

democracias

ESTUDOS DO SÉCULO

XX

número 17 • 2017

# Condição Humana e Democracia:

Representação e participação

Carlos E. Pacheco Amaral

**Carlos E. Pacheco Amaral**, Professor Associado com Agregação na Universidade dos Açores. Investigador Integrado do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX – CEIS20, da Universidade de Coimbra.

E-mail: [cpamaral@uac.pt](mailto:cpamaral@uac.pt).

[https://doi.org/10.14195/1647-8622\\_17\\_7](https://doi.org/10.14195/1647-8622_17_7)

**CONDIÇÃO HUMANA  
E DEMOCRACIA:  
REPRESENTAÇÃO E  
PARTICIPAÇÃO**

Sem pretender proceder à identificação, análise e avaliação sistemáticas das múltiplas conceções desencadeadas pela democracia, nem dos desafios com que se depara no mundo contemporâneo, o presente texto incide sobre duas dimensões concretas, a condição humana e a democracia, e as exigências que se colocam mutuamente. Ao longo dos cinco momentos em que se desenvolve, incluindo uma introdução e uma conclusão, procura-se explorar, comparando-as e contrastando-as, as conceções antiga e moderna da condição humana, da política e, por isso mesmo da própria democracia. Trata-se de um exercício desenvolvido com vista à revisitação das vertentes representativa, participativa e territorial da democracia. Para o efeito, centra-se a atenção nos fenómenos do regionalismo e da autonomia, e nos papéis que acabam por desempenhar no quadro da democracia participativa recorrendo, em concreto, à experiência portuguesa das autonomias regionais dos Açores e da Madeira adotada no quadro da democratização do país possibilitada pela revolução de Abril de 1974.

**Palavras-chave:** *Autonomia, Cidadania, Democracia, Direitos, Participação.*

**HUMAN CONDITION  
AND DEMOCRACY:  
REPRESENTATION AND  
PARTICIPATION**

Without pretending to identify, analyse and evaluate the multiple conceptions of democracy, nor the challenge that it faces in the contemporary world, this text focuses upon two concrete dimensions: the human condition and democracy, as well the requirements that they place upon each other. Throughout the five moments in which it is organized, including an introduction and a conclusion, it seeks to explore, comparing them and confronting them, the ancient and modern conceptions of the human condition, of politics and, therefore, of democracy itself. This exercise is developed with the objective of revisiting the representative, participative and territorial dimensions of democracy. To that effect, attention is centered upon the phenomena of regionalism and autonomy and the roles they end up fulfilling in the framework of participative democracy, taking recourse to the Portuguese experience of insular regional autonomy in the Azores and in Madeira adopted in the context of the democratization of the country made possible by its April 1974 revolution.

**Keywords:** *Autonomy, Citizenship, Democracy, Rights, Participation.*

**CONDITION HUMAINE  
ET DEMOCRATIE:  
REPRESENTATION ET  
PARTICIPATION**

Sans prétendre procéder à l'identification, à l'analyse et à l'évaluation systématiques des multiples conceptions engendrées par la démocratie, ni des défis qu'elle doit affronter dans le monde contemporain, ce texte porte sur les deux dimensions concrètes, la condition humaine et la démocratie, et sur les exigences qu'elles s'imposent mutuellement. Au long des cinq moments de son développement, y-compris une introduction et une conclusion, on cherche à explorer, en les comparant et en les opposant, les conceptions ancienne et moderne de la condition humaine, de la politique et, par là même la démocratie elle-même. Il s'agit d'un exercice développé en vue de la revisitation des volets représentatif, participatif et territorial de la démocratie. A cet effet, on centre l'attention sur les phénomènes du régionalisme et de l'autonomie, et sur les rôles qu'ils finissent par jouer dans le cadre de la démocratie participative en recourant, concrètement, à l'expérience portugaise des autonomies régionales des Açores et de Madère adoptée dans le cadre de la démocratisation du pays rendue possible par la révolution d'avril 1974.

**Mots-clés:** *Autonomie, Citoyenneté, Démocratie, Droits, Participation.*

## 1. Introdução

Acompanhando-nos desde os primórdios da nossa civilização, é natural que a democracia seja conceito que se reveste de enorme complexidade, assumindo uma panóplia de concepções que aparentam desafiar todo e qualquer exercício de sistematização, bem como toda e qualquer tentativa de a ancorar em algo que ultrapasse as meras preferências pessoais de cada um face aos desafios da conjuntura com que se confronta. Objeto das mais variadas adjetivações, ao mesmo tempo que comandam um consenso à escala planetária, as ideias de democracia e de governo democrático conhecem um dissenso igualmente generalizado em relação às modalidades concretas de que se revestem – e mais ainda quanto àquelas de que se devem revestir. Defendendo, todos, o ideal democrático, com exceção, talvez, da Coreia do Norte, discordamos, de forma igualmente generalizada, quanto ao âmbito a que se deve reportar, desde o limiar mínimo da regulação da propriedade, conforme a proposta libertária, até ao patamar máximo da integralidade da vida social, do *cidadão total*, para que Norberto Bobbio nos alerta seguindo a formulação de Dahrendorf<sup>1</sup>. E discordando do seu objeto, discordamos também, quer da forma, quer da substância de que se reveste. Da perspetiva estritamente eleitoral, em que democracia se torna simples sinónimo de votar em eleições regulares, às exigências de participação ativa no exercício do poder; do voto censitário, em que a cidadania é privilégio de alguns, de uma pequena classe, ao escrutínio universal de todos os cidadãos, se bem que entendidos de forma diferente em contextos e perspetivas diferentes e, no limite, ao seu alargamento à universalidade dos seres humanos; da democracia formal da proposta liberal, atenta apenas às regras norteadoras dos processos eleitorais, capazes de assegurar a liberdade de o eleitorado adotar em cada momento as opções políticas que bem entender, à redução da cidadania ao civismo e às exigências do direito, em particular dos Direitos Humanos, e dos valores em geral, perspetivados como outras tantas balizas da própria democracia – o dissenso é o aspeto suscitado de forma mais imediata e mais evidente pela democracia, quer enquanto ideia, quer enquanto prática concreta.

## 2. O paradigma antigo

Desde a sua origem, na Antiga Grécia, a democracia aponta para um compromisso da pessoa com a atividade política. Os demais seres, tanto inanimados como vivos, constituem dados da natureza. São aquilo em que a natureza os fez. Tanto assim que não conhecem mudança, nem se ocupam do seu *dever ser*, sendo, antes, permanentemente aquilo que sempre foram e sempre serão, ontem, hoje e amanhã. O homem, pelo seu lado, conhece uma dimensão *plástica* que lhe permite assumir controlo sobre o seu próprio ser, através do convívio com os outros e das condições e mais-valias que daí retira. Em vez de um dado da natureza, o ser humano é um *zoon politikon*, cabendo-lhe a responsabilidade de, em cada momento, se pensar a si próprio e a condição em que

---

<sup>1</sup> Cf. BOBBIO, Norberto – *O Futuro da Democracia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988, esp. a “Apresentação”, p. 9 a 17 e o capítulo 1, “O futuro da democracia”, p. 21 a 52.

se encontra. Ao contrário dos demais seres, nós somos capazes de nos debruçar sobre nós mesmos, de emitir um juízo de valor sobre o nosso ser e a condição em que nos encontramos. Conseguimos avaliar, ora de forma positiva, ora de forma negativa, o que somos e a vida que adotamos e, correlativamente, arrogamo-nos da ousadia de procurar manter e, se possível, melhorar os aspetos da nossa condição que valorizamos de forma positiva, bem como alterar, corrigindo, aqueles que nos merecem uma avaliação negativa.

Para além disso, estas são tarefas que procuramos cumprir, não individualmente, mas uns com os outros. Para este exercício de permanente reconfiguração do real, de si próprio e do mundo em que se insere, o ser humano conta com os seus semelhantes e com os recursos que lhe são disponibilizados pela convivência social. Para isso é que adotamos projetos, modelos de sociedades nas quais nos possamos forjar e reforçar a nós próprios em cada momento. O valor do social decorre das condições e dos instrumentos que disponibiliza àqueles que integra, habilitando-as ao cumprimento, em concreto, desta tarefa de assunção de responsabilidade pelo seu ser. E é a insatisfação perante um tipo concreto de sociedade e, correlativamente, o atrevimento de aspirar a sociedades melhores, mais capazes de nos permitir agir sobre nós próprios e sobre o mundo, que abrem caminho ao momento ideológico, de desenvolvimento de modelos e de projetos de sociedade alternativos, que reputamos de mais justos, mais úteis, mais produtivos, ou que, por qualquer outro motivo consideramos dignos de serem elevados à condição de instrumentos de reconfiguração social.

Por outras palavras, o homem é um animal social e político, na medida em que é na comunidade política que se constitui. Não de uma vez, e para todo o sempre. No momento do seu nascimento, por exemplo. Mas todos os dias, e ao longo de toda a sua vida. E daí também o natural compromisso do ser humano com a política. Se o social constitui o âmbito material de que os seres humanos dispõem para se constituírem a si próprios, o político é a forma, o quadro, o conjunto de regras, de princípios e de valores através dos quais assumem controlo sobre si próprios e sobre as suas vidas, configurando-se e reconfigurando-se de forma permanente.

Os demais seres, recordam-nos os clássicos, podem conhecer uma dimensão gregária. Podemos pensar num amontoado de pedras, numa ceara, num rebanho, ou até mesmo num enxame de abelhas. Mas a pluralidade de que se revestem aponta, no máximo, para um carácter gregário, sempre meramente circunstancial, que traduz, tão só, a circunstância material em que, conjunturalmente, tais seres se podem encontrar. Afetando-os apenas na sua exterioridade, uma tal circunstância não conhece qualquer impacto sobre a sua interioridade ou sobre a sua natureza, razão pela qual os seres que nela se encontram permanecem inalterados, tanto através do tempo como através do espaço.

Entre nós, é substancialmente diferente. Em vez de se quedar pela exterioridade, o social penetra fundo no nosso ser, ao ponto de o enformar. É assim que, em vez de me apresentar como alguém que vive em Portugal, ao lado de outros portugueses, eu digo que *sou* português. Isto é, que em vez de constituir algo exterior ao meu *eu*, a quem eu sou, a portugalidade atinge a minha própria identidade, sendo, no mínimo, co-responsável pelo modo como me defino enquanto pessoa concreta. E o mesmo se poderá dizer do caleidoscópio de demais

unidades sociais que cada um de nós integra e nas quais forja a sua identidade, começando pela família, na base.

É nesta perspectiva que o homem emerge como um *zoon politikon*, um ser a quem cabe a responsabilidade de se forjar a si mesmo no convívio que estabelece com os seus pares nas comunidades que promove para o efeito. E é assim também que, contrariamente aos demais seres, na espécie humana impera a pluralidade – decorrente da construção diferenciada que, em cada momento histórico e em cada espaço geográfico, deliberamos adotar de forma mais ou menos livre e consciente.

Ora, em termos individuais, assiste-se a uma natural distribuição de poder e de funções entre as várias partes do corpo de cada um. Tanto assim que é com naturalidade que o cérebro fixa a vontade, o coração bombeia o sangue, as mãos agarram, os pés andam, e por aí adiante em relação às múltiplas partes do corpo humano. Já em termos sociais, assim não se verifica, razão pela qual se torna necessário dotar cada uma das nossas sociedades de órgãos capazes de as habilitar a deliberar e a agir. De instituir uma distribuição de poder e, bem assim, de determinar as funções que as suas partes e os respetivos órgãos, os seus múltiplos membros, deverão ser convocados a desempenhar, bem como os objetivos que deverão perseguir. Na ausência de um imperativo natural capaz de fixar cada membro da comunidade a uma determinada função social, paralelo àquele que fixa as partes do corpo dos animais, incluindo dos seres humanos, e das plantas, às atividades que desempenham, e que determina o seu devir, nas nossas sociedades encontramos-nos condenados a eleger quem deverá fazer o quê, onde, como e quando, com os recursos sociais que, em cada momento, formos capazes de compulsar bem como, por outro lado, a eleger os valores por que nos devemos nortear, os objetivos que, em conjunto, devemos procurar alcançar e aquilo em que nos queremos transformar<sup>2</sup>.

É neste grande quadro conceptual que a democracia adquire a sua dimensão mais nobre, traduzindo-se na forma como os seres humanos forjam as comunidades no quadro das quais se constituem e se enformam. Trata-se, aliás, de um duplo exercício que acaba por imprimir à democracia uma dimensão ontológica evidente. Numa palavra, a democracia é aquela forma de organização social e política que convoca cada membro da comunidade a participar neste exercício de autoconstrução pessoal. Na tipologia das formas de governo proposta pelos gregos, pelo menos desde Platão e Aristóteles, a democracia abre o exercício do poder político à universalidade do corpo dos cidadãos, razão pela qual se afasta, quer da monarquia e da tirania, governo de um, quer da aristocracia e da oligarquia, governo por parte de um conjunto reduzido de indivíduos. Perspetivando, por um lado, o homem como um *zoon politikon*, um ser que se constrói no convívio com os outros, e, por outro, a *polis* como uma comunidade de iguais, a democracia emerge como a única forma de governo digna de seres humanos na medida em que é a única que permite a cada um assumir-se como agente, um

---

<sup>2</sup> Recorrendo à definição de política que Harold Lasswell viria a celebrar no título do seu justamente celebrado manual *Politics: who does what, when, how*, e conceção que apresenta desta atividade paradigmaticamente humana como assentando, por um lado, na definição de valores, isto é, dos princípios por que uma sociedade se norteia e dos objetivos que procura alcançar, e, por outro lado, no poder, perspetivado como o conjunto dos instrumentos capazes de viabilizar aqueles mesmos objetivos. Cf. LASWELL, Harold – *Politics: who does what, when, how*. New York, London: Mc Graw-Hill, 1936. 264 p. ISBN 978-0844612775.

ser radicalmente igual aos seus concidadãos e que, por isso, participa, com eles, na condução dos seus destinos próprios, tanto individuais como coletivos.

No corpo humano, a desigual tarefa de cada uma das partes decorre da desigualdade estrutural que as enforma. Paralelamente, a democracia assenta sobre o princípio de que a igualdade estrutural de todos os cidadãos exige a igual participação de todos nos processos políticos que acabam por determinar o seu próprio ser, as comunidades em que se inserem e aquilo em que se transformam. Daí o valor fundamental da igualdade de todos os cidadãos, não apenas de direitos sociais e políticos, mas de participação na vida da comunidade, contribuindo para o debate político, participando nas votações, exercendo cargos públicos, tomando armas para a defesa da comunidade e retirando a sua parte dos benefícios da convivência social<sup>3</sup>.

Nestes termos, sendo o homem, por natureza, um *zoon politikon*, um animal que encontramos na *polis*, isto é, na comunidade política, a democracia não é uma qualquer forma de governo, mas a forma de organização social e política e de distribuição de poder paradigmaticamente humana. Por essa razão é que para os antigos, por um lado, seres humanos, é na *polis* que os podemos encontrar e, por outro, fora da *polis*, apenas conseguimos descortinar seres supra-humanos, como os deuses, ou infra-humanos, como os animais.

Acresce que a raiz da condição humana não se encontra no aspeto físico que apresentamos, no facto de possuímos cabeça, tronco e membros, superiores e inferiores, na forma ereta como nos deslocamos ou no uso especial que atribuímos ao polegar, por exemplo. Antes, a humanidade, a verdadeira humanidade decorre precisamente desta capacidade que só nós possuímos de nos construirmos a nós próprios através do convívio uns com os outros e, mais do que isso, da associação aos outros, em graus variáveis de intimidade de modo a, em conjunto, nos forjarmos a nós próprios. E esta especial capacidade humana tem um nome: *logos*. Racionalidade. Racionalidade e linguagem. Os outros animais podem deter capacidades mais ou menos rudimentares de transmissão de informação. Através da linguagem, o ser humano destaca-se de todos os demais seres já que é capaz, por um lado, de descobrir o outro como um ser igualmente racional, e, por isso, como um seu semelhante, e, por outro lado, de se abrir aos outros, dando-se-lhes a conhecer. Na sua essência, o homem é um *zoon logikon*, um animal de *logos*. E é por ser um *zoon logikon* que é também um *zoon politikon*.

É como se, ao mesmo tempo que fixa, por inteiro, a condição de todos os demais seres, a natureza deixasse o homem em aberto, como um ser incompleto – sem no entanto se esquecer de o dotar dos instrumentos que o habilitam a concluir, por assim dizer, a tarefa inacabada de construção do seu próprio ser. Em vez de se apresentar, portanto, como um ser singular, plenamente constituído desde o momento de partida para o convívio social, o homem conjuga-se no plural, já que é na cadeia subsidiária de associação e de integração, de homens e mulheres em famílias, de famílias em aldeias e de aldeias em *polis* que a humanidade, a verdadeira humanidade, encontra ocasião para se exprimir.

---

<sup>3</sup> Para a apresentação clássica do ideal democrático ateniense cf. a justamente celebrizada “Oração fúnebre” de Péricles in TUCÍDIDES - *História da guerra do Peloponeso*. São Paulo: Hucitec. Brasília: Universidade de Brasília, 1986. 533 p. ISBN 85-230-0204-9.

Por outras palavras, o homem é um animal político, precisamente por ser na comunidade política que, em sentido estrito, ele encontra ocasião para manifestar a sua identidade mais íntima e para nela se constituir.

Ora, a ausência de racionalidade exige dos demais seres, tanto vivos como inanimados, que se prestem à condição de *heteronomia*. Isto é, de serem outros a deliberar por eles e a determinar o que devem fazer em cada momento, seja para o seu próprio bem, como no caso do paternalismo, ou quando no bar se nega servir álcool a um alcoólico, seja para benefício de quem comandando-os, delibera por eles, ou de terceiros, como se verifica quando cultivamos fruta e legumes para nos podermos alimentar, ou cuidamos do cavalo para o podermos montar. A ausência de racionalidade reclama um afastamento da deliberação, e, por isso mesmo, da participação política também, o que atira aqueles a que se reporta para os antípodas da democracia. A ausência de racionalidade traduz-se, necessariamente, na incapacidade de participação no exercício do poder, isto é, de fixação daquilo em que os seres humanos – e as comunidades em que se integram – se deverão transformar. Não sendo racionais, não sendo capazes de comunicar, como poderão ‘não humanos’ participar na deliberação, isto é, na fixação, a partir do diálogo, uns com os outros, do seu *dever ser*? Como poderão forjar futuros possíveis, para eles e para as suas comunidades? E como poderão apresentar as suas propostas aos seus congêneres, de modo a que, a partir da avaliação racional da pluralidade de propostas apresentadas em cada momento, e do seu confronto, se proceda à seleção daquela que se afigura mais adequada, acabando por ser capaz de comandar a lealdade da maioria? E como poderão participar na concretização desses mesmos futuros que apenas os seres humanos são capazes de imaginar, para eles e para as suas comunidades?

Do mesmo modo que a ausência de racionalidade reclama a *heteronomia*, a racionalidade exige a *autonomia* e a democracia.

Assim se verifica na medida em que apenas a democracia reconhece a igual dignidade de todos os seres humanos, abrindo a todos a oportunidade de participação ativa, seja nos processos de definição dos princípios e dos valores por que a vida coletiva se deverá nortear, seja no exercício do poder político necessário à sua concretização. Por essa via a democracia destaca-se das demais formas de governo na medida em que projeta cada cidadão para a condição de agente, capaz de assumir responsabilidade pela sua comunidade e por si próprio em vez de constituir um objeto que se move em função das forças que lhe são impressas a partir do exterior e que, ao longo da sua vida, vai mudando de acordo com os ditames que recebe.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Importando ter bem presente que, identificando humanidade com cidadania, os antigos barravam um número considerável da população desta condição, reservando-a, em sentido estrito, para um número muito reduzido, precisamente para aqueles, do sexo masculino, que dispunham das condições, inclusivamente económicas, que os habilitavam a dedicar-se diariamente a estas tarefas, tomando parte na discussão na praça pública, na deliberação nas assembleias, nos julgamentos, nos tribunais, no exercício do poder, nos vários ministérios, na defesa da comunidade e nas suas relações externas, etc., etc.



### 3. Modernidade, Estado e democracia

É bem diferente a proposta moderna de democracia, assentando em alicerces conceptuais, ontológicos e antropológicos, que se afastam substancialmente daqueles que enformam o paradigma antigo.

Para os antigos, como se viu, a política é a condição natural dos seres humanos, razão pela qual é no seu exercício concreto que os homens são capazes de exprimir e de viver a sua humanidade, do mesmo modo que é a tocar piano que um pianista é capaz de expressar o seu virtuosismo, ou a cuidar do rebanho que um pastor cumpre a sua condição. Em vez de atividade torpe a que nenhuma pessoa de bem se dedicaria, como parece ser o estigma contemporâneo, ou secundária, a política é, neste grande quadro conceptual, atividade nobre, a mais nobre de todas, a única atividade que é específica dos seres humanos e que, por essa razão, os define. E a democracia recomenda-se como forma de governo precisamente pelo facto de, em vez de a perspetivar como reserva de um só, ou de uma elite, abre a atividade política à universalidade dos cidadãos, isto é dos seres autenticamente humanos que integra, disponibilizando, a todos, a oportunidade de cumprirem a sua condição humana. Tanto assim que ser *humano* e ser *cidadão* emergem como sinónimos. E, do mesmo modo que é através da linguagem, do convívio e da cooperação com os outros que a racionalidade de cada um se exprime, é também a atividade política concreta que traduz a humanidade, permitindo-nos identificar aquele que a pratica como um ser humano – e, correlativamente, aqueles que dela se afastam como *hoi idiotoi*, isto é, como carecendo de racionalidade e, por isso mesmo, de humanidade também.

A modernidade irá, de certo modo, inverter os termos desta relação entre o indivíduo e a comunidade, o que exigirá, naturalmente, concepções distintas, do ser humano, da comunidade, da atividade política e da própria democracia. O ponto de partida deixa de ser a *polis*, para passar a ser o próprio homem que, nos termos da revolução copernicana protagonizada pelo projeto que a enforma, se vê colocado no centro, não só do universo, como de todos os processos sociais e políticos. Neste contexto, em vez de *zoon poilitikon*, criatura de *polis*, o homem emerge como criador das comunidades que integra, antecedendo-as a todas. Para os antigos, o todo, a *polis*, é anterior às partes que o integram, os cidadãos. Já para a modernidade, são estes últimos, plenamente constituídos como sujeitos que, movidos por critérios de utilidade, para melhor assegurarem a gratificação dos seus interesses, optam racionalmente pela criação das comunidades sociais e políticas que entendem através da negociação e da celebração voluntária dos contratos adequados para o efeito.

“Os primeiros homens [argumenta Maquiavel e, com ele, toda a modernidade] eram pouco numerosos, e viveram dispersos durante algum tempo como os animais. O crescimento do género humano trouxe a necessidade de união para a defesa; e no intuito de melhor alcançar este objetivo, os homens escolheram o mais forte e mais corajoso, colocando-o à sua cabeça e prometendo-lhe obediência. No momento da sua união em sociedade começaram a conhecer o bem e o honesto, e a distingui-los do mal e do iníquo [...] Para a prevenção de tais males, os homens puseram-se a fazer

leis e a estabelecer sanções para quem as violasse. Tal foi a origem da Justiça.”<sup>5</sup> Acresce que a modernidade não nos convoca à celebração de um contrato qualquer com vista à constituição de uma qualquer comunidade política, mas um contrato específico, o *contrato social*, e uma comunidade política de tipo muito preciso, o Estado soberano.

Desde Maquiavel, Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau, até John Rawls, já nos nossos dias, toda a modernidade irá identificar a política com a atividade que se desenvolve no seio dos Estados soberanos voluntariamente criados para o serviço daqueles que se associaram para os constituir: os sujeitos, partes do contrato social. Divergindo quanto às modalidades e características concretas a que o contrato social obedece, convergem na visão voluntarista e utilitarista da política e do Estado, perspetivados como instrumentos para o serviço dos interesses daqueles que se associam para os protagonizar.

As partes contratantes acedem ao contrato social como indivíduos, saindo como cidadãos, isto é, como sujeitos cujas propriedades passam a encontrar-se protegidos pelos direitos que lhes são assegurados pelo Estado e pela atividade política que protagoniza. Para os antigos gregos, a cidadania não se prendia com direitos, exceto um: o direito de “participar nas honras” conforme repete Aristóteles<sup>6</sup>. Ora, uma tal participação nas *honras*, isto é, na vida política da comunidade, mais do que um direito, constitui, como se viu, um imperativo a que nenhum ser autenticamente humano se poderá escapar, tal como o fogo de modo algum poderá deixar de arder, ou a água de molhar. Já para a modernidade, toda a política se explica e legitima pela garantia que, através do direito, empresta igualmente a todos os cidadãos, de modo a que cada um possa construir a esfera de privacidade que entender e, nela, dispor da sua propriedade como entender – sob o manto da proteção emprestada por igual a todos os cidadãos.

Enquanto que para os antigos a esfera pública, da *polis*, se alargava à integralidade da vida humana, ao ponto de humanidade e cidadania se confundirem, para os modernos, a esfera pública emerge subsidiariamente e para o serviço de outra esfera que lhe é anterior: a esfera privada de cada um.

Com a modernidade, em vez de algo natural ao ser humano, a própria atividade política é entendida como reportando-se à procura da garantia da propriedade dos sujeitos que a ela recorrem, entendida em sentido amplo como a posse que cada um detém sobre ele próprio, sobre o seu eu, bem como sobre o conjunto dos atributos, das possessões e das características que os individualizam enquanto sujeitos.

Por força do contrato social, o Estado moderno emerge como soberano a partir da acumulação da integralidade dos instrumentos de poder até então dispersos por entre as partes contraentes, razão pela qual se torna sinónimo de poder, em concreto, de poder político. Terminado o contrato social proposto pela modernidade para a constituição do Estado soberano, torna-se possível identificar duas realidades distintas novas.

Por um lado, as partes do contrato que, por força da transferência para o Estado da integralidade dos instrumentos de poder, assumem agora uma identidade radicalmente inovadora. Por outro lado, o Estado que, na posse de todos os instrumentos de poder disponíveis no seu seio, se torna soberano.

---

<sup>5</sup> Cf. MACHIAVELLI, Niccoló – *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*. Paris: Flammarion, 1985, p. 39.

<sup>6</sup> Cf. a sua obra *Política*. Lisboa: Vega. 1998, em particular o livro III, p. 185 ss.

Dantes, no *estado de natureza*, cada um detinha uma série de propriedades e de capacidades que o transformavam em ameaça, pelo menos potencial, para todos os demais. Era, aliás, o conjunto de tais propriedades e instrumentos de poder que individualizam cada um. Tornando-o rico ou pobre, poderoso ou fraco, eloquente, ou nem por isso, senhor ou servo, proprietário destes ou daqueles terrenos, castelos e palácios, detentor destes ou daqueles navios de guerra ou canhões, conde, duque ou barão, e comandante destes ou daqueles cavaleiros e destas ou daquelas forças armadas, os atributos de cada um individualizavam-no, sendo responsáveis, afinal, pela sua própria identidade concreta. Terminado o *contrato social*, e, com ele, um tal exercício de transferência para o Estado de todas as características concretas de cada um dos contraentes – isto é, dos seus instrumentos de poder – a diversidade, dantes típica das relações sociais, vê-se substituída pela unidade. Todos os contraentes se encontram agora numa circunstância da mais radical igualdade: todos são *selves*, meros sujeitos, integralmente destituídos de poder. Enquanto *selves*, meros sujeitos, as partes do contrato vêem-se transformadas em *conjuntos vazios*, *tábuas rasas*, *folhas de papel em branco*. São entes radicalmente destituídos de identidade, se bem que capazes de a desenvolver, na medida em que nos *conjuntos vazios* que constituem vier a ser colocada algum conteúdo, na *tábua rasa* vier a ser gravado alguma coisa ou na *folha de papel em branco* vier a ser escrito algum texto, ou colocada alguma cor.

Ora, é precisamente ao Estado que, por outro lado uma vez estabelecido e investido na sua dignidade de soberano, isto é de detentor da integralidade do poder dantes distribuído pela tessitura social, cumpre uma tal tarefa de impressão de conteúdo concreto aos sujeitos que o constituem: os seus cidadãos. Trata-se, aliás, de uma tarefa que o Estado soberano executa precisamente através dos direitos.

É através do direito, isto é, da atribuição de direitos aos seus cidadãos, que o Estado lhes imprime um conteúdo concreto e, por essa via, uma identidade política igualmente específica. Por força do direito, as partes do contrato social, isto é, os cidadãos, deixam de ser meros *selves*, *tábuas rasas* destituídas de conteúdo, para passarem à condição de cidadãos que se definem precisamente por contarem, todos, com o mesmo elenco de direitos que os habilita a agir. Por outras palavras, enformando politicamente as partes do contrato social, imprimindo a todos um mesmo elenco de direitos e fixando, igualmente para todos, um mesmo conjunto de regras com vista à regulamentação da convivência social, o Estado soberano eleva-os à unidade, à condição de *nação*: comunidade de iguais, na medida em que todos detêm iguais direitos e todos funcionam na sociedade segundo um mesmo corpo de direito.

Neste grande quadro conceptual da modernidade, é o direito que imprime conteúdo concreto à cidadania. Não se trata, contudo, de um direito qualquer. Conforme sublinha John Locke, e, com ele, toda a tradição liberal, as partes acedem ao contrato social, não de forma arbitrária, mas com um objetivo muito preciso: a preservação da propriedade<sup>7</sup>. Primeiro, da propriedade que cada um detém sobre ela ou ele próprio,

---

<sup>7</sup> Cf. LOCKE, John – *Segundo Tratado do Governo*. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian, em especial o capítulo V, “Da Propriedade”, p. 55 a 76, e o capítulo IX “Dos Fins da Sociedade Política e do Governo”, p. 143 a 150.

sobre o seu *self*, e, em segundo lugar, sobre aquilo em que for capaz de se apropriar misturando-lhe algo de seu, como o seu trabalho, ou o seu dinheiro.

É assim que os direitos de cidadania começam por se reportar precisamente à preservação da propriedade, de modo a que cada um possa dispor da sua como entender, sem medo de interferências, seja, verticalmente, por parte do Estado, seja, horizontalmente, por parte dos seus concidadãos. Na conhecida trilogia, celebrizada pela revolução norte-americana, o Estado legitima-se pela garantia que presta à *vida*, à *liberdade* e à *procura da felicidade* dos seus cidadãos – no usufruto, isto é, das suas propriedades. A própria vida mais não é do que a propriedade que cada um detém sobre si próprio, sobre o seu *eu*; a liberdade, prende-se com a capacidade de cada um dispor das suas propriedades e características como entender; e a felicidade mais não é do que a condição a que uma pessoa acede quando usufrui da sua propriedade privada dispondo dela como bem entende em cada momento, investindo, gastando, comprando ou vendendo.

Assiste-te, destarte, a uma união íntima entre o Estado e a comunidade que integra e que eleva à dignidade de nação, política. Tão íntima que a modernidade nos habituou a perspectivá-los a ambos como partes de um mesmo fenómeno político: o Estado-nação. É o primeiro, o Estado, que cria e enforma a segunda, a nação, precisamente como unidade de direito. Assim se explica que aquilo que separa uma nação, em termos políticos, das demais não se prenda em última instância, com dimensões como a pigmentação da pele, a religião, os hábitos, costumes e tradições daqueles que integra, ou qualquer outra clivagem material, incluindo a própria língua, mas o direito que cada um igualmente conhece para dispor do que é seu. Não é a cor da pele, a língua, ou a religião que separa um português de um brasileiro, de um norte-coreano, ou de um russo, mas precisamente o direito, os diferentes corpos de direito que enformam cada um destes povos e que regulamentam as respetivas relações sociais.

Acresce que, segundo a tradição liberal, o Estado-nação se constitui como unidade de direito, precisamente com vista à garantia da pluralidade de opções privadas que, sob o manto das liberdades que lhes garante, os seus cidadãos naturalmente adotarão. Na medida em que, pelo contrato social, o Estado-nação é constituído para, através do direito, assegurar a igual proteção das propriedades de cada cidadão e o respetivo direito de delas dispor como entender, não lhe compete imiscuir-se sobre aquilo que cada um faz com o que lhe pertence, nem intrometer-se na distribuição de riqueza e de propriedade, em geral, a que se assiste em cada momento no seu seio; isso equivaleria a violar os termos do contrato ou a rebelar-se contra os seus cidadãos, privilegiando uns em detrimento de outros<sup>8</sup>.

O resultado final é a redução liberal da comunidade política ao mercado, do cidadão ao mercador e da cidadania à liberdade de produção e de comércio. Não a um mercado qualquer, mas a um mercado regulado pelo corpo de direito universalmente aplicado em toda a sua extensão e a todos os que nela desenvolvem atividades; nem a um mercador qualquer, mas a um mercador protegido pelo corpo de direito da comunidade e pelo

---

<sup>8</sup> Para uma exploração aprofundada das ideias de Estado, de soberania e de nação, do Estado moderno e dos sistemas político e internacional por ele engendrado cf. AMARAL, Carlos – *Do Estado Soberano ao Estado das Autonomias*. Porto: Afrontamento, 1998, em especial o capítulo 1, p. 29 a 111.

conjunto de direitos que detém e que, qual armadura medieval, protegendo-os de interferências e invasões, tanto horizontais, dos seus concidadãos, como verticais, do próprio Estado, lhe abrem caminho para o desiderato último que a Filosofia Política procura disponibilizar aos seres humanos: a vida boa, que merece ser vivida, a felicidade, que se traduz na liberdade de cada um dispor de si próprio e do que é seu<sup>9</sup>.

O paradigma antigo perspectivava a comunidade política como decorrente da necessidade e da natureza, assentando-a na afetividade que naturalmente se desenvolve entre os seus membros – aqueles que se afetam mutuamente já que é em conjunto que se constituem, como o meu estômago naturalmente afeta e é afetado pela minha boca e pela minha garganta e todos os membros do meu corpo se afetam mutuamente. Tanto assim, que assentando a família no afeto mais intenso, o amor, o próprio Aristóteles não deixa de alicerçar a *polis*, a comunidade política, num afeto, também ele particularmente importante, se bem que de menor intensidade, a amizade. Integrando aqueles que se afetam mais vezes e mais intensamente, a família emerge para a Estagirita como a comunidade daqueles que se amam, enquanto que a *polis* se constitui como a comunidade dos amigos, daqueles que se querem bem e que, sendo como eu, constituem uma espécie de outros eus, razão pela qual é com eles que acabo por me constituir e por viver no convívio que com eles mantenho<sup>10</sup>.

Já a modernidade adotará um paradigma distinto, alicerçando o Estado, por um lado, na vontade dos cidadãos e, por outro, na utilidade, isto é, nos serviços que lhes presta através do poder soberano que lhe foi confiado pelo contrato social. Paralelamente, fixa um quadro também ele diferenciado da cidadania, entendida agora como o elenco dos direitos que protegem os cidadãos: desde a *Magna Carta* e toda a tradição anglo-saxónica dos *bill of rights*, das cartas de direitos, até à técnica liberal de fixação no texto das constituições nacionais dos grandes *direitos, liberdades e garantias* que enformam e robustecem a respetiva cidadania. Trata-se, aliás, do quadro geral subjacente à adopção da *Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia* e à sua inserção no corpo do direito primário da União. A *Carta*, importa ter presente, visa de forma direta afirmar e consolidar o carácter de comunidade política da União Europeia, razão pela qual, aliás, ela tem vindo a ser tão apoiada pelos defensores do projeto de integração política do continente quanto contestada pelos seus detratores, sem que os direitos concretos que apresenta se tenham encontrado em causa. Veja-se como a forte polémica que suscitou não se centrou, entre os seus contestatários, na inclusão, indevida, deste ou daquele direito concreto, ou na não inclusão daquele outro, mas na dimensão política do documento em si.

A própria democracia adquire com a modernidade uma nova feição, tornando-se eminente representativa. Enquanto para os antigos ela se reportava ao exercício concreto do poder por parte dos cidadãos, para os modernos é com o controlo e a limitação do poder político que, de forma privilegiada, ela se passa a prender. Incumbindo ao poder

---

<sup>9</sup> Cf AMARAL, Carlos – “Reforma do Estado ou refundação do político?”. In CASTRO, Maria Gabriela; CARVALHO, Magda (coords.) – *Horizontes do Pensamento. Estudos em Homenagem a José Luís Brandão da Luz*. Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2015.

<sup>10</sup> Cf. as interessantíssimas páginas que dedica ao tema, em particular no livro VIII da sua *Ética*. ARISTÓTELES – *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal, 2009. p. 180 a 204.

político a regulamentação do mercado em que a vida social se traduz e a liberdade de, nele, os cidadãos promoverem as transações e as atividades produtoras que bem entenderem, desenvolve-se uma clivagem entre poder político e cidadania, inédita no paradigma antigo; entre os políticos, aqueles que o jogo democrático legitima para o exercício do poder, e os cidadãos, aqueles que, desta forma, têm asseguradas as condições que lhes permitem viver em liberdade e sem medo<sup>11</sup>. Tanto assim que a tradição liberal chega a equiparar o Estado a uma empresa cuja gestão é confiada pelos acionistas, os cidadãos, a um conjunto de gestores, os políticos, que a asseguram em nome e para proveito dos primeiros, sob o respetivo escrutínio regular<sup>12</sup>, e os governos nacionais a uma espécie de comissões executivas às quais é confiada o poder político para a execução concreta da vontade do corpo dos cidadãos – que, por sua vez não é delegável, nem admite representação<sup>13</sup>. Neste grande quadro conceptual, a democracia torna-se eminentemente representativa, na medida em que o exercício do poder, em vez de afazer específico dos cidadãos se torna reserva dos políticos, cabendo aos primeiros tão só ajuizar do respetivo desempenho nas eleições regulares desencadeadas para o efeito, de forma positiva, elegendo e reelegendo uns para seus governantes, de forma negativa, remetendo os demais políticos para a oposição.

#### 4. Regionalismo, autonomia e democracia

A partir de duas matrizes conceptuais, distintas, se bem que interligadas, a própria modernidade acabará por abrir caminho a uma nova dimensão, da cidadania e da democracia, que importa aqui sublinhar, não já estritamente representativa, mas, por um lado, participativa e direta e, por outro, territorial – quadro em que se insere o regionalismo europeu e, nele, as autonomias regionais portuguesas dos Açores e da Madeira. Reportamo-nos, por um lado, à perspectiva liberal que, alicerçando a soberania no próprio corpo de cidadãos e, separando as opções políticas por que se traduz da sua execução concreta, abre caminho à participação dos cidadãos na adoção das políticas por que o Estado deverá enformar a comunidade, para além da mera regulamentação da convivência social.

Thomas Hobbes centrou a liberdade na ausência de obstáculos ou de impedimentos externos à atuação de cada um, contexto em que um cidadão será livre na medida em que nada nem ninguém o estorvar no usufruto, em cada momento, da sua propriedade. Para isso, aliás, é que os homens se reuniram em sociedade e procederam à construção dos respetivos Estados: para com o peso do respetivo poder soberano poderem assegurar a liberdade dos seus cidadãos, neutralizando todos e quaisquer obstáculos que se

---

<sup>11</sup> Para uma exploração mais aprofundada desta nova dimensão que a liberdade, a cidadania e a democracia adquirem na modernidade cf. o interessantíssimo ensaio de Acílio Estanqueiro Rocha “Filosofia da Democracia” publicado em 2016 no volume 72 da Revista Portuguesa de Filosofia e a extensa bibliografia ali identificada.

<sup>12</sup> Cf. LOCKE, John – *Segundo Tratado do Governo*. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian, 2007, em especial o capítulo XIII “Da Subordinação dos Poderes de uma Comunidade Política”, p. 167 a 177.

<sup>13</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques – *O Contrato Social*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1986, em especial o Livro 2, capítulos I e VI, p. 36-37 e 49-53.

possam erguer ao usufruto das suas propriedades. A própria tradição liberal, porém, rapidamente viria a constatar a insuficiência de uma tal visão *negativa* da liberdade, segundo a tipologia fixada por Isaiah Berlin<sup>14</sup>. De meramente *negativa*, a liberdade conhece uma dimensão *positiva* quando, abandonando o princípio de neutralidade na regulamentação da convivência social, o Estado passa a preocupar-se com a distribuição de propriedades no seu seio. Confrontamo-nos com uma exigência *positiva* de liberdade quando, em vez de meramente garantir que os cidadãos dispõem da proteção jurídica que os habilita a dispor das propriedades que detenham em cada momento como bem entenderem, do Estado soberano se espera que assegure a todos os cidadãos patamares mínimos de propriedade – entendida, sempre, em sentido amplo como o conjunto de instrumentos que caracterizam os sujeitos e os habilitam a agir no mundo. De outro modo, o Estado estaria a negar a própria humanidade de camadas mais ou menos alargadas dos seus cidadãos. Do Estado, então, passa a esperar-se uma dupla atuação: *negativa*, de regulamentação jurídico-política do mercado em que a sociedade se traduz, mas também *positiva*, de robustecimento daqueles que se encontram particularmente destituídos de propriedades de modo a que todos possam aceder à cidadania.

Assim se explica que, em vez de apenas regulamentar o exercício das atividades de ensino e da prestação de serviços de saúde, por exemplo, do Estado soberano se passe a exigir a garantia de acesso da universalidade dos cidadãos a patamares mínimos de educação e de cuidados de saúde. É a nova função subsidiária do Estado, que o leva a quebrar o princípio de neutralidade e a interferir na comunidade, desenvolvendo as políticas sociais adequadas à garantia a todos os cidadãos de níveis mínimos de propriedade capazes de os habilitar a condições de vida compatíveis com a sua igual dignidade – e a uma participação política efetiva em vez de estritamente formal<sup>15</sup>. Por outras palavras, traduzindo um imperativo de viabilização do acesso da universalidade dos membros da comunidade à condição de agentes, em vez de meros objetos políticos, isto é, à cidadania ativa, a ideia de liberdade *positiva* encontra-se indelevelmente associada à democracia participativa e direta, em complemento da dimensão representativa. É o que nos propõe a conhecida definição triádica da democracia proposta pelo presidente norte-americano Abraham Lincoln, integrando o *governo do povo*, acesso direto dos cidadãos ao poder, *pelo povo*, acesso indireto dos cidadãos ao poder, através dos seus representantes, e *para o povo*, exercício do poder para proveito dos cidadãos.

Por outro lado, a tradição liberal assenta, pelo menos desde Aristóteles, nos princípios fundamentais de separação de poderes, legislativo, executivo e judicial, e de delimitação de mandatos. É a própria natureza do poder político que o exige. Se bem que estritamente necessário para a boa organização da convivência social, o poder político corrompe, sobretudo aqueles que mais o detêm. Por essa razão é que se impõe que a feitura das leis por que a comunidade se deverá reger, a sua execução concreta e a sua interpretação sejam atribuídas a personalidades distintas. E, bem assim, a delimitação de mandatos, de modo a garantir a alternância no mando e na obediência entre os

---

<sup>14</sup> 14 Cf. a sua obra “Dois ensaios sobre a liberdade”. In BERLIN, Isaiah – *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

<sup>15</sup> Cf. a este propósito a interessantíssima análise desenvolvida por Acílio Estanqueiro Rocha no texto supra citado, em especial nas pp. 889 e seguintes.



cidadãos, livres e iguais. Num caso, como no outro, o objetivo último prende-se com a viabilização do acesso ao poder dos cidadãos, isto é, da democracia participativa. Este ideário aristotélico irá encontrar tradução paradigmática na proposta liberal de estabelecimento de pesos e contrapesos, de “checks and balances”, de modo a garantir o escrutínio e a fiscalização constantes do poder e a existência de um poder capaz de assegurar a fiscalização permanente do exercício dos demais poderes<sup>16</sup>.

Este projeto de separação de poderes com vista à potenciação da democracia participativa irá conhecer uma importante dimensão adicional, desta feita de natureza territorial. É assim que, para além da tradicional separação de poderes, legislativo, executivo e judicial, se irá assistir a uma repartição paralela do poder político por entre as unidades territoriais que integram o Estado, primeiro, na tradição federal, e, já no século XX, no quadro do regionalismo europeu em que o nosso país se viria a integrar, se bem que apenas de forma parcial porque reportando-se exclusivamente aos arquipélagos dos Açores e da Madeira, com a transição para a democracia desencadeada pela revolução de Abril.

Em alternativa à perspetiva unitarista, e abandonando a proposta soberanista de concentração do poder político num mesmo conjunto de órgãos centrais, a tradição federal convoca-nos à adoção de um quadro de organização social e política em que, em vez de unitário, o Estado se apresenta como sendo plural, uma entidade compósita que reúne, sem absorver, uma pluralidade de unidades sociais e políticas com as quais partilha o poder político. E para uma tal tarefa de distribuição do poder por entre as unidades territoriais constitutivas do Estado, o federalismo irá recorrer ao princípio fundamental de subsidiariedade.

A ideia fundamental subjacente à proposta federal, e regionalista, prende-se com uma visão alternativa do contrato social constitutivo do Estado. Na versão unitarista do contrato social, as partes contraentes são convocadas a abdicar de todas as suas propriedades, transferindo-as para o soberano, ao ponto de se tornarem *tábuas rasas*, integralmente destituídas de poderes e de características ascrividas, de modo a todos poderem receber por igual a identidade que, terminado o contrato social, o Estado soberano houver por bem imprimir-lhes a todas igualmente, elevando-as à unidade e assegurando a sua igualdade. Na lógica federal e regionalista é como se as partes contraentes guardassem para si uma parte das propriedades que as identificam, transferindo para o soberano apenas as demais. De tal modo que, sem prejuízo de se reclamarem da nova identidade política proposta pelo Estado resultante do contrato social, não deixam de apresentar aquela identidade política que lhes é privativa e que as caracteriza, já que a mantiveram no percurso do contrato social, dela não abdicando.

Em termos federais, assim se explicará a compaginação da identidade federal norte-americana, por exemplo, com a identidade nova-iorquina ou texana, e a correlativa partilha do poder entre o todo, Washington, e as partes, os Estados da União. E, em termos regionais, assim se explicará a compaginação da identidade regional açoriana e madeirense, por um lado, com a identidade nacional portuguesa, da identidade regional das Aaland, com a nacional finlandesa, ou da identidade regional toscana e siciliana com a sua congénere nacional italiana – e a correlativa adoção do princípio

---

<sup>16</sup> Cf. ARISTÓTELES – *Política*. Lisboa: Veja, 1998.



de autonomia política regional com vista a garantir às regiões em causa de uma parcela do poder político, precisamente daquela parcela que corresponde à identidade privativa que apresentam e aos interesses específicos que dela decorrem, inclusivamente em termos de participação democrática.

Centrando a autonomia regional dos Açores e da Madeira nas “características geográficas, económicas, sociais e culturais [de cada uma das Regiões] e nas históricas aspirações autonomistas das populações insulares”<sup>17</sup> a própria Constituição reconhece uma especificidade insular açoriana e madeirense na qual alicerça a partilha do poder político entre os órgãos de soberania, nacionais, e os seus congéneres regionais, designadamente ao nível dos poderes legislativo e executivo. À especificidade insular açoriana, aliás corresponde um nome próprio: a açorianidade<sup>18</sup>. No quadro do processo de descolonização que se seguiu à revolução de Abril, Cabo Verde e São Tomé, por exemplo, optaram pela independência e, por isso mesmo, por se afirmarem como Estados soberanos, perfeitamente destacados do Estado português. Já a opção autonomista de açorianos e madeirenses aponta para a integração das respetivas regiões no Estado português, afirmando assim a nacionalidade portuguesa das suas populações. Não, porém, de feição unitarista, mas sublinhando a existência em cada uma delas de uma identidade que as individualiza no quadro da nacionalidade portuguesa. É isso que, correspondendo à vontade expressa de açorianos e de madeirenses, justifica e legitima que à identidade específica que apresentam corresponda a atribuição de uma parcela de poder político.

A autonomia política regional traduz, em primeira instância, o reconhecimento da existência dentro do Estado português, e sem prejuízo da sua unidade ou da igualdade fundamental de todos os seus cidadãos, de dois sujeitos políticos, os açorianos e os madeirenses. E, conforme a constituição da República trata igualmente de sublinhar, tal não se faz por capricho, mas com o objetivo expresso de promover, designadamente, a participação democrática de açorianos e madeirenses. Tudo isto na medida em que os mecanismos de democracia representativa tradicional, paradigmaticamente a participação de açorianos e madeirenses nos processos eleitorais com vista à constituição do legislativo e do executivo gerais nacionais, bem como à eleição do chefe de Estado, são perspetivados como sendo em si mesmo insuficientes. Destarte, enquanto portugueses, iguais aos seus concidadãos, açorianos e madeirenses têm o seu lugar nos mecanismos nacionais de democracia representativa. Na medida, porém em que cada um apresenta uma identidade privativa e, por isso mesmo, interesses igualmente específicos, importa trazer o poder político da capital nacional para os Açores e para a Madeira de modo a garantir, nestes novos entes políticos, a dimensão participativa da democracia.

---

<sup>17</sup> Cf. o Título VII da Constituição da República Portuguesa, número 1 do artigo 225º. [Consult. 1 de Maio de 2017]. Disponível em <http://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx>

<sup>18</sup> Forjado por Vitorino Nemésio a partir do conceito de Unamuno de *hispanid* para referir a identidade específica dos açorianos decorrentes do impacto de cinco séculos de vivência insular sobre a matriz original portuguesa dos povoadores do arquipélago. Cf. NEMÉSIO, Vitorino – “Açorianidade”. *Insula*. Nº 8 (1392). Ponta Delgada.

## 5. Conclusão

Discursando perante a Câmara dos Comuns a 11 de Novembro de 1947, Winston Churchill argumenta que “conforme tem sido dito, a democracia é a pior forma de governo, com exceção de todas as demais que de tempos a tempos têm sido experimentadas”<sup>19</sup>. Assim se verificará quando as dimensões social e política são entendidas como sendo exteriores à condição humana. Exteriores aos sujeitos, os *selves*, plenamente constituídos em si mesmos, que recorrem ao social apenas de feição utilitária com vista à rentabilização das suas propriedades e à gratificação dos seus interesses. Exigidas pelo egoísmo humano e, por isso mesmo, pelo carácter inerentemente conflituoso de que as relações sociais se revestem, aquelas dimensões são limitativas da liberdade individual de cada um, uma vez chegado ao mercado das relações sociais, em cada momento, dispor como bem entender do que lhe pertence. Daí a opção liberal clássico por um governo forte, sim, mas mínimo. Forte, de modo a garantir a implementação do corpo de direito regulador da convivência social e do mercado em que acaba por se traduzir – bem como a aplicação concreta das sanções fixadas para os casos em que vier a ser desrespeitado. Mínimo, de modo a colocar o menor número de exigências e, por isso mesmo, de limitações à vontade de cada um.

Não é essa a perspetiva que enforma o presente trabalho. Recuperar a conceção clássica em que, em vez de alienantes, as dimensões social e política se apresentam como ínsitas à própria condição humana, permite-nos lançar uma outra luz sobre a democracia e as exigências que nos coloca – com particular interesse para os dias que correm, tão marcados por uma crise generalizada e pelo descrédito da própria política.

Por esta razão, procurámos revisitar duas grandes dimensões do pensamento democrático no Ocidente: representativa e participativa.

Subjacente à primeira, encontramos o pressuposto de Churchill. O carácter representativo da democracia explica-se pela velha máxima liberal de “no taxation without representation”, de ilegitimidade de lançamento de impostos sem o consentimento dos contribuintes que os irão suportar. Se bem que estritamente necessários, os impostos não deixam de ser um mal – sobretudo para aqueles que têm que os pagar. Por isso é que o seu lançamento exige representação. Só assim se poderá assegurar que permanecerão nos níveis mínimos estritamente necessários. E a liberdade de cada um dispor dos seus recursos como entender, é, assim, correlativamente, potenciada ao máximo.

A segunda dimensão, participativa, decorre da visão em que o social é a condição natural dos seres humanos. Nestes termos, o acesso à vida política que se desenrola nas múltiplas sociedades em que situamos as nossas vidas deixa de se prender com a salvaguarda de direitos capazes de assegurar a proteção dos sujeitos, tornando-se garantia da autonomia e da autenticidade de cada um. Quando olhamos para o ser humano, não como um dado, um sujeito plenamente constituído desde o momento inicial da convivência social, mas como um ente que se vai constituindo no próprio processo de convivência social, a democracia adquire, necessariamente um novo significado, colocando exigências igualmente renovadas. É num sentido paralelo que, comparando e

---

<sup>19</sup> LANGWORTH, Richard (ed.) – *Churchill by Himself. The definitive collection of quotations*. New York: PublicAffairs, 2008. p. 574.

contrastando as tradições liberal e republicana da cidadania, Michael Sandel nos convoca à adopção de concepções mais robustas da pessoa e das comunidades em que se situa e se constitui, bem como de uma cidadania também ela mais consistente, perspectivada como um autêntico compromisso por parte de cada um com as suas comunidades. Os dias de hoje, argumenta, exigem que sejamos capazes de nos projectar para além da proposta moderna de “sujeitos soberanos” e de “Estados soberanos”. É com vista à concretização de um tal exercício que a velha tradição republicana se recomenda com renovado interesse. Nela, a autonomia é perspectivada, não como um direito, ou um conjunto de direitos, mas como uma actividade. Não abstrata, mas enraizada num espaço, ou num conjunto de espaços que não são neutros, antes detêm um valor concreto para aqueles que os habitam já que deles retiram a sua própria identidade. Uma atividade promovida por cidadãos comprometidos, não só com o seu próprio bem-estar pessoal, mas também com as comunidades em que se inserem e com os modos de vida que corporizam.

Em alternativa ao projecto moderno de soberania, a contemporaneidade exige autonomia, apenas viável quando a vida política se abre, de facto, aos cidadãos, desenrolando-se nas capitais nacionais e nos respectivos órgãos de soberania, bem como numa multiplicidade de espaços, do município, na base, até ao cosmopolitismo exigido pelos direitos humanos. Nos dias de hoje, a democracia reclama cidadãos capazes de conviver com a “ambiguidade” associada ao facto de, em vez de pertencermos exclusivamente a este Estado soberano ou àquele, determos uma identidade complexa que nos compromete com a pluralidade de comunidades políticas em que nos inserimos e das quais retiramos a nossa própria identidade. Daí que, para além de uma dimensão representativa, a democracia e a cidadania se traduzam num compromisso, não apenas com o Estado soberano de cada um, mas com o caleidoscópio de comunidades em que nos inserimos. Um compromisso que, não constituindo um mero exercício abstrato de voto em eleições regulares, exige o envolvimento concreto de cada um na definição e na condução das opções e dos modos de vida por que as respectivas comunidades se norteiam, já que é nelas que o seu próprio ser se enraíza enquanto “sujeito com múltiplas inserções”, *multiply situated self*.

Esta “ambiguidade” ou “complexidade” das pessoas decorre do facto de, em vez de verem o seu ser decorrer em exclusivo do respetivo Estado soberano, se reconhecerem como detendo múltiplos níveis identitários, designadamente local, regional, nacional, continental e cosmopolita, para além de funcional, socioprofissional, desportivo, etc. É precisamente este facto que, segundo Sandel, reclama uma vivência democrática e uma “virtude cívica” distintas, entendidas como “a capacidade de encontrarmos o nosso caminho por entre obrigações e as exigências sobrepostas e, por vezes em conflito, que nos são colocadas, e de vivermos com as tensões decorrentes das lealdades múltiplas que assumimos”<sup>20</sup>.

A democracia acaba, portanto, por se associar à autonomia da pessoa, bem como à autonomia das próprias comunidades, tanto infra-estatais como supra-nacionais,

---

<sup>20</sup> SANDEL, Michael – *Public Philosophy. Essays on Morality and Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. p. 34.

quebrado que está o monopólio outorgado pela modernidade ao Estado tanto sobre a pessoa como sobre actividade política. As exigências de participação democrática e de uma democracia participativa mais não fazem do que traduzir o imperativo das pessoas, e das comunidades em que se inserem, de, em vez de se relegarem para uma posição passiva de heteronomia em que aceitam os valores e o endereço político que outros entenderem impor-lhes, assumirem uma posição ativa de autonomia em que se comprometem com as comunidades em que se inserem, associando-se aos processos de decisão nos quais o seu próprio ser e devir vai sendo determinado. É neste contexto que a experiência autonomista que, no quadro do regionalismo europeu, vem sendo ensaiada no nosso país, nas Regiões dos Açores e da Madeira, se recomenda como um dos mecanismos mais pertinentes e pregnantes adoptados pela constituinte para a concretização dos ideais de liberdade e democracia propostos pela Revolução de 25 de Abril de 1974.

## Nota bibliográfica

Para uma exploração mais aprofundada das problemáticas abordadas vejam-se os seguintes textos e a extensa bibliografia neles identificada.

- AAMARAL, Carlos – *Do Estado Soberano ao Estado das Autonomias. Regionalismo, subsidiariedade e autonomia para uma nova ideia de Estado*. Porto: Afrontamento, 1998. ISBN 972-36-0471-X.
- AMARAL, Carlos – “Reforma do Estado ou refundação do político?”. In CASTRO, Maria Gabriela; CARVALHO, Magda (coords.) – *Horizontes do Pensamento. Estudos em Homenagem a José Luís Brandão da Luz*. Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2015. 610 p. ISBN 978-989-735-083-2.
- ARISTÓTELES – *Política*. Lisboa: Veja, 1998. 664 p. ISBN 972-699-561-2.
- ARISTÓTELES – *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal, 2009. 318 p. ISBN 978-972-564-803-2.
- BERLIN, Isaiah – *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. 203 p. s/ISBN.
- BOBBIO, Norberto – *O Futuro da Democracia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. 229 p. s/ISBN.
- CEREZO GALÁN, Pedro (ed.) – *Democracia y Virtudes Cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 430 p. ISBN 84-9742-456-5.
- KELSEN, Hans – *A Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 392 p. ISBN 85-336-1257-5.
- LANGWORTH, Richad, ed. – *Churchill by Himself. The definitive collection of quotations*. New York: PublicAffairs, 2008. 627 p. ISBN 978-586486389.
- LASWELL, Harold – *Politics: who does what, when, how*. New York, London: Mc Graw-Hill, 1936. 264 p. ISBN 978-0844612775.
- LOCKE, John – *Segundo Tratado do Governo*. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian, 2007. 254 p. ISBN 978-972-31-1197-2.
- MACHIAVELLI, Niccoló – *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*. Paris: Flammarion, 1985. 362 p. ISBN 9-78208-811493.
- PROUDHON, Pierre Joseph – *O Princípio de Federação*. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1874. 102 p. s/ISBN.

- REQUEJO COLL, Ferran – *Las Democracias. Democracia Antigua, Democracia Liberal y Estado de Bienestar*. Barcelona: Ariel, 2008. 331 p. ISBN 978-84-344-5690-7.
- ROCHA, Acílio – “Filosofia da democracia”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga. Vol. 72 (2016) p. 889-928. ISSN 0870-5283.
- ROUSSEAU, Jen-Jacques – *O Contrato Social*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1986. 142 p. s/ISBN.
- SANDEL, Michael – *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 294 p. ISBN 972-31-1136-5.
- SANDEL, Michael – *Public Philosophy. Essays on Morality and Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 292 p. ISBN 0-674-01928-8.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato – *A Revolução Federal*. Lisboa: Edições Colibri, 2002. 197 p. ISBN 972-772-287-3.
- TERCHEK, Ronald; CONTE, Thomas (eds.) – *Theories of Democracy*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2001. 329 p. ISBN 0-8476-9725-8.
- TUCÍDIDES - *História da Guerra do Peloponeso*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Universidade de Brasília, 1986. 533 p. ISBN 85-230-0204-9.
- WARREN, Mark (ed.) – *Democracy and Trust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 370 p. ISBN 0-521-64687-1.