

## **ISEGORIA NA SOCIEDADE DE CONSUMO: A AUSÊNCIA DE IGUALDADE PARTICIPATIVA NA SOCIEDADE MODERNA**

### **ISEGORIA IN CONSUMER SOCIETY: THE ABSENCE OF PARTICIPATORY EQUALITY IN MODERN SOCIETY**

Ricardo Manoel de Oliveira Morais<sup>1</sup>

#### **Resumo**

O objetivo deste artigo é analisar a crise moderna no momento em que a liberdade de expressão passa a ser compreendida sob a lógica do mercado. *Isegoria* diz respeito à face da igualdade onde todos podem falar livremente e devem ser ouvidos na esfera pública. Neste sentido, é o que permite que decisões políticas sejam tomadas após um processo deliberativo público onde todos puderam formalmente se manifestar. Busca-se analisar, por uma revisão de bibliografia, o esgotamento da ação política dialética na esfera pública, em especial, em uma sociedade que pensa a liberdade a partir de uma matriz de consumo. Para tanto, parte-se da noção de liberdade de Bauman, Arendt e Berlin, e das críticas destes autores à modernidade. O texto, inicialmente, apresenta a noção de *isegoria*; após, analisa a forma como a liberdade moderna é perpassada pela dimensão do consumo; por fim, examina a redução da liberdade à lógica de mercado.

**Palavras-chave:** *isegoria*; igualdade; liberdade de expressão; modernidade.

#### **Abstract**

The objective of this article is to analyze the modern crisis when freedom of speech turns to be understood by the market's logic. *Isegoria* refers to the face of equality in which everyone may speak freely and must be heard in the public sphere. In this sense, it is what allows political decisions to be made after a public deliberative process where everyone can formally express their arguments. The aim is to analyze, through a bibliographic review, the exhaustion of dialectical political action in the public sphere, especially in a society that thinks freedom by a consumerist perspective. For that, the text starts from Bauman, Arendt and Berlin's notion of freedom, and from their criticisms of modernity. The text initially presents the notion of *isegoria*; after, it analyzes how modern freedom is permeated by the consumerist logic; finally, it examines the reduction of freedom to market logic.

**Keywords:** *isegoria*; equality; freedom of expression; modernity.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Direito Político pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Direito pela Faculdade Milton Campos. Email: ricardo\_mom@hotmail.com

## 1 - Introdução

A significação de democracia e, por conseguinte, de participação política é tão ampla quanto a noção de liberdade. Tanto autores modernos, como Berlin (*Dois conceitos de liberdade*), Bauman (*A liberdade*), Mill (*Sobre a liberdade*), Arendt (*A condição humana*), quanto antigos, como Platão (*Apologia*), Aristóteles (*Política*) e o cínico Diógenes, dedicaram amplas reflexões sobre tais questões. Diante disso, o escopo deste texto não é apresentar uma conceituação de liberdade ou de democracia, mas de analisar como estas noções se configuram na sociedade moderna à luz de algumas referências teóricas. A relevância de tal reflexão, longe de ser inédita, reside na possibilidade de entrecruzar marcos teóricos que, uma vez sobrepostos, podem ser capazes de fornecer um diagnóstico mais (ou menos) preciso de uma crise que se coloca na esfera pública.

Tanto Bauman (1989) quanto Arendt (2011) apresentam análises semelhantes ao apontarem que o mercado de consumo se tornou o horizonte de compreensão da dimensão humana na era moderna. Mesmo que ambos não utilizem ostensivamente a expressão “neoliberalismo”, há uma conformidade em relação às considerações de Harvey (2002) de que este termo remete a um conjunto de práticas políticas, sociais, econômicas, culturais, psíquicas, que propõem que o bem-estar humano só pode ser atingido quando são criadas as condições para a liberdade privada individual de se realizar como um agente econômico. Por conseguinte, ocorre uma captura da subjetividade, em todos os seus aspectos, pela lógica econômica de mercado. E isso só seria alcançado a partir de uma estrutura institucional e social caracterizada por sólidos direitos de propriedade privada, de livre mercado e de livre comércio. Quando este “habitat” é criado e mantido, os indivíduos seriam capazes de desenvolver todas as suas potencialidades individuais.

Nesta caracterização da “sociedade moderna” como uma “sociedade de consumo” – fazendo com que a expressão “sociedade moderna de consumo” seja uma redundância –, a liberdade aparece como o princípio e o *telos*, como a condição de possibilidade e a consequência de uma sociedade bem ordenada. Entretanto, pouco se debate sobre o significado de liberdade. A liberdade seria uma noção abstrata e dogmática: sabe-se, intuitivamente, o seu significado, mas não se é capaz de elaborá-lo em um discurso. O problema que decorre é o fato de que a liberdade de expressão é central para qualquer formulação de democracia. Por mais restritiva, formal ou procedimental que seja a compreensão democrática, ela pressupõe a liberdade de se expressar e de se fazer ouvir. Mesmo compreendendo a democracia como uma forma institucionalizada de gestão de interesses privados, tais interesses devem poder se expressar para que possam ser geridos. Todavia, como é possível pensar uma liberdade que é

política quando toda a sociedade se compreende a partir de uma dinâmica privada? Como pensar a liberdade pública se a sociedade é compreendida como a soma de seres atomizados?

Tais questões emergem de uma premissa aristotélica segundo a qual o ser humano só pode sê-lo se estiver em comunidade. “Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como ‘sem família, nem lei, nem lar’” (Aristóteles, *Política*, 1998 [1253a4-5]). Humanidade pressupõe intersubjetividade; afinal, o ser humano, diferentemente de outros animais, não nasce apto à vida e à realização de seu ser, mas se torna humano. Sendo a palavra o que distingue o ser humano dos outros viventes, nela se constitui a mais humana de todas as dimensões: a política. É só nesta dimensão, que pode se ordenar de diferentes formas (e o fez ao longo da história humana), que o humano se estabelece como o animal político que é, fazendo-o através da ação pública que pressupõe a liberdade. Trata-se de uma elaboração, ainda que apenas anacronicamente paralela à noção moderna, de liberdade de expressão. A existência política implica a faculdade humana de falar e, com isso, exercer poder entre indivíduos livres e iguais.

A *ação política* é possível quando seres humanos, coexistindo em um horizonte comum (*comunidade*) intersubjetivo, performam livremente a *palavra* perante seus iguais. Ora, não há sentido em persuadir, em utilizar recursos dialéticos (que envolvem o confronto de teses e, por vezes, um risco àquele que fala) quando o destinatário de uma faculdade do *poder* não é reconhecido como igual. A relação entre autoridade e subordinado, de forma genérica, não é *política*; basta que a autoridade reconhecida utilize o seu dispositivo de *poder* (moral; violência; brutalidade; ordem) para que o subordinado realize o que dele se espera. Assim, sendo a *palavra* o ponto central da *política*, só há possibilidade da *política* democrática quando a palavra é, redundantemente, o centro. Em uma comunidade democrática – mesmo que não se possa traçar um conceito fechado **de** democracia – a liberdade, a palavra (ação política discursiva) e a participação confluem, necessariamente, para o espaço de exercício do poder.

No seio da era moderna, tais noções passam por profundas transformações. Como será examinado, a liberdade, que é ontologicamente política, ganha uma conotação não só privada, mas individual. Com isso, a dimensão da palavra e da comunidade deixam de ter um sentido de *polis*, em especial com os meios de comunicação de massa e as redes sociais, tornando-se manifestações de uma esfera privada. As informações e os pensamentos passaram, em um determinado momento, a serem expressos por intermediações privadas que podiam (e ainda podem) representar/traduzir/interpretar o real à revelia do sujeito. Com a política exposta a um setor *privado* de “relações públicas”, opera-se um alijamento do público em relação à política. O público passa a perceber a política não como o espaço de exercício da liberdade, mas como

aquilo que pode tolhê-la. O público desaparece da realidade política e, com ele, a possibilidade de expressão e debate público de ideias.

## **2 - Isegoria e democracia: entre a *polis* e o Estado de Direito**

Quando se fala em Estado de Direito, sobretudo em uma perspectiva jurídica, uma das primeiras associações feitas é com o princípio da legalidade. Afinal, antes da consolidação do *Role of Law*, o Estado governava, mas sem estar limitado ou legitimado pela lei. O princípio da legalidade, dentre outras análises mais profundas, pode ser compreendido como o imperativo da aplicação da lei a todos os indivíduos isonomicamente e a vedação por parte do Estado em descumpri-la, não podendo haver uma lei sem o devido processo legislativo (processo que inclui a possibilidade *virtual* de todos se manifestarem sobre os assuntos políticos). Desse modo, legalidade e igualdade são profundamente amalgamadas na democracia moderna. A igualdade, dentro da questão 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 um consenso amplo na aplicação isonômica da lei.

O direito de uso da palavra com liberdade e de ser ouvido é algo presente tanto na democracia antiga (*polis*) quanto na moderna. A *polis*<sup>2</sup> foi um marco na história da formação grega, sendo “[...] o centro principal a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega” (Jaeger, 2010, p. 106 - 107). A “[...] formação do sistema da *polis* modificará inteiramente, desestruturando o regime gentílico arcaico e o despotismo das monarquias patriarcais a ele intimamente vinculado” (Oliveira, 2013, p. 30 - 31). O que se compreende como *polis* é fruto de um lento processo histórico, social, econômico e político que teve como marco inicial a comunidade aristocrática, pois é deste modelo que a democracia emerge.

A marca da *polis* foi a preeminência da palavra sobre outros instrumentos de poder. Isso porque a violência oblitera qualquer possibilidade política (que é determinada pela igualdade e pela liberdade, criando o terreno para que o discurso seja a principal manifestação do ato político) (Arendt, 2010), fazendo da supremacia da palavra o eixo primordial da *polis*. **A palavra, instrumento político por excelência**, se constitui como a chave para qualquer deliberação legítima. **Ela** deixa de ser uma simples fórmula, assumindo o formato do debate,

---

<sup>2</sup> A origem etimológica do termo “*polis*” 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” (Tierno, 2014, p.5).

do enfrentamento dialógico, da discussão, da argumentação persuasiva, por vezes, racional<sup>3</sup>, através da qual concepções do comum e meios para alcançá-las podem ser contrapostas. Pela palavra “[...] a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos” (Vernant, 2002, p. 53 - 54).

A *polis* seria a esfera pública, alheia ao domínio, à submissão e à imposição pela violência, próprias do *oikos*<sup>4</sup> (Arendt, 2010). Uma ordem imposta, com uma subordinação entre indivíduos, é pré-política. A *polis*, onde o homem age, é o campo do discurso e da persuasão pela *palavra*, onde o homem se diferencia do animal. A ação é a única atividade humana realizada sem a mediação de coisas, sendo possível apenas na intersubjetividade e em um horizonte humano dotado de sentido, conferido pela própria palavra.

A *polis*, como todo o horizonte humano, não emerge “do nada”. A *polis* se constitui, como mencionado, a partir da crise sociedade patriarcal do *basileus*<sup>5</sup>, uma crise entre a tradição oligárquica e a constituição de um “novo”, um momento de radical indefinição. O “novo” é, ao se colocar no emergente horizonte político do humano, indeterminado. O ser humano, como o único ser que confere sentido à crise ao se deparar com ela, o faz através da palavra, da liberdade de se deparar com o indeterminado. Liberdade, neste sentido, tem como condição a indeterminação. Para que se possa ser livre, deve haver não apenas um terceiro, mas a imprevisão da ação deste terceiro. Se se souber, de antemão, os determinantes da ação, não há espaço para liberdade, para indeterminação nem para crises. Sem indeterminação, a reconfiguração do horizonte de significação seria não apenas desnecessária, mas impossível. A liberdade e o uso da palavra estabelecem um campo no qual a democracia pode se configurar e, antes dela, a própria política. A liberdade é o ponto de intercessão entre a palavra, a igualdade, a política e a intersubjetividade. Na política, a liberdade se torna o equivalente da *isegoria*.

Mesmo na sociedade moderna, considerada como uma ordem democrática indireta<sup>6</sup>, a palavra não deixou de ser a forma central de exercício do poder (ao menos sob uma perspectiva

<sup>3</sup> Importante ressaltar que afirmar que a palavra está no centro das formas de exercício de poder não significa que a linguagem política é determinada apenas pela razão. Política não significa que o “melhor argumento racional” será sempre o mais exitoso. Por vezes, o que se passará será exatamente o oposto.

<sup>4</sup> O homem se divide entre duas esferas: *oikos* e *polis*. O *oikos* é o recinto familiar, compreendendo três gerações, escravos, gado e algum hóspede; possuía um código de honra ligado aos heróis homéricos: a glória, os princípios da justiça-vingança e a determinação dos acontecimentos pelo *basileus*. A *polis*, por outro lado, retrata a política ordenada. Se refere à ordenação das cidades, sendo os cidadãos parte do todo e, como tal, devem se submeter às leis, instituições e aos deuses. Ainda que a cidade se compusesse pela soma de lares privados, a *polis* era algo além (Vernant, 2014, p.275-276). Como os cidadãos eram livres, ninguém poderia determinar a deliberação.

<sup>5</sup> O contexto arcaico remete a uma comunidade aristocrática cuja hierarquia era tida por natural, de estruturas superpostas, em cujo ápice dominavam um rei (*basileús*) e o conselho de nobres (*áristoi*), junto às assembleias gerais com um rol notadamente subordinado ((TIERNO, 2014, p. 6).

<sup>6</sup> Evidente que esta afirmação simplifica o que se compreende como era moderna, desconsiderando que a referência diz respeito apenas à parte majoritária do que se chama de Ocidente, bem como que a “democracia indireta” só se

formal), nem a liberdade deixou de ser a premissa e o resultado formais da política. Não bastasse as constituições ou normas positivadas assegurarem Direitos Fundamentais como a liberdade de expressão, a livre manifestação de pensamento, a liberdade de imprensa, a liberdade de manifestação e o direito de petição, há um amplo consenso quanto à necessidade de a “política institucional” ser permeável àquilo que se debate na “sociedade civil” sobre o gozo destas liberdades. A *isegoria* assume uma nova configuração nesta organização política moderna que se pode chamar de Governo Representativo.

Manin (1997) aponta os princípios que, segundo ele, caracterizariam a democracia moderna desde o seu advento, com as revoluções do século XVIII, embora tenham passado por algumas transformações ao longo dos séculos. São os princípios a eleição dos representantes pelos governados, a independência parcial dos representantes diante das preferências dos eleitores, a liberdade de manifestação da opinião pública sobre assuntos políticos sem o controle do governo, a tomada de decisões políticas após debate e a distinção entre governantes e governados. Ainda que apenas dois princípios estejam diretamente relacionados com a palavra (debates, discussões, expressão de pensamentos) – a liberdade de manifestação da opinião pública e a tomada de decisões após debates –, todo o sistema representativo retira a sua legitimidade da ação discursiva. Uma eleição só é legítima quando postulantes ao exercício do poder político, mediante regras preestabelecidas, podem se enfrentar dialogicamente perante os representados. Além disso, todos os cidadãos podem manifestar a sua opinião não só sobre o processo eleitoral, mas sobre assuntos em deliberação política. Mesmo que o governo representativo pressuponha a divisão política da sociedade entre governantes e governados – o que significa a distinção da sociedade em duas classes de cidadãos<sup>7</sup> –, a legitimidade da autoridade é assegurada pela palavra.

Com isso, já no fim do século XVIII, os governados asseguraram o direito de formular e expressar livremente as suas opiniões políticas. Trata-se da manifestação de uma das faces da *isegoria* na “democracia moderna”. A liberdade de manifestação pública da opinião política – ou liberdade de manifestação de pensamento – pode se dar em dois níveis. Em um nível individual, como a liberdade de cada cidadão de expressar os seus pensamentos sobre as

---

torna a forma hegemônica ocidental no século XIX, ou que esta organização política deixou de ser um consenso majoritário em determinados contextos, ou mesmo que há relutância por parte de grandes teóricos em chamar o modelo atual de democrático (apontando-o como Governo Representativo).

<sup>7</sup> Esta observação pode parecer estranha se analisada sob uma perspectiva dogmático-constitucional. Isso porque uma das marcas das constituições modernas é, precisamente, o reconhecimento da igualdade entre todos. Todavia, o que Manin explica não é como a organização política moderna “deve funcionar”, mas como ela funciona, efetivamente. É inegável que, juridicamente, os cidadãos devam ser reconhecidos e tratados como iguais. Entretanto, o pressuposto é o de que os governantes exerçam poder sobre os governados. Há uma clivagem fundamental entre governantes e governados (Morais, 2022).

questões comuns – o que impõe, evidentemente, limites, mas sem um sistema de censura prévia. No nível coletivo, há a liberdade de imprensa que é o principal instrumento de formação de opinião e de informação da população. Por isso, a liberdade de opinião pública pressupõe dois elementos: o acesso à informação, condição para que as pessoas possam formar suas opiniões; e a possibilidade de expressar essa opinião formada após o acesso à informação.

Quanto ao princípio segundo o qual as decisões políticas devem ser tomadas após debates públicos, manifesta-se, neste ponto, outra face da *isegoria* moderna. Trata-se de um outro *locus* do direito de falar e de ser ouvido. Aquele que fala é aquele que delibera, ou seja, são os eleitos que debatem publicamente. Por outro lado, os destinatários dos debates e das decisões políticas são os governados. Ao mesmo tempo em que os debates e as decisões devem ser públicos – o que assegura o direito à informação –, aqueles que possuem uma opinião relevante devem poder se expressar acerca dos argumentos veiculados pelos tomadores de decisão. É neste processo dialético – por vezes tenso – que os governantes colocam a *palavra* no centro das deliberações, bem como que os governados se fazem escutar. Quando surge um aparato de coerção, o governo pode ter sua legitimidade questionada. Se os governantes se utilizam da coerção para coibir o debate, não há liberdade de expressão. Se, por outro lado, os governados se utilizam da violência contra o governo – numa guerra civil ou revolução –, a legitimidade do governo não mais existe. Enquanto a *palavra* se mantiver no centro do processo político, em nível individual e coletivo, há *política* possível. Quando este horizonte se perde, a *política* se perde. E, com ela, perde-se a *democracia* e, por decorrência, a própria humanidade.

### **3 - A questão da liberdade e a sua filtragem privada**

Até este momento, muito se discorreu sobre a liberdade, mas não foi apresentada nenhuma definição ou conceituação. Embora não se pretenda alcançar esta façanha nesta seção, será dada, ao menos, uma justificativa para tal lacuna. De plano, é importante apontar que os vários teóricos que se debruçaram sobre esta questão igualmente não se arriscaram a fornecer um conceito, seja por reconhecerem a sua impossibilidade, seja pelo enfrentamento da questão da liberdade sempre se dar de forma situada/localizada. Afinal, a liberdade, como todas as outras dimensões de existência do ser humano, não é algo *em si*, mas existe a partir de algo, em relação a um referencial. “Em certo sentido, a liberdade é como o ar que respiramos. Não perguntamos o que é esse ar, não perdemos tempo a discuti-lo, a argumentar sobre ele, a pensar nele. Isto é, a menos que estejamos numa sala apinhada e abafada, onde seja difícil respirar” (Bauman, 1989, p. 9). Como o ar que falta, que se torna rarefeito, úmido, mas sempre em relação a um estado anterior, o mesmo se passa com a investigação sobre a liberdade.

Não obstante, mesmo não sendo possível (nem desejável) traçar um conceito fechado de liberdade, vale trazer algumas reflexões sobre esta categoria, principalmente porque várias formulações vulgares sobre a liberdade são frágeis. Bauman, já mencionado, aponta que a função do teórico é tornar o familiar estranho. Neste sentido, várias crenças sobre a liberdade são absolutamente familiares, mas contrárias à dimensão política que caracteriza ontologicamente o ser humano. Inicial e intuitivamente, poder-se-ia afirmar que a liberdade seria o *poder* de fazer o que se quer, “[...] sem receio de sermos punidos, presos, torturados, perseguidos. [...] a verdade ou a sensatez de nossas afirmações não são condições para as fazermos; e que uma ação não tem de ser razoável para ser permitida” (Bauman, 1989, p. 9 - 10). Todavia, a liberdade tem como contraface a responsabilidade.

A ausência de proibição ou de sanções punitivas é, de facto, condição necessária, mas não suficiente para atuarmos de acordo com os nossos desejos. Podemos ser livres para sairmos do país se nos apetecer, mas não termos dinheiro para o bilhete. Podemos ser livres para nos habilitarmos no campo das nossas preferências, mas chegarmos à conclusão de que não há lugar para nós no sítio onde queremos estudar. Podemos querer um emprego que nos interessa, mas verificarmos que não existe nenhum disponível. Podemos dizer o que quisermos para verificarmos que não há processo de nos fazer ouvir. Assim, a liberdade significa mais do que a ausência de restrições. Para fazermos coisas, precisamos de recursos. A nossa expressão não nos promete tais recursos, mas pretende – erradamente – que isso não tem importância (Bauman, 1989, p. 9 - 10).

Sem aprofundar, neste ponto, a discussão sobre as concepções negativas ou positivas de liberdade, surge um elemento que parece ser transversal a qualquer concepção de liberdade formulada ou defendida: o conflito em potência. Uma pessoa pode fazer o que bem entender em um local isolado, deserto, sem qualquer outro humano passível de ser afetado por aquele ato<sup>8</sup>. Entretanto, este panorama não apresenta os recursos para que se possa falar em liberdade. O conflito, deflagrado ou em potencial, significa a existência de um outro que poderá resistir a uma ação, a uma fala, a um pensamento audível. E esse conflito pressupõe a intersubjetividade, ou seja, para que uma pessoa seja livre, deve haver ao menos duas. Em um mundo onde todos sejam exatamente iguais, agindo de forma determinada e previsível, não há espaços para a atualização de conflitos, pois toda linha de “ação”<sup>9</sup> é, redundantemente, determinada. Prevendo-se um perfeito encadeamento de causas e efeitos, tudo estará determinado. Não

---

<sup>8</sup> Bauman (1989, p. 84) afirma que a “liberdade completa” só poderia ser imaginada em plena solidão, o que vai de encontro ao que aqui se sustenta. No entanto, o sentido que ele atribui à “liberdade completa” neste trecho é um sentido por ele negado, que é o de se fazer o que se quer. E, já em seguida, o autor afirma que essa concepção de liberdade completa não só é impraticável, como insustentável até mesmo em teoria.

<sup>9</sup> O uso das aspas decorre do fato de que a ação pressupõe a política. Se se está diante de um ato determinado, o mais preciso seria utilizar a expressão “comportamento”. Todavia, como se está a discorrer sobre o ser humano, optou-se por utilizar a expressão “ação” empregando aspas.

obstante, o “novo”, uma crise ou uma revolução jamais são esperados (muito diferente do quão previsível é o curso de atos de um animal faminto).

Neste sentido, uma vez que nenhuma dimensão humana emerge “do nada” ou “por si mesma”, não é implausível afirmar que a experiência da liberdade só pode ter espaço a partir de uma experiência de opressão. Essa opressão pode vir de uma estrutura política, cuja burocracia ou arbítrio torna impossível qualquer manifestação singular, o que gerará, mais ou menos tarde, um conflito. Deste conflito, a resistência criará um horizonte de sentido com novas significações, onde a liberdade será exercida contrariamente ao que o modelo anterior sustentava, na mesma medida em que criará novos espaços de opressão. Essa constatação circular, mesmo que pareça pessimista, inscreve-se na própria humanidade do animal homem. O ser humano é, por definição, *devenir*, um ser em realização enquanto está vivo. A ausência de um estado de plenitude, perfeição ou realização de suas dimensões (em especial, a da política e da liberdade) é uma consequência necessária de sua condição (humana).

Com efeito, uma concepção de liberdade orientada para a dimensão do privado, como é a moderna, só pode advir de uma forma específica de opressão, que é a impossibilidade de recusa de intromissão de outras pessoas em lugares específicos, momentos específicos ou em atividades específicas<sup>10</sup>. Em uma sociedade onde os indivíduos são violados em uma esfera de existência anterior ao público – com violações das mais variadas espécies, tais como a violação à possibilidade de dedicar-se a atividades sem a ingerência de terceiros ou à possibilidade de deter uma propriedade –, a liberdade será uma resistência do indivíduo (de sua privacidade, de sua zona de não intervenção) contra o violador (que, no caso moderno, foi o Estado). Desta equiparação entre libertação da vida privada face ao público e liberdade, ocorrerá um embuste muito bem narrado por Arendt em *Sobre a Revolução*, que é o engodo da era moderna.

A privacidade, como uma forma de solidão, funciona para aliviar o homem moderno das pressões sociais, como uma intermitência para o convívio social, mas fruto de sua escolha. Não obstante, a privacidade requer uma série de refúgios – quartos, jardins, casas isoladas, recantos – isolados de intrusos e apontados como de uso pessoal exclusivo. No entanto, mesmo com o dispêndio (de todo o tipo) que se impõe, considerando inclusive o fato de que ela deve ser negociada, a privacidade só é suportável quando há a certeza do retorno à vida em comunidade, um espaço “[...] para compartilharmos os nossos pensamentos e propósitos com

---

<sup>10</sup> Aqui está a se referir a uma recusa na qual aquele que busca a preservação de sua privacidade já é um humano constituído. Isso porque o ser humano, dentre todos os animais, é o único que não nasce como os de sua espécie, mas torna-se humano. A humanidade é *devenir* até mesmo na sua constituição mais primeva.

outros [...]” (Bauman, 1989, p. 85 - 86). Essa é uma tensão que marca profundamente a era moderna: o medo da solidão e o receio da repressão pública (social e estatal).

Interessante apontar que a necessidade de interação social (intersubjetividade) e a liberdade, embora sejam dimensões inseparáveis, passam por um conflito na era moderna que é muito bem compreendido por Bauman (1989). Não que não tenha havido tensões entre uma esfera privada e uma pública em outras eras; a forma como essa tensão se manifesta varia em cada sociedade. Entretanto, “A revolução capitalista [que se aprofunda com as revoluções burguesas] inflamou a imaginação popular com uma visão de liberdade em relação às iniquidades de posição social e às aborrecidas intromissões por parte das corporações ou de paróquias” (Bauman, 1989, p. 88). O processo revolucionário moderno coloca o problema do começo, do ponto de inflexão entre o não-ser e a realidade que passou a ser. “Pois as revoluções, como quer que queiramos defini-las, não são meras mudanças. As revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com [...] guerra civil que afetava a pólis grega” (Arendt, 2011, p. 47). Na Antiguidade a mudança política existia e era, assim como na modernidade, uma forma de transformação, mas sem o escopo **de** fundar uma realidade radicalmente nova. A revolução moderna visa a fundação de sua era.

A fundação de um novo real apresenta peculiaridades que se traduzem na perspectiva de “liberdade privada”. A sociedade é pensada a partir do indivíduo, ou seja, é o indivíduo que precede a sociedade, sendo esta a soma de sujeitos que devem coexistir com os seus interesses privados pactuados, sendo o que são antes da “corrupção social”. “Os indivíduos estão sempre lá, cada um idêntico a si mesmo em seu tempo, com suas vontades e suas decisões. Quando um determinado constrangimento não é empregado, o indivíduo é socialmente livre” (Pizzorno, 1989, p. 236). Há uma inversão radical do postulado aristotélico de que “[...] a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte” (Aristóteles, *Política*, 1998 [1253a18-20]). O “indivíduo” emerge como “entidade pré-constituída”, um ser que deve efetivar a sua liberdade pré-constituída na busca de seus interesses privados (que não se alteram em essência, ou seja, permanecem como a condição para manutenção biológica individual e social; mas, com a ausência de constrições para realizar tais interesses, surgirá uma lógica de acumulação<sup>11</sup>).

O capitalismo, em grande medida, criou um campo onde os indivíduos poderiam exercer o seu talento e, explorando-os (mesmo que isso envolvesse a exploração da mão-de-obra ou de talentos de terceiros), ter êxito no acúmulo privado. Tal lógica de acúmulo, se teve um eco

---

<sup>11</sup> Para uma análise dos processos de subjetivação desta virada, ver Safatle (2015).

pouco difundido na era da acumulação pelo capital produtivo, se efetiva no capitalismo de consumo. “Neste mundo, o capitalismo parece encontrar, finalmente, o segredo da pedra filosofal: visto do ponto de vista de observação dos consumidores (ao contrário da área de produção e distribuição da riqueza e do poder) está liberto da praga da competição eliminatória e da função monopolista” (Bauman, 1989, p. 93).

Não obstante, a certeza (necessidade ou determinação) pressupõe informação, de modo que o capitalismo impõe e organiza a sua circulação como uma mercadoria. É desenvolvida uma ampla rede econômica que não se deixa ordenar nem se fechar. Se a ordem política continuou inatingida por estes novos processos econômicos, a economia de mercado foi se solidificando. E este processo ocorre com o fluxo de informações. Com a expansão do comércio e da racionalidade capitalista, o mercado necessitava com frequência e precisão de informações. Diante disso, organizou-se um intercâmbio informacional tornando as grandes cidades, além de centros de comércio, polos de informações. Se até então não havia interesse na publicidade das informações, bastando para a classe burguesa comerciária os “jornais manuscritos” e correspondências privadas organizadas, o intercâmbio de informações foi revolucionário e paralelo à constituição do Estado moderno (Habermas, 2003, p. 30). Noutros termos, a liberdade no mercado de consumo pressupõe a constituição de uma instância de intercâmbio de informações, com o objetivo de conferir maior grau de determinação a este mercado.

No nível pessoal, o mercado é o espaço onde a liberdade é conferida formalmente aos indivíduos. Se, por um lado, os indivíduos podem consumir e, com isso, exercer a sua liberdade de modo totalmente individual, é o mercado que proporcionará a aprovação ou a desaprovação social. “As pessoas são, pois, empurradas para o mercado por um duplo motivo: dependem dele para a sua liberdade individual; e dependem dele para gozarem a sua liberdade sem pagarem o preço da insegurança” (Bauman, 1989, p. 100). E essa ausência de insegurança só pode ser reforçada pelo acesso a um fluxo informacional confiável e, igualmente, livre para todos os indivíduos. Com isso, o valor de algo se torna mensurável não apenas pelo aspecto econômico; tal valor é elevado quando compartilhado pela voz de “[...] personalidades públicas bem conhecidas, que já gozam da estima pública ao ponto de se tornarem padrões de emulação popular; ou na autoridade da ciência, à qual se atribui a posse de conhecimentos sólidos indiscutíveis”. A “livre” escolha de consumo e a sua expressão na esfera pública capturada pelo privado leva à participação ficta no reconhecimento de autoridades. “A livre escolha transforma-se numa escolha bem fundamentada sem sacrificar a liberdade de quem escolhe, da mesma maneira que a liberdade já não precisa de pôr em perigo a sua autoconfiança – a

convicção de que as escolhas são certas e racionais” (Bauman, 1989, p. 104). E, claro, este prestígio e esta determinação são estendidos do privado à dimensão das liberdades públicas.

O poder público assume o escopo de administrar o intercâmbio de mercadorias e de informações (bolsa e imprensa). O poder público enquanto Estado se transforma numa soma de processos de acumulação de capital – embora o seu processo de emergência não seja redutível à soma dos elementos que o constituem –, como o capital econômico, o capital social, o capital cultural e, claro, o capital informacional (Bourdieu, 2014, p. 257 - 258). Mas este acúmulo não faz do Estado o agente preponderante. Sendo mero gestor deste fluxo de informações, deve garantir que os cidadãos destinatários (ou consumidores) tenham amplo acesso, assegurando a estabilidade e a determinação do real. Mais ainda, tais informações são fragmentos do real, narrativas, recortes, representações, e, apesar de todo o esforço gerencial do Estado, deve-se considerar, com uma apresentação parcial (seja no sentido de fragmentária, seja no sentido de tendenciosa), a possibilidade de os meios de comunicação em geral (e as redes sociais, em especial) moldar a própria percepção do consumidor.

#### **4 - A falácia da liberdade de expressão privada**

Há, até este momento do texto, uma tensão ou uma ambiguidade no uso do termo “liberdade”. Tal ambiguidade, claro, resulta de uma dificuldade de se tratar de uma questão tão complexa e, evidentemente, ambígua; mas, igualmente, resulta de um conflito que a própria noção de liberdade faz pulsar no ser humano (em especial, no moderno). Por um lado, há uma concepção de liberdade *negativa*, compreendida como aquela em que o ser humano é livre na ausência de constrações. Essa é, inclusive, a concepção de liberdade que fundamenta a sua face privada, especialmente quando o consumidor/cidadão possui as condições para exercê-la. Entretanto, uma liberdade compreendida como categoria que só pode ser exercida em comunidade, com seres necessariamente diferentes uns dos outros, em uma esfera pública, se apaga desta concepção negativa moderna. Isso porque a liberdade privada é uma liberdade cuja resistência, cujo conflito intersubjetivo, só se apresenta quando o próprio agente não possui as condições de usufruí-la; ou seja, o conflito deixa a esfera intersubjetiva e retorna para o próprio indivíduo que, responsável por si próprio, é quem deve ultrapassar os limites de sua liberdade.

A forma como essa contradição aparece nos espaços formalmente dedicados à palavra é curiosa. Afinal, como impor um limite externo e subjetivo à liberdade de expressar argumentos quando os limites devem ser dados pelo próprio indivíduo? Como filtrar um argumento ruim quando o emissor deste argumento é capaz de, no mercado de consumo livre, comprar um meio de comunicação para romper as constrações (discursivas) que poderiam ser

impostas a este argumento? Não se está a afirmar, como poderia parecer, que filtragens internas ou privadas impostas por supostos bons argumentadores deveriam reger este cenário. Foi Mill (2011) quem sistematizou um argumento central neste debate: a possibilidade da censura pressupõe a infalibilidade do censor. Entretanto, a fórmula de mercado, que foi importada pelo “mercado de ideias”, começa a apresentar os limites que, por vezes, um modelo econômico enfrenta.

Bauman, na década de 1980, apresentou uma análise sobre a televisão que é perfeitamente aplicável aos desafios impostos à esfera pública do século XXI – o que demonstra que processos políticos, por vezes considerados como efeitos das redes sociais, são uma constante; noutros termos, fenômenos políticos considerados nocivos (como o ódio, o medo, a mentira, a manipulação) já eram uma realidade muito antes do *Orkut*. Noutros termos, as redes sociais seriam antes um sintoma que uma causa da corrosão do Governo Representativo moderno (e essa é uma das hipóteses centrais deste texto), um sintoma que decorre de uma compreensão privada da liberdade que cria impasses intransponíveis. Isso porque se tenta enfrentar a crise de uma dimensão com paliativos – apenas para permanecer na metáfora médica. Ora, se a liberdade é uma dimensão pública, como assegurar, regular, limitar ou liberar condutas privadas **que** solucionarão questões vividas pela “democracia moderna”?

Há, sobretudo nas discussões jurídicas e nos debates políticos, uma reverberação do truísmo segundo o qual nenhum direito é absoluto (aí incluída a liberdade de expressão). Existem limites morais, sociais, políticos, econômicos, orçamentários, culturais e, sobretudo, jurídicos. Não são raras análises jurídicas que defendem o direito de se manifestar um argumento ruim ou frágil, desde que ele não esbarre nas franjas da lei, como é o caso de uma fala racista. Trata-se, no entanto, de algo óbvio. Mesmo em um cenário onde os próprios fatos vêm sendo colocados em xeque, a obviedade dos limites das liberdades é aceita até mesmo pelo mais radical dos libertários sob a máxima de que “a sua liberdade termina onde começa a do outro” – isso, claro, desconsiderando que é a própria interação humana e, evidentemente, a invasão da esfera da subjetividade do outro que nos torna humanos. Então, por que os debates acerca da liberdade de expressão não são capazes de fugir de uma conclusão próxima à “(des)necessidade de regular/modular plataformas privadas”? Isso se deve ao fato de se estar encarando o problema à luz de conceitos equivocados.

De plano, cabe adiantar que este texto não concluirá apontando caminhos para se ultrapassar essa crise de “excesso de liberdades privadas”. O objetivo é traçar, ainda que de forma incipiente, um diagnóstico (pretérito e presente) e de como se chegou até este ponto. Com isso, poder-se-á apontar, se não quais remédios serão eficazes, ao menos quais são

incapazes de funcionar, mesmo para combater os sintomas mais primários e recorrentes, no tempo e no espaço – afinal, não se pode afirmar que “extremismos” tiveram início a partir do advento das redes sociais, em especial após o século XX (era do fascismo, nazismo, de outros “ismos”); não se pode afirmar que a ausência do diálogo decorre de bolhas digitais, já que há filtros privados à esfera pública informacional desde o seu advento. A formulação do Governo Representativo moderno adota uma premissa ousada: a existência de *isegoria* como uma liberdade privada. Embora tal afirmação pareça despreziosa, o campo onde essa liberdade de expressão privada é exercida é, igualmente, privado. Ora, se a esfera privada não pressupõe igualdade entre os agentes, como se pode conceber uma esfera dialógica pública privada? A *isegoria*, neste cenário, não passaria de uma ilusão.

Empoli (2019) apresenta uma importante pesquisa sobre os efeitos democraticamente corrosivos ocasionados pelas redes sociais quando a sua lógica é levada para a política. Isso porque as redes sociais são um produto, uma plataforma disponibilizada a consumidores que poderão utilizá-la para expor fragmentos de suas vidas privadas a outros consumidores. A ausência inicial de uma cobrança pelo uso da plataforma evidencia que o lucro advém do uso, sendo o foco atencional do consumidor o principal ativo comercial. As administradoras das redes, analisando massivamente os dados produzidos pelos usuários, são capazes de mapear e compreender o que pode reter a atenção de um consumidor e o que o levará a sair (definitiva ou momentaneamente) da plataforma. O objetivo da rede é claro: captar e manter o foco atencional do consumidor na medida em que este foco poderá ser direcionado a produtos ou comportamentos desejados comercialmente. Embora o uso político não seja imediato, uma vez que a política é sobreposta à dinâmica do mercado de consumo, captar e manter o foco atencional do eleitor/consumidor passa a ser uma tarefa simples quando se tem o perfil de consumo do indivíduo. Empoli mostra que sentimentos negativos (especialmente, medo e ódio) geram maior foco atencional que outros afetos, seja em relação a assuntos de consumo, seja em relação a plataformas eleitorais. E mais: tais sentimentos não precisam ser despertados pela circulação de informações “verdadeiras”.

O que fazem as redes sociais é acentuar um fenômeno próprio da dinâmica de funcionamento da política privada. Assim como Bauman (1989), sobre a televisão, Manin (1997) analisa a transformação do político operada com o rádio. O século XX é marcado por uma nova personalização da política. Os atores políticos passaram a poder falar diretamente com o seu público, dirigindo-se ao eleitor em sua casa, durante uma refeição. Isso faz com que os representados optem por agentes políticos com os quais **eles se** identificam. Mas isso deixa de fora da política a sua parte mais importante:

“[...] o sector que não pode ser facilmente acomodado dentro do único mundo que os ‘media’ são capazes de retratar; todos os problemas mais abstratos e importantes das opções políticas ou das tendências históricas que dizem respeito mais à dimensão sistemática da vida humana do que à sua dimensão pessoal, e por esta razão não se deixam traduzir em imagens, em dramas passionais ou em histórias de interesse pessoal [...]. Atraindo sobre si próprios toda a atenção, estes pormenores pessoais e não essenciais da política deixam escondidas muitas questões políticas primárias. Paradoxalmente, a torrente de informação tornada possível pelos ‘mass media’ torna invisível a maioria das condições fundamentais da existência social” (Bauman, 1989, p. 129).

Empoli (2019), ao explicar o funcionamento dessa dinâmica customizada para as redes sociais, mostra a lógica algorítmica no cenário político, evidenciando como 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 modernas importantes (como liberalismo econômico *versus* intervencionismo) 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 pela sua forte coesão identitária e apelo emocional, como teorias conspiratórias e escatológicas.

Curiosamente, constitui-se uma tensão que é intransponível numa sociedade formalmente *isegórica* e politicamente privada: existem meios de expressão de um pensamento ou um discurso não qualificado, mas inexitem barreiras discursivas para tais argumentos. Essa pretensa *isegoria* estabelece uma relação social de igualdade dialógica em que todos poderão, sob a manta da proteção do exercício de uma liberdade privada, **expor** publicamente ideias, mas não há um campo de contraposição. A dinâmica das redes (que é privada) assegura ao consumidor de um argumento que ele selecione o que deseja ler, ouvir, consumir. Afinal, o consumidor é livre para consumir apenas o que deseja; e se há pessoas fornecendo o que ele deseja, há reforços sociais que confirmam o seu *status* (sejam estes reforços curtidas ou visualizações, sejam eles a verbalização de uma opinião singular pela voz de um comunicador).

Quando são bloqueados meios de resistência à ação política, a liberdade é esvaziada. Como explica Empoli (2019), o jogo político das redes não pressupõe a construção e a desconstrução dialética de plataformas numa esfera pública, mas sim insuflar impulsos que reforçam o ego privado dos indivíduos. Aqueles que concordam, consomem o “argumento”. Aqueles que discordam, terão acesso a outro conteúdo filtrado e, mesmo que tomem ciência de algumas afirmações de baixa consistência epistemológica, não podem opor resistência

qualificada. Neste sentido, **uma vez que** o princípio do mercado **não parece ser** capaz de regular **contextos dominados por** sentimentos que subjagam a “razão” – como o medo e o ódio –, o “senso comum jurídico” tende a buscar, como solução, a imposição de limites à liberdade privada.

Entretanto, não há indícios de um esforço para recolocar a liberdade fora do privado, reestabelecendo uma realidade pública. Na modernidade, todos são iguais para proferir suas opiniões, mas nem todos possuem as mesmas condições privadas para tanto; todos podem consumir informações, mas não há potencial conflito; todos são equalizados em um debate público-privado sobre quaisquer temas, tendo como interlocutor indivíduos que se dedicaram décadas ao tema, mas não estão submetidos aos contra-argumentos necessários a um debate real. Falar o que se quer, em um cenário onde a palavra está à mercê da lógica de mercado, não passa de uma falácia que nada mais fez além de se apropriar da palavra “liberdade”.

### **Considerações finais**

Retornando a Aristóteles, uma das críticas que o Estagirita dirige a Platão e a sua concepção de cidade ideal é, precisamente, a de idealizar um modelo cuja perfeição estaria na homogeneização da cidade. Com isso, se uma *polis* só pode sê-lo se for plural, a transformação de uma cidade em algo uníssono levaria ao seu fim. Com efeito, Platão expõe, em *A República* (2000 [livro III, 557b]), que uma cidade perfeita deveria ser o oposto de uma democracia, definida como uma cidade variada, sem unidade, na qual qualquer um dá sua opinião e segue suas próprias decisões; tal cidade seria como uma embarcação desgovernada, onde toda a tripulação tenta assumir o controle do leme; onde todos podem falar de forma irrestrita, existem tantas formas de governo quanto de indivíduos. Para se evitar uma cidade sem unidade, Platão propunha uma *polis* na qual houvesse uma classe de governantes que, conhecendo o bem, tornassem os cidadãos justos, purgando a cidade da injustiça, que é o pior dos males; haveria também uma classe de artífices, que seria a responsável pela manutenção da cidade. Aos governantes caberia apenas a vida pública e, aos artífices, apenas a vida privada.

Aristóteles aponta que Sócrates, neste argumento, pressupõe que a casa (*oikos*) e a cidade (*polis*) seriam unitárias em absoluto. Com isso, poder-se-ia pensar uma cidade que se comportasse como um indivíduo ou uma unidade: há aqueles que apenas se ocupam da vida pública, não exercendo nenhum elemento da vida privada e realizado com este cenário; e há aqueles que apenas vivem a vida privada. Todavia,

Na marcha para a unidade, a cidade atinge um ponto em que deixa de ser cidade, e um outro em que continua a ser cidade, mas à beira de não o ser, ou seja, uma cidade inferior: é como se transformássemos uma sinfonia em uníssono e o ritmo num único batimento. Mas, como dissemos antes, a cidade é uma pluralidade, que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação (Aristóteles, *Política*, 1998 [1263b32-37]).

Aristóteles, neste ponto, chama a atenção para um risco que Arendt constatará na era moderna, não mais como um risco de a cidade deixar de sê-lo, mas como algo que já se atualizou. Quando o ser humano tem a sua dimensão privada publicizada na condição de liberdade, todas as marcas e finalidades desta dimensão também são alçadas ao público.

Com isso, a projeção privada na esfera pública se torna uma liberdade fundamental da era moderna. Neste caso, é fundamental na medida em que é central, mas também porque funda. O que separa a era pré-moderna da era moderna é o ato de fundação, de constituição de uma zona de libertação na qual o ser humano poderá se isolar e se realizar. O ser humano terá o potencial – jamais atualizado – de resolver, de uma vez por todas, as suas demandas privadas, de destravar as amarras que o impedem de ser livre em absoluto. Entretanto, isso apenas será possível quando todos os homens adotam um único objetivo: o de acumular em um mercado de consumo publicamente acessível. E se o ser humano é o único animal dotado de palavra e de capacidade de expressão dialógica, é necessário que este novo espaço de exercício da liberdade se torne um espaço de expressão. Entretanto, não haverá uma dinâmica fértil para que a liberdade possa se manter.

Isso porque, como mencionado, só se pode ser livre diante do diferente e, mais ainda, do indeterminado. É da ausência de previsão da ação do outro, que é quem leva à constituição do sujeito, que a liberdade emerge. O que se desenha no fechamento privado do exercício da liberdade é, em alguma medida, a sua realização. Todavia, essa realização será, paradoxalmente, a sua neutralização. O ambiente privado é o *locus* de fechamento em relação ao outro; quando ele se torna o único espaço de atenção do público, atenção que é direcionada por uma mecânica econômica de mercado, há uma radical *crise* dos paradigmas humanos ontológicos de liberdade.

Sócrates chama de “filosofar” o exame dialético do ser humano e de seu pretensão saber no nível de sua alma, visando dela extrair o conhecimento, a virtude, a verdade, a justiça, e, sempre que ela estiver equivocada, apontar tais desacertos. A importância do método dialético está ligada à centralidade da questão humana. Uma vez que todo ser humano possui uma *doxa*, uma abertura própria e singular para o real, Sócrates tinha de certificar quais as convicções de seus interlocutores sobre este real 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 (*doxa*) para formular o que se apresenta como verdade, fazendo-o através do rechaço daquilo que não se sustenta após o escrutínio racional. A era moderna homogeneizou a forma como o ser humano deve exprimir a sua *doxa*, mas sem apresentar soluções para que ela seja revista e confrontada. Mais ainda, a era moderna impôs uma trava para que a *doxa* possa ser publicamente e *isegoricamente* confrontada, já que há filtragens privadas e consumeristas para se ter acesso a uma determinada crença. Mais ainda, considerando o fluxo informacional da era moderna, sequer seria possível.

Se, como aponta Bauman (1989) a liberdade pressupõe a distinção intersubjetiva, ou seja, um outro sujeito diferente do agente, a resistência dialética é uma de suas principais premissas. Quando há, em uma realidade “política”, um contexto no qual inexistem elementos para que a singularidade possa ser manifestada – ou, pior, onde a homogeneização dos sujeitos paira –, como ocorre no processo de privatização da liberdade, é crucial voltar a atenção para autores como Arendt, Bauman, Mill, por apresentarem análises e reflexões sobre a questão humana ontológica que é a liberdade.

## Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Revisão e apresentação A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vegas, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *A liberdade*. Trad. Carlos António Sousa. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

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 fevereiro de 2023.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

EMPOLI, Giuliano. *Os engenheiros do caos*. Trad. Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2019.

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

HARVEY, David. *O Neoliberalismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2010.

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; CAMPOS, Adriana. “A redução moderna da política à economia: uma análise foucaultiana e arendtiana”. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n.70, pp.23-49, jan./jun. 2017.

MORAIS, Ricardo Manoel. *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.

\_\_\_\_\_. “Os Dispositivos Disciplinares e a Norma Disciplinar em Foucault”. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 27, p.185-216, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/2439/2087>. Acesso em 02 de maio de 2024.

\_\_\_\_\_. “A expressão do pensamento entre a liberdade positiva e a liberdade negativa: desafios impostos pelo ‘populismo digital’”. *Revista Sapere Aude*, PUC Minas, v.14, p. 280-305,

06/2026. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/30111>. Acesso no dia 5 de setembro de 2024.

\_\_\_\_\_. “A liberdade de expressão no Governo Representativo: a isegoria como aporia do Estado de Direito”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, UnB, v.11, 2023, p.119-148. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/48971>. Acesso no dia 5 de setembro de 2024.

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.

OLIVEIRA, Richard. *Polis e nómos: O problema da lei no pensamento grego*. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2013.

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

\_\_\_\_\_. *Diálogos: Apologia, Critón, Eutifrón, Ion, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*. Int. Emilio Íñigo. Trad. J. Calonge Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

SAFATLE, Vladimir. *Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

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.

VERNANT. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Recebido em: 30/04/2025.

Aprovado em: 10/07/2025.