

ÉTICA, CRISE E SOCIEDADE

Coordenação de Michel Renaud e Gonçalo Marcelo

**A DISCUSSÃO ENTRE POLÍTICA E EDUCAÇÃO:
À VOLTA DE ERIC WEIL E DE JÜRGEN HABERMAS**

Luís Manuel A. V. Bernardo

A discussão entre política e educação: à volta de Eric Weil e de Jürgen Habermas

Luís Manuel A. V. Bernardo

CHC/DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – FCSH-NOVA

„Die Akteursrollen, die sich mit Organisationskomplexität und Reichweite der Medien zunehmend professionalisieren und vervielfachen, sind mit differentiellen Einflusschancen ausgestattet. Aber der politische Einfluss, den die Akteure über öffentliche Kommunikation gewinnen, muss sich letztlich auf die Resonanz, und zwar die Zustimmung eines egalitär zusammengesetzten Laienpublikums stützen. Das Publikum der Bürger muss durch verständliche und allgemein interessierende Beiträge zu Themen, die es als relevant empfindet, überzeugt werden. Das Publikum besitzt diese Autorität, weil es für die Binnenstruktur der Öffentlichkeit, in der Akteure auftreten können, konstitutiv ist.“

HABERMAS, J., **Faktizität und Geltung**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 440
(itálicos do autor).

« Dans un monde où tous participent au travail, tous doivent avoir le sentiment de participer aux décisions portant sur le sort de la communauté. Il est oiseux de discuter s'il s'agit d'une question de justice ou d'une condition technique. »

WEIL, E., **Philosophie politique**, Paris, Vrin, 1955, p. 171.

« Finally, it is perfectly true, and a sad fact indeed, that most so-called revolutions, far from achieving the constitution libertatis, have not even been able to produce constitutional guarantees of civil rights and liberties, the blessings of 'limited government', and there is no question that in our dealings with other nations and their governments we shall have to keep in mind that the distance between tyranny and constitutional, limited government is as great as, perhaps greater than, the distance between limited government and freedom. But these considerations, however great their practical relevance, should be no reason for us to mistake civil rights for political freedom, or to equate these preliminaries of civilized government with the very substance of a free republic. For politic freedom, generally speaking, means the right 'to be a participator in government', or it means nothing.»

ARENDT, H., **On Revolution**, New York, Penguin, 2006, p. 210.

« L'incompétence démocratique centrale est bien celle qui consiste à ne pas trouver discutabile ce qui l'est pourtant, à croire que c'est l'ordre de la vérité et de l'évidence qui s'applique là où il n'y a qu'opinions qui s'affrontent pacifiquement par le biais d'arguments, et qui se tranchent par des choix et des votes dont le résultat est toujours provisoire. Cette incompétence porte l'habit du dogmatisme, de la rigidité mentale, de la fermeture à l'autre. »

BRETON, P., **L'incompétence démocratique: la crise de la parole aux sources du malaise (dans la) politique**, Paris, La Découverte, 2006, p. 127.

« À côté de cet aspect d'information, que l'école devrait assurer, il y a un aspect d'éducation à la discussion. Si la laïcité de la société civile est une laïcité de confrontation entre des convictions bien pesées, alors il faut préparer les enfants à être de bons discutants; il faut les initier à la problématique pluraliste des sociétés contemporaines, peut-être en entendant des argumentations contraires conduites par des gens compétents. (...) on ne pourra pas éluder indéfiniment ce problème. »

RICOEUR, P., **La critique et la conviction**, Paris, Hachette, 1995, p. 197.

« La parrèsia est donc, en deux mots, le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend.
[...]

Le parrésiasite n'est pas un professionnel. Et la parrèsia est tout de même autre chose qu'une technique ou un métier, même s'il y a des aspects techniques dans la parrèsia. (...). C'est une attitude, une manière d'être qui s'apparente à la vertu, une manière de faire. Ce sont des procédés, des moyens réunis en vue d'une fin (...), mais c'est aussi un rôle, rôle utile, précieux, indispensable pour la cité et les individus. La parrèsia, plutôt que [comme une] technique [à la manière de] la rhétorique, doit être caractérisée comme une modalité du dire-vrai. »

FOUCAULT, M., **Le courage de la vérité**, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 14-15.

« Qu'il n'y ait pas de phrase est impossible, qu'il y ait: Et une phrase est nécessaire. Il faut enchaîner. Cela n'est pas une obligation, un Sollen, mais une nécessité, un Müssen. Enchaîner est nécessaire, comment enchaîner ne l'est pas. »

LYOTARD, J.-F., **Le différend**, Paris, Minuit, 1983, p. 103.

Assim da discussão, assim da democracia

Um dos sintomas mais preocupantes da crise social e política que atravessamos é o crescente desinteresse dos cidadãos e, em particular das gerações mais jovens, pela participação activa no espaço público, nos termos previstos para a deliberação democrática. A mera confirmação da delegação da soberania prevista no contrato social, por via do sufrágio redundante, para um número cada vez maior de votantes, num gesto ausente de sentido efectivo. Após o que apareceu, nas décadas de 60 a 80 do Século XX, como um eventual alargamento das formas políticas de organização civil, torna-se manifesto o deslocamento das preocupações que suscitam os movimentos associativos para questões sociais e éticas, percebidas pelos participantes como alheadas do domínio político enquanto tal. A autonomia da opinião pública, relativamente aos meios de comunicação de massas, tende a desaparecer, seja pelo reconhecimento de um fosso entre a situação local dos indivíduos e o *panoptismo* tecnológico dessa indústria, seja por uma confiança acrítica na validade da informação prestada, seja por um desinteresse por problemas globais que cada indivíduo julga não poder e/ou não saber resolver, precisamente, aqueles que lhe aparecem com um cariz predominantemente político.

O recurso ao ambiente virtual, através da construção de *blogs* e de *fora* de discussão sobre inquietações políticas, indica a vontade de uma minoria de manter uma das principais prerrogativas democráticas, mas, há que ter em conta que muitos são geridos por figuras que participam noutras instâncias de exercício do poder, desse modo reforçando a eficácia da sua acção, e que a agenda dos temas segue aquela avançada pelos meios de comunicação convencionais. Sem prejuízo do incontestável interesse desta alternativa importa, ainda, ponderar a dificuldade em conseguir converter esses processos discursivos, dispersos e fragmentários, em algo mais do que formas de expressão de grupos muito circunscritos e/ou de validação de posições predefinidas. Ademais, fica por apurar se essa relativa espontaneidade da livre expressão de opiniões assumidamente subjectivas permite a formação de argumentos consensuais visando uma intervenção política concertada, reflectindo uma valência da vontade popular, ou se não acaba por se esgotar na obtenção de um certo tipo de reconhecimento pessoal e/ou no efeito de catarse inerente à comunicação de sentimentos, convicções, pontos de vista e/ou, ainda, numa lógica do imediato decorrente da extrema ductilidade da circulação de informações. Assim, se o potencial de aprendizagem dos processos de discussão de tais redes é claro, já o é menos a respectiva capacidade para produzir a transição para a esfera da discussão política institucionalizada, desse modo evitando um dos efeitos mais perversos da discussão, a saber, o fechamento performativo.

Para melhor entendermos esta limitação, há que atentar em três traços distintivos da discussão política relativamente a outras modalidades de interacção linguística, nome-

adamente o diálogo: por um lado, a discussão visa a acção; por outro, a estrutura dos actos de fala que assim se constituem oferece uma dupla intencionalidade, a de suscitar o entendimento e a de produzir alterações significativas no mundo vivido; por fim, as transformações preconizadas e/ou concretizadas deverão prever na sua configuração intrínseca um dispositivo de continuidade dos processos de discussão. Percebe-se, desta feita, que a discussão política não se confunde com todo e qualquer processo de discussão e que a sua reprodução não ocorre directamente pela sua prática continuada, em termos genéricos, mas advém, no fim da dialéctica entre a constância do seu exercício e a respectiva abertura a efeitos que a confirmam, quer por materializarem o que nele foi surgindo como consensual, quer por contribuírem para a construção de uma ordem social apta a relançá-lo.

Desta feita, a discussão não se afigura como mais um momento do funcionamento das democracias, situado no início da decisão ou no final da iniciativa governamental, como tantas vezes aparece caracterizada, mas corresponde ao próprio dinamismo da democraticidade. O seu enfraquecimento, portanto, é correlativo da fragilidade da democracia, a inversa sendo igualmente verdadeira, como decorre duma correlação. Este aspecto, algo divergente da maior parte das teorias, determinará uma das hipóteses principais deste breve ensaio, a de que, havendo uma mútua dependência dialéctica entre discussão e democracia, o estado crítico de uma determina o equivalente da outra. Se se verificar a validade desta nossa tese, podemos, em consequência, introduzir uma segunda suposição: assim como a discussão é a democracia em exercício e a democracia é a discussão em acção, a crise da discussão não se oferece apenas como um sintoma de uma etapa crítica da democracia, mas traduz a globalidade de uma tal crise, tal como, positivamente, aliás, o vigor da discussão corresponderá à vitalidade da democracia. Tal significa a existência de uma relação constante entre a universalização da discussão e a sobrevivência dos regimes democráticos, o que implica a exigência constitutiva e constitucional de criar instâncias variadas e, progressivamente, melhor orientadas para a promoção e a prática da discussão, sem o que o próprio projecto democrático queda questionado.

Essa conjuntura resulta agravada no caso da forma política moderna que se veio a designar como Estado-nação, em virtude da instabilidade, da violência, tanto interna quanto externa, e da incongruência, que lhe são intrínsecas, ao contrário do que se tende para considerar: mais do que qualquer outro tipo de Estado, o moderno carece, para a sua própria sobrevivência, dos processos de discussão, únicos aptos a lidarem com a crise constitutiva da Modernidade que, também ele, é chamado a gerir e que, constantemente, reverte contra a sua suposta legitimidade. É que essa crise resulta do imbricamento dos processos horizontais performativos, susceptíveis de tudo relativizarem, e daqueles que, verticais, advêm da consciência da historicidade, passíveis de tudo perspectivarem, o que

provoca um duplo questionamento, objectivo e subjectivo, da evidência, onde quer que ela deva ocorrer, incluindo nos campos menos prováveis, como o das convicções pessoais e, sobretudo, das colectivas. Levada até às últimas consequências, esta centralidade da discussão não pode deixar de afectar duas das teses que geram menos controvérsia nas teorias políticas actuais: a da natureza representativa das democracias modernas e a da identidade entre o estado de direito e o regime democrático.

Torna-se, assim, perceptível uma contradição entre dois modelos, o da representação e o da participação, que atravessa a história das democracias, com aparentes soluções de compromisso, mas que, neste momento, explicitadas as virtualidades de ambos, já não consegue produzir qualquer esquema de subsunção. Com efeito, uma vez que a própria noção de democracia supõe o exercício colectivo do governo, a tipologia da representação, inevitavelmente, monárquica/tirânica e/ou aristocrática/oligárquica, só pode justificar-se, por um lado, enquanto processo de transição entre uma etapa primeira, experimental e de menoridade, das democracias, e uma progressiva maturidade política dos cidadãos que serão, assim, chamados a alargar a esfera da sua intervenção na vida dos Estados.

Dito de um modo mais directo, o objectivo das democracias não deve ser o de perpetuar os meios de representação, assumindo a inevitabilidade de uma democracia sempre inibida por factores conjunturais, o que, a partir de um certo ponto de educação das populações, redundaria na consciência de uma apropriação abusiva do poder por grupos mais ou menos alargados de representantes, mas o de sujeitá-los à lógica do paradigma da participação, quer, numa primeira etapa, encontrando neste a sua validação, quer, numa etapa posterior, gerando activamente dispositivos holísticos para aproximar o conceito abstracto de uma vontade colectiva de expressões concretas das intencionalidades vigentes, quer, por fim, criando condições efectivas para o funcionamento de modalidades de auto governo.

Note-se que o eterno argumento da inviabilidade prática das duas últimas condições - uma pela impossibilidade de levar a maioria dos indivíduos a interessar-se o suficiente e/ou a atingir um nível de proficiência no domínio político para tornar as respectivas posições racionais e úteis para a organização do todo, nomeadamente quando este oferece a complexidade que se reconhece nas instituições coevas, outra pelo assomo de anarquia que habitualmente se supõe associado à ideia da autarquia - não põe em causa o exposto: por um lado, uma vez que se trata de coerência nocional, qualquer impedimento significa tão só um limite a transpor e/ou uma incoerência da respectiva concretização, que reduzirá, numa proporção variável, o valor dessa realidade face ao ideal, forçando, por sua vez, uma discussão mais ou menos incisiva sobre a consistência da noção, como se as suas potencialidades teóricas se esgotassem nessa figura histórica,

mas que acabará por reforçar o sentido da concepção matricial, tida por autêntica, face às dificuldades práticas, que surgirão como desvirtuamentos ilegítimos; por outro, o argumento constitui uma petição de princípio, pois que antecipa, como inevitável, o que se procuraria, precisamente, evitar, isto é, os esquemas de reprodução típicos dos regimes não democráticos.

Na verdade, torna-se manifesto que o problema reside, em grande parte, neste enquistamento argumentativo, cuja falha lógica, traduzida pragmaticamente em escolhas intermédias, acaba por minar as probabilidades de um e de outro dos paradigmas fazerem sentido. Desde logo, porque os indivíduos se deparam com interpelações cujos sentidos são antagónicos, por exemplo, o apelo a uma participação constante e activa que, depois, para a maioria, se esgota no acto eleitoral, ou a defesa de uma necessária assunção da cidadania plena que, no quotidiano, equivale a uma imputação de obrigações que não encontra correspondentes equiparáveis no domínio dos direitos. Por sua vez porque não foram, de modo algum, esgotadas as possibilidades do projecto da modernidade de que os regimes democráticos são uma materialização, e em particular daquele que se nos afigura a chave da transição almejada, a saber, a educação.

Para além disso, porque as experiências de efectiva discussão e participação não nos permitem dar crédito à hipótese de uma versão anárquica, antes parecem tender para funcionar como processos de esteio da legalidade instituída, em cuja ordem acabam por inscrever as propostas de transformação, o que, aliás, só confirma o tipo de alcance inerente aos processos discursivos, em contraposição aos revolucionários, o que acaba por tornar incompreensíveis e/ou suspeitos os motivos das constantes hesitações entre os dois modelos, até hoje, com um claro favorecimento da continuidade do primeiro. Ainda, porque não está em causa questionar a necessidade pragmática de dispositivos diversificados de representação, mas tão só de salientar que, em si mesma, a representação não pode funcionar adequadamente na ausência da legitimidade que lhe é conferida pela participação efectiva dos cidadãos, mediante processos variados de discussão. Só um tal equilíbrio significa uma equação válida entre o sentido da representação e as intencionalidades que tem a pretensão, nesta circunstância, legítima, de representar.

As dificuldades práticas de honrar uma tal articulação não servem como argumento para a invalidar, antes revelam um conflito entre o ideal e o real que corresponde, precisamente, a um estado de crise. O que, em contraposição, cabe aceitar é que a democracia se oferece como um regime marcado por uma tal situação crítica, em si mesma irresolúvel, ainda que susceptível de momentos de maior ou menor equilíbrio, sendo estes últimos que, normalmente, são vividos como períodos de crise. Todavia, uma tal percepção parcelar não deve sobrepor-se ao problema político fundamental, a saber, que a sobrevivência da democracia está na dependência do modo como se responde a

uma tal crise constitutiva mediante a gestão entre a racionalidade técnica, a justeza ética e o sentido existencial das acções, as quais, ademais, deverão ser reconhecidas pelos cidadãos como se pudessem ou houvessem sido tomadas por eles.

Ora, a dinâmica desta condição de reconhecimento, que está no cerne de toda a coexistência, requer dois movimentos com sentidos inversos dos que têm vindo a ser convencionalmente ponderados: por um lado, impõe-se uma interacção entre subjectivação e objectivação, de tal modo que os três níveis de reconhecimento – reconhecer, reconhecer-se, ser reconhecido – não entrem em conflito perante a apreciação do valor e do significado de uma determinada acção, o que exige que se abandonem as versões lineares segundo as quais haveria uma sequência hierarquizada entre as três modalidades, quando, na realidade, estamos perante um entrosamento dialéctico e horizontal, em consonância com a ideia de rede; por outro lado, esta combinatória não é espontânea e não decorre de uma qualquer evidência inerente aos atributos da acção ou às motivações do sujeito, mas passa por um esquema de interpretação que vai e vem entre os juízos sobre a adequação, a correcção, o mérito, o interesse e o sentido de um tal agir, esquema esse que deixou de poder ser exclusivamente mediado por esferas objectivadas, como sejam o trabalho ou o Estado que transfeririam sentidos normalizados para os indivíduos e/ou instaurariam uma matriz alargada de emulação na qual os indivíduos encontrariam uma justificação suficiente para a sua existência.

A clarificação sucessiva dos efeitos de reificação e de opressão determinou uma consciência crítica das virtualidades destas duas instâncias para a necessária apropriação subjectiva do delineamento da vida política. Perante a desconfiança e/ou a descrença na capacidade reguladora e educadora do mercado e/ou das instituições políticas convencionais, a discussão cumpre, igualmente, uma tripla função: sustentar uma nova modalidade de reconhecimento por via do agir comunicativo; confirmar, ainda que negativamente, a possibilidade de encontrar sentidos alternativos às certezas em crise, validando que a crise da certeza, de que a própria discussão depende, não implica a crise do sentido, mas a sua efectiva viabilidade, pois que, no paradigma da certeza, se confundiam na enunciação do sentido actos locutórios e ilocutórios; garantir a permanência de padrões de racionalidade e/ou de razoabilidade, imanentes ao próprio dinamismo da discussão que possam, simultaneamente, servir de processos de aprendizagem, quer dos procedimentos linguísticos característicos da discussão, quer da racionalidade que esta, à vez, implica e gera.

Por sua vez, se a discussão só se aprende discutindo, facilmente se deduz a cadeia concreta que leva do enfraquecimento das ocasiões de discussão à fragilidade progressiva da própria contextura democrática: não se trata apenas de um emagrecimento dos índices de participação e de um empobrecimento do esquema de legitimação, o que em si, aliás, seria motivo para uma preocupação extrema, mas do perigo de uma colonização

extensiva e regressiva da concepção do mundo associada ao discurso da certeza, com a correspondente violência de uma atitude de segurança, validada pela evidência de uma ordem prévia às escolhas dos indivíduos e/ou dos grupos. Deste processo regressivo já temos, aliás, indícios bastantes.

Atente-se em que o que está em causa é o tipo de relação com o real que cada atitude/discurso pressupõe, originando entendimentos divergentes do papel do homem e da sociedade: enquanto o mundo da certeza já está aí pronto a ser habitado, a grande cisão oferecendo-se entre fiéis e infiéis à ordem estabelecida, seja lá qual for a origem atribuída a uma tal configuração, a discussão compreende-se como «proprietária» dessa ordem aberta, transformável e susceptível de acumulação, a grande demarcação, relevando a centralidade da ideia de trabalho, incidindo na diferença entre operantes e inoperantes. Nesta lógica da propriedade, admitindo uma série analógica que, por exemplo, permite identificar os operantes e os contribuintes, enraizam-se tanto a fácil complementaridade da democracia e do mercantilismo, quanto a peculiaridade de um «sagrado» propriamente moderno, cujo segredo consiste em não ter sagrado. Talvez que este seja o maior desafio que toda a sociedade democrática tenha de enfrentar, o de construir enunciados capazes de gerar convicções que não estejam sustentadas em certezas, nem assumam a forma destas, mantendo em funcionamento, quer os processos de construção de modos satisfatórios de coexistência, que conjuguem eficácia e justiça, quer os modos de formação de consensos, nomeadamente, aqueles que dizem respeito ao horizonte partilhado de sentido, em torno do jogo entre os valores estabelecidos, nos quais os interlocutores encontram apoio para o entendimento, e a projecção legítima de uma progressiva libertação de tais resíduos históricos.

Percebe-se que esta aposta determine uma nova figura crítica, ainda que, também neste caso, inexorável pois está em causa a própria dialéctica entre democracia e discussão, a de uma relação circular entre três condições, que não estão dadas, antes requerem uma constante aprendizagem: por um lado, importa aprender os processos de regulação formal – enunciação adequada dos pontos de vista; argumentação; sujeição ao jogo das interacções linguísticas; reconhecimento da validade dos enunciados em confronto; inventividade na e pela linguagem; por outro, impõe-se a aprendizagem dos modos de conversão de tais processos formais em processos concretos de acção, aptos a constituírem e/ou integrarem a positividade de um mundo vivido que, não obstante, mantenham a sua ligação com a primeira condição, do que depende a viabilidade de serem objecto de discussão; por fim, as duas aprendizagens supõem uma finalidade que opera, simultaneamente, como justificação e critério orientador das opções decisivas, a de conduzirem à aprendizagem da liberdade.

Ora, no momento em que uma tal liberdade não pode revestir a dimensão metafísica de um ideal transcendente, originário ou final, sob pena de constituir uma contradição

nos termos, por pressupor um desfecho último para o que se oferece como negação de qualquer fechamento, cabe identificá-la com o próprio processo de constituição. Assim, é na aprendizagem da discussão e da acção que se constitui a aprendizagem da liberdade. Tal significa que o quadro legal, mesmo o constitucional, se oferece como condição necessária, mas não suficiente, dessa aprendizagem. Mais, a racionalidade contida em tais preceitos legais carece de um tipo de actualização, mista de reconhecimento da sua pertinência, de compreensão do seu significado bem como das respectivas implicações e de comprovação da sua adequação às diversas situações que contempla, que só uma discussão alargada pode garantir.

A discussão está, deste modo, para a lei como a fala para a língua, isto é como o processo de efectuação para o esquema normativo. Por sua vez, na ausência de discussão, torna-se fácil converter determinados valores em certezas, tomadas por consensuais, não por efeito de um debate aturado, mas enquanto posições evidentes porque indiscutíveis. Todo o problema reside, tão só, no facto de que, em regime humano não pode haver algo que se constitua como indiscutível senão no sentido de se ter, num determinado momento e para um determinado grupo, satisfeito o questionário de todos os aspectos em discussão. Este nosso entendimento nada decide sobre os conteúdos desse questionário, nem sobre as orientações que emergirão do debate, pois que estaríamos a substituir-nos à discussão propriamente dita. Tão pouco cabe fantasiar sobre um qualquer grau zero da discussão, como se esta alguma vez pudesse ocorrer sem um sistema partilhado de crenças e/ou sem a apropriação do legado da tradição. Todavia, a necessidade desse prévio não implica a sua aceitação imediata, mas, pelo contrário, na medida em que se trata do ponto de partida para a tarefa de discutir, determina a própria exigência de uma discussão universalizada que deverá reverter, também, sobre si. Deste modo, o que estamos a defender é que qualquer que venha a ser a matriz valorizada por uma determinada comunidade e/ou a rede de pré-conceitos e pré-juízos que funcione como esteio do questionamento, mais ou menos ontológica, mais ou menos metafísica, mais ou menos humanista, mais ou menos utilitária, esta deverá resultar de um e num consenso efectivo no fim de sucessivas e ininterruptas discussões, no qual o maior número dos implicados deverá reconhecer o seu contributo, encontrar uma formulação da qual se possa apropriar como se fosse sua e identificá-la como susceptível de se aplicar no quotidiano enquanto máxima legítima do seu agir.

Somos, conseqüentemente, levados a aceitar, na esteira dos dois autores que figuram no título deste breve ensaio, que a política não é, prioritariamente, uma questão de ontologia, de metafísica e/ou de ética, no sentido convencional, mas de lógica, isto é, de linguagem e de discurso, de confronto de enunciados e de enunciações veiculando e promovendo interpretações relativas aos problemas em questão, intersecção

de horizontes e de sentidos cujo plural se afigura irreductível a uma unidade idealizada. A racionalidade e a razoabilidade dessa esfera do real, que corresponde à política, tal como os seus opostos, o irracional e a violência, são produzidas mediante tais procedimentos linguísticos e esse é o motivo principal pelo qual a sua aprendizagem se afigura decisiva. Dito de outra maneira, não há evidências em política, a não ser que sejam impostas ou propostas como tais, todos os enunciados podendo e devendo sujeitar-se a uma análise crítica a qual, em termos de colectivo, será, inevitavelmente, levada a cabo no exercício da discussão. A elucidação lógica, em termos de coerência, sentido e implicações, ratificará, provavelmente, o valor da unidade do colectivo e/ou da sua sobrevivência, mas não há qualquer impedimento a que, em determinadas circunstâncias, uma comunidade prefira sacrificar tais valores a sujeitar-se a outros que lhe apareçam como intoleráveis. Uma vez mais, tais decisões, porque fundamentais, só deveriam resultar de um processo conjunto de discussão, só a dimensão do consenso permitindo diferenciar *em razão* o sacrifício colectivo do crime.

Daqui se deduz uma consequência relevante, mormente quando hoje se tende a aceitar a ideia de uma maior eficácia da decisão pessoal de indivíduos dotados de supostos atributos directivos (velha fórmula, lembre-se, para justificar a via ditatorial), relativamente à colectiva: só a discussão universal garante que uma decisão política fundamental se encontra devidamente fundamentada. O argumento da verdade possível independentemente do número de crentes na sua validade redundante, no que respeita à organização social e política, numa pressuposição sofisticada, se for entendida como mais do que a expressão dum ideal, pois que suporia a identificação do *para nós* com um determinado *para mim* e/ou com um determinado *em si* que, na ausência da apropriação discursiva, se imporia como figura de transcendência ou de absoluto, em contradição manifesta com o carácter deliberativo da decisão e do agir comuns. Sem dúvida que a inversa também é verdadeira, e abundam os exemplos de despotismo das, ou apoiados pelas, maiorias. Todavia, como identificar no presente, que não tardiamente em função de um juízo histórico, onde se encontra a razão, se não por via da discussão conjunta? O que importa, a este propósito, é não confundir a veracidade e a razoabilidade políticas, correspondentes ao domínio axiológico da justiça, com o rigor e a racionalidade científicas, identificadas com a esfera da objectividade, ou ainda com a verdade e a razão filosóficas, convencionalmente idealizadas como meta narrativas.

Verdade, Unidade, Virtude, Vontade popular e/ou colectiva podem, e em certas circunstâncias devem, servir como Ideais e/ou Ideias reguladoras, mas não como entidades e/ou princípios metafísicos. Como se deduz, atribuímos também à discussão a função de estabelecer tais correspondências, eventualmente, favorecendo uma determinada base transcendental. Só que essa rede transcendental não pode afirmar-se como prévia ao

processo argumentativo, sob pena de substituir a discussão em acto de constituição por uma fórmula convencional a partir dum âmbito exterior. Uma vez mais, não se deve supor que o exposto conduza a qualquer relativismo ou a qualquer formalismo processual, pois que não estamos a defender a impossibilidade de a prática da discussão chegar à definição de princípios transcendentais e/ou a perspectivas de tipo metafísico, mas que essas decisões não devem condicionar o sentido da própria discussão, resultando, então, em preconceitos e prejuízos injustificáveis porque injustificados.

Assim, só a discussão admite o exercício colectivo da racionalidade e garante que uma tal prática se traduza, por sua vez, em razoabilidade partilhada. A alternativa, inevitavelmente paternalista, não faz justiça nem ao próprio conceito de representação: se se supõe uma transferência plena de poderes, incluindo o do exercício da racionalidade, mediante actos, relativamente isolados, como o voto, a qual se sobrepõe incondicionalmente, mesmo a instâncias de participação instituídas, então não estamos perante um processo de representação, mas perante um tipo de delegação universal, na qual os cidadãos teriam abdicado do estatuto de cidadania. Como a experiência nos tem mostrado, não há qualquer relação *a priori* entre o sucesso eleitoral e a competência governativa, em sentido lato, nem entre a capacidade para uma adequada orientação nos meandros da política e uma virtude decisória inata, pelo que se torna difícil, ao que cremos, justificar que o processo de representação confira, *ipso facto*, aos representantes um maior e/ou melhor conhecimento do que realmente importa ao colectivo, para lá da justa medida do que aqueles terão apresentado como projecto à comunidade: a confiança que decorre da votação deveria ser encarada como dirigida às propostas e não aos atributos aristocráticos dos indivíduos que as sustentam. Esta última proposição, a ser aceite, traria uma consequência fulcral, tanto do ponto de vista teórico, como prático, a de evitar dois dos binómios menos esclarecedores em política, o de maiorias e de minorias e o de elites governativas e de massas governadas, pois que o que seria objecto de análise seria a consistência das propostas e dos argumentos em discussão, segundo uma lógica definida internamente pelo próprio processo de debate.

Em contrapartida, a insistência na sobrevalorização do modelo da representação, em detrimento sistemático do da participação, gera uma zona crítica global que provoca uma progressiva perda de sentido da própria diferença específica do regime democrático até ao ponto cego do tédio pela improcedência continuada dos esforços de colaboração e, conseqüentemente, do desinteresse pela vida em comum, a qual surgirá como projecto alheio e sempre de algum modo imposto, nunca plenamente apropriado. Deste posicionamento decorre um outro foco crítico. É que, se ainda estamos longe daquela modalidade textual da política regida pelo princípio da simetria das vozes em confronto, segundo a qual o afrontamento se daria entre enunciações ponderadas como actos de

razão, não o estamos menos de uma versão polar em que, entre os dois extremos da hierarquia, houvesse uma espécie de assimetria absoluta, que daria algum crédito à identificação das elites com os educadores e das massas como aqueles a educar. Com efeito, a situação nas democracias actuais é diversa, pois, por um lado, a escolarização tem sido garantida à maioria da população em graus cada vez mais elevados, enquanto, por outro, se tem assistido à consolidação de uma opinião pública que reflecte esse progresso. Neste contexto, importa, igualmente, considerar a existência de grupos alargados de cidadãos com habilitações escolares e competências técnicas assaz superiores às dos políticos, incluindo aqueles que preenchem os cargos governativos, o que apontaria para uma inversão parcial do sentido da hierarquia difundida.

Ora, é num tal quadro, em que as lacunas educacionais básicas, tradicionalmente apontadas como impeditivas do pleno exercício da razão pelas massas, foram globalmente preenchidas, que a crise actual da discussão se torna mais inquietante. Até um certo ponto, os indivíduos são preparados para realizarem esse desígnio da democracia, no qual, como vimos, se define a sua própria consistência e sobrevivência, mas, na altura em que um tal investimento se deveria traduzir num incremento dos gestos democráticos, assiste-se, ao invés, a um inesperado retrocesso, a um tipo de «passividade» que, mais que não fosse pelo reconhecimento do interesse no exercício partilhado da razão, deveria ter sido ultrapassado.

Este paradoxo obriga-nos a distinguir dois pontos de vista complementares que se constituem a partir de dois conceitos maiores: vontade e possibilidade. A existência de indivíduos, em maior ou menor número, que, tendo os meios e, mesmo, uma determinada experiência, nem que seja escolar, do exercício público da discussão, não querem dar continuidade a tal uso, parece confirmar a contingência da racionalidade, nomeadamente, face à outra possibilidade maior constituída pela violência, em geral, incluindo a de uma linguagem que se recusa a transitar das formas de expressão pessoal para aquelas próprias do discurso. Em consequência, torna-se necessário rever a lógica optimista que assistia à convicção iluminista, e permanece nos sucedâneos actuais menos iluminados, de que dadas determinadas condições, o exercício da razão impor-se-ia, inevitavelmente, como interessante. A questão não está em negar a necessidade de criar condições favoráveis a esse exercício, mas, por um lado, em não confundir tais razões necessárias com razões suficientes e, por outro, em não supor uma tal prática como efeito de uma normatividade intrínseca à política, como se esta seguisse uma legalidade idêntica à da natureza, ou se desse como um facto da razão.

Como a história patenteia sobejamente, a racionalidade é um processo em constituição permanente e a razoabilidade um imponderável cuja ocorrência carece de aturada convalidação. As concepções idealistas e/ou naturalistas dominantes, que julgam que o

curso dos acontecimentos acabará por fazer valer um padrão de racionalidade redundam num entendimento que não é consentâneo com a dimensão optativa da solução racional, e, ao limite colidem com a própria democraticidade, ao dependerem de perspectivas metafísicas que deduzem a racionalidade do ser, prévio e superior à deliberação dos indivíduos, mesmo quando aquele se esconde em conceitos pretensamente científicos como o de sistema auto-regulado. Nesta contradição reside, ao que cremos, um dos pontos mais críticos da vida democrática, pois que o favorecimento sistemático destas teorias de pendor ontológico obnubila o sentido efectivo da discussão, a saber o de assegurar a tomada de decisões racionais e razoáveis por parte dos implicados. A crença na existência de razões transcendentais e, enquanto tais, resistentes à esfera da discussão, por mais universal e consistente que esta possa revelar-se, esvazia a pertinência de conceber a política segundo uma lógica de mútuo entendimento, reconduzindo-a inevitavelmente à condição de jogo estratégico e/ou de desempenho especializado para a qual só um grupo se encontraria preparado.

Educação da vontade

Encontramos na filosofia política de Eric Weil um bom exemplo deste género de interferência. Se o filósofo considera a discussão como o critério decisivo, não só da modernidade de um Estado, como, sobretudo, da sua democraticidade, conferindo-lhe, como nós, simultaneamente, uma função política e educativa, o facto de conceber, quer a organização estatal, quer aquela que rege o sistema educativo como realidades claramente estratificadas, impede-o, por um lado, de supor a existência de mais do que um tipo de discussão e, por outro, de superar a matriz voluntarista, segundo a qual toda a acção segue uma direcção unilateral firmada por aquele que tem a qualidade de sujeito sobre os outros que aparecem com as características da objectividade. O conceito que, por conseguinte, se afigura central, é o de iniciativa. Com efeito, o que permite distinguir a subjectividade plena é essa capacidade, no duplo sentido de possibilidade efectiva e de competência, de tomar a iniciativa e, assim, de estabelecer o sentido, e os termos em que este faz sentido, o sentido discursivo do sentido visado, da discussão.

Ora, de acordo com a sua visão estratificada do Estado, essa aptidão cabe ao governo, o que implica uma inversão significativa da perspectiva usual da representação, segundo a qual o governo deveria traduzir as posições que se consolidariam na discussão geral. Ao invés, para Weil, o governo deve antecipar-se, assumindo a iniciativa de propor os temas a serem discutidos pelo parlamento e restringindo o âmbito da discussão mediante a antecipação do seu curso, ou seja controlando os enunciados sobre os quais a opinião pública será chamada a pronunciar-se. Este entendimento redundam na fórmula seguinte:

um governo que toma a iniciativa e uma opinião pública que pode dizer não ou sim, recusa ou assentimento que acarretam uma contrapartida actuante.

A sobrevalorização da iniciativa governamental, inclusive sobre a parlamentar, de novo em voga, aliás, mesmo ou sobretudo nos regimes democráticos, merece ser analisada. Em primeiro lugar, importa reconhecer o lugar estruturador de um conjunto de processos analógicos, assentes em metáforas de vária ordem, todos funcionando como transcendentais mais ou menos explícitos: metáfora do organismo que faz do Estado um corpo e do governo a sua cabeça; metáfora da pirâmide que permite conceber a sociedade como a base e o governo como o topo segundo uma dinâmica elitista de menor para maior competência política; metáfora do herói educador da humanidade, visto como sábio, único, avançado relativamente ao seu tempo, destinado a funcionar como motor da história, facilmente transponível para a representação dum colégio cuja dimensão aristocrática seria proporcional à coragem e à inovação da iniciativa. Em segundo lugar, impõe-se detectar a identificação do binómio governantes/governados com duas ordens diferenciadas de racionalidade, a primeira organizada em função de critérios técnicos e económicos de modernidade, a segunda sempre difusa e confusa em virtude da sua dependência da moral histórica e do lastro de anacronismo decorrente da visão do mundo comunitária.

Daqui decorrem dois corolários: por um lado, porquanto se atribui um carácter de inevitabilidade a uma tal oposição, supõe-se indefinidamente problemática a passagem da discussão entre indivíduos para a discussão organizada, mormente quando, pelo carácter materialista e utilitarista da sociedade do trabalho que sustenta a versão moderna do Estado, são de evitar perturbações drásticas no domínio da discussão técnica, de modo que a iniciativa governamental funcionaria, também neste particular, como princípio de ordenação; por outro, a associação dos interesses profundos dos indivíduos com valores pré-modernos confere ao governo a legitimidade de educá-los para a modernidade completando, assim, o primeiro esforço pedagógico, em si mesmo autocrático, porque regido pelos mecanismos sócio-económicos, independentemente da vontade dos indivíduos, levado a cabo pela sociedade do trabalho. Para o efeito, a discussão transforma-se num jogo complexo de mútuo controlo: o governo fomenta a discussão para aceder ao que Weil designa como o «essencial inconsciente», ou seja, o conjunto de expectativas que a comunidade privilegia nas quais se pode identificar um princípio de modernização, de modo a, por sua vez, torná-las explícitas, suscitando um nível superior de adesão ao levar a cabo a dimensão pedagógica da discussão sequente.

Percebe-se, então, que, afinal, o papel principal previsto para os cidadãos consiste, sobretudo, em dizer não, ou seja, em contrapor à racionalidade proposta pelo governo, que, por sua vez, se apoia na máquina administrativa para obter um nível maior de esclarecimento,

nomeadamente em questões técnicas, o peso da moral histórica. A vivacidade e a vitalidade da discussão reflectem, por conseguinte, ao nível do discurso, a violência da luta pelo reconhecimento, em acordo com a herança da figura hegeliana do senhor e do servo: só que os servos actuais opõem a força bruta das suas certezas às convicções ilustradas dos senhores. Ora, quando se levanta a questão sobre o motivo dum tal desnível, deparamo-nos com uma tese que funciona, precisamente, como um princípio metafísico, relativamente à natureza do homem e da sociedade: a maioria dos cidadãos compraz-se numa existência politicamente passiva, o que implica que a opinião pública não aspira a ser governo. É, portanto, uma vez mais, a diferença pressuposta, sem verificação sustentada do seu teor, entre cidadãos activos, minoritários, claro está, e passivos, a maioria, como se depreende, os primeiros dotados de iniciativa, verdadeiros motores da mudança, os segundos fazendo valer um efeito de resistência que funciona, acima de tudo, como um desafio para a inventividade dos primeiros, que sustenta este entendimento, o qual, grosso modo, permanece incólume no que cabe designar como o senso comum político vigente.

Se é grande a tentação de valorizar o realismo descritivo desta concepção, em detrimento do idealismo utópico que assistiria a uma outra que pretendesse pugnar pela universalidade da participação activa dos cidadãos, importa atentar que é precisamente essa suposta naturalidade que causa problema, triplo diríamos: por um lado, contraria a dimensão projectiva do regime democrático, o qual, diferentemente de outros cujo fortalecimento resulta dum esquema repetitivo de afirmação identitária, requer um trabalho de constituição das condições que enuncia e de uma continuada superação das condições de base, segundo um esquema reticular de universalização; por outro, assume como natural o que a sê-lo negaria a viabilidade da democracia, pois que a converteria numa aristocracia sem os excessos autoritários (ainda que não ficando, como iremos ver, cabalmente ao abrigo destes); por fim, resulta impeditiva do reconhecimento de acções diferenciadas, mesmo no âmbito da política, para lá das estratégicas.

A suposição de uma tendência para a demissão permanente, ecoando a posição kantiana de uma tendência da humanidade para permanecer no estado de menoridade, reduz a discussão a uma estratégia, melhor ou pior intencionada, consoante as circunstâncias, longe, portanto da paridade simétrica de uma interacção discursiva como aquela que deveria ocorrer num regime democrático. Consequentemente, Weil não reconhece na discussão, enquanto processo institucionalizado, um critério suficiente para distinguir os Estados autocráticos dos democráticos, na medida em que ambos, quando modernos, prevêem modalidades para o seu exercício, de acordo com o esquema político-pedagógico descrito. Não há dúvida de que esta posição tem a virtude de, imediatamente, evitar que se possa confundir uma prática formal e um acréscimo efectivo de racionalidade e/ou um contributo para a constituição de um mundo da vida mais satisfatório, isto é, mais

sensato, ao considerar que a superioridade não decorre da extensão, mas da capacidade para conjugar, na realidade, a racionalidade, a razoabilidade e a universalidade do que está em discussão. Todavia, o preço a pagar pelo aparente realismo da descrição é duplo: a discussão é tida como o fundamento ideal do sistema constitucional, o que implica a introdução dum hiato insuperável entre a idealização da cidadania como uma governação em potência e a realidade na qual, como vimos, a maioria dos cidadãos, seja por auto-limitação, seja pela dinâmica exclusiva do poder, nunca acciona uma tal possibilidade; a própria democracia tem de se validar numa racionalidade que, no fundo, sendo filosófica, nunca pode coincidir com a deliberação dos cidadãos, racionalidade que, portanto, se oferece como transcendente ao próprio processo de discussão. O efeito do cruzamento destas duas teses redundava numa desclassificação da discussão, enquanto tal, obrigada a justificar-se nos termos de uma racionalidade que poderá, eventualmente, estar ao seu alcance, mas que não lhe cabe, verdadeiramente, inventar, a inventividade estando do lado do governo, apresentando-se, como toda a idealidade, genérica, nunca local.

Manifestamente, se houve um cuidado, por parte de Weil, em distinguir diálogo e discussão, o primeiro restrito, intelectual e orientado para a busca da verdade, provavelmente, para pôr o tipo filosófico ao abrigo das vicissitudes sofisticadas da política, o mesmo não ocorreu em relação à diferença entre discussão e debate, já que a análise tornou óbvia a subsunção da primeira à fórmula do segundo. Ora, percebe-se melhor que esta concepção, que, nunca é demais insistir, subsiste até hoje como versão consensual entre os agentes políticos e uma boa parte dos académicos defensores da *Realpolitik*, como o recurso partilhado ao termo debate, para caracterizar os principais processos institucionais de discussão revela, segue, teoricamente, na linhagem directa do hegelianismo, ao combinar a dialéctica entre ideal e real, que identifica na história uma certa razão que, de um modo ou de outro, acredita, acabará por orientá-la, ao passo que, no que respeita à prática, parece preferir o padrão utilitário e pragmático.

Este desfasamento resulta, como será de prever, altamente problemático e, tendencialmente, pode vir a pôr em causa a própria ideia da democracia: por um lado, a noção de uma racionalidade em si que transcendesse a discussão, servindo-lhe de fundamento, revela-se incompatível com a própria prática democrática que requer a emergência do sentido nos processos de interacção; por outro, a contradição entre a idealidade conferida à discussão e o pragmatismo casuístico, segundo o qual a democraticidade tem de surgir no próprio exercício democrático, como deliberação em acto, afasta a decisão da esfera política para fazê-la depender de critérios de outra ordem.

O que, então, origina o sentimento crescente da crise é que o realismo construtivista que corresponde à concepção epistemológica própria da democracia não se compadece com tais esforços de estabilização metafísica, acabando por converter todas as visões

substantivas em ideais que terão de se medir e de se afrontar por via da discussão que acabará por eleger os mais conformes, a inversa não sendo, a partir de uma certa etapa de democratização, sustentável. Assim, a partir desse ponto, a suposta política real aparece, inexoravelmente, como mais um idealismo pelo qual uma elite luta com tenacidade, na medida em que – torna-se legítimo suspeitá-lo – se trata de uma interpretação que serve os respectivos interesses de grupo. Dito de outro modo, os cidadãos seriam, de acordo com a hipótese em análise, tão só chamados a discutir para chegarem a uma racionalidade que ultrapassaria os limites da expressão racional das suas vontades e dos seus pontos de vista e/ou para confirmarem a versão que os governantes teriam julgado mais pertinente.

Entende-se, por conseguinte, que esta concepção possa favorecer a crise vivida da discussão: que sentido tem discutir, nos termos definidos por quem tem a iniciativa, o que, de uma maneira ou de outra, já está decidido? Claro que, como vimos, o modelo prevê duas condições para a sua necessidade: por um lado, ao associar a discussão ao esforço de modernização, assume como molde da interação política uma relação conflituosa entre a comunidade e o Estado; por outro, remete a resolução racional, o que equivale aqui a democrática, para a tarefa educativa. Todavia, a circularidade entre os dois aspectos sendo notória, a efectiva justificação para o modelo só pode dar-se num outro plano, o das condições históricas. Assim, a versão conflitual e pedagógica adquire a sua plena legitimação numa lógica de transição entre dois mundos, um pré-moderno e outro moderno: trata-se de orientar os indivíduos para um novo sentido da e na história, cuja novidade, como se crê, na linha da caracterização de cariz aristotélico do homem como animal de hábitos, suscitaria uma forte resistência, progressivamente, superada pelo efeito combinado da educação e da tomada de consciência individual de que o novo mundo estaria em conformidade com o preenchimento das suas necessidades e a satisfação dos seus interesses. Revolução e pedagogia apareceriam, então, como aliadas. O grande problema, fonte do maior perigo que o próprio Weil assaca à educação moderna, a saber, o tédio, advém da insustentabilidade de instalar como governação normal o que mais não pretende ser do que um regime de transição.

Não cabe questionar que este entendimento houvesse sido útil para o período de afirmação do ideal democrático, mas resulta manifesto o grau de obstrução que acaba por exercer nos nossos dias, na medida em que, por um lado, mantém em vigor uma concepção estratificada da organização social em que a capacidade política é identificada com um dom natural (como em expressões correntes do tipo “é um animal político”) ou com um sistema de reprodução fixado à partida, do qual a maioria dos cidadãos estaria naturalmente excluída, e, por outro, reduz o entendimento sobre o bem comum ao conhecimento técnico das condições particulares em que esse acordo poderia ser pra-

ticado. Em contraposição, a situação actual suporia uma alteração da versão estratificada do tecido social, a favor de uma outra que concebesse a organização social e política de uma forma reticulada, dinâmica e interactiva. Todavia, não é o que acontece, a concepção de cariz arqueológico sobrevivendo mesmo ao interesse manifesto daqueles que beneficiariam com um modelo em rede, o que afecta não só a fluidez dos processos de interacção, como enfraquece o impacto dos mesmos.

Assim, julgamos que se encontra nessa teoria sociológica difusa, marcada por uma grelha anacrónica onde sobrevivem as distinções clássicas de feição aristotélica, como a soberana entre acto e potência para justificar a universalidade do procedimento estratégico em política, uma das principais razões teóricas para a crise da discussão. Não obstante, importa considerar, devidamente, quer a persistência num estágio de transição, quer a pertinácia de uma tal teoria, uma vez que, para lá dos estratagemas de obtenção do poder e da respectiva reprodução, que não cabe, em nome do carácter redutor de qualquer teoria da conspiração, iludir, traduzem um conjunto de problemas de fundo sobre o funcionamento das democracias. É que, ao aceitarmos um entendimento da política baseado na centralidade da deliberação para a produção de qualquer mudança efectiva, o que nos parece hoje, com a crise dos optimismos sobre o papel da auto-regulação em sociedades complexas como as capitalistas, cada vez menos discutível, temos de enfrentar três dificuldades maiores, na origem de zonas críticas cada vez mais extensas.

Por um lado, torna-se óbvio que as condições necessárias para que todos os cidadãos possam participar numa discussão prática, regrada, argumentada e legítima, como requer a vida democrática, não podem decorrer todas do acto de discutir em acto, ainda que as respectivas comprovação e consolidação dele dependam, porquanto esta pressupõe uma aquisição prévia de competências mínimas – seria de ponderar esta magnitude, na medida em que talvez se esconda aqui, igualmente, um equívoco, se as competências se vierem a revelar máximas – e da convicção de que a discussão representa um valor existencial susceptível de se converter em motivação subjectiva, sem o que não se vê como se virá a constituir um interesse dos indivíduos em contribuírem activamente para a gestão da coisa pública.

Por outro lado, resulta manifesta a dificuldade extraordinária em passar da discussão entre indivíduos, mais ou menos espontânea, para uma discussão organizada e orientada para a acção, entre grupos, mais ou menos institucionalizados, que funcionam como porta-vozes de concepções, crenças, atitudes, perspectivas, relativamente diferenciadas, sem renunciar à tipicidade do procedimento de discussão, o que, a ocorrer, redundaria numa espécie de interrupção que questionaria a validade do processo, descontinuidade que, praticada na actualidade, deverá ser, por conseguinte, associada às razões da crise que procuramos identificar.

Por fim, a universalidade preconizada para a discussão em democracia, supondo, como apontámos, o paradoxo de ser constituída pela recusa de todo o sagrado, fica por determinar o entendimento sobre o que, no mundo vivido, deverá corresponder a uma vida boa, o que poderá dar origem a duas soluções que acabam por minar o sentido do ideal democrático, a de uma dependência mais ou menos acentuada de visões do mundo substantivas prévias, legitimadas pela chancela da tradição, ou a de evitar a necessária discussão sobre os sentidos em jogo, pela sujeição da política a um horizonte de significação oriundo de outros domínios, como o económico.

Possibilidade da aprendizagem

Estes problemas encontram-se no cerne da reflexão de Jürgen Habermas. Tal como Weil, Habermas atribui um papel determinante à discussão que concebe, igualmente, como um jogo de perguntas e de respostas, na forma do sim e do não. Todavia, diferentemente do primeiro, procura resolver muitas das ambiguidades e dos paradoxos que apontámos, favorecendo uma perspectiva intersubjectiva: a discussão é pensada como local, processual, sem pressupor qualquer transcendental, mesmo relativo ao uso da razão, prevendo uma constante troca, não só de argumentos, mas de posicionamentos no seio da comunicação, entre as figuras do Eu e do Tu, sucessivamente assumidas pelos diferentes interlocutores; imanente ao mundo da vida e esgotando-se pragmaticamente nas potencialidades hermenêuticas, heurísticas e comunicacionais da linguagem.

Esta caracterização visa confirmar a existência de processos comunicativos na base de várias decisões tomadas pelos indivíduos, bem como de modificações no sentido do seu agir. A par de motivações de tipo estratégico, orientadas para fins exteriores ao agir, que são percebidas pelos indivíduos como interesses, figuram, assim, motivações racionais que conduzem a acções cujo sentido corresponde à própria concretização do que está em causa no procedimento comunicativo, enquanto este visa o mútuo entendimento dado num certo consenso entre as várias posições em discussão. Uma tal distinção entre duas modalidades do agir afigura-se fundamental, pois justifica a possibilidade de um tipo de agir que ocorre na, pela e em prol da discussão, e que continua a motivar os indivíduos nele envolvidos.

Ao invés do cinismo antropológico que assiste a todas as reduções do político ao económico, Habermas insiste no valor motivacional e operativo que decorre do exercício público da racionalidade, de modo a aproximar progressivamente o espaço público e o mundo da vida. Claro está que, quando se trata de estabelecer a presença desse agir nas sociedades actuais, impõe-se, sobretudo, reconhecer, por entre um conjunto de casos exemplares, uma dinâmica, análoga à da progressiva afirmação da democracia, a qual

corresponde à concretização de um projecto da e de modernidade. Nesta linha, a própria viabilidade da análise avançada, evidenciando uma modalidade do agir atinente à prática da democracia, confirma não só a persistência desse projecto no horizonte das decisões colectivas, como também um percurso evolutivo do mesmo, permitindo a detecção de duas etapas bem diferenciadas da Modernidade e sugerindo a consideração da fase inicial duma terceira. O traçado que o projecto da Modernidade, inacabado, mas não inacabável, seguiu teria, claramente, favorecido as interacções de tipo pacífico, buscadas nas significações linguísticas que funcionam, assim, como mediações racionais, em detrimento daquelas de cariz violento, sustentadas em critérios particulares.

A fazer fé em tal análise, poder-se-ia falar da constituição prática duma verdadeira cultura da democraticidade cuja expansão abarcaria zonas cada vez maiores do mundo da vida. A dinâmica dessa cultura já não corresponderia ao efeito da iniciativa de um grupo e/ou de uma instituição, mas teria assumido o carácter de circulação, o que implicaria, do mesmo passo, as propriedades da difracção e da descentralização do poder. Não só idealmente, mas também empiricamente, a segunda Modernidade teria, assim, produzido uma organização social e política altamente complexa, com múltiplos fluxos institucionalizados de interacção, o que nos deixaria com o problema inverso daquele que o modelo anterior sustentara. Seguindo uma metáfora informática, o maior desafio da actualidade seria o da contínua e adequada alimentação desses fluxos, o que suporia o deslocamento da teoria da escolha racional para uma teoria/prática do discurso, dimensão, também ela, mais complexa do agir comunicativo. Para a nossa geração, tratar-se-ia, portanto, de uma questão de distribuição, ou seja, de identificar o modo como a sociedade civil consegue, efectivamente, influenciar o sistema político, introduzindo na respectiva agenda os seus próprios problemas.

Ora, ao contrário da versão ontológica, corrente na base das teorias políticas, que assim ficam dependentes de uma metafísica do humano e de uma moral transcendental à qual caberia enformar e orientar a política, Habermas defende que, por um lado, uma ética da discussão, incidindo na qualidade e no sentido dos processos, bastará para uma sociedade pós-metafísica e, por outro, que a institucionalização da racionalidade não requer que esta resulte como efeito da consciência subjectiva dos actores individuais ou colectivos à qual caberia o ónus da causalidade. Esta posição não acarreta, contudo, o acolhimento de uma visão sistémica da sociedade. Se o autor renuncia à confusão entre racionalidade, efeito processual, e razão, propriedade de entes determinados, não abandona, contudo, a matriz deliberativa, já que mantém a pertinência do problema das condições de formação de uma vontade política racional, só que não a reduz ao nível da consciência e da acção dos indivíduos, procurando, igualmente, os processos institucionais de deliberação e, sobretudo, os processos que manifestam a incorporação dum padrão de racionalidade.

Assim sendo, percebe-se que o desenvolvimento de um certo tipo de racionalidade que identificamos com o regime democrático não pertença a nenhum indivíduo ou grupo em particular, por melhor situado que esteja na hierarquia do poder, ou por maior que se venha a revelar a sua iniciativa. Ao invés, os processos ocorrem com os indivíduos, mas sempre para cá ou para lá deles, no sentido em que as potencialidades de racionalidade dos meios aos quais os indivíduos recorrem, inevitavelmente, nas suas interações intersubjectivas – a linguagem ou a forma da legalidade – não são confináveis à vontade dum sujeito e/ou dum grupo, o que tem como consequência que as significações que se enfrentam numa discussão não se esgotam nas intenções dos indivíduos que assumem o papel de interlocutores, tal como o eventual consenso que dela decorra não dependerá apenas de factores subjectivos, como a boa vontade ou a confiança dos sujeitos, mas, em parte cada vez mais relevante à medida que se der um incremento da própria racionalidade, de uma intencionalidade pragmaticamente contida na linguagem, que os interlocutores terão accionado de modo adequado.

Esta é, porventura, uma tradução ajustada da complexidade das sociedades actuais – que a intencionalidade não coincida com a intenção, que a universalidade não se esgote no universal, que os efeitos processuais extravasem o âmbito local das decisões que os favoreceram –, com o risco óbvio de uma sobrevalorização do consensual, em detrimento da dissensão entre pontos de vista, do contínuo formado pelos processos com prejuízo do papel das rupturas e do intermitente das posições em discussão, das instituições, relativamente aos cidadãos para os quais estas devem existir. Seja como for, esta percepção de um campo complexo, que nenhum dos actores e/ou grupo de actores poderia e/ou saberia dominar ao ponto de exercer uma influência unívoca sobre a vida e as decisões dos outros, no qual se recortam os processos deliberativos e decisórios dos domínios económico, social e político, parece-nos pertinente para dar conta quer do que poderíamos designar como um descentramento da iniciativa, quer do que cabe reconhecer como uma dinâmica circulatória entre os diferentes elementos em interacção, diversa da rigidez do entendimento mecânico e/ou do funcionalismo hierárquico das concepções organicistas, quer do efeito da ideia e da prática da democracia para a compreensão que os sujeitos têm do sentido dos seus actos, bem do modo como esta influi, progressivamente, no relacionamento entre indivíduos, na gestão corrente de conflitos e na constituição dum horizonte de referência pessoal e colectivo.

Inquéritos recentes à população europeia mostram que, globalmente, os indivíduos não só assumem a democracia como regime paradigmático, relativamente ao qual se devem avaliar os problemas e ponderar eventuais alternativas, como reconhecem o seu valor, enquanto desejável. Por mais incipiente e/ou sincrético que se suspeite o conceito na base da valoração, este diagnóstico permite-nos uma tripla compreensão sobre o

estado crítico em análise: por um lado, deixa-nos perceber melhor o contra-senso do iterado paternalismo, na medida em que este favorece um tipo de acção que não só impede a universalidade do acesso às decisões políticas por parte da maioria dos cidadãos, como parece ignorar que os cidadãos já comungam de um entendimento sobre a democraticidade que incide, inevitavelmente, na apreciação de tais actos e acaba por patentear, de modo exponencial, o que os separa duma prática característica da cultura democrática; por outro, torna mais nítido o paradoxo, que forma o fundo da crise, entre a existência de condições basilares, desde a valorização da vida democrática por parte dos indivíduos até à existência de instâncias mediadoras, como sejam a linguagem e a lei, às quais os indivíduos recorrem com desembaraço crescente, e a dificuldade em transpor essa dimensão para um esquema continuado de participação; por fim, força a suspeita sobre uma falha específica no conjunto das condições necessárias para que os indivíduos possam intervir directamente na produção de sentidos e na transformação do *status quo*.

A questão decisiva, que assim emerge, diz respeito à possibilidade, antes mesmo da vontade: quer os indivíduos pretendam, ou não, participar activamente, há que determinar se podem fazê-lo, isto é, não só se têm condições contextuais favoráveis ou desfavoráveis à participação, mas, igualmente, se estão em condições de concretizarem essa intenção. Para equacionar, adequadamente, este problema, importa ter presente a distinção, avançada por Habermas, entre espaço público e esfera pública, no que concerne à diferença entre as interações comunicativas quotidianas conducentes à formação da opinião pública, próprias do primeiro, e as interações discursivas que visam a definição de consensos em situações de afrontamento de pontos de vista, de conflito de opiniões e de tomada de decisões sobre a colectividade, típicas do segundo. Uma vez estabelecida a diferenciação, torna-se claro que a dificuldade principal reside na passagem de um plano para o outro, não apenas no que respeita aos processos de mediação e de legitimação, objectos principais da investigação de Habermas, como no que depende da capacitação dos indivíduos para praticarem intencionalmente um modelo de discussão que já não se compadece com o esquema da pergunta/resposta, mas requer uma formalização discursiva que, do mesmo passo, seja enunciada nos termos de uma racionalidade universal, sobre assuntos cuja importância não deverá admitir uma performatividade meramente formal, já que dizem respeito a questões substantivas sobre o mundo da vida e a opções que condicionam o porvir.

Podemos assentar com o autor que a existência de uma experiência efectiva de chegar a consensos por via da interacção linguística resulta decisiva para a acção discursiva na esfera pública, a inexistência de um tal lastro, pessoal e colectivo, sugerindo a ausência de condições mínimas para esse exercício, tal como a definição de uma lei constitucional

que sirva de referência mediadora universal e com capacidade para induzir deliberações racionais, ou seja, potencialmente universalizáveis, se oferece incontornável, se quisermos evitar, tanto a tentação duma metafísica prescritiva prévia às configurações históricas que incarnam a busca de universalidade, quanto o positivismo excessivo da descrição dos modelos constitucionais, que deixa por esclarecer a o problema da existência de Constituições em todos os Estados que se pretendem modernos, por mais autocráticos que se venham a revelar. Todavia, não só pela interpelação que esta última dificuldade continua a exercer, mas, igualmente, face à crise manifesta do padrão evolutivo sugerido, que atinge a própria noção de estado de direito, paradoxalmente, em nome do direito do estado, a confiança na funcionalidade processual fica seriamente abalada, pois que não se mostra suficiente para evitar quer a dominância duma visão particular do mundo que tende para a hegemonia, contra o requisito democrático da coabitação de múltiplas configurações de vida tidas por favoráveis, quer a colonização regressiva dos adquiridos modernos por representações e atitudes pré-modernas.

Habermas reconhece que toda a moral universalista, e caberia estendê-lo, cremos, a toda a política democrática, tem de remeter para formas de vida favoráveis que venham preencher substantivamente a performatividade dos actos comunicativos, bem como reconduzir a discussão ao mundo da vida e vice-versa. Assim sendo, como já apontámos, nem todas as condições ideais da discussão podem ser preenchidas pela própria discussão, a qual tem, constantemente, de partir de e regressar ao conjunto de teses que se entrosam no mundo da vida. Tal significa que a discussão se realiza, inevitavelmente, a partir de um fundo consensual primário garantido pelas práticas de socialização e de educação que se traduzem em deliberados e sucessivos processos de controlo do comportamento, do saber, da consciência e do desejo, supondo uma acção coordenada das instituições formativas, a família, a escola e a lei. Se, neste quadro, é fácil antecipar o perigo de a discussão se ver reduzida, na prática, a um mero procedimento formal, tido por epifenómeno de movimentos mais profundos, atendendo ao peso da rede institucional, não o é menos perceber como esta circunstância acaba por gerar um núcleo crítico assaz agudo, em grande parte pelo carácter antinómico das duas orientações em oposição, mantendo-se, portanto, sem alteração significativa, o esquema conflitual que já encontrámos na versão anterior. Note-se que, apesar de esta matriz não poder ser totalmente superada, porque constitutiva da própria dialéctica da Modernidade e da dinâmica da interacção discursiva, não deixa de merecer ponderação o facto de, no alvor duma terceira Modernidade, não haver uma modificação efectiva dos termos – tradição e emancipação – em confronto.

Aqui, não obstante, encontramos a virtude de esta antinomia aparecer directamente referida à discussão enquanto tal que, pensada como processo satisfatório de resolução

de problemas, deveria produzir alterações significativas nas convicções de partida, produzindo uma opinião pública cada vez mais afinada pelo diapasão da racionalidade, exigência que impende com maior razão à esfera pública. O que, então, se afigura problemático é que esse ímpeto, transformador e emancipador, tenha de se destacar de um fundo convencional que as várias instituições, incluindo as escolares, transmitem e que a sociedade espera que os indivíduos venham a interiorizar. Mais, no afã de assegurar o sucesso do requisito de aculturação, estas instituições formativas primam por proteger os aspectos mais conservadores, que supostamente já terão dado provas da sua eficácia. Mas, se os indivíduos não são formados para processos susceptíveis de promoverem a emancipação, nem treinados para a discussão, e se esta não deve ser confundida com uma espécie de negociação estratégica de interesses, na linha da concepção anterior, como se poderá confiar que a primeira venha a ocorrer a partir de um empenho consistente dos indivíduos no exercício da segunda? A dificuldade só pode agravar-se, em extensão, perante a progressiva globalização das identidades, incluindo a cidadã, e, em compreensão, quando se transita para a esfera pública, com o recurso à forma mais elaborada do discurso.

Possibilidade e vontade: ensinar-aprender a racionalidade democrática

Ora, se a participação se quer efectiva e em correlação com a representação, estes dois movimentos têm de ser conseguidos, sob pena de se dar uma estagnação da intervenção possível para a maioria dos cidadãos numa zona periférica, quando não marginal, ficando o centro nevrálgico do exercício do poder nas mãos ou de profissionais da política, que não devem ser confundidos forçosamente com políticos profissionais no sentido deontológico, grupo florescente, facilmente replicável, no seio dos Estados nacionais, e/ou com técnicos burocratas, bem diferentes, por conseguinte, dos especialistas das várias áreas do saber, como aqueles que se avolumam nas instituições internacionais. É evidente que uma tal concentração do poder já não se valida, hoje, em termos aristocráticos e/ou ditatoriais, mas, antes, com base no domínio de um saber julgado único e de um conjunto de competências que incluem, como seria de esperar, aquelas relativas à discussão e ou discurso, mesmo quando, na realidade, esses atributos formam apenas a roupagem democrática para a plutocracia e/ou a reprodução de um grupo. Todavia, mantém-se plenamente o esquema elitista que nega à maioria o acesso às funções centrais e decisórias: a separação axial entre cidadãos activos e passivos acaba por ser recuperada na diferenciação entre membros da sociedade civil e políticos, os primeiros respondendo e interpelando os segundos, ainda que, parcialmente, incapazes de cumprir as exigências da zona central da esfera pública.

É a razão da distribuição desigual desta incapacidade que importa, por conseguinte, perceber melhor, sobretudo quando, por um lado, não há nenhum estado natural e/ou pressuposto metafísico que a possa sustentar, e, por outro, se trata tão só de assegurar que todos os indivíduos estejam na posse do conjunto de condições necessárias ao pleno exercício da cidadania, tanto no espaço público, quanto na esfera pública, de acordo com o conceito de uma democracia participativa, nada se pretendendo decidir sobre a obrigação ou a vontade da respectiva intervenção. A questão consiste, portanto, em saber se o modelo em análise prevê uma solução adequada para este problema ou se, pelo contrário, os termos em que concebe a aquisição de tais competências acaba por inviabilizá-la. Posta assim a questão, torna-se óbvia a assimetria entre o papel atribuído ao sistema educativo e aquele que é reconhecido à autoformação.

Com efeito, Habermas, no que não difere, aliás, do entendimento corrente, vê na Escola uma instituição vocacionada para a reprodução, toda ela dedicada, consequentemente, ao esforço de socialização. A educação formal por si veiculada deve dotar os indivíduos da base cultural para poderem assumir as funções de cidadania, mas não lhe cabe, no fundo, ultrapassar esse plano genérico de transmissão. Em contrapartida, as competências democráticas seriam objecto de um processo holístico de aprendizagem em que as múltiplas acções comunicativas são subsumidas num padrão de racionalidade. Assim, o modelo prevê que os indivíduos vão aprendendo a discutir, desde logo, discutindo, mas também através do contacto com os *media* e as redes sociais e da participação em instituições que propiciam *fora* de comunicação como sejam as associações e os partidos. Esta diversidade de experiências permite a compreensão do funcionamento típico da racionalidade comunicativa, directamente associado à coexistência democrática, que acaba por ser incorporado pelos indivíduos como procedimentos ajustados de acção, revertendo, desse modo, progressivamente, para o mundo da vida na forma de esquemas consensuais de resolução de problemas. Este nível de aprendizagem, enquanto produz uma transformação significativa no mundo da vida, acaba por sustentar a resolução de conflitos por via discursiva, própria da esfera pública.

Todavia, atendendo à especificidade do tipo de interacção que supõe, a aprendizagem da comunicação mediante discursos não se pode limitar ao exercício do modelo pergunta/resposta, cada interlocutor devendo partilhar conjuntos válidos e validáveis de enunciados. Para atalhar a este salto qualitativo, Habermas prevê que essa aprendizagem venha a ser favorecida pela troca de experiências oriundas das histórias de vida dos intervenientes, o que, para além do mais, conferirá uma dobra substantiva ao que, de outro modo, correria o risco de se reduzir a um exercício de formalismo retórico. Esta sequência, na qual ecoa a concepção do desenvolvimento moral proposta, no âmbito da Psicologia, por Lawrence Kohlberg, na verdade, não resolve o problema: que garantia

pode haver de que o domínio antecedente favoreça, efectivamente, não só os processos do nível sequente, mas, igualmente, a própria passagem? Será viável supor que a *performance*, mesmo com o efeito complexificado da partilha de histórias de vida, suprirá a *competence*, a não ser que esta seja entendida como um atributo genérico, do tipo da capacidade para comunicar ou para ser razoável, o que se tornará cada vez menos aplicável à medida que o espectro de aptidões se torna mais específico, como ocorre, claro está, com a capacidade para construir discursos visando afirmar a respectiva legitimidade por via da coerência e do sentido que contém?

Creemos que a resposta positiva, por parte do autor, para lá de comungar de um certo optimismo sobre os efeitos da cultura, herdado do Iluminismo, reflecte a defesa de duas características da racionalidade que corresponderiam a seu ver ao estágio actual da Modernidade: a difracção e a modéstia. Fundamentalmente, o que os indivíduos devem aprender é, por um lado, uma regra pragmática que consiste em saber diferenciar os actos comunicativos, consoante a sua intencionalidade esteja orientada para a verdade objectiva, a justeza normativa ou a autenticidade pessoal, evitando confundir os registos e as expectativas em torno destes e, por outro, um conjunto de gestos enunciativos que obstem às pretensões ilegítimas dos grandes ideais de uma razão que, aspirando a ser total, acabaria, inevitavelmente, totalitária, o que acaba por confinar o alcance do agir comunicativo às possibilidades que já estão inscritas no mundo da vida, em detrimento da abertura constitutiva do horizonte de sentido nos domínios do humano.

Claro que não cabe minorar a importância de um uso disciplinado e criterioso da racionalidade, nem dos efeitos de retroacção que a sua prática continuada pode assegurar, convertendo-o num efectivo processo de aprendizagem. Mas não se deve, tão pouco, ignorar que estamos perante a aprendizagem de uma pragmática formal que influi, decerto, na perspectivação do mundo da vida, se bem que não dote os indivíduos da capacidade para constituir, positivamente, perspectivas substantivas e, mais grave, recuse, em virtude da coerência da difracção, que força a distinção entre ética e estética, a legitimidade do que temos vindo, em diversos artigos, a designar como uma poética da racionalidade, isto é, uma inventividade inerente ao processo da razão que permite quer a conversão do racional em razoável, do legítimo em sensato, quer a produção de textualidades alternativas susceptíveis de funcionar como *insights* e, mesmo, como visões do mundo, quer uma espécie de meta funcionalidade, admitida pela e construída na linguagem, que, sem deriva metafísica e/ou transcendente, proporcione uma dobra crítica sobre os processos em invenção.

O próprio autor, na exposição do seu entendimento do que corresponde a uma ética da discussão, apresenta como um dos limites, o de não conseguir resolver a questão de como recuperar a ética substancial depois da redução do mundo implicada pela formalidade

da discussão. Com algum exagero, na eventual imputação de consequências alheias à intenção de Habermas, poder-se-ia supor que não cause verdadeiro espanto o facto de esta versão jurídico-económica da discussão se revelar tão vulnerável tanto às investidas normalizadoras do capitalismo selvagem, quanto às tentações de retroceder a modelos pré-modernos. Por um lado, ao confiar nos efeitos transformadores e emancipadores da aprendizagem autodidacta de processos formais, a ser adquirida, para além do mais, no decurso da respectiva prossecução, o modelo deixa perigosamente dois problemas por resolver: uma vez que não pode restaurar as valências mundanas, acaba por não fornecer uma justificação suficiente para que a maioria dos indivíduos não venha a fixar-se numa determinada visão do mundo, o que resulta num enfraquecimento do valor da discussão face ao conjunto de respostas e de soluções proporcionadas pela visão escolhida; na medida em que, como o autor reconhece, essa aprendizagem necessita de um certo acordo entre instituições sociais e políticas, nas quais já se incarnem representações jurídicas e morais pós-convencionais, estabelece-se uma relação circular entre discussão e modernidade, que se traduz num esvaziamento do papel da primeira em circunstâncias menos favoráveis, consequência oposta ao que cabe esperar da discussão desenvolvida com o fito de alterar a orientação conservadora. Por outro, ao fazer correr a contraposição entre ensino e aprendizagem ao longo do que cabe conceber como idêntica difracção dos três níveis constituídos pela socialização, pela interacção linguística e pelo discurso, com as correspondentes instituições e regulações, não só valida um desacerto constitutivo entre os três âmbitos, como deixa em aberto o problema de um deles, não só não favorecer a discussão, como chegar a constituir-se em verdadeiro obstáculo à prossecução da mesma.

Com efeito, a aquisição da cultura disciplinar, mormente aquela que só o sistema educativo pode transmitir, é decisiva para a formação do cidadão democrata, ao ponto de que se deva validar uma relação de causalidade entre o seu empobrecimento e a fragilização da discussão e, logo, da própria democracia, mas basta que esta esteja fechada sobre si para que influa negativamente nos processos democráticos, incluindo nos discursos que, por cumprirem, na perfeição, o cânone, não preenchem *ipso facto* os outros requisitos sociais e políticos. Do mesmo modo, a prática continuada de processos interactivos, mesmo visando o entendimento consensual, por um lado, pode limitar-se a um esforço que se compraza nos aspectos formais e nas soluções descomprometidas, politicamente correctas, enquanto, por outro, não pode garantir, nem que se dê uma compreensão do sentido dos procedimentos, nem que estes venham a congregar-se numa síntese narrativa do tipo história de vida. Ainda, não há que questionar que a troca de experiências pessoais se revele enriquecedora para os intervenientes, fornecendo uma base significativa para a mútua reflexão, mas torna-se óbvio que não consegue ficar ao abrigo

nem da dúvida sobre a validade do seu funcionamento como critério para a resolução de situações agonísticas, cada história de vida valendo a outra, nem da suspeita de se vir a esgotar num plano sentimental de cariz empático que torne a produção de decisões racionais perfeitamente aleatória. Por fim, apesar da aposta habermasiana no potencial de racionalidade que os processos intersubjectivos oferecem à aprendizagem individual, resulta notória a dificuldade que os indivíduos devem experienciar ao serem chamados a aprender competências tão diversas, com sinais tão contraditórios e com resultados à partida tão contingentes: por entre a aquisição do património canónico escolar, a complexidade da formação de consensos e a gestão discursiva de conflitos, um grupo de indivíduos acaba por fixar-se num desses campos, mas a maioria permanece relativamente incompetente em todos eles, incompetência que conduz ao seu afastamento, quer da cultura, quer da intervenção cívica, quer do exercício pleno da cidadania.

O elenco, meramente exemplar, não exaustivo, dessas competências, bastará para se perceber que a prática da discussão requer um domínio técnico assaz complexo que não pode decorrer, todo ele, de experiências relativamente aleatórias e amadoras, por mais iteradas no decurso de uma existência individual e/ou colectiva, antes exige a convocação do património cultural que deverá configurar, sistemática e institucionalmente, os vários processos de formação, segundo a lógica da interacção discursiva. Saber valorizar a racionalidade comunicacional, viver num universo de incertezas relativas, formular uma opinião, conversar, dominar as potencialidades da língua, lidar com um regime de simetria das enunciações apesar da assimetria dos enunciados, argumentar, criticar, identificar os termos em que um problema se torna discutível, aceitar as várias expressões de alteridade, favorecer a produção de consensos, agir de acordo com diferentes papéis, construir processos narrativos de identificação pessoal, confrontar de modo tolerante diversas visões substantivas sobre a vida boa, não se adquire nem por um processo experiencial atardado de aprendizagem, nem por um processo estratégico de formação, também ele tardio, estruturado segundo um princípio hierárquico que, em si mesmo, nega a igualdade e a simetria constitutivas da discussão democrática, mormente se formos coerentes com a expectativa de uma universalização da democracia e com um padrão de qualidade aferido pela passagem à acção.

Uma boa parte da dificuldade em reconhecer esta situação enraíza-se, segundo cremos, numa dupla ambiguidade de fundo, que se torna mais visível nesta perspectiva, em virtude da sua deliberada dependência do projecto iluminista, mas que afecta de igual modo a primeira, sobre a espontaneidade da racionalidade comunicativa: sendo óbvia a naturalidade da comunicação, enquanto realidade do humano, a qual, por sua vez, se traduz numa diversidade de géneros e de modos, supõe-se, em primeiro lugar, que se dá uma idêntica espontaneidade dos processos pragmáticos de base que materializam

uma tal potencialidade e, em segundo lugar, que, para os níveis mais complexos, o ensino ou a aprendizagem assegurarão a mesma função. A primeira consiste em confundir o *quid* e o *quod*, ou seja, o facto da comunicação e as formas de comunicar, a segunda em engendrar uma sobrevalorização de um dos termos de uma relação cujo sucesso depende, precisamente, do equilíbrio entre os dois, o ensino não podendo substituir a aprendizagem, esta não dispensando aquele, mesmo quando se quer autónoma.

Estes dois equívocos, não só se oferecem numa mútua dependência, como a sua conjugação reforça o que em cada um deles determina uma espécie de obstáculo prático à prossecução dos objectivos projectados. Com efeito, por um lado, a confiança excessiva, tanto na normalidade da comunicação, quanto na proficiência para a discussão, para a qual bastaria ou o ensino ou a aprendizagem ajustadas, acabam por obnubilar a necessidade de um processo educativo completo, de ensino-aprendizagem, que produza as condições necessárias para o exercício democrático, enquanto, por outro, a adscrição da discussão ao âmbito das funções comunicativas basilares e/ou a um efeito supletivo da deliberação efectiva enfraquece a sua correlação com a democracia acabando por escamotear que as formas discursivas mais polémicas, como aquelas em que se afrontam visões do mundo contrastadas, são aspectos de um mesmo processo de discussão.

Caso se pretenda fazer face à crise da democracia tem de se reconhecer a necessidade de unir os dois momentos, o da escolarização e o da prática autónoma, e as duas funções, a da transmissão e a da aprendizagem, produzindo uma solução de continuidade que defina uma rede consistente de processos de ensino-aprendizagem da discussão graças à qual os indivíduos venham a adquirir as competências necessárias para a prática comunicativa na globalidade dos seus aspectos, incluindo os deliberativos e decisórios. Tal significa, antes de mais, que o exercício da discussão deverá ocorrer em todos os momentos que as perspectivas convocadas teimam em separar, da aculturação à cidadania, seja esta cumprida no âmbito académico ou parlamentar, na periferia ou no centro, distinção, aliás, que a intensificação do regime democrático acabaria por esbater.

Todavia, a viabilidade e o sentido desse *continuum* dependem de um claro entendimento de que, por um lado, se trata de ensinar/aprender a racionalidade democrática decorrente da discussão, não determinados conteúdos e/ou valores que surgem numa época e num modelo de democracia como fundamentais, o que não exclui que estes apareçam no decurso dessa prática formativa, e que, por outro, o esforço se dirige para a dotação das competências tidas por condições necessárias, não podendo haver lugar para qualquer tentativa de ir ao encontro das condições suficientes, nem de antecipar a dobra de abertura e de projecção inerente à própria ideia da discussão, sob pena de se produzir um totalitarismo democrático. Desta feita, se cabe apostar seriamente numa formação sobre os procedimentos argumentativos, os princípios reguladores,

as matrizes ideológicas, os implícitos deontológicos, antropológicos, epistemológicos, sociais, políticos, a tópica, que estão na origem da problematização e da tomada de decisão, em todos os domínios, incluindo os científicos, impõe-se, ao invés, recusar a doutrinação substantiva, relativamente a todas as matérias susceptíveis de emergirem em consequência do exercício da racionalidade típica da discussão.

Ora, essa racionalidade, como o exemplo socrático patenteia sobejamente, não é da ordem do milagre, ou da descoberta instantânea pelo simples acto de discutir, mas da investigação aturada sobre o que se consegue apurar conjuntamente como enunciação veraz. É, provavelmente, esta exigência de autenticidade que explica a ineficácia das tentativas pedagógicas de simulação da coexistência democrática e/ou da proposta de conteúdos disciplinares vocacionados para fomentar uma atitude de cidadania. Todavia, mais danosa do que uma tal improcedência, interna ao sistema educativo, resulta a mensagem profundamente equívoca que esses simulacros transmitem, sobre o carácter e o valor da discussão e da democracia, em etapas iniciais de formação, a qual, permanecendo incólume ao longo da vida, determina uma outra esfera de interferência com a realização do projecto democrático: a de que a discussão, apresentada como fulcral, consiste num exercício de má retórica e de que a democracia, alvo de incontestáveis encómios, redundando em procedimentos dramáticos de segunda ordem. Com um tal nível de descrença na veracidade do modelo de governação que, contudo, se julga confiadamente afiançar, torna-se improvável que a questão da legitimidade não quede seriamente afectada.

Na realidade, em contraposição às duas teorias expostas, julgamos que a discussão não pode, em coerência com a própria ideia da democracia, constituir nem uma propedêutica educacional ao que seria tido como o exercício da política propriamente dito, mesmo que essa prolusão seja reconhecida como parte integrante do campo total da política, em sentido lato, nem um processo de cariz predominantemente político, no sentido institucional, levado a cabo após e, em grande parte contra, a educação formal. Por entre política e educação, educação e política, a prática da discussão, visando simultaneamente a enunciação verídica e a criatividade constitutiva de mundos da vida mais humanos, deve ser não apenas uma atitude, mas a atitude existencial do democrata. Ora, essa atitude está, no fundo, por inventar. Por isso, que tantos e tão complexos paradoxos, alguns dos quais procurámos destacar, se dêem a pensar com um grau de evidência imprevisível poderá significar, fazendo fé na indomável dialéctica, que estão em formação, se não já arquitectadas, as condições críticas para o advento dessa invenção. Nesse caso, toda a inteligência estaria em ver na crise da discussão e da democracia, não um prenúncio de uma morte, anunciada por todos os pessimistas da humanidade e da história, sobretudo no que respeita aos curtos interregnos das múltiplas manifestações do inumano,

mas uma oportunidade para dar o salto qualitativo para uma nova configuração da vida democrática, assente no paradigma idealizado da participação efectiva, segundo as condições específicas da Modernidade.

Nem retoma do modelo antigo, nas vertentes do império retórico, se bem que o conhecimento e a prática da Retórica não sejam dispensáveis, ou do esteticismo ante moderno de uma hermenêutica do si, ainda que a constituição inevitável de um novo tipo de subjectividade não possa dispensar a coragem da elocução verídica; nem repetição insistente das variantes modernas, cuja ineptidão já foi amplamente comprovada, do abuso do poder a cobro de uma aparente democraticidade, o que lembra a urgência de produzir teorias alternativas do poder que não se esgotem em intentos de recomposição, do consenso a todo o custo, embora toda a racionalidade comunicativa carregue o ideal de uma comunidade da palavra, desse modo requerendo processos efectivos de entendimento e concordância, dos diferendos, mais ou menos violentos, apesar da necessidade de reconhecer o papel da dissensão na luta contra as ditaduras da mesmidade e do universalismo, mas instauração de uma outra lógica da coexistência social e política. Porque não tentarmos concretizar uma democracia efectiva?

O que esta possa vir a ser não nos cabe determiná-lo, pois, como fomos insistindo, trata-se de matéria para a discussão. Em contrapartida, não temos dúvidas sobre a centralidade que reveste a educação para o seu fomento, ainda não a deste sistema educativo, certamente, mas aquela que venha a conseguir entrosar a tripla liberdade da cultura, da política e da poética na prática sustentada da discussão, favorecendo, significativamente, a razoabilidade reflectida, a autonomia judicativa e a inventividade emancipadora de um universo maior de indivíduos.

Toda a questão está, no fundo, em determinar se a atitude/categoria da discussão ainda pode originar uma vida com sentido. Importa insistir em que não se trata, apenas, de identificar zonas parciais do mundo da vida vocacionadas para o entendimento mútuo, mas de questionar se o alargamento de tais regiões à totalidade da ordem política se revela viável. Para esse efeito, importa identificar a atitude/categoria que forma actualmente o centro aglutinador dos posicionamentos, de modo a perceber se os limites descortinados são, maioritariamente, o resultado de uma incompreensão teórica sobre o papel da discussão, ou se dependem de um tipo de interacção dialéctica das atitudes e das categorias na História, que houvesse confinado a discussão ao domínio do que Weil designou como *reassunções*, isto é, de retomas históricas de discursos categoriais anteriores para sancionar uma nova ordem discursiva em torno de uma atitude/ categoria que, pela novidade, não consegue aceitação nos seus termos. Se fosse este o caso, não sem profundo pesar nosso, o que neste artigo se ofereceu como panegírico da democracia viria a soar como elogio fúnebre. Todavia, importa compreendê-lo, nada há nesse jogo que implique uma acção

da História, mas tão só uma maneira de proceder na História. Por isso, a nossa expectativa é a de que os enunciados críticos e argumentativos avançados, sobrepondo-se à lógica fatalista do *pathos*, possam contribuir para limitar essa percepção de um curso inexorável da História que resulta, dramaticamente, inibidora do agir comunicativo, ao assentarem que, na medida em que a atitude/categoria da discussão constitui uma possibilidade razoável, do e para o humano, o que deverá decidir, em última análise, sobre a sua realização é a intencionalidade partilhada de a realizar. O verdadeiro problema decorre, por conseguinte, de uma outra circunstância-limite, respeitante à racionalidade comunicativa: a de que o mal-estar relativo à palavra democrática traduza, não uma *insuficiência* do processo de democratização, nem um *litígio* sobre as soluções mais razoáveis, mas um *diferendo* entre enunciações cuja heterogeneidade só admitisse a eloquência da abstenção e/ou o silêncio da expressão desvinculada da condição de poder fazer sentido.

Breve roteiro bibliográfico

Tendo em consideração, por um lado, que este nosso artigo não pretendia ser sobre, mas com e à volta das várias perspectivas evocadas, e, por outro, que há nele um profundo entrosamento entre as análises mais descritivas e as apreciações mais críticas, optámos, deliberadamente, por não saturar o texto com uma quantidade excessiva de menções, substituindo essa minúcia por este itinerário, graças ao qual o leitor poderá refazer as leituras fundamentais que estiveram directamente na sua origem.

As análises mais detalhadas das posições dos dois autores, apesar de integrarem teses gerais que se encontram nas obras que são mencionadas nas restantes entradas, tiveram como referências principais: WEIL, E., *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1955, pp. 179-221 (trata-se dum capítulo sugestivamente intitulado «Problèmes de l'Etat moderne»); HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, pp. 399-467 (corresponde ao capítulo VIII, intitulado, de modo igualmente expressivo, «Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit»). Alguns dos limites que Habermas imputa à sua teoria, por nós indicados, encontram-se no 1º capítulo de: HABERMAS, J., *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

Para a ideia de que a discussão é uma atitude/categoria específica que decorre da própria lógica da discursividade e que contrapõe à da certeza: WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, pp. 107-138.

Para a necessidade de pensar a discussão e a democracia no domínio político, sem as usuais interferências de cariz metafísico e ontológico: WEIL, E., *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1955; HABERMAS, J., *Pensamento Pós-Metafísico*, Coimbra, Almedina, 2004; RICOEUR, P., *A Crítica e a Convicção*, Lisboa, Edições 70, 2009.

Para a defesa da participação como valor político, associado directamente ao da liberdade pública, mediante a crítica da teoria da representação e a consideração de uma alternativa histórica que questiona o pressuposto da inevitabilidade do regime vigente: ARENDT, H., *On Revolution* [1963], New York, Penguin, 2006, pp. 207-273.

Para os dados estatísticos sobre a democracia como desiderato: BRETON, P., *L'incompétence démocratique*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 37-51.

Para a convicção de que o problema é antes de mais uma questão de e da linguagem, incluindo as respectivas competências, e menos de valores e de instituições: BRETON, P., *L'incompétence démocratique*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 7-36; 86-106.

Para a noção de racionalidade comunicativa: HABERMAS, J., *Racionalidade e Comunicação*, Lisboa, Ed. 70, 2002; *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt-am-Mein, Suhrkamp, 1981.

Para a tese da contingência da opção pelo racional, em detrimento da violência: WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1955, pp. 54-65.

Para a caracterização da Modernidade: HABERMAS, J., *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, 1990; WEIL, E., *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1955 (em particular pela clarificação da respectiva inerência da crise e a formulação do tipo de sagrado).

Para a crítica ao sistema educativo e à suposição de que as redes sociais serão as novas redentoras da humanidade: BRETON, P., *L'incompétence démocratique*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 174-206.

Para a concepção de uma intersubjectividade que se constituísse a partir de uma palavra veraz: FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001; *Le courage de la vérité*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

Para a distinção entre discussão e diálogo, segundo Eric Weil: WEIL, E., "Vertu du dialogue", *Philosophie et réalité*, Paris, Beauschesne, pp. 279-295.

Para a dialéctica entre atitude, categoria e reassunção: WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, pp. 73-86.

Para as correspondências entre atitude/categoria e sentido/sabedoria: WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, pp. 413-442.

Para a distinção entre litígio e diferendo: LYOTARD, J.-F., *Le différend*, Paris, Minuit, 1983, pp. 9-55.

ISBN 978-989-8139-90-0



9 789898 139900

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

