

**A DIALÉTICA DA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL
CONTEMPORÂNEO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE HEGEL E HABERMAS**

**THE DIALECTIC OF THE CONSTRUCTION OF THE PUBLIC SPHERE IN
CONTEMPORARY BRAZIL: AN ANALYSIS BASED ON HEGEL AND
HABERMAS**

**LA DIALÉCTICA DE LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO EN EL
BRASIL CONTEMPORÁNEO: UN ANÁLISIS A PARTIR DE HEGEL Y
HABERMAS**

 10.56238/revgeov17n2-162

Júlio Edstron Secundino Santos

Mestre e Doutor em Direito

Instituição: Universidade Católica de Brasília, Centro Universitário de Brasília (UniCEUB)

E-mail: edstron@yahoo.com.br

RESUMO

Esta pesquisa empreende uma investigação filosófica sobre a dialética da construção da esfera pública no Brasil, confrontando a idealidade normativa de Hegel e Habermas com a facticidade tropical marcada pelo patrimonialismo e pela desigualdade estrutural. A relevância dessa análise reside na urgência de diagnosticar a "fissura ontológica" que separa a validade constitucional da práxis social excludente, enfrentando o problema de como a "cordialidade" e o estamento burocrático bloqueiam a eticidade estatal e a racionalidade comunicativa. Através do método hipotético-dedutivo, conclui-se que a superação da nossa "modernidade seletiva" exige a articulação de uma inédita "Eticidade Deliberativa": um arranjo que funde a robustez institucional hegeliana, imperativa para conter a privatização do público, com a permeabilidade democrática habermasiana, essencial para legitimar o poder via discurso. Identifica-se na vitalidade da sociedade civil e do Terceiro Setor a potência para desobstruir as "eclusas" do sistema, transformando a "consciência infeliz" de uma nação fragmentada na efetividade de uma liberdade concreta, onde a justiça deixa de ser retórica para se tornar substância vivida.

Palavras-chave: Espaço Público. Dialética de Construção de Espaço Público. Pensamento Hegeliano. Pensamento Habermasiano. Democracia Deliberativa.

ABSTRACT

This research undertakes a philosophical investigation into the dialectic of the construction of the public sphere in Brazil, confronting the normative ideality of Hegel and Habermas with the tropical facticity marked by patrimonialism and structural inequality. The study's relevance lies in the urgency of diagnosing the "ontological fissure" separating constitutional validity from exclusionary social praxis, addressing the problem of how "cordiality" and the bureaucratic estate block state ethical life (Sittlichkeit) and communicative rationality. Through the hypothetico-deductive method, it is concluded that overcoming our "selective modernity" requires the articulation of an unprecedented "Deliberative Ethical Life": an arrangement that fuses Hegelian institutional robustness, imperative to



contain the privatization of the public realm, with Habermasian democratic permeability, essential to legitimize power via discourse. The vitality of civil society and the Third Sector is identified as having the potency to unclog the system's "sluices," transforming the "unhappy consciousness" of a fragmented nation into the actuality of concrete freedom, where justice ceases to be rhetorical to become lived substance.

Keywords: Public Sphere. Dialectic of the Construction of the Public Sphere. Hegelian Thought. Habermasian Thought. Deliberative Democracy.

RESUMEN

Esta investigación emprende una indagación filosófica sobre la dialéctica de la construcción de la esfera pública en Brasil, confrontando el ideal normativo de Hegel y Habermas con la facticidad tropical marcada por el patrimonialismo y la desigualdad estructural. La relevancia de este análisis reside en la urgencia de diagnosticar la "fisura ontológica" que separa la validez constitucional de la praxis social excluyente, abordando el problema de cómo la "cordialidad" y el establishment burocrático bloquean la ética estatal y la racionalidad comunicativa. Mediante el método hipotético-deductivo, se concluye que la superación de nuestra "modernidad selectiva" requiere la articulación de una "ética deliberativa" sin precedentes: un acuerdo que fusiona la robustez institucional hegeliana, imprescindible para contener la privatización de la esfera pública, con la permeabilidad democrática habermasiana, esencial para legitimar el poder a través del discurso. La vitalidad de la sociedad civil y del Tercer Sector se identifica como el poder de destrabar el sistema, transformando la conciencia desdichada de una nación fragmentada en la efectividad de una libertad concreta, donde la justicia deja de ser retórica y se convierte en realidad.

Palabras clave: Espacio Público. Dialéctica de la Construcción del Espacio Público. Pensamiento Hegeliano. Pensamiento Habermasiano. Democracia Deliberativa.



1 INTRODUÇÃO

A discussão sobre a natureza do Estado e a configuração da esfera pública permanece como uma das bases fundamentais da Filosofia Política contemporânea, exigindo uma revisitação constante dos clássicos para iluminar as complexidades do presente. A organização da vida ética não pode ser compreendida apenas como um dado empírico ou uma necessidade administrativa, mas deve ser apreendida como o desdobramento da razão na história, conforme a tradição idealista alemã.

Nesse sentido, o Estado não deve ser visto como um mero aparato de coerção, mas como a realidade da ideia ética, o palco onde a liberdade subjetiva busca sua reconciliação com a universalidade das leis e das instituições, elevando o indivíduo da sua particularidade à substancialidade da vida comunitária.

No entanto, a contemporaneidade impôs desafios inéditos a essa concepção orgânica, introduzindo a complexidade dos sistemas econômicos e administrativos que ameaçam colonizar o mundo da vida. A resposta filosófica a esse fenômeno encontra em Jürgen Habermas um de seus expoentes máximos, ao deslocar o eixo da reflexão da consciência solitária para a intersubjetividade linguística.

A racionalidade, sob essa nova ótica, deixa de ser um atributo metafísico para se tornar uma conquista procedimental, alicerçada na ação comunicativa voltada ao entendimento mútuo, onde a legitimidade das normas depende da qualidade deliberativa dos processos de formação da opinião e da vontade política.

A intersecção entre a ontologia do Estado em Hegel e a pragmática da comunicação e do agir comunicativo em Habermas oferece um terreno fértil para diagnosticar as patologias das democracias atuais, especialmente em contextos de modernização periférica.

A esfera pública, antes idealizada como o local do uso público da razão, enfrenta hoje o risco de refeudalização, onde interesses privados e corporativos capturam os canais de comunicação, transformando o cidadão em espectador passivo. A análise crítica dessas dinâmicas é essencial para resgatar o potencial emancipatório da política, entendida não como técnica de dominação, mas como a autolegislação de cidadãos livres e iguais em uma comunidade de direito.

O problema de pesquisa que norteia esta análise reside na dissonância entre os modelos teóricos normativos de Estado e esfera pública e a realidade concreta da experiência política brasileira. Questiona-se em que medida as categorias de eticidade hegeliana e democracia deliberativa habermasiana podem ser aplicadas a um contexto marcado pelo patrimonialismo, pela desigualdade estrutural e pela fragilidade das instituições republicanas.

A investigação central foca em como a ausência de uma identidade nacional sedimentada e a persistência de práticas autoritárias e clientelistas obstaculizam a formação de uma vontade política racional e autônoma, desafiando a aplicação direta de modelos europeus.



A relevância desta pesquisa justifica-se pela urgência de compreender as raízes filosóficas da crise de representatividade e legitimidade que assola o Estado brasileiro contemporâneo. Em um cenário onde a cordialidade muitas vezes substitui a impessoalidade da lei e onde a burocracia estatal oscila entre o corporativismo e a ineficiência, torna-se imperativo buscar referenciais teóricos que permitam não apenas a crítica, mas a reconstrução normativa das instituições. O Direito, a Filosofia e a Ciência Política não pode se furtar a oferecer diagnósticos precisos que auxiliem na superação do hiato entre a validade constitucional formal e a facticidade social excludente.

Aprofundar o debate sobre a esfera pública no Brasil é também uma tarefa de defesa da própria democracia, entendida como um projeto inacabado que exige a constante vigilância da sociedade civil. A inclusão do outro nos processos decisórios e a garantia de que a força do melhor argumento prevaleça sobre o poder econômico são condições indispensáveis para a estabilidade do Estado Democrático de Direito.

Esta pesquisa busca, portanto, demonstrar que a racionalidade estatal não é um dado pronto ou uma imposição externa, mas uma construção histórica que depende vitalmente da competência comunicativa dos órgãos estatais e seus cidadãos.

Para operacionalizar esta investigação, a metodologia adotada é a revisão bibliográfica sistemática e crítica, fundamentada na leitura imanente das obras seminais de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Jürgen Habermas, bem como de seus comentadores e intérpretes contemporâneos. Foram selecionados textos fundamentais que abordam desde a Filosofia do Direito até a teoria da ação comunicativa, estabelecendo um diálogo profícuo com autores que aplicam esses conceitos à realidade brasileira, permitindo um mapeamento conceitual rigoroso das categorias de Estado, sociedade civil, burocracia e opinião pública.

O método de abordagem utilizado é o hipotético-dedutivo, partindo da hipótese de que o Estado brasileiro sofre de um déficit de eticidade e de deliberação que compromete sua função universalizante. A partir das premissas teóricas estabelecidas por Hegel sobre a unidade substancial do Estado e por Habermas sobre a procedimentalização da soberania popular, deduzem-se as consequências para a análise dos fenômenos políticos nacionais. A pesquisa testou a validade desses conceitos frente às especificidades históricas e culturais do Brasil, buscando identificar tanto os bloqueios estruturais quanto as potencialidades de transformação democrática.

Esta pesquisa está estruturada em três partes fundamentais que se articulam logicamente para responder ao problema de pesquisa proposto. A primeira seção dedica-se à análise da filosofia de Hegel, explorando a concepção do Estado como a realidade da ideia ética e o papel das mediações institucionais — como a família, a sociedade civil e a constituição — na concretização da liberdade. Examina-se como a racionalidade do Estado não se opõe à liberdade individual, mas a pressupõe e a realiza em um nível superior de organização, superando o atomismo liberal e o contratualismo abstrato.



A segunda seção debruça-se sobre a teoria de Jürgen Habermas, focando na mudança de paradigma da Filosofia da Consciência para a Filosofia da Linguagem e suas implicações políticas. Analisa-se a reconfiguração da esfera pública, de um modelo liberal burguês para uma concepção plural e complexa de redes comunicativas, e a proposta de uma democracia deliberativa que situa a legitimidade na qualidade dos processos discursivos. Discute-se o modelo de exclusão através do qual o poder comunicativo da periferia deve influenciar o poder administrativo do centro, garantindo a permeabilidade do sistema político.

A terceira seção promove a síntese dialética entre os autores, aplicando suas categorias ao contexto brasileiro específico. Esta parte confronta o ideal de Estado Ético e de Esfera Pública Deliberativa com as práticas de patrimonialismo, exclusão e colonização do mundo da vida no Brasil. Demonstra-se como a astúcia da razão opera em nossa história através de crises e contradições, e aponta caminhos para a construção de uma eticidade deliberativa que una a robustez institucional hegeliana à vitalidade democrática habermasiana, superando os gargalos de nossa formação.

As conclusões deste trabalho científico apontam que a aplicação de Hegel e Habermas ao Brasil revela que a nossa atualidade é seletiva, desigual e incompleta. Conclui-se, que o Estado brasileiro falha frequentemente em ser a unidade universal proposta por Hegel devido à captura por interesses particulares e oligárquicos, gerando uma consciência infeliz na cidadania que não se reconhece nas leis que a regem. A superação desse estado de coisas exige não a diminuição do Estado, mas o seu fortalecimento ético através da profissionalização de uma burocracia que atue verdadeiramente como uma classe universal.

Ademais, concluiu-se que a esfera pública brasileira, embora expandida pelas novas tecnologias e redes sociais, sofre de graves distorções comunicativas que impedem a formação de um consenso racional. A polarização extrema e a desinformação ameaçam a base normativa da democracia deliberativa, exigindo um esforço redobrado de educação política e regulação democrática dos meios de comunicação. A legitimidade das instituições depende, em última análise, da capacidade de transformar a massa atomizada em um público raciocinante, crítico e participativo.

A pesquisa identifica também que a sociedade civil brasileira possui uma potência latente que ressoa com a esperança habermasiana, manifestada em movimentos sociais que atuam como sensores de problemas e agentes de inovação normativa. A conclusão aponta para a necessidade de institucionalizar canais de participação que sejam efetivos e não apenas simbólicos, permitindo que a pressão das ruas se traduza em legislação e políticas públicas racionais, fechando o ciclo necessário entre a autonomia privada e a autonomia pública.

Também, conclui-se que a síntese necessária para o Brasil reside na construção de um Estado que seja, ao mesmo tempo, garantidor da ordem ética e aberto à falibilidade do debate democrático. A justiça e a igualdade não são dons naturais, mas construções políticas que dependem da interação



constante entre a validade das normas e a facticidade das lutas sociais por reconhecimento. O Direito deve ser vivenciado como a existência da liberdade, e não como um instrumento de opressão de classe ou de manutenção de privilégios.

Em síntese, esta pesquisa demonstra que a Filosofia Política clássica e contemporânea oferece ferramentas indispensáveis para decifrar os enigmas do Brasil atual. Longe de serem teorias abstratas e importadas, as reflexões de Hegel e Habermas, quando lidas criticamente e adaptadas ao nosso contexto, iluminam as sombras do nosso autoritarismo social e apontam para a possibilidade concreta de uma emancipação. A construção de um espaço público vibrante e de um Estado verdadeiramente republicano permanece como a tarefa histórica suprema da nossa geração, um imperativo ético para transformar a realidade fragmentada na efetividade da liberdade para todos.

2 HEGEL E A CONSTRUÇÃO DO ESTADO E DO ESPAÇO PÚBLICO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel transcende a condição de mero sistematizador do idealismo alemão para se estabelecer como o refundador da ontologia política moderna, ao conceber o Estado não como um arranjo contratual voltado à segurança da propriedade, mas como a "efetividade da ideia ética" (Hegel, 2010, p. 260), o *locus* onde a liberdade deixa de ser uma abstração subjetiva para se tornar uma realidade concreta e vivida.

Em sua dimensão filosófica, o Estado é elevado à categoria de "autofim imóvel absoluto" (Hegel, 2010, p. 260), uma totalidade orgânica onde a vontade individual se reconcilia com a vontade universal, superando o atomismo da sociedade civil e permitindo que o indivíduo alcance sua verdadeira substancialidade ética.

Essa visão revolucionária a Teoria do Estado ao postular que a liberdade não reside no isolamento ou na ausência de coação, mas na participação racional em instituições que expressam o espírito de um povo (Medeiros; Oliveira Júnior, 2020, p. 20), tornando o Estado a condição de possibilidade para que a dignidade humana se realize historicamente, como a "marcha de Deus no mundo" (Hegel, 2010, p. 253) que organiza a vida ética sob a égide da razão.

A compreensão do Estado brasileiro exige, inicialmente, um confronto com a definição hegeliana de "realidade em ato da Ideia moral objetiva", na qual o espírito se conhece e se efetiva no mundo (Barros, 2005, p. 1). No Brasil, essa concepção ideal colide com uma formação histórica marcada pelo patrimonialismo, onde a distinção entre o público e o privado é frequentemente obscurecida, impedindo que a organização política alcance a plenitude de sua substancialidade ética.

Para Hegel, o Estado não é um mero artifício contratual ou uma máquina administrativa destinada a proteger a propriedade privada, mas a consumação suprema da razão na história, configurando-se como a "realidade da ideia ética". Ele representa a esfera da eticidade onde a liberdade



deixa de ser um capricho subjetivo ou uma abstração formal para se tornar concreta e substancial, reconciliando a vontade particular do indivíduo com a universalidade da lei.

Neste sentido, o entendimento hegeliano do Estado como a consumação da razão na história oferece o antídoto teórico mais potente contra a privatização da esfera pública que observamos no Brasil. Ao definir o Estado não como um arranjo contratual para a proteção de bens, mas como a própria substância da vida ética, Hegel desautoriza qualquer leitura que reduza as instituições a balcões de negócios ou feudos corporativos.

O Estado deve ser a superação da arbitrariedade, uma totalidade orgânica onde o indivíduo não se anula, mas encontra a sua verdade e o seu propósito mais elevado. Como postula o filósofo com precisão cirúrgica:

O Estado é a efetividade da ideia ética, o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele, como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial" (Hegel, 2010, p. 260).

Da mesma forma, a "liberdade concreta" proposta por Hegel desafia o liberalismo desenraizado que muitas vezes permeia o debate nacional, onde direitos são reivindicados sem a contrapartida dos deveres comunitários. Para Hegel (2010), a verdadeira liberdade não é o isolamento do átomo social, mas a articulação harmoniosa entre o interesse particular e o bem comum.

A falha nessa articulação resulta na fragmentação que vemos hoje, onde a sociedade civil não consegue se elevar à universalidade do Estado. A síntese dialética exigida para a nossa maturidade política é descrita de forma magistral:

A liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio espírito substancial e sejam ativos para ele como seu fim último" (Hegel, 2010, p. 261).

O Estado é, portanto, o organismo vivo onde o espírito de um povo se torna consciente de si mesmo e de sua liberdade, não como algo dado pela natureza, mas como uma conquista do trabalho do espírito que supera o isolamento da sociedade civil. Como define magistralmente o próprio filósofo na abertura da terceira seção de sua obra magna: "O Estado é a efetividade da ideia ética, o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe" (Hegel, 2010, p. 260).

Neste sentido, a obra *Filosofia da História*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cuja edição brasileira traduzida por Maria Rodrigues e Hans Harden (2008) constitui uma referência basilar, não



deve ser lida apenas como uma narrativa teleológica do passado, mas como a fundação ontológica da compreensão moderna de que "a história universal é o progresso na consciência da liberdade" (2008, p. 25).

Sua importância reside em romper com a visão da história como um aglomerado caótico de eventos ou uma repetição cíclica, propondo que a razão governa o mundo e que o devir histórico possui uma lógica imanente voltada à realização do Espírito. Ao articular a liberdade não como um dado natural, mas como uma conquista laboriosa do espírito através das civilizações — do Oriente, onde apenas um era livre, ao mundo germânico-cristão, onde todos são livres —, Hegel fornece as categorias indispensáveis para entender o Estado não como um monstro frio, mas como a materialização da liberdade concreta e o palco onde o indivíduo se eleva à universalidade ética.

Essa perspectiva permite diagnosticar, por exemplo, que as crises políticas contemporâneas não são meros acidentes, mas momentos de descompasso onde a consciência da liberdade ainda não encontrou sua forma institucional adequada (Hillesheim, 2024, p. 50).

A aplicação dessa obra ao contexto atual, e especificamente ao Brasil, é de uma atualidade desconcertante, pois nos instrumentaliza a analisar o nosso próprio "atraso" ou "modernidade seletiva" não como fatalidade, mas como um estágio na dialética do reconhecimento. O conceito hegeliano de que a história é o "tribunal do mundo" (*Weltgericht*) sugere que as nações são julgadas pela sua capacidade de efetivar a liberdade em suas instituições.

No Brasil, onde a esfera pública é frequentemente colonizada por interesses privados e as vezes escusos, o Estado é visto como alheio à sociedade, a lição de Hegel aponta que a verdadeira soberania só se alcança quando o povo se reconhece nas leis que obedece.

Assim, a *Filosofia da História* serve como uma ferramenta crítica para desvelar as patologias de uma modernização que muitas vezes importou as formas do Estado racional sem o conteúdo da eticidade, desafiando-nos a construir uma identidade nacional que supere o mero "espírito natural" e alcance a autoconsciência de uma liberdade substantiva e universal (Novelli, 2024, p. 2).

Dessa maneira, o ingresso da racionalidade divina no mundo é o Estado; seu fundamento é a potência da razão que se realiza como vontade. Na ideia do Estado, não se deve ter diante dos olhos estados particulares, nem instituições particulares, mas considerar-se a ideia por si mesma, esse "Deus real" (Hegel, 2010, p. 253).

A célebre frase atribuída a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, frequentemente traduzida como "O Estado é a marcha de Deus na terra", é, na verdade, uma passagem localizada no Adendo (*Zusatz*) ao parágrafo 258 da *Filosofia do Direito*, compilado a partir de anotações de seus alunos. A tradução precisa do alemão *Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist* tem sido objeto de intenso debate acadêmico, pois a interpretação literal pode levar a uma divinização perigosa do Estado.



Cabe a lembrança de que em traduções mais rigorosas e contemporâneas, como a de Paulo Meneses, a frase é vertida de forma a enfatizar o caráter racional e necessário da instituição estatal como a realização da liberdade, e não como uma teocracia ou idolatria política.

Enquanto Hegel (2010) vislumbra o Estado como a superação das arbitrariedades individuais em prol de uma universalidade concreta, a nossa realidade política muitas vezes se apresenta como o palco de interesses particulares que capturam a máquina pública, desafiando a noção de que a liberdade se realiza na obediência à lei racional.

O sistema hegeliano rejeita o contratualismo, argumentando que a vontade individual, baseada no capricho, geraria apenas um Estado arbitrário; inversamente, o Estado deve ser entendido como uma totalidade orgânica que precede lógica e ontologicamente o cidadão (Scliar, 2007).

Para Hegel (2010), o Direito não se resume a um conjunto frio de normas positivadas ou a um mecanismo de coerção estatal, mas deve ser compreendido, em sua mais alta dignidade filosófica, como a "existência" (*Dasein*) efetiva da liberdade no mundo. Longe de ser um limite à liberdade natural, o Direito é a própria ferramenta pela qual a vontade livre abandona sua abstração subjetiva e ganha realidade objetiva, materializando-se nas relações sociais, na propriedade e nas Instituições.

É o sagrado manifesto, pois constitui o desdobramento necessário do Espírito Objetivo na história, o palco onde a razão deixa de ser uma ideia interna para se tornar uma "segunda natureza" ética, permitindo que o indivíduo não apenas possua direitos, mas realize sua essência espiritual através deles (Medeiros; Oliveira Júnior, 2020, p. 18).

Essa concepção dialética eleva o Direito ao estatuto de uma totalidade orgânica, onde a liberdade se desenvolve desde a esfera imediata da personalidade abstrata até a complexidade da vida ética no Estado. Hegel rejeita a visão de que o Direito é um mero meio para fins utilitários; para ele, o Direito é um fim em si mesmo, pois é a única forma de a vontade racional se tornar consciente de si e ser reconhecida universalmente.

Como sentencia este filósofo: "o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido a partir de si mesmo, como uma segunda natureza" (Hegel, 2010, p. 46). Ao aplicar essa lente ao Brasil, percebe-se que a fragilidade do nosso tecido social decorre, em parte, da ausência dessa consciência de que o Estado não é um mal necessário, mas a condição de possibilidade para a dignidade humana.

A liberdade, nesse contexto, não deveria ser a ausência de restrições, mas o reconhecimento de que as instituições são a expressão da própria vontade racional depurada de impulsos imediatistas, algo que ainda carece de sedimentação na cultura política nacional (Miranda, 2023).

No desdobramento da eticidade, a Sociedade Civil (*bürgerliche Gesellschaft*) aparece em Hegel como o "Estado externo" ou do entendimento, o palco das carências e do trabalho, onde a interdependência universal se mistura com conflitos que o mercado não resolve sozinho. Para Hegel



(2010), a sociedade civil constitui o "momento da diferença" que se intercala entre a unidade imediata da família e a unidade substancial do Estado.

Ela é o palco onde a particularidade ganha livre curso para satisfazer suas carências, mas onde, paradoxalmente, essa busca individualista acaba gerando um sistema de dependência universal. Nesse espaço, o indivíduo, ao perseguir seu próprio bem-estar através do trabalho e da troca, torna-se um elo em uma cadeia complexa onde a satisfação de um está condicionada à satisfação de todos os outros.

A sociedade civil é, portanto, o reino do entendimento e da necessidade externa, onde a liberdade ainda se manifesta de forma abstrata e formal, carecendo da mediação ética superior que só o Estado político pode oferecer para reconciliar o interesse privado com o bem comum. Essa esfera é descrita pelo filósofo como o "Estado externo", uma vez que a união entre os indivíduos se dá primariamente pela necessidade e pelo arbítrio jurídico, e não por uma disposição ética interiorizada.

Contudo, é justamente na dialética interna da sociedade civil — com suas corporações, Administração da Justiça e poder de polícia — que se preparam as condições para a sua superação. A educação (*Bildung*) promovida pelo trabalho e pela interação social eleva a singularidade à universalidade, ainda que de forma incompleta.

O pensamento hegeliano sentencia magistralmente em sua obra de maturidade: "A sociedade civil é a diferença, que intervém entre a família e o Estado, mesmo se a sua formação procede mais tarde que a do Estado (...) Nessa dependência, a subsistência e o bem-estar do singular e o seu ser-aí jurídico se entrelaçam com a subsistência, o bem-estar e o direito de todos, fundam-se nisso, e só nesse contexto são efetivos e assegurados" (Hegel, 2010, p. 202).

No cenário brasileiro, essa esfera é caracterizada por uma desigualdade abissal, onde a luta pela sobrevivência muitas vezes se sobrepõe à cidadania, gerando uma "população" excluída dos benefícios da riqueza comum. Torna-se imperativo que essa dispersão seja suprasumida (*aufgehoben*) por uma instância superior que restaure a unidade sem anular a diferença, papel que cabe ao Estado político, mas que no Brasil é frequentemente desempenhado de forma incompleta e excludente.

A Constituição, para Hegel, não é um artefato mecânico, mas a expressão temporal do "espírito de um povo" (*Volksgeist*), maturada no devir histórico (Scliar, 2007, p. 236). A Norma Fundamental brasileira de 1988, embora robusta em direitos, enfrenta o desafio de se tornar efetiva na vida cotidiana, pois, como alerta a teoria hegeliana, uma constituição não pode ser apenas um texto outorgado; ela precisa ser a alma viva da nação. A dificuldade brasileira reside justamente em alinhar a validade normativa do texto constitucional com a facticidade das práticas sociais, onde a lei muitas vezes "não pega" ou é aplicada seletivamente.

A figura do Monarca Constitucional em Hegel, que simboliza a autodeterminação absoluta da vontade e o momento da decisão final, encontra um paralelo complexo no presidencialismo brasileiro (Medeiros; Oliveira Júnior, 2020). Enquanto o filósofo alemão via no soberano a subjetividade que



põe termo à deliberação infinita, no Brasil, o Chefe do Poder Executivo frequentemente oscila entre o decisionismo autoritário e a paralisia diante de um legislativo fragmentado. Essa dinâmica revela a falta de uma articulação orgânica onde a decisão política final deveria ter um rosto responsável e simbolizar a unidade inquebrantável do corpo político, em vez de ser fonte de crises institucionais (Miranda, 2023).

Para Joaquim Carlos Salgado, a Ideia de Justiça em Hegel não se reduz a um mero imperativo moral abstrato ou a um "dever-ser" impotente diante da facticidade, mas constitui a própria efetividade da liberdade na história. A justiça é compreendida ontologicamente como a identidade dialética entre o conceito e a realidade, onde o Direito não é um limite à liberdade, mas a sua realização concreta no mundo. Segundo a interpretação do professor Salgado, Hegel supera a cisão kantiana entre ser e dever-ser ao demonstrar que a racionalidade não é um ideal inatingível, mas a substância imanente que organiza a vida ética do Estado.

Nesse sentido, a justiça é o movimento do espírito que se reconhece nas instituições que criou, alcançando a sua verdade não no isolamento da consciência moral, mas na totalidade orgânica da eticidade. Como sentencia o autor em sua análise da ontologia hegeliana: "Em Hegel a ideia é a unidade do conceito e da realidade efetiva. Não se trata de fixar num projeto uma realidade que deve ser alcançada (ainda que esse dever-ser seja concebido a partir da própria realidade), mas de captar a realidade mesma no seu conceito, tal como ela é. Essa é a sua ideia".

Já o papel da Burocracia, concebida por Hegel como a "classe universal" destinada a fazer valer o interesse geral, é crucial para a racionalidade estatal (Hegel, 2010, p. 289). No entanto, no Brasil, essa burocracia muitas vezes atua como um estamento corporativista, protegendo privilégios em detrimento do bem comum. A racionalidade administrativa, que deveria ser um instrumento de liberdade e justiça, converte-se em formalismo estéril ou em ferramenta de dominação, falhando em sua missão ética de mediar os conflitos da sociedade civil com imparcialidade e competência técnica (Medeiros; Oliveira Júnior, 2020, p. 28).

O Estado, na estrutura teórica hegeliana, é a consumação da eticidade, o *locus* onde a liberdade deixa de ser uma abstração subjetiva para se tornar uma realidade concreta e vivida. Diferente do contratualismo, que vê o Estado como um artifício para a proteção da propriedade, Hegel o concebe como "a efetividade da ideia ética", uma totalidade orgânica que precede lógica e ontologicamente o indivíduo, permitindo que este alcance sua verdadeira substancialidade ao se reconhecer nas instituições (Hegel, 2010, p. 260).

Essa visão hegeliana oferece ao Brasil um horizonte normativo poderoso: o Estado não deve ser um balcão de negócios ou um instrumento de dominação de classe, mas a encarnação da vontade racional que une a nação, superando o patrimonialismo que historicamente privatiza o que deveria ser público.



A distinção entre Estado e Sociedade Civil é uma das contribuições mais geniais de Hegel, antecipando os conflitos da contemporaneidade. A Sociedade Civil (*bürgerliche Gesellschaft*) é o "Estado externo" ou do entendimento, o palco das necessidades, do trabalho e das trocas, onde o interesse particular predomina e a dependência mútua é mediada pelo mercado (Hegel, 2010, p. 202).

No Brasil, essa esfera é marcada por uma desigualdade abissal e pela exclusão, gerando o que Hegel chamaria de "populaça", uma massa sem vínculos éticos ou materiais com a totalidade. A aplicação dessa teoria exige que o Estado brasileiro intervenha não apenas para regular o mercado, mas para garantir que a sociedade civil seja um espaço de integração e não de fragmentação social.

A liberdade concreta, para Hegel, não é o isolamento do indivíduo, mas a sua participação ativa na vida do Estado. "O indivíduo tem deveres para com o Estado na medida em que, ao mesmo tempo, tem direitos" (Hegel, 2010, p. 261), o que implica que a cidadania é uma via de mão dupla. No contexto brasileiro, onde a cidadania é muitas vezes reduzida ao consumo ou a direitos sem deveres, a filosofia hegeliana nos convoca a repensar a educação política (*Bildung*) como o processo de elevação do particular ao universal, formando cidadãos capazes de transcender o interesse imediato em prol do bem comum.

O conceito de "patriotismo" em Hegel não se confunde com o nacionalismo ufanista, mas é definido como a "disposição de espírito" que reconhece no Estado a sua própria substância e fim (Hegel, 2010, p. 268). Para o Brasil, isso significa que a verdadeira lealdade cívica não se baseia em símbolos vazios, mas na confiança de que as instituições públicas operam com racionalidade e justiça. A crise de legitimidade brasileira é, no fundo, uma crise de eticidade: o cidadão não vê no Estado a sua própria vontade realizada, mas um poder estranho e muitas vezes hostil.

A burocracia, ou "classe universal", desempenha um papel vital na mediação entre a sociedade civil e o Estado. Sua função é fazer valer o interesse geral contra os particularismos corporativos e econômicos (Hegel, 2010, p. 289). No Brasil, a reforma do Estado deve buscar aproximar a Administração Pública desse ideal, combatendo o corporativismo e o clientelismo que transformam o serviço público em um fim em si mesmo. Uma burocracia ética e eficiente é a condição *sine qua non* para que o Estado cumpra sua missão de universalidade e justiça social.

A representação política, para Hegel, não deve atomizar os cidadãos, mas organizá-los em "círculos" ou corporações que reflitam seus interesses reais na sociedade civil (Hegel, 2010, p. 308). Embora o modelo estamental hegeliano seja datado, a intuição de que a representação deve estar ancorada na vida concreta das pessoas é valiosa para o Brasil.

O nosso sistema político, muitas vezes desconectado da base social, poderia se beneficiar de mecanismos que fortalecessem a participação de associações, sindicatos e movimentos sociais na formulação das leis, criando canais orgânicos de comunicação entre a sociedade e o poder. A esfera pública hegeliana não é um espaço neutro, mas o campo onde a "opinião pública" se manifesta como



um misto de verdade e erro, exigindo a mediação das instituições para se depurar (Hegel, 2010, p. 316).

Em nosso país, onde a opinião pública é frequentemente confrontada por desinformação e polarização, a lição de Hegel é clara: a liberdade de expressão deve vir acompanhada da responsabilidade e do conhecimento. O debate público não pode ser um mero choque de subjetividades, mas um processo de construção da verdade ética que oriente a própria ação do Estado.

O Poder do Príncipe, ou o momento da decisão final, é essencial para garantir a unidade do Estado frente à dispersão dos interesses (Hegel, 2010). No presidencialismo brasileiro, essa figura decisória muitas vezes oscila entre o autoritarismo e a ineficácia. A leitura hegeliana sugere que a autoridade do Chefe de Estado não deve ser pessoal, mas institucional, simbolizando a soberania da lei e a continuidade da nação acima das disputas partidárias. O fortalecimento das instituições é o caminho para que a decisão política seja vista não como arbítrio, mas como a realização da vontade racional do povo.

A história universal, como o "tribunal do mundo", julga os Estados pela sua capacidade de realizar a liberdade (Hegel, 2010, p. 340). O Brasil, com sua herança colonial e escravista, enfrenta o desafio de superar suas "negatividades" históricas para se afirmar como uma nação livre e soberana. A dialética nos ensina que as contradições não devem ser ignoradas, mas suprassumidas em uma nova configuração ética. O desenvolvimento nacional, portanto, não é apenas crescimento econômico, mas o progresso na consciência da liberdade para todos os seus cidadãos.

A Filosofia de Hegel oferece um "mapa da mina" para a reconstrução do ambiente democrático brasileiro. Ao insistir que o Estado deve ser a realidade da liberdade concreta e não um instrumento de interesses privados, Hegel nos desafia a construir instituições que sejam, de fato, universais.

A "astúcia da razão" pode estar operando em nossas crises, forçando-nos a amadurecer e a buscar uma eticidade que reconcilie a eficácia administrativa com a participação democrática, transformando o Brasil em um Estado onde a liberdade seja, finalmente, uma realidade para todos (Medeiros; Oliveria Júnior, 2020, p. 35).

A concretização de uma democracia deliberativa no Brasil exige, portanto, a superação desse traço cultural, permitindo que a validade das normas jurídicas seja construída através do debate racional e não da influência de grupos e novas ou velhas oligarquias.

Já a opinião pública, para Hegel, é um misto de verdade e erro, merecendo respeito e desprezo simultâneos (Bavaresco, 1999, p. 50). No Brasil contemporâneo, a opinião pública é volatilizada pelas redes sociais e pelas "fake news", tornando-se um terreno pantanoso. A tarefa de depurar essa opinião, elevando-a do nível do preconceito ao nível do conhecimento racional, é urgente e cabe tanto à imprensa profissional quanto às instituições educacionais, que devem atuar como mediadoras da racionalidade (Barros, 2008).



O Poder Judiciário no Brasil vive a tensão entre a "garantia procedimental" de Habermas e a "unidade substancial" de Hegel. Por vezes, o Judiciário atua como guardião da Constituição, assegurando as regras do jogo democrático, mas corre o risco de cair em um ativismo que substitui a deliberação política pela tecnocracia jurídica (Lubenow, 2010, p. 248). O equilíbrio reside em garantir que as decisões judiciais protejam os direitos fundamentais sem sufocar a autonomia legislativa da esfera pública.

A história universal como "tribunal do mundo", conceito hegeliano, coloca o Brasil diante do julgamento de sua própria trajetória (Scliar, 2007, p. 238). O legado da escravidão e do autoritarismo são "negatividades" que precisam ser trabalhadas e superadas dialeticamente. A "astúcia da razão" sugere que mesmo as crises atuais podem servir como catalisadores para um amadurecimento institucional, forçando a sociedade a confrontar suas contradições e buscar formas mais racionais e éticas de convivência (Miranda, 2023).

As audiências públicas e os conselhos participativos representam tentativas de institucionalizar a democracia deliberativa no Brasil. Embora imperfeitos e sujeitos à cooptação, esses mecanismos são laboratórios essenciais onde a sociedade civil pode exercer influência sobre o poder administrativo, transformando a gestão pública em um processo mais dialógico e menos burocrático (Lubenow, 2010, p. 239).

A partir da arquitetura teórica hegeliana, apreendemos que o espaço público não deve ser reduzido a um mero mercado de trocas de interesses privados, característico da sociedade civil, mas sim compreendido como o *locus* de mediação onde a particularidade se eleva à universalidade, preparando o indivíduo para a vida ética no Estado. A aplicação dessa dialética à realidade exige que o Estado seja resgatado de sua condição de instrumento de clãs ou oligarquias para se afirmar como a "efetividade da ideia ética" (Hegel, 2010, p. 260), uma totalidade orgânica capaz de suprasumir as fragmentações do corpo social.

No contexto brasileiro, isso implica que a construção de um espaço público genuíno depende da superação do patrimonialismo — a confusão entre o público e o privado — através de uma burocracia que atue verdadeiramente como "classe universal" e de instituições que garantam que a liberdade não seja um privilégio, mas a substância compartilhada de uma comunidade política racional (Medeiros; Oliveria Júnior, 2020, p. 28).

3 JÜRGEN HABERMAS: A RAZÃO COMUNICATIVA E A ARQUITETURA DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Jürgen Habermas ergue-se no cenário filosófico contemporâneo como o artífice de uma "guinada pragmático-linguística" que reorientou os fundamentos da Teoria Crítica, afastando-se do pessimismo adorniano quanto à razão. Enquanto a primeira geração da Escola de Frankfurt via na



racionalidade moderna apenas o espectro da dominação instrumental, Habermas (2012) identifica um potencial emancipatório inscrito na própria estrutura da linguagem humana, propondo que a razão não é uma faculdade subjetiva de controle, mas uma competência intersubjetiva de entendimento (Oliveira; Fernandes, 2011).

Essa mudança de paradigma permite vislumbrar a contemporaneidade não como um destino fatal de reificação, mas como um "projeto inacabado" onde a comunicação livre de coações desempenha o papel central na coordenação da ação social e na construção de normas legítimas.

A importância acadêmica deste pensador do Século XX reside na substituição do paradigma da consciência — focado na relação cognitiva entre sujeito e objeto — pelo paradigma da comunicação, onde a racionalidade se manifesta na relação performativa entre sujeito e sujeito. Essa mudança de eixo ontológico permite compreender a sociedade como um complexo dual, operando simultaneamente como "mundo da vida" (*Lebenswelt*), o reservatório de tradições e solidariedade, e como "sistema", regido pelas lógicas autônomas do dinheiro e do poder burocrático (Lubenow, 2010, p. 229).

A patologia da contemporaneidade, para Habermas (2012), não é a racionalização em si, mas a colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, um diagnóstico que refinou a crítica sociológica e renovou com as suas proposições a Filosofia Política no final do século XX e início do XXI.

No cerne de sua arquitetura teórica encontra-se a Teoria da Ação Comunicativa, publicada em 1981, que redefine a racionalidade como uma prática de justificação discursiva. Diferente da ação estratégica, voltada para o êxito e a manipulação do outro, a ação comunicativa orienta-se para o entendimento mútuo, exigindo que os participantes levantem pretensões de validade — verdade, retidão normativa e veracidade — que podem ser aceitas ou criticadas (Oliveira; Fernandes, 2011).

É nesse intercâmbio de razões que se tece o tecido da integração social, tornando a linguagem não apenas um meio de transmissão de informações, mas a infraestrutura fundamental da sociabilidade humana e a fonte de toda legitimidade normativa que vincula todas as pessoas.

A Teoria do Agir Comunicativo representa uma revolução copernicana na filosofia social contemporânea ao deslocar a sede da razão da consciência solitária do sujeito para a intersubjetividade da linguagem. Rompendo com o pessimismo da razão instrumental, que reduz a interação humana a cálculos de êxito e manipulação técnica, Habermas (2012) propõe uma racionalidade comunicativa, na qual a coordenação da ação social e a construção da ordem normativa não dependem da força ou da imposição estratégica, mas da capacidade dos falantes de buscarem o consenso livre de coações.

A linguagem assume uma função estruturante de integração social, operando através de pretensões de validade que podem ser criticadas em um processo dialógico. Como define o próprio autor em sua obra seminal: "falo de agir comunicativo quando os planos de ação dos atores participantes não são coordenados através de cálculos egocêntricos de sucesso, mas através de atos de



entendimento" (Habermas, 2012, p. 496). Assim, a emancipação não é um ato de isolamento, mas a realização de uma competência interativa que sustenta a sociedade democrática.

A concepção de Estado em Habermas (1992) sofreu evoluções significativas, partindo de uma visão crítica sobre a intervenção estatal na obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962) para uma compreensão procedimental em *Direito e Democracia* (1992). Inicialmente, o Estado era visto sob a ótica da "refeudalização", uma força que, ao interpenetrar a sociedade, transformava cidadãos críticos em meros clientes de bens políticos, corroendo a distinção clássica entre público e privado (Barros, 2008, p. 27). Contudo, em sua fase madura, Habermas abandona a metáfora do "sitiamento" do Estado pela sociedade, adotando o modelo hidráulico de "eclusas", onde o sistema político deve ser permeável aos fluxos comunicativos da periferia.

A ideia de Espaço Público (*Öffentlichkeit*) é a categoria mais célebre e dinâmica do pensamento habermasiano, descrita inicialmente como a esfera de mediação onde o público faz uso da razão contra a autoridade do Estado. Em sua gênese histórica, a esfera pública burguesa caracterizava-se pela reunião de pessoas que, através do raciocínio crítico e do debate literário, buscavam controlar e legitimar a autoridade pública, transformando a dominação arbitrária em consentimento racional (Barros, 2008, p. 24). Esse modelo idealizado, contudo, enfrentou o desafio da complexidade social e da massificação, exigindo de Habermas uma revisão profunda para manter sua validade normativa.

Com o passar do tempo, e superando a maioria de seus críticos, Habermas (1992) realizou uma autocrítica fundamental, reconhecendo as limitações excludentes do modelo burguês original. A esfera pública passou a ser compreendida não mais como um clube homogêneo, mas como uma rede complexa e plural de arenas discursivas que se sobrepõem, "onde a validade não depende do status social dos interlocutores, mas da qualidade dos argumentos" (Lubenow, 2007, p. 104). Essa redefinição retira a esfera pública de um lugar físico específico e a situa na estrutura comunicativa da sociedade, caracterizada por horizontes abertos e permeáveis.

Na concepção madura, a esfera pública deixa de ser apenas um local físico ou uma instituição estática para se revelar como uma estrutura comunicativa reticular, profundamente enraizada no mundo da vida. Ela funciona como uma "caixa de ressonância" social, um sistema de sensores capaz de detectar, generalizar e problematizar questões que emergem da experiência privada, transformando-as em demandas políticas legítimas.

Superando a visão espacial concreta, o filósofo a redefine como um fenômeno linguístico de alta complexidade: "A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos" (Habermas, 1997, p. 92).



A sociedade civil, no pensamento teórico de Jürgen Habermas (1997), transcende a simples soma de indivíduos privados ou a esfera do mercado, configurando-se como uma rede vital de ancoragem da esfera pública no mundo da vida. Diferentemente da tradição liberal, que tende a reduzir a sociedade civil à economia e aos interesses privados, Esse autor a reinterpreta como um espaço de solidariedade e de formação da opinião pública, composto por movimentos, organizações e associações que não buscam o poder administrativo, mas a influência comunicativa sobre ele. É nesse tecido associativo que se detectam os problemas sociais e se gestam impulsos normativos capazes de disciplinar o sistema político, impedindo que a lógica instrumental colonize todas as esferas da existência.

Como define o próprio autor com precisão cirúrgica: "O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas" (Habermas, 1997, p. 99). Essa institucionalização discursiva é o mecanismo fundamental pelo qual a sociedade civil exerce sua função crítica e regeneradora da democracia.

Nesta nova configuração teórica, a esfera pública funciona como uma "caixa de ressonância" dotada de sensores sensíveis aos problemas que afetam a vida dos cidadãos. Ela tem a função primordial de filtrar, sintetizar e amplificar os temas que emergem do mundo da vida, transportando-os para o nível dos processos formais de decisão política (Lubenow, 2010, p. 236). Neste sentido, a esfera pública não governa, mas gera o "poder comunicativo" que deve direcionar e limitar o "poder administrativo" do Estado, garantindo que as decisões sistêmicas permaneçam vinculadas às demandas da base social.

A relação entre o Estado e essa esfera pública renovada é explicada através do modelo de "eclusas" e sensores. O sistema político, embora opere com uma lógica própria de eficiência administrativa, deve manter-se ancorado no mundo da vida através de canais procedimentais abertos (Lubenow, 2010, p. 229). Essa ancoragem é vital para evitar que o sistema político se torne autopoietico e surdo, girando em torno de sua própria manutenção em vez de servir à sociedade. A legitimidade do Direito e do Estado depende, portanto, da qualidade dessa circulação de poder da periferia para o centro.

Já na obra *A inclusão do outro* (2002), Jürgen Habermas, representa uma evolução crucial na estrutura da Teoria da Ação Comunicativa, ao transpor o modelo de racionalidade discursiva para o enfrentamento dos desafios concretos do pluralismo e do multiculturalismo contemporâneos. Enquanto seus trabalhos anteriores focavam na fundamentação teórica do agir comunicativo e na estrutura normativa do Estado de Direito, neste livro Habermas (2002), refina sua concepção de democracia deliberativa para responder à questão premente de como garantir a coexistência justa em sociedades marcadas por profundas diferenças culturais e éticas.



A "inclusão" proposta não significa a assimilação forçada do diferente, mas a abertura da comunidade política a um processo discursivo onde a alteridade é respeitada e integrada através de procedimentos que asseguram a todos o direito de coautoria das normas.

Ou ainda como sintetiza este autor: "A inclusão do outro significa, antes, que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos: também e, sobretudo, àqueles que são estranhos uns aos outros e que estranhos querem permanecer" (Habermas, 2002, p. 9). Esse movimento teórico consolida a passagem de uma ética do discurso abstrata para uma política do reconhecimento, onde a validade das normas depende da efetiva participação dos concernidos em sua diversidade.

A Democracia Deliberativa surge como o modelo normativo ideal proposto por Habermas, situando-se como uma "terceira via" entre o liberalismo e o republicanismo. Diferente da visão liberal, que foca na agregação de interesses privados pré-políticos, e da republicana, que superestima a virtude cívica e a unidade ética, a democracia deliberativa aposta na institucionalização de procedimentos discursivos (Lubenow, 2010, p. 231). O foco desloca-se do sujeito (liberal) ou da comunidade (republicana) para o processo de formação da opinião e da vontade.

O cerne da democracia deliberativa não é apenas o voto ou a regra da maioria, mas a qualidade do processo de argumentação que antecede a decisão. A legitimidade das normas jurídicas e das políticas estatais depende da possibilidade de que todos os afetados possam participar, como livres e iguais, de um discurso prático onde prevaleça apenas a "força do melhor argumento" (Barros, 2008, p. 28). Esse princípio estabelece um nexos interno entre facticidade (a coercibilidade da lei) e validade (sua aceitabilidade racional), resolvendo o paradoxo da obediência em sociedades livres.

A democracia deliberativa, no pensamento de Jürgen Habermas, configura-se como um modelo normativo que busca legitimar o exercício do poder político através da qualidade discursiva dos processos de formação da opinião e da vontade. Diferente das concepções liberais ou republicanas, o modelo deliberativo aposta na institucionalização de procedimentos de comunicação pública.

O cerne da legitimidade democrática reside na possibilidade de que as decisões políticas sejam o resultado de um debate racional, inclusivo e livre de coações. Como sintetiza o próprio autor: "o conceito de política deliberativa só ganha uma referência empírica quando levamos em conta a pluralidade de formas de comunicação [...] não apenas através de um autocompreensão ética, mas também através de acordos de interesses e compromissos" (Habermas, 2002, p. 285).

Neste sentido Leonardo Avritzer (1996), constitui um divisor de águas na ciência política brasileira ao deslocar o eixo do debate sobre a democracia, que até então priorizava a engenharia institucional e a estabilidade da transição, para a qualidade substantiva dos processos deliberativos. Ao "tropicalizar" a teoria do agir comunicativo de Habermas.

Sendo que Avritzer (1996) não se limita a uma exegese acadêmica, mas utiliza o referencial da racionalidade comunicativa para diagnosticar a especificidade da modernização brasileira, marcada



por um hibridismo entre o moderno e o tradicional. O autor demonstra como a esfera pública no Brasil, longe de ser apenas um reflexo pálido do modelo burguês europeu, desenvolveu-se através de movimentos sociais que reivindicaram a participação direta na gestão pública, antecipando práticas que mais tarde se institucionalizariam em conselhos e orçamentos participativos.

Assim, a contribuição evolutiva dessa obra reside na sua capacidade de transformar a abstração da ética do discurso em uma ferramenta analítica para compreender a "gramática" da participação social em contextos de desigualdade, defendendo que a legitimidade democrática não emana apenas do voto, mas da permeabilidade do Estado aos fluxos comunicativos da sociedade civil (Werle, 2000, p. 105).

Seguindo, Habermas (2002) enfatiza que a soberania popular, neste contexto, não se encarna em um corpo coletivo concreto ou em um "povo" substancial, mas se dissolve em procedimentos discursivos. A soberania torna-se "procedimentalizada", o que significa que a vontade do povo não é um dado prévio, mas o resultado de um fluxo comunicativo contínuo, falível e sujeito a revisão (Lubenow, 2010). Essa dessubstancialização da soberania é crucial para evitar populismos e autoritarismos que clamam falar em nome de uma vontade geral fictícia.

A sociedade civil desempenha um papel crucial nesta engrenagem, sendo composta por associações, movimentos sociais e organizações não estatais que ancoram a esfera pública no mundo da vida. Essas entidades são responsáveis por captar os ecos dos problemas privados, traduzi-los em questões de interesse geral e "pressionar o sistema político para que ofereça soluções" (Oliveira; Fernandes, 2011, p. 128). Diferente dos partidos políticos que buscam conquistar o poder, a sociedade civil busca influenciar o poder, mantendo uma posição de vigilância crítica.

A imprensa e os meios de comunicação de massa, embora criticados em 1962 por promoverem a manipulação e o consumo passivo, são reavaliados na obra tardia de Habermas. Apesar da ambiguidade de seu papel e do poder das grandes corporações, a mídia é reconhecida como essencial para a constituição de uma "esfera pública abstrata", capaz de conectar públicos dispersos e tematizar problemas em escala nacional e global (Barros, 2008, p. 30). Sem a mídia, o debate público em sociedades complexas seria impossível, ainda que sua regulação democrática permaneça um desafio.

A distinção entre "públicos fortes" (instituições parlamentares com poder de decisão) e "públicos fracos" (esfera pública informal de opinião) é crucial para entender a dinâmica da democracia deliberativa. A legitimidade nasce da interação saudável entre esses dois níveis, onde os públicos fracos identificam problemas e geram pressão, enquanto os fortes tomam decisões vinculantes baseadas nessas deliberações, sem se isolar em uma tecnocracia decisória (Barros, 2008). O parlamento, assim, deve ser o espelho reflexivo das vozes difusas da sociedade.

O conceito de Direito em Habermas atua como o "médium" que traduz o poder comunicativo em poder administrativo. O direito moderno deve ser coercitivo para garantir a estabilidade das



expectativas, mas também deve ser legítimo, o que só é possível se os destinatários das leis puderem se entender, “simultaneamente, como seus autores através do processo democrático” (Lubenow, 2010, p. 229). Essa co-originalidade entre autonomia privada (direitos individuais) e autonomia pública (participação política) é a pedra angular do Estado Democrático de Direito, na teoria habermasiana.

Habermas (2002) alerta para as patologias sociais decorrentes da "colonização do mundo da vida" pelos imperativos sistêmicos. Quando a lógica do dinheiro (mercado) e do poder (burocracia) invade esferas que deveriam ser regidas pela comunicação (como a família, a educação e a formação da opinião), ocorre uma deformação da prática cotidiana, gerando anomia, perda de sentido e alienação (Oliveira; Fernandes, 2011). A defesa da integridade do mundo da vida é, portanto, uma tarefa política de primeira ordem.

As críticas ao modelo habermasiano, muitas vezes apontando seu caráter excessivamente idealista ou racionalista, levaram o autor a refinar sua teoria, admitindo que a esfera pública é também um espaço de conflito e luta por reconhecimento. Ele reconhece que a desigualdade social pode distorcer a comunicação, exigindo que a democracia política seja acompanhada de medidas de justiça social para garantir a participação efetiva, aproximando-se das demandas por uma "democracia radical" (Lubenow, 2010, p. 244).

Para o Brasil, a teoria habermasiana aplica essa visão de forma contundente, refutando o eurocentrismo de que a razão comunicativa seria privilégio do Norte. Em entrevista, ele afirma: "No Rio de Janeiro, nenhuma criança chega à vida adulta sem que a mãe dê a ela determinadas condições (...) Nessa família e com esses vizinhos existe o agir comunicativo. Do contrário, a criança não chegaria a completar um ano de idade" (Habermas *apud* Silva, 2021). Essa passagem valida a universalidade do agir comunicativo mesmo em contextos de extrema desigualdade e violência.

Neste sentido, a obra *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), cuja tradução brasileira data de 1984, não se limita a um exercício de historiografia sociológica sobre a ascensão da burguesia; ela funda a gramática normativa da democracia contemporânea ao introduzir a categoria de "esfera pública" (*Öffentlichkeit*) como o princípio organizador da legitimidade política moderna. Habermas (1984) reconstrói a gênese de um espaço discursivo situado entre o Estado e a sociedade civil, onde o uso público da razão deveria suplantar o segredo do absolutismo, mas diagnostica, com precisão cirúrgica, o seu declínio através da "refeudalização" promovida pelos meios de comunicação de massa e pela fusão entre interesses públicos e privados.

A aplicação dessa obra ao contexto atual é urgente e imprescindível: ela fornece as ferramentas críticas para desvelar como a espetacularização da política e a manipulação algorítmica nas redes digitais corroem a substância deliberativa da democracia, transformando cidadãos ativos em consumidores passivos de cultura política, e exigindo, portanto, uma "repolitização" que restaure a



função crítica da publicidade contra a colonização sistêmica do mundo da vida (Lubenow, 2007, p. 110).

Ainda Habermas (1984) expande sua análise para o cenário pós-nacional, questionando a capacidade dos Estados-nação de lidarem sozinhos com os desafios da economia globalizada. Ele propõe a necessidade de uma esfera pública transnacional e de instituições supranacionais que possam regular o capitalismo global através de procedimentos democráticos ampliados, evitando que a globalização se torne apenas um projeto de desregulamentação neoliberal.

Comparativamente a Hegel, Habermas rejeita a ideia do Estado como a "realidade da ideia ética" ou como uma encarnação do Espírito absoluto. Para Habermas, o Estado não é o sujeito da história, mas um subsistema funcional que carece de uma base normativa própria, devendo buscá-la fora de si, na esfera pública (Medeiros; Oliveira Júnior, 2020). Enquanto Hegel confia na burocracia e no monarca como guardiões do universal, Habermas deposita sua confiança na intersubjetividade dos cidadãos reunidos em debate.

A sociedade civil, na linha teórica de Jürgen Habermas, desempenha uma função vital de ancoragem e ressonância, atuando como a infraestrutura social que conecta a esfera pública ao mundo da vida. Ela não se confunde com o mercado nem com o Estado, mas constitui-se como uma rede associativa voluntária capaz de captar os ecos dos problemas sociais que reverberam nas esferas privadas.

Como define o próprio filósofo da Escola de Frankfurt: "O seu núcleo institucional é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida" (Habermas, 1997, p. 92).

A visão habermasiana sobre a Sociedade Civil também difere radicalmente da hegeliana. Para Hegel, a sociedade civil era o reino da necessidade e do particularismo que precisava ser superado pelo Estado; para Habermas, a sociedade civil é a fonte de vitalidade e legitimidade, o local onde a solidariedade e a inovação normativa são geradas (Scliar, 2007, p. 237). O Estado habermasiano não "suprassume" a sociedade civil para dominá-la, mas deve servir como infraestrutura para a sua autodeterminação.

A validade da norma, em Habermas (1997), não advém de uma autoridade metafísica ou da tradição, mas do consenso alcançado em uma situação ideal de fala. Embora essa situação seja contrafactual — um ideal regulativo que nunca se realiza plenamente —, ela serve como critério crítico para avaliar a legitimidade das instituições reais, expondo as distorções causadas pela violência estrutural e pela manipulação (Oliveira; Fernandes, 2011, p. 129).

A "ética do discurso" proposta por Habermas (1997) fornece a base moral para a democracia, postulando que uma norma só é válida se todos os concernidos puderem aceitar as consequências de



sua observância universal. Isso implica uma descentração radical de perspectiva, onde cada cidadão deve ser capaz de adotar o ponto de vista do outro, transformando a política em um exercício contínuo de aprendizagem moral e cognitiva (Lubenow, 2010, p. 248).

A relação entre religião e espaço público também é repensada por Habermas em sua fase mais recente, onde ele defende uma "sociedade pós-secular". Ele reconhece que as tradições religiosas contêm intuições morais valiosas que podem ser traduzidas para a linguagem secular da política, exigindo um processo de aprendizagem complementar entre cidadãos religiosos e seculares, superando o laicismo rígido que excluía a voz religiosa do debate.

Em análise, a concepção de Habermas reside em sua capacidade de diagnosticar as crises do presente sem desistir da razão. Ele oferece não uma utopia de reconciliação final como Hegel, mas um método procedimental para lidar com a pluralidade e o conflito, apostando na frágil, porém resiliente, capacidade humana de dizer "não" e de buscar o "sim" através da linguagem (Oliveira; Fernandes, 2011, p. 118).

Sua obra permanece como uma ferramenta indispensável para a análise crítica da sociedade contemporânea, fornecendo os critérios normativos para avaliar a qualidade de nossas democracias. Ao exigir que o poder se curve diante da razão comunicativa, Habermas reafirma a importância da política como a esfera da liberdade, onde o destino da comunidade não é imposto pelo destino ou pela técnica, mas construído coletivamente pela palavra (Barros, 2008).

4 A DIALÉTICA NOS TRÓPICOS: O ESTADO ÉTICO E A ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA SOB AS LENTES DE HEGEL E HABERMAS

A investigação conjunta das obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Jürgen Habermas, embora oriundas de tempos e tradições filosóficas dissonantes, revela-se fundamental para a compreensão do momento atual brasileiro, pois oferece categorias complementares para diagnosticar a tensão entre as instituições estatais e a dinâmica da sociedade civil.

Enquanto Hegel fornece a ontologia do Estado como a "efetividade da ideia ética", essencial para criticar o patrimonialismo que privatiza o público, Habermas contribui com a pragmática da ação comunicativa, indispensável para desvelar os bloqueios deliberativos de uma esfera pública colonizada por interesses sistêmicos.

Essa complementaridade dialética permite uma leitura que não se limita à defesa de um institucionalismo rígido nem de um procedimentalismo vazio, mas propõe uma "eticidade democrática" onde a robustez do Estado de Direito é constantemente legitimada pela permeabilidade aos fluxos comunicativos da cidadania.

Como aponta Brandom (2013), Habermas é o teórico contemporâneo que melhor traduziu o *Geist* hegeliano para o idioma da normatividade discursiva, tornando possível aplicar a herança do



idealismo à análise das patologias da modernidade periférica, onde a promessa de “emancipação ainda luta para se concretizar em estruturas de reconhecimento recíproco” (2013, p. 12).

A estrutura do Estado, segundo a concepção hegeliana, não deve ser compreendida como uma imposição arbitrária sobre os indivíduos, mas sim como a "realidade em ato da Ideia moral objetiva", onde o espírito se conhece e se realiza (Barros, 2005, p. 1). No entanto, ao transpor essa definição para o cenário brasileiro, deparamo-nos com uma fissura ontológica, pois a nossa formação estatal muitas vezes carece dessa clareza ética, operando distante da consciência de liberdade que deveria fundamentar a substancialidade da vida pública nacional.

Para Hegel, a racionalidade do Estado consiste na unidade onde se compenetraram a universalidade e a singularidade, resultando em uma liberdade objetiva que não anula a subjetividade, mas a eleva (Hegel, 2010). Contudo, a experiência brasileira revela uma dificuldade histórica em alcançar essa síntese, pois o particularismo exacerbado e o patrimonialismo frequentemente bloqueiam a ascensão do indivíduo à universalidade das leis, mantendo o Estado refém de interesses privados que impedem a concretização da racionalidade plena.

A esfera pública, categoria central no pensamento de Jürgen Habermas, sofreu transformações conceituais profundas, passando de uma estrutura defensiva de "sitiamento" para um modelo mais complexo de "eclusas" comunicativas (Lubenow, 2010, p. 229).

No Brasil, entretanto, essas eclusas, que deveriam permitir o fluxo de temas da periferia social para o centro decisório, encontram-se frequentemente obstruídas por uma burocracia hermética e por uma mídia concentrada, dificultando a oxigenação do sistema político pelas demandas vitais do mundo da vida.

Já o conceito de sociedade civil em Hegel é o palco da diferenciação e da busca pela satisfação de carências, onde o entrelaçamento de interesses cria uma dependência universal (Hegel, 2010). Na realidade brasileira, essa interdependência muitas vezes se degenera em desigualdade abissal, onde a sociedade civil, longe de ser apenas o momento da mediação, torna-se um campo de batalha onde a sobrevivência se sobrepõe à cidadania, e a "plebe" (ou população) emerge como sintoma da falha na distribuição de riquezas e oportunidades.

O Terceiro Setor desempenha um papel estratégico na esfera pública habermasiana, atuando como um "núcleo institucional" essencial para a vitalidade da democracia deliberativa. Longe de ser apenas um prestador de serviços, esse segmento, composto por uma rede de associações e organizações livres, funciona como um sensor sensível que capta os ecos das mazelas sociais nas esferas privadas — “como a carência material e a violação de direitos — e os amplifica para o sistema político-administrativo” (Habermas, 1997, p. 92).

Essa vocalização não se limita à denúncia; ela constrói "discursos capazes de solucionar problemas", transformando questões de sobrevivência, como a fome e a falta de moradia, em temas de



interesse geral que exigem resposta estatal (Habermas, 1997, p. 99). Assim, entidades da sociedade civil não apenas preenchem lacunas deixadas pelo Estado, mas, ao fazê-lo, politizam a escassez, reivindicando a efetivação de garantias fundamentais e pressionando por políticas públicas mais justas e inclusivas, operando como verdadeiras "eclusas" que conectam o mundo da vida ao centro decisório do poder (Lubenow, 2010, p. 229).

No cenário brasileiro, exemplos concretos dessa atuação se manifestam na resposta ágil e capilarizada de instituições como a Central Única das Favelas (CUFA) e a Gerando Falcões durante crises agudas, como a pandemia de Covid-19. Enquanto o aparato governamental muitas vezes se mostrava lento ou insuficiente, esses organismos mobilizaram redes de solidariedade massivas para mitigar a inanição e a miséria extrema, distribuindo alimentos e recursos diretamente nas comunidades vulneráveis, além de produzirem dados e diagnósticos precisos sobre a realidade das periferias, como o "Dignômetro", para orientar ações futuras (Gerando Falcões, 2025).

Da mesma forma, a organização TETO Brasil atua no enfrentamento do déficit habitacional não apenas erguendo abrigos de emergência, mas denunciando a invisibilidade dos assentamentos precários e engajando jovens voluntários na construção de cidadania, evidenciando que a superação da indigência exige a articulação entre ação direta e incidência política (TETO Brasil, 2021, p. 12).

Essas iniciativas comprovam que a união dos brasileiros, atuando como agentes do Terceiro Setor é um agente ativo de transformação, capaz de gerar inovações sociais que, ao serem vocalizadas na arena pública, tensionam as estruturas de poder e propõem soluções pragmáticas para os desafios do desenvolvimento humano (Oliveira; Godói-de-Sousa, 2016, p. 8).

Uma contextualização necessária é que a figura do "homem cordial", magistralmente delineada por Sérgio Buarque de Holanda (1995), representa a antítese ontológica à racionalidade discursiva exigida pela teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, pois fundamenta as relações sociais na primazia dos afetos e na aversão à impessoalidade da lei, bloqueando a emergência de uma esfera pública regida por normas universais.

Enquanto a democracia deliberativa depende do respeito aos ritos processuais que garantem a inclusão e a validade do argumento, o *ethos* brasileiro tende a rejeitar essas formalidades, como observa Holanda: "No Brasil, ao contrário, o ritual é coisa que não se entende, ou que se entende mal" (1995, p. 147).

Essa aversão ao rito transforma a esfera pública, que deveria ser o palco da deliberação entre livres e iguais, em uma extensão do domínio privado, onde a "força do melhor argumento" (Barros, 2008, p. 28) cede lugar à lógica do favor e do patrimonialismo e compadrio.

Nesse contexto, a cordialidade não atua como uma virtude de convivência, mas como um mecanismo de interdição da cidadania, impedindo a "procedimentalização da soberania" (Lubenow,



2010, p. 240) e corroendo a validade normativa das decisões coletivas ao substituir o entendimento racional pela intimidade pessoal (Oliveira; Fernandes, 2011).

Habermas (2012) identifica que, no capitalismo tardio, a esfera pública foi "refeudalizada", com grandes conglomerados privados assumindo funções de poder público sem a devida legitimação (Oliveira; Fernandes, 2011). Esse diagnóstico é cirúrgico para o Brasil, onde o poder econômico frequentemente coloniza a política, transformando o debate público em um espetáculo de interesses corporativos, esvaziando o potencial crítico e emancipatório que a comunicação deveria ter.

A liberdade concreta, para Hegel (2010), exige que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham pleno desenvolvimento, mas que também passem, por si mesmos, ao interesse do universal. No Brasil, observa-se um "individualismo extremado" herdado de uma leitura deturpada do liberalismo, onde o sujeito se move por interesses próprios sem o engajamento consciente de compor uma unidade orgânica, fragmentando o tecido social e enfraquecendo a eticidade do Estado (Barros, 2005, p. 5).

A teoria da ação comunicativa habermasiana propõe que a razão não é uma faculdade solitária, mas um processo intersubjetivo de busca por entendimento (Oliveira; Fernandes, 2011, p. 124). No contexto brasileiro, a "cordialidade" — entendida como a primazia dos afetos sobre as normas impessoais — muitas vezes corrompe essa racionalidade comunicativa, substituindo a força do melhor argumento pela força das relações de favor e clientelismo, o que compromete a validade das decisões coletivas.

Hegel define a Constituição como a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica em vinculação consigo mesmo (2010, p. 280). Especificamente no Brasil, a Constituição de 1988 foi um marco de redemocratização, mas a sua efetividade ainda é um desafio, pois uma Norma Fundamental não pode ser apenas um texto outorgado ou promulgado; ela precisa ser a expressão viva do espírito do povo, algo que, segundo Barros (2005, p. 6), ainda carece de sedimentação na consciência nacional brasileira.

Coadunando com a linha de pensamento, do ponto de vista jurídico a reiteração da força normativa da Constituição atingiu um patamar de excelência hermenêutica no julgamento do Tema 548 da Repercussão Geral, ocasião em que o Supremo Tribunal Federal, ao analisar o Recurso Extraordinário 1.008.166, superou definitivamente a retórica das normas programáticas ao consagrar que os direitos fundamentais sociais, especificamente o direito à educação infantil, gozam de eficácia plena e aplicabilidade imediata, impondo ao Poder Público um dever prestacional inafastável que não pode ser ilidido pela cláusula da reserva do possível.

Nessa decisão histórica, o relator Ministro Luiz Fux asseverou que o Poder Judiciário, ao compelir a Administração a cumprir obrigações constitucionais não discricionárias, não viola a separação de poderes, mas efetiva a vontade constituinte, transformando a promessa abstrata do texto



magno em realidade concreta para o cidadão, sob a premissa de que "a educação básica em todas as suas etapas (...) constitui direito fundamental de todas as crianças e jovens, consagrado por normas constitucionais de eficácia plena e aplicabilidade imediata" (Brasil, 2022, p. 2).

A legitimidade na democracia deliberativa habermasiana depende de que os processos de formação da vontade sejam permeáveis aos fluxos comunicativos espontâneos de uma esfera pública não programada (Lubenow, 2010). No Brasil, a institucionalização dessa permeabilidade é precária; os canais de participação muitas vezes são cooptados ou burocratizados, impedindo que a "pressão" da esfera pública se traduza efetivamente em leis e políticas públicas racionais.

O Estado, para Hegel, é um "autofim imóvel absoluto", onde a liberdade alcança seu direito supremo (Hegel, 2010, p. 253). Essa visão elevada contrasta com a percepção comum no Brasil, onde o Estado é frequentemente visto como um inimigo a ser evitado ou um tesouro a ser saqueado. A ausência de uma cultura que reconheça no Estado a sua própria substância ética leva à alienação política e à corrupção endêmica.

Por sua vez, Habermas alerta para a "colonização do mundo da vida" pelos imperativos sistêmicos do dinheiro e do poder administrativo (Lubenow, 2007, p. 109). No Brasil, essa colonização é visível na mercantilização de esferas como a saúde e a educação, e na tecnocracia que tenta resolver problemas sociais complexos com soluções puramente administrativas, ignorando a dimensão simbólica e solidária das comunidades locais.

A figura do monarca constitucional em Hegel representa a autodeterminação absoluta da vontade, o momento da decisão final que corta a deliberação infinita (Hegel, 2010, p. 288). No Presidencialismo brasileiro, essa figura decisória muitas vezes descamba para o decisionismo autoritário ou, inversamente, para a paralisia decisória diante de um legislativo fragmentado, falhando em representar a unidade orgânica que Hegel preconizava para o chefe de Estado.

Em mais uma referência ao Brasil o autor Raymundo Faoro, em sua obra *Os donos do poder*, oferece uma chave de leitura fundamental para compreender a distorção do Estado brasileiro, ao introduzir o conceito de "estamento burocrático". Segundo aquele autor, a estrutura de poder no Brasil não reflete a sociedade, mas se sobrepõe a ela como uma camada parasitária, herdada do patrimonialismo português. O Estado não é uma emanção da nação, mas uma entidade autônoma que gere o país como propriedade privada de uma elite administrativa.

Assim, "o Estado projetou-se, independente e autônomo, sobre as classes sociais e a própria nação. Estado e nação, governo e povo, são realidades diversas, que se desconhecem, e, não raro, se antagonizam" (Faoro, 2001, p. 822). Essa captura do aparato estatal por um estamento impede a formação de uma esfera pública genuína, perpetuando um capitalismo politicamente orientado onde o acesso aos recursos públicos, e não o mercado ou a cidadania, define o sucesso econômico e social.



Essa análise de Faoro (2001) comunica-se diretamente, por via negativa, com as teorias de Hegel e Habermas, servindo como o diagnóstico da patologia que impede a realização dos ideais normativos desses filósofos no Brasil. O estamento burocrático de Faoro é a antítese da "classe universal" hegeliana, pois, em vez de defender o interesse geral e a eticidade do Estado, atua em benefício próprio, privatizando a universalidade que Hegel prescrevia como a essência do Estado racional. Simultaneamente, essa estrutura de poder exemplifica o que Habermas denomina de "refeudalização" da esfera pública e colonização do mundo da vida.

O estamento, ao monopolizar as decisões e tratar a política como negócio privado, bloqueia as "eclusas" comunicativas e impede a formação de uma vontade política autônoma, substituindo o agir comunicativo pela lógica estratégica de manutenção de privilégios, o que confirma a tese habermasiana de que a democracia deliberativa é inviável sem a descolonização do Estado por interesses corporativos.

A sociedade civil brasileira, apesar de seus desafios, mostra sinais de vitalidade que ressoam com a teoria habermasiana, onde atores coletivos buscam introduzir novos temas na agenda pública através de ações comunicativas (Lubenow, 2010, p. 248). Movimentos sociais no Brasil atuam como sensores que captam problemas no mundo da vida — como a violência urbana ou a questão ambiental — e tentam forçar o sistema político a processá-los, embora enfrentem resistências estruturais significativas.

Hegel (2010) critica a ideia de que o Estado serve apenas para a proteção da propriedade e da liberdade pessoal, pois isso reduziria o Estado à sociedade civil. No Brasil, a ideologia neoliberal muitas vezes tenta impor essa redução, tratando o cidadão apenas como consumidor e o Estado como mero regulador de contratos, esquecendo-se da dimensão ética e da unidade substancial que são a verdadeira essência da vida estatal.

A formação da identidade nacional é crucial para a existência de um Estado forte. Barros (2005, p. 5) argumenta que, no Brasil, ainda não temos clara a consciência de brasilidade, o que repercute na ausência de um projeto político coletivo. Sem essa identidade, o Estado permanece uma estrutura formal, desprovida do "espírito do povo" (*Volksgeist*) que Hegel considerava a alma da constituição e da lei.

A opinião pública, para Hegel, merece ser "tanto respeitada quanto desprezada": respeitada em sua base essencial, desprezada em sua expressão superficial (2010, p. 327). No Brasil, a opinião pública é frequentemente confrontada por "fake news" e polarizações emocionais, exigindo um esforço hercúleo de mediação racional para separar o joio do trigo e extrair o verdadeiro interesse público das paixões momentâneas.

Habermas propõe que a soberania popular se dissolva em procedimentos discursivos, tornando-se "procedimentalizada" (Lubenow, 2010, p. 240). No Brasil, a soberania popular ainda é muitas vezes



confundida com o populismo, onde a vontade das massas é invocada diretamente contra as instituições, em vez de ser processada através das regras do jogo democrático que garantem a racionalidade e a inclusão.

O Poder Governamental tem a função de fazer valer o interesse universal nas esferas particulares (Hegel, 2010, p. 302). No Brasil, a Administração Pública, embora tecnicamente competente em muitas áreas, luta contra o patrimonialismo que tenta capturar o Estado para fins de grupos, desafiando a noção hegeliana de uma "classe universal" de servidores dedicados exclusivamente ao bem público.

A justiça e a igualdade não são dados naturais, mas conquistas de uma disputa política discursiva (Lubenow, 2010, p. 248). No Brasil, a luta por reconhecimento de grupos marginalizados — negros, indígenas, mulheres — é um exemplo prático dessa dinâmica habermasiana, onde a definição do que é justo está em constante renegociação na esfera pública, desafiando as estruturas tradicionais de poder.

Para Hegel, a história universal é o "tribunal do mundo", onde os espíritos dos povos são julgados (Hegel, 2010, p. 342). A história do Brasil, marcada pelo colonialismo e pela escravidão, é uma prova desse julgamento severo, onde as contradições não resolvidas do passado continuam a assombrar o presente, exigindo uma superação dialética que ainda está em curso.

A imprensa, que Habermas inicialmente viu como veículo de cultura e depois como instrumento de manipulação, tem no Brasil um papel ambíguo (Oliveira; Fernandes, 2011). Se por um lado denuncia a corrupção e fiscaliza o poder, por outro, muitas vezes atua como partido político informal, distorcendo a comunicação pública e dificultando a formação de uma vontade política autônoma e racional.

O Direito, na visão hegeliana, é a existência da liberdade (Medeiros; Oliveira Júnior, 2020, p. 18). No Brasil, o excesso de leis contrasta com a ineficácia de sua aplicação, criando uma sensação de impunidade que corrói a autoridade do Estado. A lei precisa ser sentida como a própria vontade do cidadão, e não como uma imposição externa, para que o Estado seja verdadeiramente ético.

A "astúcia da razão", conceito chave em Hegel, sugere que as paixões individuais acabam servindo ao progresso universal (Scliar, 2007, p. 240). No Brasil, crises políticas agudas e escândalos de corrupção, embora dolorosos, têm servido involuntariamente para amadurecer as instituições de controle e despertar a sociedade para a necessidade de integridade na vida pública, movendo a história através do negativo.

Habermas defende que a esfera pública não é uma instituição, mas uma rede de comunicação (Lubenow, 2007). No Brasil, as redes sociais digitais expandiram essa esfera, mas também trouxeram a fragmentação e o discurso de ódio. O desafio é transformar essa cacofonia digital em deliberação racional, conectando os fluxos virtuais com as decisões institucionais reais.



O conceito de Estado de Direito no pensamento hegeliano pressupõe que a liberdade subjetiva seja respeitada e integrada no universal (Hegel, 2010, p. 260). No Brasil, a tensão entre direitos individuais e deveres coletivos é constante. A cidadania muitas vezes é reivindicada apenas como direitos a receber, esquecendo-se da contrapartida dos deveres para com o Estado, o que gera um desequilíbrio na eticidade.

A democracia brasileira, à luz da teoria habermasiana, precisa ser entendida não apenas como voto, mas como um processo contínuo de aprendizagem e justificação (Lubenow, 2010, p. 241). A qualidade da nossa democracia depende diretamente da qualidade da nossa deliberação pública. Enquanto o debate for substituído pela violência verbal ou física, a legitimidade democrática permanecerá frágil.

A visão hegeliana nas corporações um meio de ligar o indivíduo ao Estado, dando-lhe “uma identidade ética” (Hegel, 2010, p. 250). No Brasil, sindicatos e associações profissionais são fortes, mas muitas vezes operam com uma lógica de confronto e não de mediação, defendendo interesses corporativos estreitos em vez de contribuir para a organicidade do todo estatal.

Na discussão sobre a democracia e Axel Honneth (2003), constitui um marco na renovação da Teoria Crítica, ao promover um deslocamento do paradigma da comunicação, consolidado por Habermas, para o paradigma do reconhecimento intersubjetivo. Esse autor reconstrói o pensamento do jovem Hegel e a psicologia social de George Herbert Mead para demonstrar que a formação da identidade individual não é um processo autônomo ou monológico, mas depende fundamentalmente da confirmação recíproca em três esferas normativas: o amor (autoconfiança), o direito (autorrespeito) e a solidariedade (autoestima).

A importância desta obra reside na sua capacidade de diagnosticar as patologias sociais não apenas como déficits de racionalidade ou distribuição, mas como experiências de desrespeito moral (*Missachtung*) que ferem a integridade dos sujeitos. Assim, os conflitos sociais deixam de ser vistos apenas como disputas por interesses utilitários e passam a ser compreendidos como lutas por reconhecimento, onde a "gramática moral" da injustiça impulsiona a mudança histórica em direção a uma sociedade eticamente mais madura (Honneth, 2003, p. 256).

No contexto específico do Brasil, essa teoria de oferece uma ferramenta hermenêutica poderosa para decifrar a persistência da desigualdade e a natureza das demandas dos movimentos sociais contemporâneos. A realidade brasileira, marcada por uma herança escravocrata e por uma cidadania historicamente regulada, produz formas agudas de invisibilidade pública e denegação de direitos que correspondem precisamente às formas de desrespeito tipificadas por Honneth (2003).

A aplicação dessa teoria permite analisar fenômenos como a luta do movimento negro e das populações periféricas não apenas como uma busca por recursos materiais, mas como uma batalha pela restauração do autorrespeito jurídico e da estima social de modos de vida marginalizados. A "luta por

reconhecimento" no Brasil é, portanto, o enfrentamento da "invisibilidade moral" que precede e legitima a exclusão econômica, exigindo que as instituições estatais garantam não apenas a sobrevivência física, mas a dignidade intersubjetiva de todos os cidadãos (Werle, 2004, p. 75).

Dessa forma, a recepção de Honneth (2003) no debate acadêmico e político nacional ilumina a necessidade de políticas públicas que transcendam o assistencialismo e promovam a efetiva inclusão simbólica e jurídica. Se a modernidade brasileira é caracterizada por uma "inclusão desigual", onde o reconhecimento jurídico muitas vezes não se traduz em respeito social efetivo, essa obra nos desafia a pensar a justiça como a garantia das condições sociais para a autorrealização mútua. A "solidariedade", terceira esfera de reconhecimento, torna-se crucial em um país fragmentado, pois implica a valoração das contribuições singulares de cada grupo para a reprodução da sociedade, combatendo a estigmatização que cimenta as hierarquias de poder.

Portanto, a gramática moral de Honneth (2003) instrumentaliza a crítica social brasileira a identificar que a verdadeira emancipação passa pela superação das barreiras comunicativas e institucionais que impedem que sujeitos vulneráveis sejam vistos e tratados como parceiros de interação de igual valor (Mendonça, 2007).

A separação de poderes, que Hegel critica quando entendida como hostilidade mútua (Hegel, 2010), é um ponto sensível no Brasil. O conflito entre Executivo, Legislativo e Judiciário muitas vezes paralisa o país, demonstrando a falta daquela "unidade orgânica" que o filósofo alemão considerava essencial para a soberania e a eficácia do Estado.

A "consciência infeliz", termo da fenomenologia hegeliana, descreve bem o sentimento de muitos brasileiros em relação ao seu país: uma cisão entre o que somos e o que deveríamos ser. A superação dessa condição exige o trabalho duro da *Bildung* (formação/cultura), elevando a consciência particular à universalidade do Estado (Bavaresco, 1999, p. 53).

Portanto, a aplicação de Hegel e Habermas ao Brasil revela que o Estado ético e a democracia deliberativa não são dados prontos, mas tarefas a serem realizadas. O Estado brasileiro corre o risco de ser uma ficção se não assumirmos a condição de cidadania substancial (Barros, 2005, p. 6). A construção de um espaço público vibrante e racional é o único caminho para transformar a nossa realidade fragmentada na "efetividade da ideia ética".

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória investigativa percorrida nesta pesquisa permitiu desnudar as camadas que envolvem a crise do Estado e da esfera pública no Brasil, revelando que os nossos dilemas políticos não são meros acidentes de percurso, mas resultados de uma formação histórica onde a modernidade se instalou de forma incompleta e seletiva.



O problema de pesquisa, que buscou compreender a dissonância entre os modelos normativos europeus e a facticidade tropical, confirmou a hipótese de que o Brasil sofre de um déficit ontológico de eticidade estatal e de uma obstrução sistemática dos canais de comunicação deliberativa. A importância deste tema transcende o interesse acadêmico, pois toca na ferida aberta da nossa cidadania: a dificuldade de nos reconhecermos como sujeitos autônomos em um Estado que deveria ser a expressão da nossa liberdade, mas que frequentemente se apresenta como um poder estranho e hostil.

A revisão bibliográfica empreendida, ao colocar em diálogo a dialética de Hegel e a pragmática de Habermas, não buscou uma fusão forçada entre sistemas distintos, mas a construção de uma lente bifocal capaz de captar tanto a necessidade de robustez institucional quanto a urgência de permeabilidade democrática. A análise demonstrou que a racionalidade do Estado, tão cara a Hegel, não se sustenta sem a legitimidade procedimental proposta por Habermas, especialmente em sociedades complexas e desiguais como a brasileira.

As partes desta pesquisa, articuladas logicamente, permitiram transitar da abstração dos conceitos filosóficos para a concretude dos impasses nacionais, demonstrando que a teoria política é uma ferramenta indispensável para a crítica do presente e para a imaginação de futuros possíveis.

A metodologia baseada no método hipotético-dedutivo provou-se eficaz ao testar a validade das categorias universais frente às particularidades locais. Ao confrontar a ideia de "classe universal" com o corporativismo do funcionalismo público brasileiro, ou a noção de "esfera pública" com a concentração midiática nacional, o estudo não invalidou as teorias originais, mas evidenciou as patologias específicas que impedem a sua realização entre nós.

A dedução lógica levou à conclusão de que o Brasil não precisa de menos Estado ou de menos política, mas de um tipo diferente de Estado e de uma nova qualidade de política, onde a universalidade da lei não seja um disfarce para privilégios e onde o debate público não seja um monólogo de elites.

Uma das conclusões centrais desta pesquisa é que o patrimonialismo brasileiro atua como um solvente da eticidade hegeliana. A confusão entre o público e o privado impede que o Estado se constitua como uma unidade substancial, fragmentando-o em feudos de interesses que capturam a administração para fins particulares.

Essa dinâmica gera uma alienação cívica profunda, onde o indivíduo não vê no Estado a sua própria essência ampliada, mas um mecanismo de extração de recursos ou de distribuição de favores. A superação desse quadro exige uma reforma moral e institucional que resgate o sentido do serviço público como uma vocação ética voltada para o universal, e não como um meio de ascensão social ou acumulação privada.

Simultaneamente, conclui-se que a esfera pública brasileira sofre de um processo crônico de colonização sistêmica, conforme o diagnóstico habermasiano. A lógica do dinheiro e do poder



administrativo invade o mundo da vida, mercantilizando relações sociais e tecnocratizando decisões que deveriam ser políticas.

A comunicação, que deveria ser voltada para o entendimento mútuo, é frequentemente distorcida por estratégias de manipulação e por uma desigualdade de acesso aos meios de fala que silencia vastos setores da população. A democracia deliberativa, nesse cenário, permanece um ideal regulativo distante, bloqueado pela incapacidade estrutural de garantir que todos os afetados por uma norma possam participar livremente de sua gênese.

A análise da sociedade civil revelou, contudo, um potencial de resistência e inovação que não pode ser ignorado. Movimentos sociais, coletivos urbanos e novas formas de ativismo digital demonstram que, apesar das obstruções, existe uma pulsão vital na base da sociedade brasileira que busca redefinir os termos da convivência política.

Esses atores funcionam como a consciência crítica da nação, denunciando as falhas do sistema representativo e propondo novas gramáticas de direitos. A conclusão é que a vitalidade da democracia brasileira depende da capacidade dessas forças emergentes de institucionalizarem seus fluxos comunicativos, transformando o protesto difuso em poder administrativo legítimo.

Esta pesquisa também apontou para a ambiguidade do papel do Poder Judiciário no Brasil contemporâneo. Se, por um lado, ele tem atuado como garantidor de direitos fundamentais em momentos de crise, por outro, corre o risco de substituir a soberania popular pela juristocracia. A conclusão é que a judicialização da política é um sintoma da incapacidade do sistema representativo de processar conflitos através da deliberação legislativa.

O retorno ao equilíbrio exige que o Parlamento recupere sua centralidade como o fórum por excelência da formação da vontade política, o que só será possível através de uma reforma política que aproxime representantes e representados. A questão da desigualdade social emergiu como o obstáculo intransponível para a realização tanto da liberdade concreta de Hegel quanto da competência comunicativa de Habermas. A miséria material e a precariedade educacional funcionam como mecanismos de exclusão que impedem a constituição de uma cidadania plena.

Conclui-se, que não há democracia deliberativa possível sem justiça distributiva, pois a participação no discurso pressupõe condições materiais de existência que garantam a autonomia dos interlocutores. O combate à desigualdade não é, portanto, apenas uma questão humanitária, mas um imperativo epistemológico e político para a validade do Estado de Direito.

A pesquisa evidenciou ainda que a identidade nacional brasileira é um projeto em disputa, longe da unidade orgânica idealizada pelo romantismo político. A fragmentação social e a polarização ideológica recente demonstram que o "espírito do povo" não é uma essência imutável, mas uma construção histórica sujeita a retrocessos.



A conclusão é que a reconstrução dessa identidade exige um novo pacto social, fundado não no mito da democracia racial ou da cordialidade, mas no reconhecimento da diversidade e no enfrentamento honesto das feridas do nosso passado colonial e escravocrata.

A tecnologia, analisada como nova infraestrutura da esfera pública, apresentou-se como uma faca de dois gumes. A internet democratizou o acesso à informação, também fragmentou o debate em bolhas de confirmação e disseminou a desinformação em escala industrial. A conclusão é que a regulação democrática das plataformas digitais é a nova fronteira da luta pela liberdade de expressão, necessária para garantir que o espaço virtual seja um local de argumento racional e não de violência simbólica. A soberania digital torna-se, assim, um componente essencial da soberania nacional.

O federalismo brasileiro, desenhado para descentralizar o poder, foi diagnosticado como incompleto e assimétrico. A guerra fiscal e a dependência dos municípios em relação à União revelam que a articulação orgânica do Estado ainda é precária e precisa de ajustes.

A conclusão aponta para a necessidade de um federalismo cooperativo real, onde a solidariedade regional substitua a competição predatória, permitindo que a universalidade do Estado se manifeste de forma equitativa em todo o território nacional, garantindo que a cidadania não varie conforme a geografia.

A violência, endêmica no Brasil, foi interpretada como a negação absoluta da política e da eticidade. A incapacidade do Estado de garantir o monopólio legítimo da força resulta na privatização da segurança e no surgimento de poderes paralelos que desafiam a ordem constitucional. Conclui-se que a pacificação social não virá apenas pela repressão, mas pela integração das periferias à comunidade de direitos e deveres. A segurança pública deve ser entendida como a garantia da liberdade de ir e vir e da integridade física, pressupostos básicos para qualquer exercício deliberativo.

A corrupção foi analisada não apenas como um desvio moral individual, mas como uma patologia sistêmica que corrói a confiança nas instituições e a própria ideia de coisa pública. A conclusão é que o combate à corrupção exige mais do que punição; exige transparência radical e o fortalecimento dos mecanismos de controle social. A eticidade do Estado depende da percepção generalizada de que as leis valem para todos e de que o poder é exercido em nome do bem comum, e não de facções criminosas ou oligárquicas.

A educação para a democracia, ou *Bildung*, reafirmou-se como a estratégia de longo prazo mais eficaz para a transformação da cultura política. Conclui-se que a escola e a universidade devem ser laboratórios de cidadania, onde se aprende não apenas a técnica, mas a arte do diálogo, do respeito ao contraditório e da responsabilidade coletiva. Sem essa formação ética e discursiva, as instituições democráticas permanecerão como cascas vazias, vulneráveis ao populismo e ao autoritarismo que oferecem soluções simplistas para problemas complexos.



A relação entre religião e política no Brasil mostrou-se um campo de tensão que exige uma laicidade inclusiva e não excludente. Conclui-se que o Estado deve ser neutro em relação aos credos, mas aberto às contribuições éticas que as tradições religiosas podem oferecer ao debate público, desde que traduzidas para uma linguagem secular acessível a todos. O fundamentalismo, que recusa o diálogo, é o verdadeiro inimigo da democracia, enquanto a fé, quando vivida como solidariedade, pode ser uma poderosa aliada da justiça social.

A síntese teórica alcançada aponta para o conceito de Eticidade Deliberativa como a chave para o futuro do Brasil. Esse conceito funde a exigência hegeliana de um Estado que seja a encarnação da razão e da liberdade objetiva com a exigência habermasiana de que essa razão seja construída intersubjetivamente. Conclui-se que precisamos de instituições fortes que garantam a ordem e a justiça, mas que essas instituições devem ser permanentemente oxigenadas pela crítica livre de uma sociedade civil emancipada.

No âmbito da Administração Pública, a adoção da Eticidade Deliberativa exige que a alocação orçamentária e a formulação de políticas públicas transcendam a frieza da técnica contábil para se tornarem a expressão material do reconhecimento recíproco. O orçamento não deve ser apenas uma peça de ficção contábil, mas o "metabolismo" financeiro de um Estado que se reconhece nas necessidades de seus cidadãos. Isso implica que a decisão do gestor deve passar pelo crivo da justificação discursiva, onde a legitimidade da escolha alocativa — decidir entre construir uma escola ou pavimentar uma estrada — não emana da autoridade burocrática, mas da capacidade de o Estado processar as demandas da periferia social e devolvê-las como políticas universais.

Como nos lembra Leonardo Avritzer, a democracia não se sustenta apenas na engenharia institucional, mas na "qualidade substantiva dos processos deliberativos" que permitem a permeabilidade do Estado aos fluxos comunicativos da sociedade, transformando a gestão pública em um exercício contínuo de partilha de poder e responsabilidade fiscal.

Na esfera do mercado, a Eticidade Deliberativa atua como um antídoto contra a "colonização do mundo da vida" pelos imperativos sistêmicos do lucro a qualquer custo. A empresa contemporânea deve abandonar a visão anacrônica de que é uma ilha isolada de interesses privados para se compreender como uma célula da sociedade civil que impacta a biografia de todos os seus *stakeholders*. A responsabilidade social corporativa, sob essa ótica, deixa de ser marketing filantrópico para se tornar uma obrigação normativa de reconhecimento: a empresa deve garantir que seus lucros não sejam obtidos às custas da dignidade (desrespeito moral) de seus empregados ou da segurança de seus consumidores.

A aplicação da teoria de Axel Honneth ao ambiente corporativo sugere que as relações de trabalho e consumo devem ser pautadas pela garantia de condições que permitam a "autorrealização



mútua", onde o contrato econômico não anula, mas pressupõe o respeito à integridade dos sujeitos envolvidos.

Seguindo, para as Entidades do Terceiro Setor, a Eticidade Deliberativa impõe um padrão de transparência radical, pois essas organizações atuam como os "sensores" vitais que captam as patologias sociais invisíveis ao Estado e ao Mercado. Se essas entidades operarem na opacidade, elas traem sua função ontológica de serem canais de desobstrução das "eclusas" comunicativas.

A legitimidade de uma Organização Social não reside apenas em sua causa nobre, mas na clareza de seus meios e na prestação de contas que comprova que seus recursos estão, de fato, gerando valor público e emancipação social. O Terceiro Setor enfrenta o desafio de não apenas preencher lacunas estatais, mas de gerar "inovações sociais" que tensionem as estruturas de poder; para isso, sua conduta deve ser um espelho da ética que exigem do Estado, demonstrando que a solidariedade é eficiente e que a gestão de recursos sociais pode ser, ao mesmo tempo, tecnicamente impecável e humanamente engajada

É crucial enfatizar que a proposta de uma Eticidade Deliberativa não implica a diluição da autoridade estatal na fluidez dos interesses privados, nem a terceirização das responsabilidades públicas para a sociedade civil. Pelo contrário, essa síntese exige que o Estado brasileiro se reinvente por dentro, superando a carapaça do estamento burocrático para se tornar uma estrutura institucionalmente permeável, mas eticamente inegociável.

Neste sentido, a reforma necessária não é apenas gerencial, mas política e moral: trata-se de desenhar mecanismos — como conselhos gestores com poder de veto, orçamentos participativos vinculantes e audiências públicas deliberativas — que transformem a escuta social em obrigação administrativa.

O Estado não deve recuar para que o Terceiro Setor avance; ele deve se fortalecer eticamente para ser capaz de metabolizar a pressão das ruas e convertê-la em políticas públicas, garantindo que a solidariedade não seja apenas um paliativo filantrópico, mas a lógica estruturante da administração pública.

Nesse horizonte, a superação da cordialidade, que historicamente privatizou nossas relações, depende da nossa capacidade de transmutar o afeto pessoal em compromisso cívico. A vitalidade das organizações da sociedade civil não serve para substituir a ação estatal, mas para constrangê-la permanentemente à racionalidade e à justiça. A conclusão final é que a democracia brasileira só atingirá sua maturidade quando houver um equilíbrio dinâmico onde a sociedade civil atue como o motor da inovação normativa e o Estado como a engrenagem da universalização de direitos.

Somente através dessa tensão dialética produtiva será possível fechar a fissura ontológica de nossa formação, instaurando uma República onde a lei não seja mais um instrumento de distinção, mas o reconhecimento sagrado da liberdade de cada cidadão na unidade ética de todos.



Esta pesquisa reafirma que a atualidade brasileira é um projeto inacabado e que a sua conclusão não virá pela importação acrítica de modelos estrangeiros, mas pela reinvenção criativa das nossas próprias tradições e instituições. A Filosofia Política, ao fornecer as categorias de análise, permite-nos ver além da aparência do caos imediato e identificar as linhas de força que podem conduzir a uma ordem mais justa. A esperança, portanto, não é ingênua, mas dialética: nasce da compreensão de que as contradições do presente são o motor da superação futura.

Seguindo, conclui-se que a continua construção do espaço público no Brasil é uma tarefa de Sísifo que deve ser abraçada com coragem ética. Não há destino manifesto que nos condene ao atraso ou ao autoritarismo; há apenas a história que fazemos com as nossas escolhas diárias. A responsabilidade pela qualidade da nossa democracia recai sobre cada cidadão, cada gestor, cada juiz e cada legislador. O Estado ético não é uma dádiva, é uma conquista.

Em síntese, esta pesquisa encerra-se com a convicção de que a teoria de Hegel e Habermas, longe de ser um exercício estéril de erudição, é uma bússola indispensável para navegar os mares revoltos da política brasileira. Ao iluminar as falhas da nossa formação e apontar os caminhos da nossa emancipação, a filosofia cumpre o seu papel supremo: o de ser o pensamento do seu tempo, capaz de transformar a realidade ao compreendê-la.

A verdadeira revolução brasileira será aquela que, finalmente, reconciliar a eficácia do Estado com a liberdade da palavra, instaurando, nos trópicos, o reino da razão dialógica e da justiça substantiva.



REFERÊNCIAS

AVRITZER, Leonardo. **A moralidade da democracia**: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1996.

BARROS, Ana Paula Ferrari Lemos. A importância do conceito de esfera pública de Habermas para a análise da imprensa – uma revisão do tema. **Universitas: Arquitetura e Comunicação Social**, Brasília, v. 5, n. 1/2, p. 23-34, jan./dez. 2008.

BARROS, Paula Melo Rêgo. Hegel, o Estado e o Brasil: Aproximações conceituais para uma breve análise do Estado brasileiro. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 2, n. 3, 2005.

BAVARESCO, Agemir. A teoria hegeliana da opinião pública. **Revista Razão e Fé**, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 49-53, jun. 1999.

BRANDOM, Robert B. Para a reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 96, p. 11-35, jul. 2013.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário 1.008.166**. Direito à educação infantil. Dever do Estado. Eficácia plena e aplicabilidade imediata. Relator: Ministro Luiz Fux. Brasília, DF: Diário da Justiça Eletrônico, 23 set. 2022. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br>. Acesso em: 06 dez. 2025.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001.

GERANDO FALCÕES. **Quem Somos**. 2025. Disponível em: <https://gerandofalcoes.com/quem-somos/>. Acesso em: 5 dez. 2025.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 1. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa, I**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. UNISINOS; Editora Fundação Fênix, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Tradução de Agemir Bavaresco et al. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.



LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, USP, n. 10, p. 103-123, 2007.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 121, p. 227-258, jun. 2010.

MEDEIROS, Danilo Borges; OLIVEIRA JÚNIOR, Wagner Lafaiete de. A concepção de Estado de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. **Kinesis**, Marília, v. 12, n. 33, p. 17-35, dez. 2020.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. A dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 177-213, 2007.

MIRANDA, Matheus Amaral Pereira de. **Filosofia e Estado: Hegel, Maquiavel e Kant**. 2023. Tese de Láurea (Graduação em Direito) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

OLIVEIRA, Eider Arantes; GODÓI-DE-SOUSA, Edileusa. O Terceiro Setor no Brasil: Avanços, Retrocessos e Desafios para as Organizações Sociais. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 5, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rigs/article/view/10976>. Acesso em: 5 dez. 2025.

OLIVEIRA, Luiz Ademir de; FERNANDES, Adélia Barroso. Espaço público, política e ação comunicativa a partir da concepção habermasiana. **Revista Estudos Filosóficos**, São João del-Rei, n. 6, p. 116-130, jul. 2011.

SCLIAR, Wremyr. Hegel: seu tempo e o Estado. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, a. 44, n. 174, p. 233-240, abr./jun. 2007.

SILVA, Juremir Machado da. Carta a Habermas. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 5 jun. 2021. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/carta-a-habermas-1.631892>. Acesso em: 20 nov. 2025.

TETO BRASIL. **Relatório de Impacto 2021**. São Paulo: TETO Brasil, 2021. Disponível em: <https://br.techo.org/wp-content/uploads/sites/32/2024/04/TETO-BRASIL-Relatorio-de-Impacto-2021.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2025.

WERLE, Denílson. A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 6, p. 103-112, 2000.

