

Ribeirão Preto

19 de Setembro de 2019

## A Democracia na Actualidade

1. Aceitei o convite para estar aqui hoje, a partilhar uma reflexão académica sobre o tema da “democracia na actualidade”, com uma mistura de sentimentos na qual se incluem não apenas a gratidão e a honra mas também alguma preocupação. Não preciso de explicar as razões da gratidão e da honra. Neste domínio, a reputação dos encontros anuais do Instituto Pimenta Bueno fala por si. Mas já tenho que explicar aquela parte do sentimento que inclui a preocupação. Não é fácil a abordagem académica de um tema tão vasto quanto este, o da «democracia na actualidade». A dificuldade, creio, valerá para todos; mas vale especialmente para mim, por razões que passo a explicar. Há mais de uma década que venho exercendo cargos públicos, o que me tem afastado da dedicação prioritária à vida académica. É certo que o exercício de tais cargos me tem dado a possibilidade de conhecer de perto as instituições democráticas do meu país; mas um tal conhecimento, obtido pela imersão quotidiana nas práticas das instituições portuguesas, poderá conduzir-me a uma reflexão que vos seja – precisamente por ser condicionada por uma tão concreta experiência –, no mínimo, desinteressante.

Além disso, parece-me claro que nunca poderemos debater com rigor o tema que nos é proposto se não tivermos em conta a variedade de

sentidos que o termo «democracia» inevitavelmente comporta. Tal traz-nos dificuldades acrescidas, na exacta medida em que nos impõe exigências de prévia clarificação conceptual num domínio onde abundam – *para dizer o mínimo* – significados plurais, alguns deles existentes em recíproca tensão. Tomemos, por exemplo, a sempre retomada contraposição entre a (assim chamada) *democracia ideal* e a (assim chamada) *democracia real*. A história do pensamento político – a história da nossa tradição intelectual – ensina-nos que existiu sempre uma tensão entre o significado a dar a uma e a outra. Aliás, se mais não houvesse, bastariam as conhecidíssimas palavras de Jean-Jacques Rousseau no Contrato Social para ilustrar a permanência de uma tal tensão: «*a tomar o termo no rigor da aceção, nunca existiu verdadeira democracia, nem nunca existirá. Se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Mas um governo tão perfeito não convém a homens.*» Por isso, para que possamos empreender com cuidado o exame crítico da «democracia na actualidade», precisamos antes do mais de nos certificar de que escolhemos adequadamente o objecto da nossa crítica. Como me não parece que seja nosso propósito debater um tema só pertencente à história das ideias – as diferentes doutrinas sobre a *democracia ideal* – precisamos de nos assegurar de que o nosso olhar crítico incide, de facto, sobre a *democracia real*, existente aqui e agora.

Mas a verdade é que mesmo a *democracia real*, existente aqui e agora, suporta formas e sentidos diversos, que variarão de acordo com o *ethos* de cada povo e as diferenças das suas instituições políticas. Tomemos, por exemplo, a democracia brasileira e a democracia portuguesa. A democracia brasileira é uma democracia presidencial. A portuguesa é semi-parlamentar ou semi-presidencial (subjacente a esta dupla denominação está uma imensa discussão, que não vou agora iniciar) e vive hoje [desde 2015] com a acentuação nítida do poder do parlamento.

Além disso, os problemas que a afligem são indissociáveis dos problemas que afligem a Europa Unida – quanto mais não seja, pelo simples facto de a moeda em curso em Portugal ser o euro, o que obriga o Estado português ao cumprimento de regras de natureza orçamental e financeira que condicionam fortemente a definição das suas políticas públicas. Portugal tem assim problemas que o Brasil não tem – nomeadamente este, que não é pequeno, de ser parte da primeira experiência histórica de adopção de uma moeda única em curso num espaço onde vigoram diferentes políticas económicas, a definir pelos Estados que o integram – , e, reciprocamente, o Brasil tem problemas que Portugal não tem.

Por isso, a que título vem agora uma portuguesa - ainda por cima uma portuguesa que, por diversas circunstâncias da vida, se afastou das lides académicas - falar a um auditório ilustre de académicos brasileiros sobre os problemas da «democracia na actualidade»?

Foi a pertinência desta pergunta que me causou a maior preocupação. Mas penso que estarei em condições de a ela responder se equacionar do seguinte modo o problema que nos ocupa:

2. No domínio da reflexão sobre a política e a sua ordem, o pensamento moderno foi sendo, sobretudo, um pensamento dicotómico. No dealbar a modernidade, as dicotomias instaladas eram as que contrapunham o governo democrático ao aristocrático, ou o governo democrático ao governo monárquico. Mais tarde, instalou-se o par dicotómico esquerda/direita. Porém, nesta segunda década do século XXI (sobretudo, na sua segunda metade) começou a irromper no grande debate público uma outra dicotomia, que contrapõe simplesmente a *democracia* à *não democracia*. A aparição recente, no espaço público, deste novo par dicotómico tem sido feita de forma caótica e assaz desordenada. Por isso

mesmo, não se sabe bem, ainda, que sentido preciso atribuir ao segundo elemento do par – a *não democracia*. Alguns falam em «democracia iliberal». Não me vou deter agora sobre a própria viabilidade conceptual desta nova denominação. A este respeito direi apenas o seguinte. Para nós, gente do século XXI, herdeiros que somos da tradição de mais de dois séculos do chamado *constitucionalismo ocidental*, não pode deixar de ser particularmente problemático (ou incómodo) o aparecimento – ainda para mais no léxico popular – de uma tal proposta de «alternativa» à democracia. É que a proposta, a fazer-se, não poderá deixar de ter como base a ideia segundo a qual a «alternativa», ou o segundo elemento do novo par dicotómico ( *a não democracia*), qualquer que seja o conteúdo exacto que ao termo possamos vir a dar, estará em condições de rivalizar em valor, ou de superar em valor, o primeiro elemento do *tandem* – a própria democracia. Como tal contraria uma convicção profunda a que nós, modernos, nos arreigámos, a irrupção no espaço público do novo par dicotómico não pode deixar de causar o espanto que é próprio de quem se sente em situação de crise. Mas estaremos, de facto, em situação de crise? Se sim, qual a sua dimensão? Quais os domínios em que a crise se revela? Enfim: o que é que, na ordem conceptual e jurídica da democracia moderna, está a falhar ou simplesmente a mudar?

Não ignoro a ambição das perguntas, e o risco que corro em abalançar-me a elas. Mas procurarei mesmo assim progredir, atendendo desde logo à necessidade de explorar ainda mais uma ideia que já formulei: por que razão é para nós causa de espanto que se equacione sequer uma alternativa à democracia moderna, que rivalize com ela (ou a supere) em dignidade e valor.

3. Felizmente, não tenho quanto a este ponto de fazer mais do que remeter para as palavras de Pierre Manent, que respondeu à questão da forma mais sintética e eloquente. « A democracia moderna» - diz Pierre Manent – «não é para os seus partidários, isto é todos nós, *um* regime político entre os outros, nem mesmo o melhor, mas é a *única* organização legítima da vida em comum dos homens».

Proponho que nos detenhamos um pouco mais na análise desta síntese tão assertiva. Nela, Pierre Manent diz, antes do mais, que a democracia moderna é um *regime político*. Será, portanto, nada mais do que uma espécie de um género (um certo e concreto *regime político*). Todavia (e conclui-se isto mesmo na sua síntese), ao contrário de outras espécies do mesmo género, isto é, ao contrário do que sucedeu com outros regimes políticos, este, a *democracia moderna*, é visto pelos seus contemporâneos como sendo a única constituição legítima, e não como forma possível, entre outras, de organização da cidade. É claro que esta afirmação remete, não para as teorias contemporâneas da democracia ou dos sistemas de governo, mas para a *teoria dos regimes políticos* tal como ela foi construída pelo pensamento clássico grego, onde pela primeira vez se formulou a concepção desse particular regime que seria o democrático. A insistência de Pierre Manent na qualificação da nossa democracia como *moderna* aponta para a contraposição desta última com a *democracia clássica*; e a ideia segundo a qual nós, gente deste tempo que é o nosso, nos recusaríamos a aceitar o que outros aceitaram, isto é, a possível existência de vários regimes dotados de igual valor, remete, como se sabe, para o pensamento antigo e pré-moderno, para o qual essencial seria a distinção entre regimes rectos e regimes corruptos ou degenerados, sendo que, entre os primeiros, se não poderia dizer à partida que apenas *um* e *só um* seria legítimo. [todos estamos recordados da tradição do pensamento clássico

neste domínio: os regimes rectos seriam a monarquia, a aristocracia e a democracia, e os corruptos ou degenerados, pela mesma ordem, a tirania, a oligarquia e a demagogia. A cada um dos primeiros, os correctos, se reconheceria uma especial virtude ou um particular valor; a nenhum dos segundos se atribuiria legitimidade].

Assim, e ainda de acordo com Manent, a diferença específica entre a nossa cultura moderna e a cultura clássica estaria aqui: enquanto os clássicos analisavam o valor dos diferentes regimes políticos de acordo com critérios atinentes à *legitimidade de exercício* – nenhum regime seria à partida legítimo apenas pelo título dos governantes; mas qualquer regime poderia perder a sua legitimidade pelo exercício corrupto desse mesmo título –, nós, modernos, somos herdeiros de uma tradição intelectual que avalia os regimes políticos de acordo com critérios estritos de titularidade. E, nesses critérios, só aquele regime em que o título da governação pertence a todos, e não a um só ou a muito poucos, aparece como legítimo. Como se chegou até aqui; como se foi sedimentando, sobretudo a partir das revoluções iluministas, esta particular visão moderna das coisas, é coisa que eu, obviamente, não precisarei agora de explicar a um tão distinto auditório. Mas basta lembrar que tanto assim é quanto a própria negação (em certos dos seus aspectos) dessa tradição iluminista que mais tempo vigorou durante a história do século XX, aquela que foi vivida pelos regimes políticos herdeiros da revolução soviética, não se deixava de se conceber a si própria como sendo uma forma particular de democracia. As *democracias populares* não deixaram de reclamar para si mesmas a exclusiva legitimidade que é própria do título democrático. O consenso moderno quanto à validade única do «governo de todos» [ou da maioria] nem com elas se quebrou.

4. A nossa convicção quanto à legitimidade única da democracia não nos impede, no entanto, que reconheçamos a possibilidade da sua corrupção. À semelhança dos antigos, também nós poderemos concluir que, seguindo um certo curso, as instituições que erguemos para concretizar a versão contemporânea do governo dos *muitos* (e que permitiram a recusa da legitimidade do governo de *um só* ou de *poucos*) podem vir a adquirir formas que, de acordo com a terminologia dos antigos, seriam *degeneradas*, e, portanto, inválidas. Dizendo de outro modo: apesar de partirmos do princípio segundo o qual apenas um dos clássicos «regimes políticos» teria uma validade de título, nada nos impede que reconheçamos que tal validade se pode vir a perder por formas inadequadas de exercício. É, creio, a consciência que vamos tendo de que assim é - que a perda de validade pelo exercício pode vir a ocorrer - que inscreve em nós a presente convicção de que alguma *crise democrática* se instalou. E é também o sentimento difuso dessa crise que vem explicando a irrupção desordenada, confusa e caótica do discurso da «não democracia» no espaço público.

Para que percebamos, com mais precisão, em que domínios do exercício democrático uma tal *crise* se vem manifestando, necessário é que enumeremos as instituições fundamentais que fizeram da democracia moderna um governo de legitimidade única, diverso do homólogo regime político clássico, e que lhe permitiram uma sobrevivência saudável – e uma capacidade de recuperação e de *aggiornamento* notáveis – desde as revoluções iluministas até agora. Enumerar tais instituições é, para dizer o mínimo, uma tarefa hercúlea; mas, mesmo assim, ousou enunciar quatro elementos fundamentais que, distinguindo a democracia moderna face à democracia clássica, possibilitaram a revivescência das instituições democráticas modernas após os interregnos totalitários do século XX. Direi

que esses quatro elementos fundamentais são os seguintes: a representação política; a ideia de constituição moderna; a edificação de um sistema de *justiça* independente; e a extensão estável dos territórios em que foram sendo aplicadas todas estas instituições.

5. Será certo que se iniciou já um tempo crítico para a sobrevivência das democracias? Será certo que estamos a testemunhar mutações de grande alcance no funcionamento das instituições democráticas? A resposta, creio, encontrar-se-á se analisarmos a capacidade de adaptação, ou de resistência, que cada um destes quatro elementos que acabei de enunciar terá face aos reptos do tempo presente.

Em primeiro lugar, a capacidade de adaptação, ou de resistência, do instituto da *representação política* face aos reptos do tempo presente. A democracia dos antigos baseava-se, como a nossa, na ideia fundamental da *isonomia*, da igualdade de todos perante a lei. Por causa disso mesmo, desacreditava quer o governo de um só quer o governo de um grupo restrito de aristocratas, de *optimati*. Simplesmente, ao valor da *isonomia* os antigos associavam o valor da *isogoria*: em pequenos espaços humanos e territoriais, os antigos entendiam que à igual condição de todos perante a lei se devia associar a igual faculdade de cada um de tomar a palavra na assembleia deliberativa, em qualquer momento e através de directas intervenções. A ideia de representação política, na sua formulação moderna, trouxe a negação desta faculdade de intervenção de cada um nos assuntos da administração. Nas condições de vida moderna – bem o sabemos – nem de outro modo poderia ser. Assim, nós modernos entendemos que não haveria boa ordem, nem se asseguraria a possibilidade de um bom governo, se os governantes não fossem escolhidos para exercer mandatos representativos longos, estáveis, e independentes de quaisquer



imperativos que viessem a ser impostos pelos eleitores. Numa das melhores obras doutrinárias sobre as instituições da democracia moderna – os *Federalist Papers*, assinados pelo pseudónimo Publius – chega a dizer-se, a propósito deste último requisito de independência, que «os representantes eleitos contariam com a gratidão do povo para com aqueles homens que tivessem a coragem e a magnanimidade suficientes para o servir [ao povo], correndo o risco de lhe desagradar» (*Publius*, & 71).

Esta afirmação, hoje, faz-nos sorrir, de tão longínqua ou inadequada ao nosso tempo nos parece. Toda a edificação da teoria moderna dos mandatos livres e representativos se baseou no princípio segundo qual a representação política, por si só, seria capaz de apreender o interesse geral. Mas o que hoje verificamos é que se instalou a desconfiança generalizada nesta capacidade [de apreensão do interesse geral]. As razões que explicam que tal aconteça são múltiplas, e variarão por certo de acordo com a condição específica de cada país; todavia, creio que um pouco por todo o lado se sente que as alterações recentes nos meios de comunicação do espaço público, e, logo, nos instrumentos de formação da opinião pública, têm contribuído, na sua forma contemporânea de imediação, para deslegitimar em geral a própria instituição da representação política. É que vem irrompendo também um pouco por todo o lado - e ainda de forma caótica e desordenada - a ideia difusa segundo a qual à instantaneidade da comunicação pública, feita sem imediação, directamente e sem filtragens, pode vir a estar associada um modo *inorgânico, informal mas mais «autêntico»* de exercício da soberania popular. Porém, nada de mais estranho ao que tem sido até agora o lastro da democracia moderna. Ainda está portanto por saber se deste «estado de coisas» virá a nascer um novo equilíbrio entre *formas inéditas de democracia directa* e os instrumentos «clássicos» da democracia representativa. Certo é que, aqui, no coração de

um dos elementos fundamentais da democracia moderna, uma viragem crítica se terá iniciado.

6. A democracia não é apenas o lugar natural da representação política; é também, na sua forma moderna – como o era já na forma clássica – , o lugar natural do debate e da deliberação. Todavia, como a *democracia dos modernos* convive com um pluralismo de visões do mundo cuja amplitude o mundo antigo seguramente não conheceria, ela requer e pressupõe um especial equilíbrio entre dois grupos distintos de valores: de um lado, o grupo dos valores competitivos e agónicos, nos quais se inspira o confronto plural de opiniões; do outro lado, o grupo de valores pacíficos e cooperativos, que, cimentando a pluralidade, garante que esta última se não transforme em desagregação. Uma coisa não vai sem a outra. O debate e a deliberação só podem acontecer se os seus agentes aceitarem regras comuns de comportamento quanto ao que pode ser dito e quanto ao que pode ser feito. As constituições, na sua específica dimensão moderna, são essencialmente o repositório destas regras comuns: sem elas, e sem o seu efeito integrador, o exercício da democracia moderna tornar-se-ia em si mesmo impossível de conceber. Todavia, para que o constitucionalismo moderno funcione, necessário é que à competição entre interesses rivais se associe a *possibilidade* da cooperação livre em interesses comuns: aí onde a existência destes últimos for filosoficamente contestada não haverá lugar para o conceito ocidental, moderno-iluminista de constituição. Precisamente por isso foi este conceito totalmente ignorado pelos sistemas filosófico-políticos que, na história do século XX, se ergueram sobre a ideia segundo a qual seria todo o universo da política um mundo agónico por excelência, sem espaço possível para a cooperação livremente aceite.

Nesta negação – vivida e praticada, sobretudo, pelas já referidas *democracias populares*, expressão da mais duradoura suspensão histórica do conceito ocidental, moderno-iluminista de constituição, que até agora se conhece – a visão conflitual e estritamente agónica do «regime político» sustentava-se na chamada *infra-estrutura* económica. O conflito de classes; as fracturas sociais decorrente das modelos de organização do capital; a categoria filosófica da «alienação» provocada por tais fracturas (e o meu resumo é inevitavelmente rápido e grosseiro), geravam uma filosofia política que só podia conceber a *democracia* como sendo o reino exclusivo do combate agónico, irremediavelmente conflitual. Num mundo assim configurado não haveria qualquer espaço para a aceitação livre de valores de cooperação e de pacificação: pelo menos enquanto a dialéctica do conflito entre o Senhor e o Servo se não desenvolvesse plenamente até à emancipação total da Servitude, o universo da política não poderia ser outra coisa que não um combate até ao último sangue. Nesta visão das coisas, não tinha nem podia vir a ter qualquer curso o conceito moderno-iluminista de constituição.

Nesta segunda década do século XXI, a esta visão agónica da vida política sustentada na *infraestrutura* económica parece ter sucedido uma outra visão, não menos conflitual, mas desta vez baseada numa espécie de *superestrutura cultural*. Refiro-me à crescente importância que vêm tendo no discurso público geral – e até no discurso jurídico sobre os direitos humanos – as chamadas *políticas de identidade*, todas elas perpassadas por uma luta pelo reconhecimento que, ao invés de se sustentar na categoria filosófica da alienação económica, se parece basear numa ideia matricial de irredentismo cultural. Nesta visão das coisas, a democracia também não pode ter momentos de cooperação e de pacificação, porque novamente conflitual – e só conflitual – é o horizonte histórico de que dispomos. Só

que este novo conflito, pensado e vivido de forma a que se não anteveja brevemente para ele qualquer remissão, já não decorre (digamos assim) entre classes sociais mas entre classes culturais: de um lado, estarão aqueles agentes da História que, ao longo dela, foram tecendo um *constructum* cultural que se destinou a tornar o *outro* (o outro do género, o outro da raça, o outro da religião, o outro da geografia) invisível; do lado de lá estará esse *outro*, o culturalmente excluído, que aparece agora no palco da História a exigir o reconhecimento da dignidade que lhe é devida. A partir do momento em que esse *outro* – o excluído – se vê a si mesmo como sendo portador de uma experiência histórica de invisibilidade e de humilhação que não é, por razões profundas de identidade, comunicável a quem a não tiver vivido [lembro-me do segundo volume do livro de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, que se intitula *L'expérience vécue*: a experiência vivida é tal, tão identitária, que só pode ser compreendida por quem a viveu; é uma *Erlebnis*, não uma *Erfahrung*], torna-se impossível conceber uma democracia que contenha espaços para aceitação livre de valores de cooperação e de pacificação. Como aceitar regras comuns de comportamento quanto ao que deve ser dito e quanto ao que deve ser feito se o mundo político se fracciona em identidades com discursos entre si não comunicáveis? Eis, pois, um segundo problema este, que se abre claramente à condição da democracia na actualidade.

7. Para além dos dois problemas que acabei de mencionar – um, o relativo à forma como o instituto da representação política responde aos reptos actuais que o desafiam; outro, o relativo ao modo como a ideia moderna de constituição responde a um novo *élan* da conflitualidade política que volta a tornar inconcebível a ideia mesma de pacificação e de cooperação – existem ainda, segundo creio, outras questões que

mereceriam também a nossa atenção. Uma é a que diz respeito à *justiça* e à sua *independência*, um dos elementos fundamentais sobre os quais se estruturou a democracia moderna, com a sua teoria dos «freios e contrapesos». Outra, a que diz respeito à estabilidade das fronteiras territoriais dos Estados modernos.

Vou ser muito sucinta quanto à abordagem destes dois aspectos, que no entanto me parecem, também eles, ser problemáticos para a situação actual da democracia.

Primeiro: a *justiça independente*. A mim parece-me claro o seguinte: quanto mais intenso for o nível do conflito político; quanto maior for o espaço ganho pelos valores agónicos e competitivos; quanto menor for a possibilidade da cooperação, tanto mais as partes em contenda terão a tendência para recorrer ao poder judicial, pedindo-lhe que resolva pelas vias do Direito problemas que a competição política não consegue solucionar. Em tempos de divisão profunda, em que o consenso político é inalcançável, o recurso à instância judicial surge como uma espécie de compensação: que o discurso racional do terceiro independente cauterize a ferida que o diálogo político é incapaz de vir a sarar. Mas sabemos, desde Guizot, até onde um tal estado de coisas nos pode levar: com a jurisdicionalização da política, o Direito tem tudo a perder e a política nada a ganhar.

Segundo: a mobilidade das fronteiras territoriais. Será este um problema português e europeu, mas eu não poderia deixar de o mencionar. As instituições da democracia moderna foram pensadas para serem erguidas em espaços territoriais seguramente mais vastos do que aqueles que eram próprios das cidades do mundo antigo, mas que eram os espaços próprios dos Estados. A crise que a União Europeia hoje vive, e que tem consequências em todas as democracias de todos os seus Estados-

Membros, é o reflexo da nossa condição actual, pós-estadual. Pelo menos para nós, europeus, a reflexão sobre «a democracia na actualidade» é indissociável da reflexão sobre o que é, e o que ainda falta, à democracia europeia. Mas este seria por si só o tema de uma outra conferência.

Muito obrigada.

Maria Lúcia Amaral