e as epistemologias do Sul, em especial a ética da libertação e a ecologia de saberes, examinando em que medida essas perspectivas reconfiguram, sem negar, o universalismo normativo da teoria habermasiana.

Ao propor essa leitura situada, o artigo não pretende opor Habermas ao Sul global, nem sugerir a insuficiência pura e simples de sua teoria, mas reconstruí-la criticamente a partir de experiências históricas nas quais a razão comunicativa emerge menos como dado institucional e mais como prática de resistência, reconhecimento e esperança democrática. É nesse movimento de tradução crítica, entre norma e vida, entre universalidade e diferença, que se delinea a contribuição deste trabalho.

1. A Razão Comunicativa em Terras Desiguais

A reconstrução habermasiana da racionalidade moderna, desenvolvida sobretudo na *Teoria do Agir Comunicativo*, representa uma inflexão decisiva no pensamento social contemporâneo ao deslocar o fundamento da normatividade da consciência individual para a intersubjetividade linguística. Contra a redução da razão à racionalidade instrumental, orientada à eficácia e ao controle, Habermas propõe uma concepção de racionalidade comunicativa ancorada na linguagem e orientada ao entendimento (*Verständigung*). Nessa perspectiva, as normas e pretensões de validade não derivam de princípios transcendentais, mas das condições pragmático-formais do uso da linguagem, isto é, da possibilidade de os participantes justificarem reciprocamente suas afirmações sob pressupostos de simetria, reciprocidade e ausência de coerção. Como formula o próprio autor: “o *telos* do entendimento está inscrito na própria estrutura da linguagem” (HABERMAS, 2012a, p. 385).

Essa concepção, entretanto, não deve ser compreendida como descrição empírica de sociedades já plenamente racionalizadas do ponto de vista comunicativo. Habermas jamais pressupôs que as condições do discurso estivessem plenamente realizadas, nem mesmo nos contextos centrais da modernidade europeia. Ao contrário, as pretensões de validade operam como critérios normativos cuja realização depende de processos históricos de aprendizagem social. A passagem do transcendental ao pragmático-formal, movimento amplamente discutido pelo próprio Habermas em textos posteriores, indica precisamente que a racionalidade comunicativa se constitui como horizonte regulador imanente às práticas sociais, e não como estado de coisas dado.

É nesse ponto que a leitura situada desde contextos periféricos se torna conceitualmente produtiva. Quando a teoria atravessa o Atlântico e é confrontada com formações sociais marcadas por desigualdades estruturais persistentes, como a brasileira, o ideal do entendimento revela com maior nitidez sua dimensão crítica. O Brasil não é simplesmente um espaço onde a racionalidade comunicativa “falhou”, mas um contexto no qual suas condições de possibilidade são permanentemente tensionadas por assimetrias de poder racializadas, classistas e de gênero. Aqui, a linguagem não opera apenas como meio de entendimento, mas também como campo de disputa simbólica, no qual a validade do discurso é frequentemente definida por hierarquias sociais e não pela força do melhor argumento.

Nesse sentido, a questão não é saber se “fomos modernos” ou não, mas compreender como a modernização brasileira produziu formas específicas de racionalização dissociadas da inclusão comunicativa. A institucionalização do Estado e do mercado ocorreu sem a consolidação correspondente de uma esfera pública amplamente inclusiva, o que resultou em um déficit estrutural de reciprocidade discursiva. Como observa Marcos Nobre (2004, p. 19), a teoria habermasiana oferece uma utopia normativa poderosa, mas encontra, em contextos periféricos, uma realidade comunicativa atravessada por hierarquias sociais que distorcem o reconhecimento recíproco dos participantes do discurso. A observação é pertinente e permite esclarecer um ponto metodológico central da teoria habermasiana. Desde o diagnóstico do esgotamento das energias utópicas, formulado por Habermas em *A Nova Obscuridade*, o autor reconhece explicitamente os limites históricos da modernidade capitalista e das promessas emancipatórias associadas ao progresso social, afastando-se de qualquer pressuposto ingênuo de realização plena das condições normativas do discurso.

As premissas da *Teoria do Agir Comunicativo*, da esfera pública e da democracia deliberativa nunca foram apresentadas como descrições empíricas de sociedades efetivamente igualitárias, mas como reconstruções normativas imanentes a práticas sociais historicamente situadas. É nesse sentido que a disputa em torno do estatuto “transcendental” ou “pragmático” da teoria deve ser compreendida à luz do movimento interno da obra habermasiana, especialmente aquele desenvolvido em *Para a reconstrução do materialismo histórico* e aprofundado nos prefácios e introduções da *Teoria do Agir Comunicativo*, nos quais Habermas explicita a passagem de um modelo transcendental forte para uma abordagem pragmático-formal. Nesse quadro, as condições do discurso não são concebidas como pressupostos já realizados, seja no Norte, seja no Sul global, mas como critérios normativos cuja validade depende de processos históricos de aproximação, aprendizagem e institucionalização sempre desiguais. Longe de ignorar as assimetrias estruturais das sociedades periféricas, Habermas parte do reconhecimento de que desigualdades sociais, econômicas e culturais afetam diretamente a simetria comunicativa, razão pela qual o ideal do consenso deve ser entendido como horizonte regulador crítico, e não como dado empírico. Essa interpretação é reiterada em entrevistas e textos tardios do autor e retomada de modo particularmente claro em *Uma nova mudança estrutural da esfera pública*, onde Habermas reconhece que as transformações contemporâneas da esfera pública, marcadas por desigualdade, mediação e fragmentação, intensificam o hiato entre validade normativa e realização histórica. Assim, a teoria do discurso não pressupõe sociedades já amplamente inclusivas, mas fornece instrumentos críticos para analisar precisamente por que e como tais condições permanecem historicamente incompletas, tanto no centro quanto na periferia do capitalismo.

A teoria do agir comunicativo pressupõe que os atores possam, ao menos em princípio, participar de processos de argumentação sob condições simétricas de poder e competência. Todavia, em sociedades estruturalmente desiguais, essas condições são sistematicamente fragilizadas. Como destaca Luiz Repa (2011, p. 53), a argumentação racional é mediada por barreiras materiais e simbólicas que afetam quem pode falar, quem é ouvido e quais vozes são reconhecidas como portadoras de validade. No Brasil, essa distorção manifesta-se em múltiplos níveis: na desigualdade de acesso à educação e à linguagem pública legítima; na concentração dos meios de comunicação; na exclusão digital; e na persistência de formas de desqualificação simbólica que afetam grupos racializados e subalternizados.

É precisamente por isso que a afirmação habermasiana segundo a qual “a racionalidade comunicativa só se realiza quando o poder é suspenso e substituído pela força do melhor argumento” (HABERMAS, 2012a, p. 115) adquire, no contexto brasileiro, uma densidade política particular. A suspensão do poder não pode ser entendida aqui como pressuposto já dado, mas como tarefa prática e histórica. O agir comunicativo emerge menos como dado institucional estabilizado e mais como prática contra-hegemônica, na qual falar e escutar tornam-se gestos de resistência à naturalização da desigualdade.

Nessa chave interpretativa, a racionalidade comunicativa não se reduz a procedimento cognitivo, mas assume uma dimensão ética e política. A comunicação pública converte-se em espaço de luta por reconhecimento, no qual a validade do discurso depende da reconfiguração das condições sociais que tornam possível a participação efetiva dos sujeitos. Como observa José Maurício Domingues (2002, p. 74), a modernidade periférica brasileira constitui um terreno no qual o agir comunicativo só pode emergir como prática crítica, e não como reflexo automático de instituições democráticas consolidadas.

Essa leitura não implica negar o universalismo normativo da teoria habermasiana, mas situá-lo historicamente. As pretensões de validade permanecem universais em sua forma, porém sua realização é sempre contingente e desigual. A racionalidade comunicativa, quando lida desde o Brasil, revela-se como projeto inacabado de democratização da linguagem, no qual a integração social depende da capacidade de transformar relações de poder em relações discursivas. Em contextos marcados por exclusão estrutural, essa transformação não é garantida: ela precisa ser conquistada por meio de práticas comunicativas que desafiem o silêncio social e reinstalem o outro como interlocutor legítimo.

A razão comunicativa em terras desiguais, portanto, não é um luxo teórico, mas uma exigência histórica. Ela expressa a busca por uma forma de racionalidade pública capaz de incluir os excluídos e de reconstruir a confiança intersubjetiva em meio a crises recorrentes de legitimidade. No Brasil, esse ideal não se realiza como consenso estabilizado, mas como processo conflitivo de aprendizagem democrática, no qual a linguagem permanece o principal recurso para resistir à colonização sistêmica e para reinscrever a promessa emancipatória da modernidade no terreno concreto da vida social.

No contexto brasileiro, vale recuperar o diálogo em que Habermas, entrevistado por Bárbara Freitag (1989) na *Revista Tempo Brasileiro*, recusa a imagem do filósofo como “figura-chave” portadora de soluções e reafirma, em

contrapartida, uma função pública mais sóbria: a filosofia como intérprete do mundo vivido e como prática intelectual que participa do esclarecimento cultural em cooperação com as ciências sociais. Essa autolimitação, longe de esvaziar o projeto crítico, desloca o núcleo normativo para o plano reflexivo-metódico: não se trata de oferecer “receitas” substantivas de vida boa, mas de reconstruir condições e procedimentos pelos quais conflitos e pretensões de validade possam ser tematizados e criticados. Lida desde uma sociedade marcada por desigualdades persistentes, essa posição ilumina o problema central da tradução teórica: a teoria não “viaja” intacta, pois depende das mediações histórico-sociais que tornam a linguagem simultaneamente meio de entendimento e arena de disputa por reconhecimento.

2. O Mundo da Vida e as Patologias Tropicais da Modernidade

Habermas define o mundo da vida como o horizonte simbólico pré-reflexivo que sustenta as interações cotidianas orientadas ao entendimento. Em formulação clássica, afirma: “Entendo por mundo da vida o horizonte de fundo, sempre já pressuposto, no interior do qual os participantes da comunicação se movem, interpretam situações, compreendem-se mutuamente e coordenam suas ações.” (HABERMAS, 2012, p. 231). Em outra passagem decisiva, Habermas explicita sua estrutura tripartida: “O mundo da vida é composto por cultura, sociedade e personalidade, isto é, por reservas de saber cultural, por ordens legítimas e por competências de ação e identidade pessoal.” (HABERMAS, 2012, p. 209). Essas três dimensões correspondem, respectivamente, à reprodução cultural, à integração social e à socialização dos sujeitos.

Os sistemas designam esferas funcionalmente diferenciadas da sociedade moderna, cuja coordenação da ação não ocorre por meio do entendimento linguístico, mas por meios de controle não linguísticos. Habermas formula de modo direto: “Chamo de sistemas aquelas áreas da sociedade em que a coordenação da ação é desacoplada do entendimento linguístico e passa a ser assegurada por meios generalizados de comunicação, como o dinheiro e o poder.” (HABERMAS, 2012, p. 168). E complementa, explicitando a distinção estrutural em relação ao mundo da vida: “Enquanto o mundo da vida se reproduz por meio da ação comunicativa, os sistemas se reproduzem segundo imperativos funcionais, orientados à eficiência e à estabilização de processos.” (HABERMAS, 2012, p. 173).

A distinção entre mundo da vida (*Lebenswelt*) e sistemas constitui um dos eixos estruturantes da teoria social de Jürgen Habermas. O mundo da vida designa o horizonte de fundo das práticas comunicativas cotidianas: o conjunto de saberes culturais compartilhados, normas socialmente reconhecidas e identidades pessoais que possibilitam a coordenação da ação por meio do entendimento linguístico. Trata-se do espaço da integração social mediada pela linguagem, no qual a solidariedade se constitui a partir do reconhecimento intersubjetivo. Os sistemas, por sua vez, referem-se às esferas funcionalmente diferenciadas da economia e da administração estatal, cuja coordenação da ação ocorre por meios não linguísticos, respectivamente, o dinheiro e o poder, orientados à eficiência e à reprodução material da sociedade.

Em Jürgen Habermas, a solidariedade deve ser compreendida como uma forma específica de integração social, distinta tanto da coordenação sistêmica pelo mercado quanto da regulação administrativa pela burocracia. Integração social, no sentido habermasiano, designa o modo pelo qual os indivíduos coordenam consciente e autonomamente sua cooperação para a ação social, orientando-se por normas que podem ser aceitas, contestadas e justificadas reciprocamente. Essa coordenação ocorre por meios linguistificados, isto é, por processos de entendimento mediados pela linguagem, nos quais os participantes reconhecem uns aos outros como interlocutores válidos e capazes de responder por suas ações. A solidariedade emerge precisamente desse tipo de coordenação comunicativa: ela não é um sentimento moral difuso nem uma disposição altruísta subjetiva, mas o resultado estrutural de práticas sociais nas quais a ação é orientada por expectativas normativas compartilhadas e por vínculos de reconhecimento intersubjetivo. Em contraste, o mercado integra a ação social por meio do dinheiro, um meio não linguístico que coordena comportamentos de forma funcional e estratégica, enquanto a burocracia estatal o faz por meio do poder administrativo, isto é, da capacidade institucionalizada de impor decisões juridicamente vinculantes. Como Habermas esclarece em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, esse poder administrativo deve ser rigorosamente distinguido do poder social ou comunicativo, que se forma na esfera pública a partir de processos discursivos de formação da opinião e da vontade. A solidariedade, portanto, ocupa um lugar normativo próprio na arquitetura da sociedade moderna: ela é o princípio de integração do mundo da vida, sem o qual nem o mercado nem o Estado podem adquirir legitimidade duradoura, pois apenas a coordenação comunicativa da ação pode sustentar a aceitação reflexiva das normas que regem a cooperação social.

A tese da cooriginalidade entre soberania popular e autonomia privada ocupa um lugar central na teoria democrática de Jürgen Habermas e é formulada de modo sistemático no ensaio *Habermas entre Rousseau e Kant* (1992), posteriormente integrado a *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Contra a oposição clássica entre liberalismo e republicanismo, Habermas sustenta que os direitos individuais (autonomia privada) e a capacidade coletiva de autolegislação democrática (soberania popular) não são princípios concorrentes nem hierarquizáveis, mas se pressupõem mutuamente. A autonomia privada, isto é, o conjunto de direitos subjetivos que garantem liberdade individual, igualdade jurídica e proteção contra coerções, só pode ser legitimamente assegurada se os próprios cidadãos forem autores das leis às quais se submetem. Inversamente, a soberania popular só pode ser exercida de modo não arbitrário se os participantes do processo democrático dispuserem previamente de direitos que lhes garantam liberdade de expressão, associação, participação e contestação. Direitos humanos e democracia, portanto, não se fundam em fontes normativas distintas (moral versus política), mas emergem conjuntamente de um mesmo processo discursivo de formação da vontade coletiva. Essa cooriginalidade rompe tanto com a primazia liberal dos direitos pré-políticos quanto com a primazia republicana da vontade geral, propondo uma concepção procedimental de legitimidade em que o direito se legitima quando pode ser entendido simultaneamente como garantia da liberdade individual e como expressão da autodeterminação democrática dos cidadãos.

A distinção entre mundo da vida e sistemas permite compreender com precisão o núcleo crítico da teoria habermasiana da modernidade. Enquanto o mundo da vida se reproduz por meio do agir comunicativo, sustentando a integração social a partir de normas, valores e significados compartilhados, os sistemas econômico e administrativo operam segundo lógicas funcionais orientadas à eficiência, estabilizadas por meios não linguísticos como o dinheiro e o poder. Essa diferenciação não é, em si mesma, patológica; ao contrário, constitui um ganho evolutivo das sociedades modernas, ao possibilitar maior complexidade e capacidade de coordenação social. A patologia emerge quando ocorre a colonização do mundo da vida, isto é, quando mecanismos sistêmicos extrapolam suas esferas próprias e passam a substituir processos comunicativos de entendimento por formas instrumentais de coordenação da ação. Nesse processo, relações sociais antes mediadas pela linguagem são reconfiguradas segundo imperativos funcionais, enfraquecendo a solidariedade social, a legitimidade normativa e a capacidade dos sujeitos de participar reflexivamente

da formação da vontade coletiva. A crítica da colonização, portanto, não se dirige à existência dos sistemas, mas à sua expansão desregulada sobre esferas da vida social que dependem, para sua reprodução, do reconhecimento intersubjetivo e da racionalidade comunicativa.

Habermas insiste que essa diferenciação não é, em si mesma, patológica. Ao contrário, ela é um resultado histórico dos processos de racionalização da modernidade, que permitiram o aumento da complexidade social e a autonomia relativa das esferas sociais. A patologia surge quando ocorre a colonização do mundo da vida, isto é, quando mecanismos sistêmicos passam a substituir formas comunicativas de integração social. Como define o autor, “a colonização do mundo da vida ocorre quando os mecanismos de coordenação sistêmica substituem as formas de integração comunicativa” (HABERMAS, 2012b, p. 348). Nesse caso, relações orientadas ao entendimento são progressivamente reconfiguradas segundo lógicas instrumentais, comprometendo a reprodução simbólica da sociedade.

No contexto brasileiro, esse diagnóstico assume contornos específicos. A modernidade no Brasil não se constituiu como processo gradual de racionalização comunicativa articulado à formação de uma esfera pública inclusiva, mas como modernização institucional descontínua, marcada pela sobreposição de racionalidades tradicionais, tecnocráticas e autoritárias.

A provocação de Bruno Latour “*jamais fomos modernos*” pode ser frutiferamente articulada com a concepção habermasiana da modernidade como projeto inacabado, desde que se reconheça que ambos operam em níveis analíticos distintos. Enquanto Latour critica a autocompreensão epistemológica da modernidade, denunciando a ficção de separações rígidas entre natureza e sociedade, fato e valor, ciência e política, Habermas reconstrói a modernidade a partir de seu potencial normativo ainda não realizado, ancorado na racionalidade comunicativa e na institucionalização democrática do uso público da razão. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas insiste que o fracasso histórico da modernidade não autoriza seu abandono, mas exige sua reconstrução crítica, precisamente porque suas promessas, autonomia, publicidade, legitimidade, permanecem normativamente válidas.

A tese habermasiana da modernidade como projeto inacabado adquire especial densidade analítica quando confrontada com a experiência histórica brasileira. No Brasil, a modernidade não pode ser avaliada nem como promessa plenamente realizada nem como simples ausência ou atraso, mas como processo assimétrico de modernização dissociado da racionalização comunicativa.

Instituições centrais da modernidade, Estado de direito, mercado capitalista, burocracia administrativa, sistema jurídico formal, foram implantadas de modo relativamente precoce e, muitas vezes, autoritário, sem que isso fosse acompanhado pela consolidação correspondente de uma esfera pública inclusiva e de práticas amplas de formação democrática da vontade. Nesse sentido, o “inacabamento” da modernidade no Brasil não é apenas contingência histórica, mas expressão estrutural de uma modernização que avançou mais rapidamente no plano sistêmico do que no plano do mundo da vida.

À luz de *O discurso filosófico da modernidade*, esse descompasso pode ser interpretado como uma forma específica de patologia da modernidade, na qual a racionalidade instrumental se autonomiza antes que a racionalidade comunicativa possa se institucionalizar de modo estável. O resultado é uma integração social fragilizada, na qual direitos formais coexistem com profundas desigualdades materiais e simbólicas, e a soberania popular permanece limitada por déficits persistentes de participação, reconhecimento e confiança pública. A modernidade brasileira aparece, assim, não como falência do projeto moderno, mas como evidência empírica de sua realização incompleta e distorcida.

Conectar Habermas ao Brasil implica, portanto, compreender o projeto moderno como tarefa histórica ainda em aberto, cuja efetivação depende da ampliação das condições comunicativas de integração social. A modernidade permanece inacabada não porque seus princípios normativos tenham perdido validade, mas porque sua tradução institucional foi bloqueada por desigualdades estruturais que afetam diretamente a simetria discursiva. Nesse quadro, a racionalidade comunicativa não funciona como descrição de uma realidade já consolidada, mas como critério crítico para diagnosticar os limites da democracia brasileira e orientar processos de reconstrução da esfera pública, do direito e da soberania popular. A experiência brasileira confirma, assim, a intuição central de Habermas: a modernidade só pode ser defendida criticamente quando é entendida como projeto normativo que exige realização histórica contínua, e nunca como estado plenamente alcançado.

No contexto brasileiro, essa articulação permite compreender que a modernidade não deve ser avaliada nem como ausência pura (atraso) nem como realização consumada (imitação institucional), mas como processo assimétrico e incompleto de aprendizagem social. Se, com Latour, reconhecemos que o projeto moderno jamais se realizou plenamente em lugar algum, com Habermas podemos sustentar que isso não invalida seu horizonte normativo, mas o torna objeto de disputa histórica. A pergunta “já fomos modernos?” transforma-se,

assim, em chave crítica para analisar como a modernização brasileira incorporou instituições modernas, Estado, direito, mercado, sem consolidar, na mesma medida, as condições comunicativas de integração social e de formação democrática da vontade. A modernidade aparece, então, não como fato consumado, mas como tarefa aberta, cuja realização depende da capacidade de traduzir suas pretensões normativas em práticas comunicativas inclusivas, capazes de enfrentar as desigualdades estruturais que atravessam a sociedade brasileira.

O país incorporou precocemente o aparato formal do Estado moderno e do mercado capitalista, sem que isso fosse acompanhado por um processo correspondente de aprendizagem comunicativa e de consolidação da legitimidade democrática. Como observa José Maurício Domingues (2002, p. 112), a modernização brasileira caracterizou-se como “modernização sem modernidade”, isto é, como adaptação institucional descolada de uma reconstrução simbólica compartilhada.

Essa assimetria histórica permite compreender por que, nas periferias do capitalismo, a colonização do mundo da vida não se apresenta como fenômeno tardio, mas como condição originária. Diferentemente do modelo europeu reconstruído por Habermas, no qual a colonização aparece como degeneração de um processo inicialmente bem-sucedido de integração comunicativa, no Brasil o mundo da vida nasce sob o peso de formas sistêmicas de dominação. Como sintetiza Marcos Nobre (2010, p. 47), trata-se de um caso paradigmático de colonização precoce, no qual práticas clientelistas, burocráticas e patrimonialistas substituem o espaço público antes mesmo que ele possa se constituir plenamente como arena de deliberação racional.

Essa especificidade exige precisão conceitual quanto ao uso da noção de patologias sociais. Em Habermas, as patologias não designam meros desvios morais ou disfunções individuais, mas bloqueios sistemáticos nos processos de reprodução simbólica da sociedade, isto é, falhas na integração social mediada pela linguagem. Elas se manifestam quando os sujeitos perdem a capacidade de interpretar criticamente normas, justificar pretensões de validade ou reconhecer-se mutuamente como participantes legítimos do discurso. Nesse sentido, as patologias sociais dizem respeito à erosão das condições comunicativas da vida social. Em diálogo com Axel Honneth, essa análise pode ser ampliada para incluir formas de desrespeito e humilhação que afetam a constituição da identidade e da autoestima moral dos sujeitos, sem, contudo, abandonar o núcleo comunicativo da crítica habermasiana.

No Brasil, essas patologias assumem uma feição particularmente aguda. A racionalidade técnica foi implantada de maneira extensiva, enquanto a racionalização comunicativa permaneceu frágil e desigual. As instituições jurídicas e administrativas adquiriram formalidade antes de adquirirem legitimidade social. Como lembra Habermas (2012a, p. 135), a legitimidade democrática depende da cooriginariedade entre poder comunicativo e poder administrativo, isto é, da articulação entre a formação discursiva da vontade política e sua tradução institucional. No caso brasileiro, essa cooriginariedade foi historicamente interrompida: o Estado precedeu a sociedade civil organizada, e a representação política foi edificada sobre o silenciamento sistemático de amplos segmentos da população.

Essa colonização não se limita às estruturas macroinstitucionais. Ela se infiltra nas práticas cotidianas, nos modos de fala, nos padrões de autoridade e nas formas de reconhecimento social. A linguagem, em vez de funcionar como meio de entendimento, converte-se frequentemente em instrumento de dominação simbólica, seja pela tecnicização excessiva do discurso público, seja pela naturalização de hierarquias sociais que desqualificam determinadas vozes. A esfera pública, nesse cenário, tende a se burocratizar e a se mediatizar, substituindo o poder comunicativo pela lógica do espetáculo e da gestão, fenômeno que se intensifica nas democracias contemporâneas marcadas pela comunicação digital e pela polarização afetiva. A posição de Jürgen Habermas no debate contemporâneo entre redistribuição e reconhecimento pode ser compreendida como uma mediação normativa que antecede e atravessa os chamados *folk paradigms* sistematizados por Nancy Fraser e Axel Honneth. Fraser tornou clássica a distinção analítica entre injustiças de redistribuição, ligadas a estruturas socioeconômicas, exploração e desigualdade material, e injustiças de reconhecimento, associadas a desrespeito, estigmatização e hierarquias culturais. Sua crítica central dirige-se às abordagens unidimensionais, propondo uma concepção bidimensional (e posteriormente tridimensional) de justiça, cujo critério normativo é a paridade participativa. Honneth, por sua vez, desloca o eixo da teoria crítica para o reconhecimento intersubjetivo, sustentando que conflitos sociais expressam, em seu núcleo moral, experiências de desrespeito que afetam a formação da identidade e a autoestima dos sujeitos. Habermas não se insere plenamente em nenhum desses paradigmas, mas fornece o quadro procedimental no qual ambos se tornam inteligíveis: a justiça social, para ele, depende das condições discursivas que permitem aos próprios afetados tematizar, justificar e contestar demandas tanto de redistribuição quanto de

reconhecimento. Nesse sentido, a teoria do agir comunicativo e da democracia deliberativa não resolve antecipadamente qual dimensão é prioritária, mas estabelece as condições pragmático-formais sob as quais disputas redistributivas e lutas por reconhecimento podem ser traduzidas em reivindicações normativas legítimas na esfera pública. Habermas aparece, assim, menos como competidor de Fraser ou Honneth e mais como o autor que oferece a gramática discursiva comum que torna possível articular, sem reducionismo, justiça econômica, reconhecimento moral e legitimidade democrática.

Superar essas patologias não pode ser reduzido a reformas institucionais pontuais. Do ponto de vista habermasiano, trata-se de reverter o fluxo da colonização e restituir ao mundo da vida sua capacidade de autorregulação simbólica. Isso implica fortalecer práticas comunicativas capazes de sustentar a solidariedade social como forma específica de integração, distinta tanto da coordenação pelo mercado quanto da obediência administrativa. A solidariedade, nesse sentido, não é mero sentimento moral, mas resultado de processos discursivos nos quais os indivíduos se reconhecem como participantes autônomos de uma cooperação social linguisticamente mediada.

No contexto brasileiro, essa reconstrução só pode ocorrer de maneira conflitiva e gradual. A racionalidade comunicativa não emerge como consenso estabilizado, mas como prática de resistência frente à colonização sistêmica. Experiências de deliberação em conselhos participativos, movimentos sociais, iniciativas comunitárias e espaços públicos alternativos ilustram, ainda que de forma precária, a possibilidade de reinscrever a linguagem como fonte de integração social. Nessas práticas, o mundo da vida resiste à instrumentalização, mantendo viva a promessa de que a democracia pode ser reconstruída a partir da palavra compartilhada. A modernidade permanece, assim, um projeto inacabado. No Brasil, esse inacabamento não é apenas déficit, mas também possibilidade crítica. Ao tornar visíveis as patologias da racionalidade moderna em sua forma mais crua, o contexto periférico revela a urgência de uma razão pública que não se limite à eficiência sistêmica, mas se reconstrua continuamente como prática comunicativa orientada ao reconhecimento, à solidariedade e à emancipação.

3. A Esfera Pública entre o Reconhecimento e a Exclusão

Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas reconstrói o surgimento histórico de um espaço de deliberação no interior da sociedade

burguesa europeia, no qual indivíduos privados passam a discutir publicamente assuntos de interesse comum orientados pela força do melhor argumento. Essa reconstrução não deve ser lida como descrição normativa idealizada, mas como genealogia crítica de uma forma específica de racionalização política, cujo núcleo reside na transformação da comunicação em poder comunicativo. A esfera pública, nesse sentido, constitui-se como mediação entre sociedade civil e sistema político, possibilitando a formação discursiva da opinião e da vontade.

Nos desenvolvimentos posteriores de sua teoria, especialmente em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas distingue entre esfera pública informal e esfera pública formal. A primeira refere-se aos fluxos comunicativos difusos da sociedade civil, debates cotidianos, movimentos sociais, associações, mídias e espaços públicos não institucionalizados, nos quais se formam problemas, interpretações e demandas normativas. A esfera pública formal, por sua vez, diz respeito às instâncias institucionalizadas do processo político, como parlamentos, tribunais e procedimentos jurídicos, nas quais o poder comunicativo é traduzido em decisões juridicamente vinculantes. Essa distinção é fundamental para compreender a dinâmica democrática em contextos nos quais a circulação informal de argumentos não encontra canais adequados de institucionalização.

No Brasil, essa mediação é historicamente frágil. A formação da esfera pública ocorreu de maneira tardia e excludente, marcada por uma herança escravocrata, por estruturas patriarcais persistentes e por profundas desigualdades sociais. Como observa Renato Lessa (2007, p. 28), a esfera pública brasileira permanece cindida entre uma retórica universalista da cidadania e práticas efetivas de tutela e exclusão. O acesso à fala pública nunca foi plenamente universalizado, e a capacidade de transformar comunicação em poder comunicativo continua restrita a segmentos socialmente privilegiados.

Habermas define a esfera pública como “uma rede de comunicação para a troca de informações e opiniões que se transformam em poder comunicativo” (HABERMAS, 2012a, p. 91). Essa definição, contudo, pressupõe condições mínimas de inclusão discursiva. No contexto brasileiro, tais condições são sistematicamente distorcidas por desigualdades raciais, de classe, de gênero e de acesso aos meios de comunicação. A concentração midiática, o elitismo linguístico e a desigualdade digital comprometem a simetria comunicativa, produzindo uma esfera pública oligárquica, na qual a deliberação tende a se converter em disputa entre elites. Como destaca Domingues (2009, p. 146), o espaço público no Brasil se organiza mais como arena de concorrência entre

grupos dominantes do que como fórum ampliado de formação da vontade coletiva.

É nesse ponto que o diálogo com Nancy Fraser se torna decisivo. Fraser critica a concepção liberal-burguesa de uma esfera pública única e homogênea, argumentando que tal modelo invisibiliza as desigualdades estruturais que moldam o próprio acesso à deliberação. Ao introduzir a noção de públicos subalternos contra-hegemônicos, a autora evidencia que grupos marginalizados constroem arenas discursivas próprias como estratégia de resistência e de reinterpretação do mundo social. O critério normativo da justiça democrática, para Fraser, é a paridade participativa, isto é, a possibilidade efetiva de todos os afetados participarem da deliberação em condições equitativas. Lida a partir do Brasil, essa crítica revela que a pluralização da esfera pública não é um desvio do ideal democrático, mas uma condição de sua realização em sociedades marcadas por exclusão histórica.

Axel Honneth, por sua vez, amplia o horizonte normativo da teoria habermasiana ao situar o reconhecimento intersubjetivo como condição para a liberdade individual e para a integração social. A exclusão comunicativa não representa apenas um déficit procedimental, mas uma forma de desrespeito moral que afeta a constituição da identidade dos sujeitos. Em contextos atravessados por humilhações estruturais, como o brasileiro, a luta por reconhecimento antecede e condiciona a própria possibilidade de deliberação racional. A comunicação pública, nesse cenário, não é apenas meio de coordenação social, mas espaço de disputa por dignidade e visibilidade.

A articulação entre Habermas, Fraser e Honneth permite compreender a esfera pública brasileira como arena marcada por conflitos normativos persistentes. O consenso, longe de ser ponto de partida, emerge, quando emerge, como resultado precário de processos de reconhecimento conflitivo. A deliberação democrática não se realiza como harmonia discursiva, mas como confronto argumentativo entre experiências sociais assimétricas, nas quais a memória da exclusão e a reivindicação de dignidade moldam o conteúdo e a forma da comunicação. Essa leitura situada não implica abandonar o ideal habermasiano da formação racional da opinião e da vontade. Ao contrário, ela o radicaliza. Aplicar Habermas ao Brasil significa inserir a teoria do agir comunicativo no campo da justiça social, reconhecendo que a validade dos discursos depende de condições sociais de escuta, e não apenas da correção formal dos argumentos. A esfera pública deixa de ser apenas meio de entendimento e se torna prática de reconhecimento moral, na qual a inclusão

comunicativa é inseparável da transformação das estruturas que produzem silêncio e invisibilidade.

Nesse sentido, as experiências de deliberação que emergem nas margens, movimentos sociais, coletivos feministas, organizações negras e periféricas, mídias comunitárias, não representam anomalias democráticas, mas expressões ampliadas da racionalidade comunicativa. São nesses espaços informais que o poder comunicativo se forma, ainda que de modo fragmentário, e reivindica tradução institucional. A dificuldade de converter essas vozes em decisões politicamente vinculantes revela o núcleo da crise democrática brasileira: a ruptura entre esfera pública informal e esfera pública formal.

A luta por voz e reconhecimento constitui, assim, o modo brasileiro de produzir razão pública. A teoria habermasiana, relida a partir dessa experiência, transforma-se em uma filosofia da escuta e da inclusão conflitiva, na qual o consenso não é um fim estabilizado, mas um processo sempre inacabado de reconstrução democrática. A esfera pública brasileira permanece atravessada por exclusões, mas é também o espaço no qual a promessa da racionalidade comunicativa insiste em se atualizar como crítica, resistência e esperança normativa.

4. Da Ética da Libertação às Epistemologias do Sul

O diálogo entre a teoria habermasiana e o pensamento crítico latino-americano representa um ponto de inflexão decisivo para a compreensão contemporânea da racionalidade comunicativa. Esse encontro não deve ser entendido como convergência direta de tradições, tampouco como assimilação conceitual recíproca, mas como relação crítica assimétrica, na qual categorias produzidas no centro da modernidade são submetidas ao teste das experiências históricas periféricas. Tal movimento pode ser articulado a partir de textos-chave de Habermas, como *O discurso filosófico da modernidade*, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* e, mais recentemente, *Uma nova mudança estrutural da esfera pública*, nos quais a modernidade é concebida como projeto normativo inacabado e historicamente contingente. Nesse horizonte, o contato com autores como Enrique Dussel, especialmente em sua *Ética da libertação*, e Boaventura de Sousa Santos, em obras como *Epistemologias do Sul*, não implica que Habermas os tenha incorporado sistematicamente em sua obra, mas que suas reflexões colocam questões normativas incontornáveis à teoria do discurso, sobretudo no que diz respeito às

condições históricas de inclusão, reconhecimento e participação democrática. A recepção brasileira, mediada por intérpretes como Marcos Nobre, Luiz Repa e José Maurício Domingues, evidencia que pensar Habermas desde o Sul Global não significa abandonar o universalismo normativo, mas reconstruí-lo criticamente à luz de contextos marcados por desigualdades estruturais, nos quais a racionalidade comunicativa só pode ser compreendida como tarefa histórica e prática política em disputa.

A ética da libertação, formulada por Dussel, parte de um deslocamento fundamental do ponto de partida da filosofia moral. Em vez de começar pelo consenso entre sujeitos abstratamente livres e iguais, ela se ancora na experiência histórica das vítimas da modernidade colonial. O núcleo normativo não é o acordo discursivo já pressuposto, mas a interpelação ética do outro excluído. Como afirma Dussel, “a primeira palavra não é a do discurso, mas o grito do outro” (DUSSEL, 2002, p. 89). Essa crítica não invalida a ética do discurso, mas revela seu limite histórico: a pressuposição de sujeitos já reconhecidos como interlocutores legítimos. Lida a partir desse deslocamento, a teoria habermasiana é convocada a explicitar seus próprios pressupostos sociais. A exigência de que “todos os afetados” possam participar do discurso só se realiza plenamente se aqueles que foram historicamente excluídos forem reconhecidos como sujeitos de validade. O desafio colocado por Dussel não é o de substituir a racionalidade comunicativa por uma ética da exterioridade, mas o de radicalizar o princípio discursivo, recolocando no centro do debate aqueles que nunca tiveram acesso às condições pragmático-formais do discurso. Trata-se, portanto, de uma crítica imanente ao universalismo abstrato, e não de sua negação.

A contribuição de Boaventura de Sousa Santos amplia esse horizonte ao deslocar o problema da inclusão do plano exclusivamente político para o plano epistêmico. Ao propor as epistemologias do Sul, Boaventura não rejeita a racionalidade moderna, mas denuncia sua configuração como monocultura do saber legítimo. O que está em jogo é a crítica à exclusão sistemática de formas de conhecimento não hegemônicas, saberes populares, indígenas, afro-diaspóricos, comunitários, que foram historicamente desqualificados como irracionais ou pré-modernos. A noção de justiça cognitiva, sintetizada na afirmação de que “não há justiça social global sem justiça cognitiva global” (SANTOS, 2014, p. 32), coloca em evidência uma dimensão frequentemente subestimada pela teoria do discurso: quem define o que conta como argumento válido e como razão legítima. Esse ponto não é incompatível com a ética discursiva habermasiana, mas exige sua reconstrução intercultural. Habermas afirma que a validade de uma norma

depende do assentimento potencial de todos os afetados (HABERMAS, 1997a, p. 137). As epistemologias do Sul tornam essa exigência mais concreta ao perguntar quem são, de fato, esses “afetados” e sob quais linguagens, gramáticas e formas de vida eles podem participar do processo de justificação. A universalidade normativa, nessa leitura, não é abandonada, mas descentrada: ela deixa de ser pressuposto implícito e passa a ser tarefa histórica de tradução entre mundos simbólicos.

É importante frisar que não se trata de atribuir a Habermas uma leitura direta ou sistemática de Dussel ou Boaventura. O diálogo aqui estabelecido é mediado pela recepção crítica latino-americana da teoria do discurso, especialmente no contexto brasileiro. Autores como José Maurício Domingues, Marcos Nobre e Luiz Repa mostram que a força da teoria habermasiana reside precisamente em sua abertura à reconstrução, isto é, em sua capacidade de explicitar pressupostos normativos imanentes às práticas sociais e submetê-los a processos contínuos de revisão à luz de novas experiências históricas.

Nesse sentido, a ética da libertação e as epistemologias do Sul não aparecem como alternativas externas à teoria crítica, mas como testes de realidade que tensionam seu universalismo. Elas evidenciam que a exclusão não é apenas política, mas também epistêmica; não afeta apenas o acesso à deliberação, mas o próprio reconhecimento de formas de racionalidade. Ao incorporar essas interpelações, a racionalidade comunicativa adquire densidade histórica e geopolítica, sem perder seu núcleo normativo.

No contexto brasileiro, essa reconstrução assume contornos particularmente relevantes. A pluralidade cultural, étnica e religiosa do país torna visível a coexistência de múltiplas racionalidades práticas que disputam legitimidade no espaço público. O “Sul Global”, aqui, não é apenas uma categoria geográfica, mas um marcador epistêmico das vozes silenciadas pela modernização excludente. Reinterpretar Habermas a partir desse horizonte significa compreender o agir comunicativo como prática intercultural de tradução, na qual o entendimento não pressupõe homogeneidade, mas reconhecimento da diferença.

A ética do discurso, nesse quadro ampliado, transforma-se em ética da escuta. O agir comunicativo deixa de ser apenas coordenação racional da ação e passa a ser também abertura à alteridade histórica e cultural. A reconstrução do universalismo habermasiano não ocorre pela imposição de uma razão única, mas pela mediação entre diferentes formas de vida que reivindicam reconhecimento. A racionalidade comunicativa torna-se, assim, uma práxis ampliada de

coexistência democrática, na qual a validade emerge do diálogo entre diferenças irreduzíveis.

Ao colocar em relação Habermas, Dussel e Boaventura, este artigo não propõe uma síntese teórica unificadora, mas um campo de tensões produtivas. É nesse espaço, entre norma e vida, entre universalidade e diferença, entre centro e periferia, que a teoria crítica pode ser reinventada como prática comunicativa do reconhecimento e da justiça. A leitura desde o Sul Global não nega a herança habermasiana; ela a reinscreve no horizonte plural de uma modernidade global marcada por assimetrias, conflitos e possibilidades ainda abertas de emancipação

5. Considerações Finais

A leitura de Jürgen Habermas a partir do contexto brasileiro permite compreender, com nitidez particular, os limites e as possibilidades da racionalidade comunicativa em sociedades marcadas por desigualdades estruturais e déficits persistentes de legitimação democrática. Longe de constituir mera aplicação periférica de um modelo teórico europeu, essa leitura evidencia a força reconstrutiva da teoria do discurso quando submetida ao teste de formações sociais nas quais as condições pragmático-formais do entendimento permanecem sistematicamente fragilizadas. Pensar Habermas desde o Brasil é, portanto, um exercício de tradução crítica, no qual o universalismo normativo da teoria é preservado, mas reinscrito em experiências históricas concretas de exclusão, conflito e resistência.

Ao longo do artigo, argumentou-se que a teoria do agir comunicativo, quando situada em contextos periféricos, não pode ser compreendida apenas como ideal regulador abstrato, mas como prática ética e política orientada ao reconhecimento. A racionalidade comunicativa revela-se, nesses contextos, menos como dado institucional estabilizado e mais como horizonte normativo em disputa, cuja realização depende da transformação das condições sociais que produzem silêncio, desqualificação e assimetria comunicativa. A centralidade da linguagem não se reduz, assim, à coordenação racional da ação, mas se estende à constituição de vínculos de solidariedade e à reconstrução da dignidade dos sujeitos historicamente excluídos.

A análise da modernidade brasileira mostrou que a colonização do mundo da vida não se apresenta como fenômeno tardio, mas como traço originário de uma modernização dissociada da inclusão comunicativa. A autonomização precoce do Estado e do mercado produziu uma esfera pública fragilizada, na qual

a integração social foi frequentemente substituída por formas de tutela, tecnocratização e dominação simbólica. Nesse cenário, a esfera pública informal, composta por movimentos sociais, coletivos, redes comunitárias e práticas discursivas contra-hegemônicas, tornou-se o principal espaço de emergência do poder comunicativo, ainda que com dificuldades persistentes de tradução institucional.

O diálogo com Nancy Fraser e Axel Honneth permitiu aprofundar essa análise ao evidenciar que a exclusão comunicativa não é apenas procedimental, mas também moral e epistêmica. A luta por reconhecimento antecede e condiciona a própria possibilidade de deliberação racional, especialmente em sociedades atravessadas por humilhações estruturais. A racionalidade comunicativa, reinterpretada a partir desse horizonte, transforma-se em ética da escuta e em prática de reconhecimento conflitivo, na qual o consenso não é ponto de partida, mas resultado sempre precário de processos históricos de aprendizagem democrática.

A incorporação crítica das interpelações latino-americanas, em especial da ética da libertação e das epistemologias do Sul, reforçou esse deslocamento sem negar o núcleo normativo da teoria habermasiana. Ao insistirem na centralidade das vítimas da modernidade e na pluralidade dos saberes, essas perspectivas ampliam o alcance da exigência discursiva de inclusão, tornando explícito que a universalidade não é um pressuposto, mas tarefa. O princípio de que todos os afetados devem poder participar da justificação das normas adquire, assim, densidade histórica e geopolítica, exigindo processos contínuos de tradução intercultural e de reconhecimento epistêmico.

No contexto brasileiro recente, essas tensões tornaram-se particularmente visíveis. A crise democrática, intensificada por práticas de desinformação, polarização afetiva e regressão autoritária, revelou formas renovadas de colonização comunicativa da esfera pública. A instrumentalização da linguagem política, a captura estratégica das redes digitais e o enfraquecimento da confiança institucional ilustram os riscos apontados pela teoria crítica quando o poder sistêmico se impõe sobre o poder comunicativo. Ao mesmo tempo, as respostas institucionais e sociais em defesa da ordem democrática, bem como as políticas de reconhecimento, como ações afirmativas e iniciativas de inclusão, indicam que a racionalidade comunicativa permanece como horizonte normativo relevante para a reconstrução democrática.

A contribuição deste artigo consiste, portanto, em mostrar que a teoria habermasiana não perde validade quando deslocada para contextos periféricos;

ao contrário, ela ganha espessura crítica. O Brasil expõe de forma radical o caráter inacabado da modernidade e torna visível que a democracia só pode ser sustentada quando a linguagem é protegida de sua colonização instrumental e reinscrita como meio de entendimento, reconhecimento e solidariedade. A racionalidade comunicativa, traduzida desde o Sul Global, deixa de ser apenas uma teoria da normatividade e se converte em prática de resistência discursiva e de esperança democrática.

Em última instância, pensar Habermas desde o Brasil significa reafirmar que a filosofia não é apenas interpretação do mundo social, mas intervenção crítica em seus processos de legitimação. A reconstrução da democracia depende da reconstrução das condições de fala e de escuta, e a emancipação permanece vinculada à capacidade coletiva de transformar o conflito em diálogo, a exclusão em reconhecimento e a linguagem em razão pública compartilhada.

Para avançar na discussão proposta por este texto, é incontornável reconhecer que a interpretação do Sul global e, em particular, do lugar do Brasil na modernidade, permanece objeto de disputa no interior da própria crítica social brasileira. Autores como Paulo Arantes e Roberto Schwarz ofereceram leituras contundentes dos impasses estruturais da sociedade brasileira, seja por meio da crítica àquilo que Arantes denominou a *crítica da razão tupiniquim*, seja pela análise schwartziana das “ideias fora do lugar” e das formas de modernização dissociada que marcam o pensamento social nacional. Em ambos os casos, a ênfase recai sobre os bloqueios históricos, institucionais e simbólicos que impediriam uma emancipação “à moda brasileira”, frequentemente vista como promessa reiterada e sistematicamente frustrada. Esses autores dialogam, ainda que de modo crítico e não sistemático, com a herança frankfurtiana, e, aqui e acolá, com o próprio Habermas, ao questionarem se os pressupostos normativos da razão moderna encontram, no contexto brasileiro, condições efetivas de realização ou se tendem a se converter em formas ideológicas de autoengano. Ao serem colocadas em tensão com a teoria habermasiana da racionalidade comunicativa, tais leituras não a invalidam, mas funcionam como contrapontos críticos que reforçam a necessidade de pensar a modernidade como projeto permanentemente inacabado, atravessado por assimetrias estruturais profundas. Nesse sentido, o diálogo com Arantes e Schwarz não encerra a reflexão, mas radicaliza sua exigência: compreender se, e em que condições, a promessa emancipatória da modernidade pode ser reconstruída no Brasil sem ignorar os limites históricos que moldam tanto a crítica quanto suas possibilidades de realização.

REFERÊNCIAS

SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, B. de S. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. London: Routledge, 2014.

DOMINGUES, J. M. *Sociologia da modernidade: racionalização e diferenciação social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DOMINGUES, J. M. *Modernidade global e civilização contemporânea: para uma teoria crítica do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FRASER, N. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, J. Jürgen Habermas fala à *Tempo Brasileiro*: entrevista concedida a Bárbara Freitag. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 5–21, jul./set. 1989.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2001.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

LESSA, R. *A invenção da república: estudos sobre o republicanismo e a formação do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre reificação e racionalização*. São Paulo: Editora 34, 2004.

NOBRE, M. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REPA, L. *Habermas e a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Humanitas, 2011.

SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.