

## **A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO GOVERNO REPRESENTATIVO**

*a isegoria como aporia do Estado de Direito*

## **FREEDOM OF EXPRESSION IN REPRESENTATIVE GOVERNMENT**

*isegoria as an aporia of the Rule of Law*

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v11i1.48971>

**Ricardo Manoel Morais\***

Universidade Federal de Minas Gerais

<http://lattes.cnpq.br/6966299549833524>

<https://orcid.org/0000-0003-4089-6385>

[ricardo\\_mom@hotmail.com](mailto:ricardo_mom@hotmail.com)

\* Professor Adjunto da Faculdade de Direito Milton Campos (FDMC), sendo docente da Graduação e do Mestrado em Direito. Professor Adjunto do CEDIN. Coordenador da Pós-Graduação em Direitos Humanos da ESA-MG/CEDIN. Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Direito Político pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Ricardo Manoel Morais

### Resumo

O objetivo é examinar o paradoxo da liberdade de expressão no Estado de Direito à luz da noção de *isegoria* (direito de expressar argumentos com igualdade na esfera pública). Para esta análise, serão apresentados os conceitos de liberdade de fala, de Governo Representativo e de *parresía*. Os marcos teóricos são Foucault e sua noção de *parresía* (*A coragem da verdade*) e Manin (*The principles of representative government*). O direito de se expressar livremente é o fundamento da democracia antiga e da moderna. Não obstante, quando a institucionalidade rechaça tal direito, a democracia entra em crise. Assim se deu com a *polis* ateniense ao condenar Sócrates. O desafio é distinguir, no século XXI, o discurso transgressor construtivo democraticamente do discurso irracional ecoado pela dinâmica não dialética da realidade digital/algorítmica. A forma como o Estado responder a este desafio poderá acabar ou fortalecer a democracia e as suas bases.

**Palavras-chave:** Liberdade de expressão. *Parresía*. *Isegoria*. Governo Representativo.

### Abstract

The object is to examine the freedom paradox of expression in the Rule of Law considering the notion of *isegoria* (the right to publicly express arguments). For that, the concepts of freedom of speech, Representative Government and *parrhesia* will be developed. The theoretical frameworks are Foucault's notion of *parrhesia* (*The Courage of Truth*) and Manin (*The principles of representative government*). The right of expression is the foundation of both ancient and modern democracy. However, when institutions reject that right, democracy enters a crisis. That happened in Athenian *polis* with the Socrates' condemnation. The challenge is to distinguish, in the 21st century, the democratic transgressive discourse from an irrational speech echoed by the non-dialectical dynamics of digital/algorithmic reality. The way that State responds to that challenge could end or strengthen democracy and its foundations.

**Keywords:** Freedom of expression. *Parrhesia*. *Isegoria*. Representative Government.

## Introdução

Uma aporia pode ser descrita como uma situação ou um dilema racional cuja solução parece impossível. Neste sentido, colocar no título de um artigo um dos princípios fundamentais da democracia moderna – que é a liberdade de expressão e o direito de fala – como uma aporia do Estado Democrático é uma afirmação que merece esclarecimentos. A categoria da igualdade nos principais momentos de consolidação democrática ocidental se manifesta como a igualdade perante a lei (*isonomia*) – no sentido de aplicação da mesma lei a todos aqueles que a ela consentiram após ampla deliberação – e como igualdade de todos falarem livremente e apresentar seus argumentos (*isegoria*) – o que permitirá maior consenso no momento da aplicação isonômica da lei. Pode-se dizer, com isso, que a liberdade de expressão é uma forma de *isegoria*, seja na democracia moderna, seja na antiga. Não obstante, o caráter paradoxal e aporético da *isegoria* aparece como um desdobramento da liberdade de manifestação de argumentos.

O direito de poder falar livremente pressupõe a possibilidade de se apresentar argumentos contrários à própria ordem democrática. O exemplo célebre é o de Sócrates, cuja contundência e publicidade com que ele evidenciou, através da fala, as fragilidades da *polis*, o levou à condenação à morte pela própria cidade que ele tentava elevar. E, assim como Sócrates foi condenado por um tribunal legítimo da *polis* por supostamente tê-la corrompido, isso pode ocorrer com aqueles que apresentam argumentos persuasivos contra o Governo Representativo moderno. Assim, estar-se-ia diante de um dilema: se se franquear a possibilidade de se apresentar argumentos contrários a um modelo político (mesmo que sejam, posteriormente, reconhecidos como argumentos falsos), esses argumentos podem colocar este modelo político em risco; se se negar esta possibilidade, perde-se a premissa democrática, já que a *isegoria* (e, por conseguinte, a liberdade de expressão) seria negada. A reflexão deste texto é sobre o caráter paradoxal – “paradoxo”, etimologicamente, remete ao além da *doxa* – que a liberdade de expressão

assume frente a uma determinada institucionalidade e, em especial, à institucionalidade da *polis* e do Estado Democrático.

Se, por um lado, Manin coloca a liberdade de manifestação do pensamento como um dos princípios fundamentais do Governo Representativo moderno, por outro, há uma tradição filosófica que aponta o potencial transgressor de um discurso. Impossível não fazer uma associação com os eventos ocorridos no dia 8 de janeiro de 2023 no Brasil, quando indivíduos, supostamente acobertados pela “liberdade de expressão”, afrontaram o *status quo*. Apesar disso, há um elemento de distinção essencial (embora frágil) entre a “transgressão institucional socrática” e a “iliberdade de expressão”: a possibilidade, no *logos* socrático, de passar em revista, racionalmente, uma tese ou um argumento. Neste sentido, a liberdade de expressão numa democracia deve ser a primeira página de um processo dialético, cujo confronto de teses e argumentos permitirá que uma verdade, sempre provisória, seja *consensual* e *racionalmente* adotada. A verdade, em constante escrutínio, deve ser democraticamente questionada e, com isso, estar em constante construção. A democracia pressupõe a *abertura* da verdade, tornando-a contingente.

Não obstante, a aporia permanece: se argumentos persuasivos, racionais e contingencialmente verdadeiros contrários à democracia alçarem o consenso hegemônico, com quais ferramentas o Estado Democrático irá lidar com tal situação? O modelo institucional do Governo Representativo é perpassado por inúmeras imperfeições (como o é o próprio ser humano). Pode-se, aqui, rememorar episódios de “crise de representação” como os de 2013, eventos que jamais foram plenamente absorvidos pelo Estado, apesar de democráticos. Retomando um importante argumento de Mill (2011), caso uma ideia, por melhor e mais verdadeira que seja, após ter se tornado hegemônica, não puder ser submetida a questionamentos, ela se tornará cada vez mais frágil, ficando relegada ao mero dogmatismo e, progressivamente, perderá o seu *status* de verdade. Embora não seja algo simples de se afirmar, isso pode ter ocorrido com os argumentos que defendem o Estado Democrático, razão pela qual a resposta institucional aos questionamentos à democracia não pode negar as premissas democráticas, sob pena de a democracia se perder.

Para aprofundar essas reflexões, este ensaio terá a seguinte estrutura: primeiramente, será examinada a forma como o direito de falar livremente se constitui na democracia antiga, considerando ser a *polis* ateniense a primeira grande transformação da democracia ocidental (conforme conceituação de Dahl, 2012); em seguida, será analisado como o direito de expressar um argumento se coloca na democracia moderna; neste momento, analisa-se, em especial, o fato de que não se pode privar um argumento de ser submetido ao escrutínio público, mesmo que seja para ser rechaçado, uma vez que a censura inviabiliza até mesmo que argumentos parcialmente verdadeiros possam ser corrigidos; em seguida, serão apontados alguns dos principais desafios que se colocam na democracia do século XXI, na medida em que a manifestação de argumentos pressupõe a dialética entre os interlocutores, o que não ocorre no “debate público” digital (cujas teses são unilateralmente expostas e entregues àqueles que concordam com elas). Assim, como conciliar as noções de liberdade de expressão, *isegoria*, dialética (para revisar argumentos potencialmente falhos) e democracia como um conceito aberto e em construção constante diante da ausência do contraditório imposto pela lógica de “bolhas digitais” avessas à própria democracia?

## **A polis democrática e a ísegoria: entre os argumentos de Sócrates<sup>1</sup> e a resposta da polis ateniense**

O termo “democracia”, embora seja utilizado de forma corriqueira, é tão impreciso quanto a sua etimologia: *demos* significa povo e *kratos*, poder, de modo que democracia seria o poder nas mãos do povo. A imprecisão, neste sentido, decorre da vagueza das noções de “poder” e de “povo”. O início de uma reflexão impõe precisar tais noções, o que será feito pelo eixo teórico de Dahl (2012), em seu *Democracia e seus críticos*. Em linhas gerais, para Dahl, a teoria e a realidade da democracia ocidental passaram por duas grandes transformações, uma antiga e outra moderna. Evidentemente, isso não significa que nesse intervalo não houve mudanças na noção e na *práxis* democráticas, nem que as duas “transformações” se consolidaram de uma só vez em seus respectivos contextos. Trata-se apenas de afirmar que nestes dois momentos se consolidaram as duas principais formulações da democracia ocidental. A primeira transformação ocorreu em meados do século V a.C., quando

---

I Analisar Sócrates é um grande desafio, seja pelo fato de ele não ter deixado escritos, seja porque há poucos dados biográficos consistentes sobre ele. Sobre o seu pensamento, há três fontes diretas – Aristófanes, Xenofonte e Platão – e uma fonte indireta – Aristóteles, nascido pouco depois da morte de Sócrates. Há uma gama de hipóteses para se estabelecer o pensamento do Sócrates histórico. Alguns optaram a premissa de que o Sócrates platônico seria o “verdadeiro”, pois é a fonte mais detalhada e rica. Outros, que o Sócrates de Xenofonte seria o “autêntico”, pois é menos heroico. Outros, ainda, atribuíram a veracidade a Aristóteles como o árbitro neutro das divergências entre Xenofonte e Platão. Entretanto, este embate se abre ao regresso ao infinito. Por isso, segundo Dorion, a questão socrática (sobre o Sócrates histórico) seria um falso problema, pois “[...] se baseia numa falsa compreensão que, por sua vez, acarreta uma falsa interpretação da natureza exata dos testemunhos sobre Sócrates” (Dorion, 2006, p. 22). O gênero literário do logos sokratikos não pode ser compreendido como documentário. O “verdadeiro” Sócrates só a ele pertenceu.

surgiu a *polis*II em Atenas, e a segunda ocorreu na modernidade, consolidando-se no século XVIII, com a formação do Governo Representativo (que será objeto de análise na seção seguinte).

A marca fundamental da *polis* ateniense<sup>III</sup> foi a preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. De forma muito objetiva, o “poder” é a possibilidade de alguém obrigar um terceiro a fazer algo não desejado inicialmente. O poder, caso seja exercido através de coerção física ou da violência, oblitera qualquer possibilidade de uma real esfera política. O político deve ter como marca central a igualdade e a liberdade, criando o terreno para que a palavra ou o discurso se coloque como a principal manifestação da ação política (Arendt, 2001). Se alguém impõe algo através da força física a um terceiro, nega-se a igualdade e a liberdade deste terceiro no processo de deliberação. É este o motivo pelo qual a marca da *polis* é a supremacia da palavra em relação a todas as outras formas de exercício de poder (Vernant, 2002). Sendo a palavra o instrumento político por excelência, ela é a chave para legitimidade das instituições, organizando o domínio “consentido” de uns sobre outros. A palavra deixa de ser uma simples fórmula, assumindo o

---

II A etimologia de *polis* – que não será objeto de maiores aprofundamentos neste texto – é marcada por ambiguidades, considerando que se refere “[...] quer aos regimes oligárquicos (típicos dos séculos VIII-VI, mas verificáveis também nos séculos posteriores), quer aos regimes democráticos que se encontram a partir mais ou menos do século VI”. Segundo Tierno (2014, p. 5), a etimologia de *polis* é vaga e remete a cidadela elevada (*akró-polis*: cidade alta), cujo cume fortificado os gregos da “era obscura” utilizavam para defesa. Para Bobbio (1998, pp. 949-950), “Por *pólis* se entende uma cidade autônoma e soberana, cujo quadro institucional é caracterizado por uma ou várias magistraturas, por um conselho e por uma assembleia de cidadãos (*politai*)”. Noutros termos, (e Bobbio faz tal ressalva) a conceituação de *polis* é fruto de abstrações de situações históricas diversas entre si, sobretudo quando se considera o fato de esta expressão designar categorias políticas tão dissonantes entre si. Todavia, atentando-se ao emprego convencional deste termo, utiliza-se aqui o termo “*polis*” referindo-se à ordem política e democrática antiga ateniense.

III “[...] Atenas não constituía nem constituiria a única *pólis* democrática, embora possa ser considerada, em perspectiva, o exemplo que deixou mais e melhores documentos e literaturas” (Tierno, 2014, p. 8). Sobre o sucesso da *polis* ateniense, ver Balot (2006, pp. 86-90, tradução livre). “Em parte, este florescimento [da democracia ateniense] se deveu à liberdade do discurso de Atenas, em parte à riqueza da cidade, em parte ao seu status como centro cultural. [...] A democracia ateniense, além de tudo, foi notoriamente bem-sucedida”.

formato do debate, do enfrentamento dialógico racional de concepções de bem comum e dos meios para alcançá-lo.

Dahl (2012, pp. 34-36) sintetiza as principais condições da *polis*. Primeiramente, os cidadãos deveriam ter interesses harmoniosos e compartilhar uma noção de bem que não entrasse em conflito com seus interesses pessoais. Os interesses pessoais não poderiam interferir no exercício da cidadania. Além disso, os cidadãos deveriam ter certa homogeneidade, pois a diversidade poderia acarretar conflitos e divergências insolúveis<sup>IV</sup>. Nenhuma cidade poderia ser uma boa se fosse extremamente desigual na quantidade de recursos econômicos, de tempo livre ou culturalmente, porquanto existiriam duas realidades, o que impossibilitaria o diálogo. Não obstante, a cidade deveria ter um número reduzido de cidadãos, para evitar a heterogeneidade e a desarmonia, permitindo a comunicação direta numa mesma língua e cultura, o que permitiria que a reunião em assembleia. Ainda, os cidadãos deveriam deliberar e decidir *diretamente* sobre as leis e os cursos da política. Com isso, a participação política não se limitaria às reuniões em assembleias, devendo ser uma constante. O engajamento do povo nos tribunais, nos eventos religiosos e nas festividades eram formas de exercício da liberdade. Uma *polis* deveria ser livre no nível de cidade, que precisaria ser autônoma, e no nível dos cidadãos, que agiriam livremente através da palavra.

Dessa forma, sendo a palavra o elemento político central e o discurso a meio pelo qual um cidadão exerceria poder sobre os demais, a *isegoria* é fundamental. Uma premissa dessa primeira transformação da democracia é a de que há um corpo de cidadãos (*demos*) iguais entre si que tem o direito de deliberar sobre as questões comuns. A *polis* era indissociável da noção de igualdade, que se desdobrava na igualdade de fala nas assembleias (*isegoria*) e na igualdade perante a lei (*isonomia*). A igualdade

---

IV A respeito da homogeneidade e da harmonia política, vale ressaltar que estudiosos – como Ober e Strauss (1991); Goldhill (2008) e Hall (2010), sobre a competitividade na polis – chamam a atenção para o papel que os embates adversariais e o clima competitivo tinham na cidade. Todavia, prevalecia uma forma particularizada de se pensar a “boa cidadania” a partir de ideais harmônicos, havendo no embate o horizonte do harmônico.



de fala era o que permitia a qualquer cidadão não só falar e ser ouvido, mas facultava ou falar de forma franca e verdadeira ou de forma dissimulada. E, devido à possibilidade de dissimulação, a tradição platônica é uma contumaz crítica da *polis*.

A *polis* permitia que a fala dissimulada pudesse assumir a hegemonia, já que era mais aprazível que uma fala verdadeira<sup>V</sup> (a *parresía*). Em diferentes passagens da obra platônica é dito que um discurso que diz-a-verdade não consegue imperar sobre o discurso dissimulado da lisonja, sendo esta a principal razão da morte de Sócrates (que falava francamente e recusava a fala dissimulada). Etimologicamente, *parresiázesthai* é dizer tudo. Pode-se dizer que *parresía* significa a fala franca, dizer-a-verdade. A análise do discurso verdadeiro examina como tais discursos são assumidos como verdades; analisa-se a veridicção, o que subjaz à verdade de um argumento contingencialmente verdadeiro. Para que haja discursos que dizem-a-verdade, não é necessária a institucionalização; a verdade é dita numa relação com o outro, seja ela pessoal ou política. Nesse sentido, não é necessário que a verdade irrompa numa instituição como o tribunal. A verdade, *em si*, é tão contingente quanto o estatuto do outro para quem ela é dita. Não obstante, quando a *parresía* assume uma conotação política, está associada à democracia. Atenas, uma *polis* que assegurava a palavra a todos, assegurava o direito de se dizer qualquer coisa (*isegoria* no sentido negativo). Platão, na *República* (livro III, 557b), define a *polis* como uma cidade sem unidade, onde qualquer um dá sua opinião e segue suas próprias decisões. A cidade se assemelharia a uma embarcação desgovernada, onde toda a tripulação tenta assumir o controle do leme. Onde todos podem falar irrestritamente, existem tantas formas de governo quanto de indivíduos.

Por outro lado, a fala franca pode assumir um valor positivo, como um dizer a verdade sem dissimulação ou ornamento retórico, “[...] dizer a verdade sem dela nada esconder, sem escondê-la com o que quer que seja” (Foucault, 2011, p. 11). Nesse sentido positivo, a *parresía* será uma

---

V A este respeito, Platão se utiliza, em mais de um momento, da analogia entre o verdadeiro político e o médico. Assim como um tratamento médico de uma doença pode ser penoso, a justiça (análoga à medicina, mas para a cidade) nem sempre será aprazível, mas tornará a cidade mais saudável.

verdade que irrompe na política com perfeita coerência entre o que é dito e o que o falante pensa. O parresiasta não só diz a verdade que acredita, mas se liga a ela, se obriga a ela e por ela. Assume-se o risco de colocar em xeque a relação entre o sujeito que fala e o sujeito que escuta, podendo, em última instância, colocar em risco o próprio parresiasta, pois aquele que fala verdades incômodas aos ouvintes se expõe à cólera coletiva. Por expor o parresiasta a um risco efetivo, a *parresía* demanda coragem. A *parresía* é, por isso, o oposto da retórica.

*Parresía* e retórica são ambas manifestações possíveis da *isegoria*. Se a *parresía* se compromete com a verdade dita, a retórica é um conjunto de procedimentos que permitem ao orador dizer algo que em desacordo com o que ele pensa, desde que consiga persuadir o ouvinte. “Em outras palavras, a retórica não implica nenhum vínculo da ordem da crença entre quem fala e aquilo que [anuncia]” (Foucault, 2011, p. 13). Platão, tomando como pressuposto a contraposição retórica/*parresía*, questiona se as instituições democráticas podem ser o lugar para a verdade (Foucault, 2011, p. 33). Isso porque na *polis* tanto a retórica quanto a *parresía* podem ser altamente danosas. Se a retórica, por meio de discursos descompromissados com a verdade, veicula o que apraz o público, ganha mais espaço que a *parresía*. Todavia, não diz a verdade necessária. A *parresía*, por outro lado, pode tanto manifestar-se como uma fala generalizada e difusa (sentido negativo) quanto como um risco ao parresiasta, decorrente do incômodo que a verdade pode causar (sentido positivo).

Pensando a *parresía* em seu sentido positivo, ela representa um perigo para as instituições políticas e para o parresiasta, já que o discurso ocasiona um potencial incômodo ao *ethos* dos ouvintes pela transgressão da fala. Este é, justamente, o paradoxo da *parresía* democrática: “Ou a democracia abre espaço para a *parresía*, e isso é necessariamente uma liberdade perigosa para a cidade; ou a *parresía* é de fato uma atitude corajosa que consiste em empreender dizer a verdade [e não o aprazível], e então não tem espaço na democracia” (Foucault, 2011, p. 35). A *parresía*, no âmbito da política e de confronto com o *ethos*, tem um comprometimento com uma verdade potencialmente incômoda. Por tal incômodo, Platão diz que aqueles que conseguem aprovação para gover-

nar são os que lisonjeiam o povo, ao passo que os que dizem verdades sequer são ouvidos, ou pior, se expõem à cólera, às reações negativas e até à vingança. “É o perigo do indivíduo que diz a verdade no espaço democrático a que Sócrates, vocês se lembram, se refere numa passagem bem precisa da Apologia” (Foucault, 2011, p. 34).

Sócrates foi um *parresiasta* por excelência. Ele, nas descrições platônicas, exerce a *parresía* para a mostrar aos cidadãos de “boa reputação” que eles não sabem o que dizem saber, afrontando seu *ethos* e, por conseguinte, as próprias instituições de Atenas. Isso gerou um incômodo tamanho que Sócrates foi, apenas pelo que dizia, considerado como um corruptor da *polis*. Vale lembrar a advertência feita por Cálicles segundo a qual se Sócrates não largasse a *parresía* imediatamente, ele correria um sério risco de ser acusado e condenado por subversão, na medida em que ele confrontava, deliberadamente, os valores e instituições democráticas com a sua fala. Portanto, por mais que haja certa *parresía* na *polis* no que diz respeito à liberdade generalizada de fala, a fala franca, num sentido positivo, acaba expulsa da tribuna democrática. Platão, ao sustentar um *ethos* político oposto ao da *polis*, evidencia que um discurso sempre aprazível não é capaz de elevar os cidadãos à justiça. Uma vez que a democracia permite ampla liberdade de fala aos lisonjeiros, a *parresía* não seria possível na democracia. Quando Sócrates diz que “[...] a verdade jamais é refutada”, está implícito em sua fala que o discurs-

so verdadeiro, por ser coerente, não é passível de ser refutado, apenas manipulado para ser aprazível, fenômeno frequente em democracias<sup>VI</sup>.

Um ponto crucial do logos socrático é a não afirmação de se estar certo. Ao contrário, Sócrates defende que fazer filosofia é realizar o exame dialético e contestador (*elenchos*) constante do ser humano e de seu pretendo saber, visando separar o saber verdadeiro da aparência (*doxa*) que não permanecerá incontestada caso seja confrontada dialeticamente. A importância da dialética para Sócrates – em contraposição aos longos discursos retóricos sem possibilidade de contestação – está na possibilidade de correção, uma vez que o ser humano é falível. Como todo ser humano possui uma *doxa*, uma abertura própria e singular para o real, Sócrates tinha de certificar quais convicções eram verdadeiras e quais não eram, já que não se pode inferir de antemão qual é a *doxa* do outro. A dialética socrática parte da abertura humana a um mundo de aparências e opiniões para formular o que se apresenta como verdade, rechaçando-se aquilo que não se sustenta após o escrutínio racional. Arendt (1993, p. 97), em “Filosofia e política”, expõe que é importante fazer com que a “verdade” do outro se manifeste e seja confrontada, para,

---

VI Platão, na República, afirma que uma democracia que assegura a *parresía* é como uma embarcação des governada, na qual toda a tripulação quer tomar o controle do leme de forma desordenada. Logo, a *parresía*, na democracia, ou assume um caráter negativo, ou não tem espaço algum frente à retórica e só haveria a possibilidade de a verdade imperar numa cidade governada por filósofos, ou seja, indivíduos que, ao conhecerem e exercerem o bem, tornarão os cidadãos virtuosos e justos, purgando a sociedade da injustiça, que é o pior dos males. Assim, sua proposta é que uma *polis* perfeita seja: governada por filósofos, que conhecem o bem e se dedicam inteiramente à vida pública, promovendo a felicidade de todos e sendo felizes, na medida em que são virtuosamente propensos para a justiça política; protegida por guardiões que, educados para a ginástica, se realizam como protetores da cidade por serem virtuosamente propensos à virtude da coragem; mantida pelos artífices que, por não serem propensos à política, não se realizariam como políticos. Os artífices, por mais que aparentem ser excluídos, jamais poderiam se realizar como políticos. Isso significa que os governantes filósofos, ao compreenderem as virtudes, irão tornar toda a cidade feliz. Logo, este regime não significa uma tirania filosófica, visto que o governo pela filosofia é o que torna todos felizes. Além do que, a sociedade não é estática, podendo os filhos dos artífices despontarem como filósofos, bem como filhos dos filósofos não ocuparem a posição de governantes. Tudo depende da virtude para o qual eles sejam propensos. Portanto, uma sociedade como esta estaria livre de demagogos que, com sua retórica sofística, buscariam poder ilimitado e descomprometido com a justiça.

com isso, viabilizar uma cidade mais verdadeira. Se as verdades aparentes forem confrontadas e refutadas publicamente, toda cidade ganha em virtude e justiça. Assim, não só poder falar com igualdade (*isegoria*), mas poder confrontar o que é dito com igual direito, é crucial para se falar em uma cidade livre e justa.

### **A liberdade de manifestação de pensamento no governo representativo**

A segunda transformação da democracia ocidental se dá com a emergência do Governo Representativo. Embora existam distinções fundamentais entre a *polis* e o Governo Representativo, a *palavra* (no sentido de ação política discursiva) permanece, ao menos simbolicamente, como o elemento primordial do exercício do poder político e, por conseguinte, como uma das raízes da democracia. Ou seja, a *isegoria* permanece como um direito e uma liberdade, embora com novos contornos. Não obstante, a realidade social, econômica, geográfica e política na qual o Governo Representativo se coloca é radicalmente distinta daquela existente na Atenas do século V a.C., a começar pela complexidade da comunidade internacional e pela extensão territorial e populacional dos Estados modernos. Além disso, a compreensão de cidadania através do sufrágio vai ganhando novos contornos, chegando ao ponto de, no século XX, ter a universalidade como seu horizonte.

A representação é uma inovação basilar da democracia moderna. É corriqueiro apontar que se as deliberações e decisões da *polis* eram tomadas diretamente, na democracia representativa, a participação do *demos*

nos assuntos políticos passa a ser mediada por representantes eleitos<sup>VII</sup>. A natureza política da representação e da relação entre representantes e representados, é, ainda hoje, não consensual. Apesar disso, a liberdade de manifestação do pensamento é uma raiz do Governo Representativo. Como será visto, essa raiz se mostra ainda mais nevrálgica por um efeito determinante deste modelo de representação, que é o princípio da distinção ou da desigualdade. Por mais amplo que seja o sufrágio, a escolha dos tomadores de decisões não apaga uma diferença de *status* entre governantes e governados, já que num sistema eletivo não é o povo quem governa a si mesmo. Ao contrário, do processo eleitoral resulta a atribuição de autoridade a determinados indivíduos que a exercerão sobre outros. Justamente por isso que o direito de se manifestar livremente (*isegoria*) sobre decisões que recairão sobre o povo como um todo é tão importante.

Neste sentido, o processo eleitoral ganha destaque na concepção moderna de democracia, pois a eleição é o instituto político que confere legitimidade ao exercício do poder. A eleição – compreendida, *grosso modo*, como a forma de escolha, com liberdade, igualdade e universalidade do voto, dos governantes – é a garantia de que o exercício do poder por alguns está justificado no amplo debate que antecede a escolha eleitoral, evidenciando que nenhum poder político pode se impor de forma arbitrária. A eleição é a principal forma de escolha daqueles que devem governar e da legitimidade do exercício de seu poder. E, mesmo com a eleição, a palavra permanece como a principal ferramenta de poder político, seja dentre aqueles que postulam o exercício do poder, seja dentre aqueles que se manifestam sobre o que dizem e sobre o que fazem os postulantes ou governantes. A legitimidade do poder e das leis decorrentes passam a ser fruto do “consentimento eleitoral” periódico dos governados que, por sua vez, devem poder se manifestar livremente sobre as decisões políticas e as ações dos governantes. Isso, conforme se

---

VII A possibilidade de um corpo de cidadãos ser representado permaneceu à margem da teoria e prática político-democrática até o século XVII. Foi na Guerra Civil inglesa, com os Puritanos, na busca por uma alternativa republicana que se chegou à possibilidade da representação. Os levellers demandavam um sufrágio mais amplo, renunciando o futuro desenvolvimento da ideia democrática de legitimidade da representação (Dahl, 2002).

verá, tem por escopo tornar os governantes responsivos, por um lado, e, por outro, viabilizar meios de a vontade popular se impor.

Para que a liberdade de expressão possa ser exercida para tornar a comunidade política mais justa, ela depende de dois elementos: o acesso à informação política e a liberdade de se manifestar sobre essa informação. Mill (2011), ao advogar pela ilegitimidade das restrições à liberdade de expressão, afirma que uma das principais funções da liberdade de imprensa (situada como a liberdade de expressão em nível coletivo) é fazer com que o governo se mantenha responsivo, o que pressupõe que a imprensa e certos segmentos da sociedade civil tenham acesso às informações políticas. Mill chega a afirmar, inclusive, que quando uma autoridade tenta censurar uma ideia, esta é possivelmente verdadeira. Mais do que isso, a tentativa de silenciar uma opinião pressupõe a infalibilidade humana, já que o censor parte do princípio de que ele está certo e o outro errado, não se concebendo que o próprio censor possa estar incorreto. Se agentes políticos tomarem decisões de forma secreta ou proibirem que as pessoas se manifestem publicamente sobre tais assuntos, os governados não disporão de meios para elaborar uma opinião política consistente.

Quanto ao segundo elemento, de que as opiniões formuladas possam ser livremente expressadas, embora possa parecer uma obviedade, nem sempre a realidade é tão clara. Pode-se imaginar, por exemplo, um governo que respeite o princípio individual de permitir que os cidadãos formulem suas próprias opiniões sem intervenção externa. Neste sentido, a liberdade de opinião se traduziria numa chave de “liberdade negativa”, ou seja, uma liberdade que depende da não intervenção. Não obstante, a liberdade de manifestação de opiniões elaboradas possui relação também com a “liberdade positiva”, pois há uma conexão entre a manifestação de uma opinião consistente – mesmo que, posteriormente, ela possa ser considerada equivocada, mas tal constatação só será possível após o argumento ser apresentado e ser objeto de escrutínio público – e o papel ativo do cidadão no governo representativo. Com efeito, para que uma ideia ou um argumento possa ganhar força, se colocar publicamente e gerar engajamento cívico, ela deve, antes, ganhar aderência de segmen-

tos importantes da sociedade. Isso apenas ocorrerá com a manifestação de opiniões e argumentos e a sua submissão a uma espécie de *elenchos*.

A este respeito, tanto o utilitarismo de Mill (2011) quanto o republicanismo de Arendt são convergentes. Até mesmo uma opinião equivocada deve poder ser livremente expressada, seja porque isso permitirá que, após a sua verificação e comprovação de falsidade, a cidade se eleve em justiça (cf. Arendt), seja porque a verdade de um argumento jamais é absoluta, devendo sempre continuar sendo objeto de justificações. Mill (2011), mais detidamente, aponta que é importante manter os poderes intelectuais em pleno exercício, razão pela qual, mesmo quando se está diante de um costume ou hábito geracional reconhecidamente positivo ou de um argumento hegemonicamente aceito como verdadeiro, ainda assim deve ser submetido a uma razão crítica.

[...] ainda que os costumes sejam bons enquanto costumes, e adequados a essa pessoa, conformar-se ao costume, meramente enquanto costume, não a educa ou desenvolve nela quaisquer das qualidades que constituem o dom natural típico de um ser humano. As faculdades humanas de percepção, juízo, discernimento, atividade mental, e até preferência moral, são usadas apenas quando se faz uma escolha. Aquele que faz algo porque é o costume, não faz qualquer escolha. Não ganha qualquer experiência, quer a discernir, quer desejando o que é melhor. Os poderes intelectuais e morais, tal como os musculares, só se desenvolvem quando são usados. Fazer uma coisa só porque os outros o fazem não exercita mais as faculdades do que acreditar numa coisa só porque os outros também acreditam. Se os fundamentos de uma opinião não são convincentes para a própria razão de uma pessoa, então adotar essa opinião não pode fortalecer a sua razão, e provavelmente até a enfraquecerá: e se os motivos para realizar um ato não estão em harmonia com os seus próprios sentimentos e caráter (em assuntos que não dizem respeito aos sentimentos ou direitos de outros), isso só torna os seus sentimentos e caráter inertes e torpes, em vez de ativos e enérgicos (Mill, 2011, p. 60).



E Mill aprofunda a discussão sobre a liberdade de expressão. Demonstrando que tal liberdade é necessária ao bem-estar humano, ele aponta que mesmo que uma opinião seja relegada ao silêncio, ela pode ainda assim ser verdadeira. Negar que a censura possa estar equivocada e a opinião censurada correta é, como afirmado, pressupor a infalibilidade humana, o que Sócrates jamais fez. Mesmo que uma opinião silenciável esteja errada, ela pode conter parcelas de veracidade e, como a opinião majoritária sobre os assuntos em geral jamais constitui a “verdade por inteiro”, é apenas através do confronto dos argumentos que as embasam que o “resto da verdade” poderá emergir. E, ainda que uma opinião hegemônica seja inteiramente verdadeira – o que é improvável –, ainda assim é crucial que opiniões falsas ou argumentos contrários a ela possam ser veiculados e difundidos. Isso porque, caso essa opinião inteiramente verdadeira deixe de ser contestada, ela se tornará um mero dogma para a maior parte dos cidadãos que a aceitaram sem conhecer seus fundamentos racionais. Quando isso ocorre, o próprio fundamento de uma doutrina, opinião ou argumento está sob ameaça de se perder ou se enfraquecer caso seja privado do escrutínio público. A tese acaba por se tornar um simples “[...] dogma uma mera crença formal [...] que estorva os fundamentos, e impede o aparecimento de qualquer convicção real e sentida, a partir da razão ou da experiência pessoal” (Mill, 2011, pp. 55-56).

Mill coloca em xeque até mesmo a necessidade de moderação na forma de expressão das opiniões. Deixando de lado a impossibilidade de fixação do que poderia funcionar como um “limite de moderação” – já que se forem atacadas opiniões e os seus defensores se sentirem ofendidos, haverá uma ofensa sempre que um argumento consistente for deflagrado contra tais opiniões, de modo que o “limite da moderação” ficará ao arbítrio daqueles que tenham dificuldades em responder caso tenham um sentimento forte sobre o assunto –, conceber que o modo de se objetar ou defender uma opinião possa ser objeto de censura (como a utilização de falácias *ad hominem*, desde que o argumento não fique a ela restrito), por si só, não tornará a opinião verdadeira ou falsa, nem dará bases racionais para a sua sustentação.

Mas as principais ofensas do gênero são tais que é quase sempre impossível, a não ser que inadvertidamente revelemos os nossos pensamentos, que produzam convicção. A mais grave entre elas é argumentar sofisticadamente, suprimir fatos ou argumentos, deturpar os elementos do caso, ou descrever enganosamente a opinião oposta. Mas tudo isto é tão continuamente feito em boa-fé até ao cúmulo da exasperação por pessoas que não são consideradas ignorantes e incompetentes, e que em muitos outros aspectos poderão não merecer ser consideradas como tal, que raramente é possível classificar conscienciosamente a representação errada como moralmente culpável, com base em fundamentos adequados; e ainda menos podia a lei ter a presunção de interferir neste tipo de má conduta controversa. Em relação àquilo que geralmente se entende por discussão imoderada, nomeadamente invectivas, sarcasmo, ataques pessoais e coisas do gênero, a denúncia destas armas mereceria mais compreensão se alguma vez se propusesse que fossem interditadas a ambos os lados; mas apenas se deseja restringir o seu uso contra a opinião prevalecente; contra a opinião não prevalecente, não só podem ser usadas sem desaprovação geral, como também aquele que as usar receberá elogios pelo seu empenho honesto e justa indignação. Todavia, qualquer mal que resulte da sua utilização será maior quando forem usadas contra as opiniões comparativamente indefesas; e as opiniões dominantes são as beneficiárias quase exclusivas da vantagem injusta que se possa adquirir através deste modo de as defender. A pior ofensa deste tipo que pode ser cometida por uma argumentação é estigmatizar como pessoas más e imorais aquelas que sustentam a opinião contrária. Aquelas que sustentam uma opinião impopular estão particularmente expostas a este tipo de calúnia, porque são em geral poucas e têm pouca influência, e ninguém a não ser elas próprias sente muito interesse em que lhes seja feita justiça; mas, devido à natureza do caso, esta arma é negada aos que atacam uma opinião prevalecente; não podem usá-la sem arriscar a sua segurança pesso-

al; e, mesmo se pudessem, isso não teria outro efeito senão virar-se contra a sua própria causa. Em geral, as opiniões contrárias às comumente dominantes só podem ser ouvidas através de uma moderação deliberada da linguagem, e o mais cauteloso evitar ofensas desnecessárias, uma estratégia de que não se podem desviar sem começar logo a perder terreno: ao passo que o uso da vituperação desmedida por parte da opinião prevalecente impede de fato as pessoas de professar opiniões contrárias, e de escutar aqueles que as professam. Por isso, a bem da verdade e da justiça, é muito mais importante restringir a utilização de linguagem vituperativa por parte de opiniões prevalecentes do que por parte de opiniões não prevalecentes; e, por exemplo, se fosse necessário escolher, haveria muito mais necessidade de desencorajar ataques ofensivos aos infiéis do que à religião. No entanto, é óbvio que a lei e a autoridade não têm o direito de refrear qualquer deles, ao passo que a opinião deve, em todos os casos, determinar o seu veredicto a partir das circunstâncias do caso individual; condenando todas as pessoas — independentemente do lado de que se posicionem — em cuja defesa se manifeste malícia, reacionarismo, intolerância de sentimento ou falta de sinceridade; mas não inferindo estes vícios do lado que uma pessoa toma; ainda que seja o lado contrário ao seu; e dando honra merecida a quem, independentemente da opinião que sustente, tenha calma suficiente para perceber e descrever honestamente a verdadeira natureza dos seus oponentes e das suas opiniões, nem exagerando os seus aspectos negativos, nem deixando de mencionar os seus aspectos positivos, ou presumíveis aspectos positivos. Esta é a verdadeira moralidade da discussão pública: e ainda que seja frequentemente desrespeitada, fico feliz em pensar que há muitos polemistas que em grande medida a respeitam, e muitos mais que fazem um esforço consciencioso nesse sentido (Mill, 2011, pp. 56-57).

Pensando na dimensão da esfera política, a liberdade de expressão opinião seria uma contrapartida às assimetrias representativas que uma

democracia indireta impõe. Isso porque não há, no Governo Representativo, a exigência de que os governantes adotem uma linha de ação em total consonância com a vontade popular – e isso sem considerar que o próprio elemento “povo” é, em si, uma abstração por vezes utilizada retoricamente. Não obstante, não é vantajoso politicamente que atores políticos ignorem opiniões populares racionalmente respaldadas e publicamente debatidas. Noutros termos, a liberdade de expressão é uma de garantia de que os interesses populares serão, ao menos, levados ao conhecimento dos governantes. Sabendo que a “popularidade” das ações é o teste para a manutenção do poder político (o “teste da reeleição”<sup>VIII</sup>), os governantes passam a ter bons motivos para considerar as opiniões expressadas ou, se não o fizerem, justificarem com argumentos e fatos.

Se, por um lado, o autogoverno do povo (ou a chamada “democracia direta”) e a representação absoluta eliminam um distanciamento natural e eventuais assimetrias de representação, não há, até o momento, meios de se viabilizar instituições com tal anseio. Por este motivo, o exercício do voto, após a livre manifestação das opiniões sobre os candidatos e plataformas eleitorais, é o único instrumento de vontade relativamente impositivo no governo representativo. E, para que o Governo Representativo não redunde em um distanciamento progressivo e nocivo à representação popular, o direito de falar livremente é um pilar da democracia moderna.

---

VIII      Aqui pode-se acenar para um interessante debate sobre a temática da reeleição existente na literatura política brasileira. Há, por um lado, uma corrente sustentada por Leal, segundo a qual o desejo pela manutenção do poder leva a práticas não republicanas com objetivo “eleitoreiro”. Bruno Carazza e outros apontar para estes riscos. Por outro lado, autores como Limongi, Manin e Gelape apontam que objetivar a reeleição é algo que pode aprimorar as ações de um governo que, visando ser reeleito, agirá de forma responsiva e tentará, ao máximo, cumprir suas propostas eleitorais e planos de governo.

## **A democracia como eterno provisório: a construção da verdade sempre inacabada**

Algumas distinções saltam aos olhos quando se compara a *polis* ateniense e o Governo Representativo. Não obstante, a relação de tensão entre a esfera político-institucional e a verdade de uma opinião livremente manifestada parece se manter. Não se pode desconsiderar, por óbvio, que o acesso às fontes da *polis* ateniense são mais limitados. Por isso, vale a pena se debruçar sobre a tensão institucionalidade-verdade. Se um aparato institucional age simbólica ou fisicamente com violência para silenciar uma opinião ou um argumento (verdadeiro ou falso), disso se deve inferir que é o aparato institucional que deixa de lado a “verdade democrática” ou o acesso potencial a ela. Noutros termos, mesmo um argumento falso não pode, sem risco à marca democrática de uma ordem política, ser censurado.

O aparato institucional do Governo Representativo tem como elemento constituidor a burocracia estatal, que é um fenômeno complexo. A burocracia moderna possui características particulares, como a distribuição legal de atribuições a funcionários administrativamente alocados, funções hierarquizadas e integradas a um sistema de comando de modo que em todos os níveis as autoridades inferiores se reportam a autoridades superiores controladoras e controladas; registro das atividades oficiais em documentos escritos e públicos, salvo exceções previstas; e exigência de qualificação técnica para ingresso e ascensão funcional. Com isso, a posição do burocrata leva à sua identificação com o seu cargo – como o profissional privado autônomo, muitas vezes, se diferencia em classes. A relação entre o burocrata e o poder político é complexa, envolvendo a troca de certas garantias materiais (como um bom padrão de vida) pela assunção de deveres específicos e fidelidade. O funcionário se coloca a serviço de uma finalidade impessoal. A relação que a burocracia estabelece com a democracia está na possibilidade de uma administração impessoal de funcionários profissionais ao invés de uma administração personalista. A burocracia cria uma racionalidade técnica com procedimentos e cadeias de hierarquia cla-

ras, impessoais. Não obstante, o papel da burocracia administrativa é, paradoxalmente, se opor à política democrática.

A política democrática – compreendida sob o signo ordinário de um governo com forte participação popular – deve ter um horizonte de indeterminação. A indeterminação é uma marca tanto da *polis* quanto da democracia moderna. Na Grécia, a emergência da esfera pública (a *polis*) foi precedida da consolidação da esfera privada, o *oikos*. *Oikos* e *polis* são as duas dimensões humanas fundamentais. O *oikos* era o ambiente privado das relações familiares, compreendendo, normalmente, a família como um núcleo produtivo que trabalhava para suprir suas necessidades, estando subordinada ao patriarca como estabilizador do lar, tanto no sentido relacional quanto de provisão. O *oikos*, por ter o *telos* (suprir necessidades e constrangimentos biológicos) e os meios para atingi-lo (produção, reprodução e estabilidade hierárquica) bem definidos, não abria espaço para a liberdade nem para o indeterminado ocorrer<sup>IX</sup>. A *polis* era a política ordenada, as regras e instituições da comunidade. Nela, o *demos* era parte de um todo e devia obedecer às leis igualmente (*isonomia*) após a deliberação (*isegoria*). Estas esferas não eram independentes nem excludentes: o *oikos* era a base econômica e biológica para a constituição da *polis*. Não obstante, a liberdade só existia na *polis*, pois o domínio, a submissão ou a violência só tinham espaço no ambiente determinado (*oikos*) (Arendt, 2010). No ambiente público, onde agentes devem utilizar a palavra como ferramenta de poder; onde os cidadãos eram livres para agir, falar e decidir, ninguém poderia determinar o outro. Noutros termos, a *polis* tem como marca fundamental a indeterminação e a abertura a um horizonte de constante e indeterminada construção dialética. A democracia, composta por indivíduos livres, jamais está plenamente construída.

Quanto à indeterminação da democracia representativa, o próprio poder político deverá ser indeterminado, já que o seu exercício não pode ser pessoalmente incorporado. A democracia moderna é marcada pela indeterminação do poder; o poder se torna um *lugar vazio*. Pressupondo-se a divisão

---

IX A economia (o *nomos* do *oikos*), um saber importante para adequar a produção às necessidades imediatas, estava na esfera privada e, só quando assegurada a estabilidade privada, o homem poderia se colocar com liberdade (de forma não condicionada) no espaço político.

entre Estado e sociedade civil<sup>X XI</sup>, a democracia tem, na sua origem, “[...] a instauração de um poder limitado de direito, de tal sorte que, fora do espaço político (no sentido estrito, convencional do termo), se circunscrevem espaços econômico, jurídico, cultural, científico, estético, obedecendo cada um a suas próprias normas” (Lefort, 2011, pp. 91-92). Assim, o poder político assume uma função simbólica de um *lugar vazio* e inapropriável, devendo ser acompanhado de um processo de legitimação fundado na soberania popular. “A democracia alia estes dois princípios contraditórios: um, de que o poder emana do povo; outro, que esse poder não é de ninguém” (Lefort, 2011, p. 92).

Há, por isso, uma contradição em seu âmago. De um lado, o lugar do poder é realmente um espaço vago e seus ocupantes temporários são indivíduos quaisquer (burocratas ou agentes políticos incumbidos de tarefas impessoais). Por outro, o processo de legitimação do poder envolve a participação de um “povo” não identificado. O “povo” não é mais apreendido em uma figura, um único partido ou uma única “opinião pública”. Povo é uma categoria em eterna potência identitária.

Porém, se a imagem do povo se atualiza, se um partido [ou indivíduo] pretende se identificar com ele e apropriar-se do poder sob a capa dessa identificação, desta vez é o princípio mesmo da distinção Estado-

---

X Tal divisão possui diferentes denominações. Manin, por exemplo, aponta, a propósito do princípio da distinção, a divisão entre governantes e governados. Urbinati (e outros) falam de uma divisão entre representantes e representados. Pode-se, numa linha jurídico-administrativista, denominar esta cisão entre administradores e administrados ou, ainda, entre Administração Pública e cidadão. Ainda, utilizando-se de categorias jurídico-eleitorais, pode-se falar em um cidadão passivo (aquele que recebe os votos e é, por conseguinte, eleito representante) e em um cidadão ativo (aquele que deposita o seu voto e é representado por alguém).

XI Foi no quadro da formulação monárquica que, com a outorga dos poderes soberanos ao príncipe (que se torna uma instância secular e de representação divina), foi possível esboçar os primeiros traços de uma separação entre sociedade e Estado. O poder político, que era incorporado no príncipe, dava corpo à sociedade. Mas, a partir da Revolução, o lugar do poder se torna um lugar vazio, surgindo a proibição de os governantes se apropriarem ou incorporarem o poder. O exercício do poder passa a ser submetido a um procedimento de reposição periódica por meio de uma competição regulamentada, sendo esse o fenômeno que irá institucionalizar o conflito.

-sociedade, o princípio da diferença das normas que regem os diversos tipos de relações entre os homens, mas também dos modos de vida, de crenças, de opiniões que se encontra negado – e, mais profundamente, é o princípio mesmo de uma distinção entre o que depende da ordem do poder, da ordem da lei e da ordem do conhecimento. Opera-se, então na política uma espécie de imbricação do econômico, do jurídico, do cultural. O Fenômeno que é justamente característico do totalitarismo (Lefort. 2011, p. 93).

A marca primordial do Governo Representativo é a desincorporação entre o poder político (que se torna um lugar vazio), o poder da lei e o poder do conhecimento. Sendo vazio e inocupável o lugar do poder, só são visíveis os seus mecanismos de exercício. O Estado, que deve se manter separado da sociedade civil, deve se abrir a um horizonte político no qual a sociedade seja representada em seus interesses, inclusive os conflitantes. E é este o ponto onde a indeterminação se insere. A realidade política se torna cada vez mais complexa devido aos meios de comunicação de massa, à circulação de riquezas e pessoas, ao aumento da interdependência e o aprofundamento das relações internacionais entre Estados e agentes transnacionais, à ampliação do contingente populacional dos Estados, à necessidade de uma complexa burocracia para administrar novas realidades. Isso leva a um aumento exorbitante das competências governamentais, na medida em que governar pressupõe prever e determinar o por-vir. No entanto, a complexidade do real torna os problemas políticos cada vez menos previsíveis, o que demanda um poder discricionário cada vez maior dos governantes. A burocracia e a política institucional buscam determinação; a realidade política não se deixa determinar, sobretudo pelo fato de a democracia ser indeterminada em sua essência. E isso é consequência, em parte, da liberdade de expressão.

Habermas (2003, p. 33) expõe que a sociedade civil, constituída como contraponto à autoridade “pública/política”, se estabelece levando questão outrora privadas para a esfera pública. “É nesta *esfera privada da sociedade que se tornou relevante* que Hannah Arendt pensa quando ela caracteriza, em contraposição à sociedade antiga, a relação entre esfera



pública e esfera privada mediante a formação do ‘social’”. A economia moderna não mais se orienta como estrita esfera do privado, mas como “economia comercial”, um segmento da política e da administração pública que merece centralidade nos debates. E, nesta gestão, a autoridade passa a se dirigir a todo o público. “Junto com o moderno aparelho de Estado surgiu uma camada de ‘burgueses’ que assume uma posição central no ‘público’” (Habermas, 2003, p. 37). Habermas, na *Mudança estrutural da esfera pública*, analisa a transformação da esfera pública, quando a sociedade passa a ser administrada pela submissão a um conjunto de domínios de atividade e leis emanadas da vontade coletiva (Voirol, 2008, p. 40). A esfera pública, assim, pode ser compreendida como a reunião pública de pessoas privadas; “[...] eles reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante” (Habermas, 2003, p. 42).

A mediação entre sociedade e Estado, que no livro *Mudança estrutural da esfera pública* repousava sobre o uso da razão de pessoas privadas reunidas em um público, é assim retraduzida nos termos de um processo de institucionalização dos processos comunicativos do mundo da vida nas estruturas jurídicas do Estado democrático de direito. Segundo essa concepção, o funcionamento do sistema administrativo se beneficia de uma grande autonomia em relação aos processos civis de comunicação, mas ele deve poder ser submetido a qualquer momento às redefinições propostas pela co-operação comunicativa que se manifesta no cerne da sociedade civil (Voirol, 2008, p. 41).

A livre manifestação da opinião sobre assuntos públicos atua “[...] ainda latente e poderosamente como força de contestação e resistência. [...] A verdadeira opinião pública para alguns é dialética. No âmago de uma contradição, ele representa sempre a contestação de algo, uma força de mudança e de crítica, um desafio ao dogma [...]” (Bonavides, 1997, pp. 455-456). A coerência da opinião pública moderna com a *parresía* é tamanha que parece ter sido baseada no argumento de Sócrates para mostrar que apenas a dialética – no sentido de confronto de teses – e

não um discurso aprazível pode elevar a cidade. Só há um argumento que vale a pena ser manifestado se ele for passado em revista. E este é um interessante paradoxo: ao mesmo tempo em que a opinião pública se manifesta, incomodamente, tende a ser rechaçada pelo Estado; por outro lado, ao se manifestar em um Estado Democrático, colocando as premissas deste Estado e xeque, depara-se com uma aporia.

A noção de Estado Democrático pressupõe a busca pela real efetivação dos direitos fundamentais e da cidadania (em seus aspectos civil, político e social) para todos os segmentos sociais, tendo como elemento norteador uma Constituição compartilhada intersubjetivamente pela comunidade política. Há, neste sentido, alguns elementos do constitucionalismo que acabam por se confundir com a noção de Estado Democrático de Direito: limitação do poder político; garantia de direitos fundamentais (individuais, civis, políticos e sociais); organização do Estado de acordo com o princípio da legalidade; segurança jurídica; ampliação e efetivação da cidadania. Neste arranjo, enquanto a liberdade de expressão é pensada como liberdade de imprensa, liberdade de manifestação de pensamento, liberdade de apresentar publicamente as suas opiniões, dentro do quadro da legalidade, não há qualquer conflito entre o Estado e a liberdade de expressão. Não obstante, o que um discurso comprometido veicula pode ter um potencial de colocar em risco a própria existência do Estado Democrático. Noutros termos, é como se o Estado Democrático, garantindo liberdades, criasse um espaço para que tais liberdades abrissem fraturas em sua institucionalidade.

## Considerações finais

O desafio que se impõe é lidar com a necessidade de preservação da institucionalidade sem que isso implique o fechamento para novas realidades e potencialidades. Isso porque a democracia deve se manter aberta, em construção constante, em uma eterna busca por uma *potência* que não pode se *atualizar*. A democracia deve ser uma verdade em

constante escrutínio. Atenas, ao condenar Sócrates pelo fato de ele fazer o uso transgressor da palavra, condenou-se enquanto democracia. Não obstante, o que Sócrates defendia era que as pessoas deveriam, *racionalmente*, passar em revista as suas convicções e abandoná-las caso não subsistissem. Grande parte do desafio da democracia moderna é manter-se em construção quando ela parece estar sendo destruída pelas suas bases. Com a eclosão de movimentos de revolta contra os corpos intermediários<sup>XII</sup> do poder político, consequência quase direta das novas formas de comunicação (redes sociais, principalmente), “[...] o trabalho fe-  
roz de dezenas de *spin doctors*, ideólogos e, cada vez mais, cientistas especializados em Big Data [...]” (Empoli, 2020, p. 33), a opinião pública e as formas de sua manifestação adquiriram aspectos pouco claros, principalmente quanto impossibilidade do estabelecimento de um debate racional.

Empoli, em *Os engenheiros do caos*, explica como funciona essa lógica, detalhando o *modus operandi* e suas consequências. Quando a lógica algorítmica se impõe no cenário político – no sentido de utilizar os dados pessoais para maximizar os sentimentos negativos (como ódio, medo, insegurança) dos cidadãos a respeito de um determinado assunto (raça, imigração, solidariedade), já que tais sentimentos atraem maior engajamento –, a manifestação generalizada de opiniões sem o efetivo contraditório tornará o debate público vazio. O objetivo do algoritmo politicamente empregado é apenas um: interceptar as aspirações e, sobretudo, os medos dos eleitores. Feito isso, é possível cultivar o ódio para manter o indivíduo conectado e atento aos conteúdos que o prendem, diluindo divergências ideológicas (como liberalismo *versus* intervencionismo econômico) em um rearticulado conflito que opõe o povo às elites. É o engajamento de revoltados que move o novo formato da propaganda política, se alimentando de emoções negativas. Tais sentimentos negativos são fomentados por elementos de forte coesão identitária e de grande apelo emocional – como teorias conspiratórias e de cunho escatológico.

---

XII Sobre os movimentos de revolta contra os corpos intermediários de acesso ao poder político, ver Urbinati (2015).

Isso faz com que o jogo político não mais una as pessoas em torno de plataformas construídas dialeticamente. Ao contrário, insufla o ódio. O objetivo não é encontrar o ponto convergente, mas unir os extremos entre si. O usuário de uma plataforma, ao manifestar a sua opinião sobre um determinado tema, não quer debatê-lo com os seus “amigos”, mas tão somente apresentar o seu ponto de vista. Mesmo que o seu argumento seja falso, a lógica algorítmica cria um espaço de eco no qual tudo o que o indivíduo encontrará serão reafirmações de sua opinião. A lógica algorítmica não tem comprometimento com o conteúdo que é veiculado. Com isso, coloca-se uma questão que é fundamental em uma democracia: como saber distinguir uma opinião transgressora potencialmente aberta a novos horizontes de uma opinião transgressora simplesmente destrutiva? Eis a questão. A ausência do debate político se aprofunda quando a dialética cede aos sentimentos negativos (raiva, ódio, medo, insegurança, indiferença) que “mascaram” as opiniões políticas manifestadas contra um destinatário sem “rostro”. Há, diante do “opinador”, apenas uma tela. Será possível que a democracia se mantenha diante da ausência do debate?

Retomando a formulação habermasiana de esfera pública, o filósofo analisa também fatores que corroem os espaços deliberativos. Não haveria, neste sentido, uma progressão histórica linear, na medida em que processos de imposição de poder e fatores de uma economia de mercado podem ameaçar o universo do entendimento comunicativo – e efetivamente o fazem – através de seu âmbito de alcance. Tais fatores – e a realidade algorítmica das redes é um dos principais – causam um colapso nas redes de entendimento dialógico, minando a capacidade de construção de consensos e, até mesmo, de uma comunidade política. “Um tal processo de extensão das esferas de ação instrumental estreita o acordo obtido pela linguagem e ameaça assim sufocar os processos públicos de formação democrática da vontade. É isso que Habermas chama de ‘colonização do mundo da vida’” (Voirol, 2008, p. 41).

É curioso notar que o universo digital abre uma aparente *isegoria*: todos os usuários das plataformas podem se manifestar sobre quaisquer temas (vacinas, imigração, política criminal, pena de morte). Entretanto, o fato de que não há espaços para que verdadeiros debates sejam travados pelo

confronto de opiniões inviabiliza a construção democrática. Evidente que a premissa de que uma opinião equivocada não deve ser censurada continua válida. Entretanto, a democracia pressupõe que essa opinião poderá ser objeto de contraditório, não que ela será ecoada para aqueles que nela “acreditam” de forma dogmática. Justamente por isso, simplesmente apontar para o caráter absurdo de determinadas opiniões não basta, na medida em que isso não permite que as “opiniões verdadeiras” sejam reforçadas. Mais ainda, a opção pela censura das opiniões equivocadas fechará a democracia. Eis a aporia.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Revisão e apresentação A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. “A dignidade da política”. Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BERLIN, Isaiah. “Dois conceitos de liberdade”. Trad. Aline Mesquita. Disponível em: [https://www.academia.edu/34242762/DOIS\\_CONCEITOS\\_DE\\_LIBERDADE\\_Isaiah\\_Berlin](https://www.academia.edu/34242762/DOIS_CONCEITOS_DE_LIBERDADE_Isaiah_Berlin). Acesso no dia 15 de fev. de 2023.
- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Tradução de Carmem C. Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 10ed. São Paulo: Malheiros Editores, 1997.
- DAHL, Robert A. *A democracia e seus críticos*. Trad. P. F. Ribeiro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- EMPOLI, Giuliano da. *Os engenheiros do caos*. Trad. Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- GALUPPO, Marcelo Campos. Liberdade de expressão, isegoria e verdade: a tensão entre democracia e república na política moderna. *Revista de Informação Legislativa*: RIL, Brasília, DF, v. 58, n. 232, p. 195-212, out./dez. 2021. Disponível em: [https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/232/ril\\_v58\\_n232\\_p195](https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/232/ril_v58_n232_p195). Acesso no dia 7 de março de 2023.
- GOLDHILL, Simon. “Greek drama and political theory”. In: ROWE, Christopher, SCHOFIELD, Malcolm. *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GUIMARÃES, Júlia Couto. *A crise da democracia representativa: Um estudo da influência do Movimento Cinco Estrelas na política italiana*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Faculdade de Direito Milton Campos, 2022.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HALL, Edith. *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*. Nova Iorque: Oxford University Press Inc, 2010.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Trad. I. Loureiro e M. L. Loureiro. Apresentação Marilena Chauí. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MADEIRA, Pedro (2006). “A filosofia política de Mill”. Ensaio introdutório. In: MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Trad. Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Trad. Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira e CAMPOS, Adriana. Retórica e parresia no contexto democrático. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, v. 8, p. 318-331, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4013/rechtd.2016.83.05>.

MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. *O paradoxo da inclusão política à luz de contribuições maquiavelianas*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022. Disponível em: <https://www.editorafi.org/ebook/530paradoxo>. Acesso no dia 15 de fevereiro de 2023.

MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. *Tragédia, razão e teoria política platônica: a reconciliação entre a racionalidade política platônica e a tragédia de Édipo*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Ciência Política da USP. 2021.

PLATÃO. *A república*. Supervisão editorial de J. Lot Vieira. Bauru/SP: EDIPRO, 2000.

OBER, Josiah e STRAUSS, Barry. “Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy”. In: WINKLER, J. J., ZEITLIN, F. I. (orgs.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

- PLATÃO. *Góguas*: Trad., int. e notas de D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PLATÃO. *Diálogos: Apologia, Critón, Eutifrón, Ion, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*. Introdução Emilio Lledo Íñigo. Trad. J. Calonge Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- TIERNO, Patricio. “Formação da polis e o surgimento da democracia na Grécia antiga: história e consciência da Atenas clássica”. *Hologramática (Lomas de Zamora)*, v. 21, p. 99-119, 2014.
- URBINATI, Nadia. “A Revolt against Intermediary Bodies”. *Revista Constellations*, volume 22, n. 4, 2015. p.477-486. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12188>. Acesso no dia 21 de abril de 2017.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VIDAL-NAQUET, Pierre e VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.
- VOIROL, Olivier. “A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 11, p.33-56, jan-jun, 2008. Disponível em: <https://trt13.jus.br/institucional/ejud/material-dos-cursos-e-eventos/anos-anteriores/cursos-de-2014/9-teoria-critica-e-direito-06-a-08-de-agosto/voiroldede-habermas-a-honneth.pdf>. Acesso de 20 de fevereiro de 2024.

Recebido em 07 de junho de 2023  
Aprovado em 27 de fevereiro de 2024  
Publicado em 16 de agosto de 2024