

DEMOCRACIA E LIBERDADE DE EXPRESSÃO EM MICHEL FOUCAULT

DEMOCRACY AND FREEDOM OF EXPRESSION IN MICHEL FOUCAULT

Paulo Roberto Andrade de Almeida¹

Resumo: Embora os temas democracia e liberdade de expressão apresentem estreita ligação entre si, não são tratados de forma sistemática na obra foucaultiana. É possível, contudo, entrever nos escritos de Foucault a importância que a democracia assume, no campo das relações de poder, enquanto expressão da parresia, ou do dizer verdadeiro, autêntico, do indivíduo. Vista sob esse prisma, a democracia se apresenta como espaço da aleturgia e as relações de poder, por sua vez, como a possibilidade de se constituírem as subjetividades. Nossa pesquisa tem caráter bibliográfico e se assenta, sobretudo, nos cursos apresentados no Collège de France, na década de 1980.

Palavras-chave: Foucault; Democracia; Liberdade de expressão; Parresia; Aleturgia.

Abstract: Although the themes of democracy and freedom of expression are closely linked, they are not systematically addressed in Foucault's work. It is possible, however, to glimpse in Foucault's writings the importance that democracy assumes, in the field of power relations, as an expression of parresia, or tell the truth, authentic speech of the individual. Seen from this perspective, democracy presents itself as a space of aleturgy and power relations, in turn, as the possibility of constituting subjectivities. Our research has a bibliographic nature and is primarily based on the courses presented at the Collège de France in the 1980s.

Keywords: Foucault; Democracy; Freedom of expression; Parresia; Aleturgy.

Considerações preliminares

Em suas investigações acerca das formas de manifestação da verdade, Foucault se depara, recorrentemente, com o problema da democracia. A democracia não se apresenta como temática central dos estudos foucaultianos, o que torna inapropriado buscar um conceito preciso nos

¹Professor Associado do Departamento de Filosofia e Métodos – DFIME da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ. <https://orcid.org/0009-0008-3421-9891> E-mail: pandrade@ufsj.edu.br.

escritos do filósofo. O que lhe interessa, é o espaço de experiências em que se efetivam as relações de poder e, em consequência, em que se constituem as subjetividades.

Contudo, suas análises apontam para aspectos da democracia que são de grande relevância. Nossa proposta, no presente intento é examinar as possíveis relações entre verdade e democracia, notadamente sob o aspecto de como pode se constituir uma sociedade política, a partir do discurso verdadeiro. Portanto, pretendemos apresentar a democracia como espaço da Aleturgia. Mediante a ideia de Parresia, tentaremos entender como, sob a perspectiva de Foucault, as relações de poder constituem a subjetividade e, portanto, como é possível a liberdade de expressão.

Ciência moderna, liberdade e democracia

Dentre as várias características da modernidade, poderíamos citar a enxurrada de regras, instituições e estruturas jurídicas que se impõem ao indivíduo e à sua vida em sociedade. Nessa perspectiva, a própria democracia se apresenta como espaço propício ao exercício da liberdade, esvaziando-se o sujeito, em favor dos limites já instituídos para tomadas de decisão.

O panorama cultural da modernidade, a ciência, o direito e a própria democracia alimentam a pretensão de conduzir o indivíduo a pensar e agir de forma alheia à sua vontade e determinação. É preciso atentarmos ao fato de que cada indivíduo carrega consigo uma identidade e uma história, que não se confundem com quaisquer elementos que sejam externos à pessoa. Assim, nossos anseios, nossos conflitos, nossas angústias, nossas expectativas devem ser computados como a complexa rede que tece nossa subjetividade, como seres viventes em uma sociedade humana.

Martin Heidegger, como também, Michel Foucault admitem que o discurso científico e a técnica são discursos pré-determinados com regras específicas. Perde-se, então, a possibilidade de se pensar de forma originária, pois todo o raciocínio está *a priori* direcionado. Nesse sentido, a ciência passa da condição de instrumento para o conhecimento

para o *status* de instrumento condicionador do próprio conhecimento, conforme observara Heidegger (cf. 2008, p. 48).

Foucault (2014, p. 34), por sua vez, admite que a verdade científica se impõe como algo a que se deve aquiescer. Ela funciona como um mecanismo de controle da própria produção de si mesma. Vale dizer: o indivíduo não age por si mesmo, mas reduz ou submete seu modo de vida a um conjunto de regras, procedimentos e modelos preestabelecidos pelo direito ou pela ciência. Há, portanto, um adestramento da potência humana, da sua dimensão política. É preciso vislumbrar um mundo no qual a democracia seja possível, onde o indivíduo se identifique a partir da atividade política, como seu espaço de *acontecência*.

Como observa Pierre Bourdieu, em *A miséria do mundo*, é bastante comum que as pessoas adotem grandes misérias do mundo para justificar suas pequenas adversidades. Por isso, expressões comparativas são – não raro – evocadas com o intuito de promover o conformismo do indivíduo frente a situações desagradáveis, em relação às quais não se pode reagir com tenacidade. Bourdieu acusa situações nas quais aprendemos a abrir mão da própria liberdade, quando o que buscamos é uma alternativa ao presente infortúnio. (cf. BOURDIEU, 2012, p. 13). Nesse sentido, a sociedade hodierna passou a constituir-se como aprisionamento do indivíduo, como restrição de sua liberdade.

Heidegger, em *Ciência e Pensamento do Sentido*, observa que quando o homem se prende às representações da ciência, perde sua verdadeira conjuntura e ignora sua própria presença. Torna-se cada vez mais invisível em “todas as formas da vida moderna: na indústria, na economia, no ensino, na política, na guerra, na comunicação e publicidade de todo tipo” (HEIDEGGER, 2008, p. 40). Para evitar essa armadilha do entendimento científico, é preciso reconhecer que sua presença exige a percepção da ciência como mera *teoria do real*.

Na aula inaugural, proferida no *Collège de France*, em 1970, Michel Foucault (2014) estabeleceu algumas relações possíveis entre o discurso científico e as sociedades ocidentais modernas. Entende que, nestas sociedades, o discurso da ciência se submete a determinados procedimentos. Ele explica tal proposição, recorrendo à história do discurso do louco, que foi alterado ao longo do tempo. Desde a alta Idade Média o discurso do louco era camuflado. Representava o divisor de águas entre o discurso válido e o não válido. Ao louco só era

concedida a palavra, simbolicamente, na dramaturgia, por exemplo, onde sua *verdade* se manifestava, de forma disfarçada, *dissimulada*. Hoje, talvez, se busque captar um sentido possível no discurso do louco, mais que censurá-lo.

Hoje, entendemos que a ciência moderna não passa de um complexo instrumento de investigação, capaz de explicar os fenômenos naturais. A técnica é apenas uma maneira adotada pela ciência para produzir conhecimento científico. Essas premissas são suficientes para conferir a devida legitimidade e veracidade a esse método do saber. Não mais que isso.

Mas, sob a ótica heideggeriana, a ciência moderna e a técnica perpetuam o esquecimento do pensar de forma originária. Assim, a técnica promove o esquecimento do ser. Nesse sentido, a técnica destrói o autêntico campo político, ao apresentar meios eficazes de evitar o conflito e os antagonismos. Ela oculta a verdade, na medida em que reivindica a si o único discurso possível e reduz o sujeito a um código sistêmico pré-determinado.

Dizendo em outras palavras: nas sociedades modernas capitalistas, tecnocratas, a ciência ocupa lugar privilegiado e exerce a função estratégica de blindar todo o sistema e regular o ingresso de novas interpretações, percepções e sentidos. Assim, se torna responsável por unificar a linguagem, excluindo o antagonismo, o conflito, o irracional, o marginal, o possível etc. Dessa forma, na perspectiva de uma democracia moderna, tudo se submete aos contornos da ciência. Vale dizer: a instauração de qualquer subjetividade supõe o aval da ciência e da técnica.

A propósito, Ricardo Restrepo chama a atenção para a dimensão social da subjetividade ou para sua manifestação no coletivo. A autêntica subjetividade política democrática cria a sua própria verdade a partir da ação, a partir da autodeterminação. Ou seja, a verdadeira subjetividade política democrática cria novas linguagens e novos regimes de subjetividade. O povo se apropria da linguagem, constituindo-se como verdade. Ele assevera:

A democracia não pode subsistir sem autodeterminação. Por isso a democracia é o selo do sujeito político; a ação política é pressuposto ontológico do ser coletivo. [...] o sujeito emerge da ação e sua ação política [...] é a única medida do presente (RESTREPO, 2011, p. 81).

Dessa forma, só a democracia, como expressão da verdade, pode ser a ordem autêntica da subjetividade política, o que conduz Restrepo ao entendimento de que é necessário buscar a democracia, onde o sujeito se define a partir de seu lugar central na atividade política. Daí, a

necessidade de retorno do político nas sociedades contemporâneas, onde o antagonismo e o conflito geram os sentidos sociais.

Nas democracias normativas contemporâneas, todo discurso social deve ser devidamente apreciado pela ciência: o político é negado *a priori*, pois a cumplicidade primeira com o mundo é negada em nome da ciência e da técnica.

Nesse sentido, é imperioso repensar o espaço político nas democracias contemporâneas. Os indivíduos não agem de forma livre, autêntica. São constantemente submetidos a regras e a paradigmas preestabelecidos, que não correspondem às suas expectativas existenciais.

Liberdade e relações de poder

As relações de poder na contemporaneidade se baseiam em técnicas e procedimentos que incidem sobre toda a sociedade, com notáveis repercussões nas várias esferas. Essas relações de poder visam cada dia maior eficácia política. Sua contínua evolução se articula no sentido de evitar resistência. Trata-se, em última instância, de um regime de poder que funciona através de um emaranhado jogo de apoio, garantindo ao capital manter sua hegemonia, através de transformações ininterruptas.

No modelo capitalista, as relações de poder pervadem todos os âmbitos da existência humana, como garantia da própria possibilidade de se viver. Sob essa ótica, observa-se certa animosidade entre a ideia de liberdade, representada por iniciativas pessoais e as relações de poder, como estrutura sistêmica. Não raro, nos deparamos com propostas que limitam a liberdade ou a elevam a tal patamar, que se assemelha a algo aplicável a seres metafísicos – não a homens reais.

Tal perspectiva, registrada em vários momentos da história do ocidente, toma corpo de modo especial na era capitalista, que assume roupagem de liberalismo. A tentativa de mistificação da liberdade assume diversas formas, dentre as quais, a ideia de que a liberdade só é possível na ausência de relações de poder.

Em *O sujeito e o poder*, Foucault procede a uma rigorosa análise acerca das relações de poder. Na oportunidade, ele apresenta a liberdade como elemento imprescindível à

existência de relações de poder, como componente indispensável ao seu exercício. Com efeito, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, ao se debruçaram sobre temas foucaultianos, afirmam:

[...] a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 244).

O estreito vínculo entre a liberdade e as relações de poder, de fato, se constitui como uma das preocupações de Foucault. Num breve artigo, publicado no jornal *Le Monde*, em 1979, sob o título *Inutile de soulever*, ele observa:

[...] todas as formas de liberdade, adquiridas ou reivindicadas, todos os direitos que se fazem valer, mesmo a propósito das coisas aparentemente menos importantes, têm sem dúvida um último ponto de ancoragem mais sólido e mais próximo que os *direitos naturais*. Se as sociedades se mantêm e vivem, ou seja, se os poderes não são *absolutamente absolutos*, é que por trás de todos os consentimentos e coerções, para além das ameaças, das violências e das persuasões, há a possibilidade desse momento em que a vida não mais se troca, em que os poderes não podem mais nada e em que, diante os *gibets* e as metralhadoras, os homens se revoltam (FOUCAULT, 1994c, p. 791).

O problema da liberdade não é sistematicamente tratado por Foucault. Ele não tem uma teoria sobre a liberdade. Todavia, reflexões pertinentes ao tema aparecem de maneira dispersa em entrevistas, artigos e textos sobre questões variadas. Vale lembrar, a esse respeito, que no terceiro volume da *História da sexualidade*, o filósofo trata a questão das técnicas de si, numa abordagem genealógica da ética. As técnicas de si carregam estreita relação com as técnicas de governo dos outros.

Nos estudos foucaultianos, a articulação da questão da política e da ética se faz no atravessamento entre relações de poder, governamentalidade, governo de si e dos outros, e na relação do indivíduo consigo mesmo.

A tematização do sujeito sempre ocupou lugar proeminente nas reflexões do filósofo. Ele recusa a ideia de *sujeito universal*, ligado a uma natureza atemporal, vítima das relações de poder. Aposta na existência de um sujeito que se constitui através das formas de *assujeitamento* e pelas escolhas éticas e políticas que enceta. Afasta-se, portanto, de uma

visão essencialista do sujeito ou de uma substancialização do eu, como recurso à metafísica tradicional. Foucault propõe, em vez de um sujeito soberano, um sujeito capaz de criar seu próprio ser, como ente histórico. Vale dizer: ao invés de uma pretensão à universalidade, ele propõe uma afirmação da historicidade de um sujeito anônimo e inconclusivo.

Nessa perspectiva, Foucault enxerga uma relação imanente entre ética e liberdade, entendendo esta como "[...] condição ontológica da ética" (1994e, p. 712). Significa dizer: a ética representa o exercício da liberdade ou ela se apresenta como liberdade enquanto prática refletida.

Ao longo da história do ocidente, algumas teorias acerca do comportamento humano interpretaram o *ocupar-se de si*, com certa suspeita, na medida em que viam esse comportamento como forma expressa de egoísmo, legitimado pela tradição grega e cristã. Mas, aos olhos de Foucault, o cuidado de si ou, a relação consigo mesmo, é ontologicamente primeira, o que lhe garante prioridade como comportamento ético.

A propósito, Foucault lembra que “ao poder é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições” (FOUCAULT, 1994c, p. 794), considerando-se a intensidade do poder e seus mecanismos de coerção. Sob essa ótica, a democracia se apresenta igualmente a todos, pois garante igualmente os direitos individuais, como coexistentes, conaturais e complementares. Portanto, o direito se apresenta como constituinte de direitos comuns e responsável por aniquilar a dominação de uns pelos outros.

Na perspectiva do liberalismo, liberdade, longe de ser exercício pleno, é limite. Alinhado a essa concepção, Foucault (1994a, p. 47) entende que experiência “[...] é qualquer coisa que se faz sozinho, mas que só se pode fazê-la plenamente na medida em que ela escape à pura subjetividade e a qual os outros poderão, eu não digo exatamente repeti-la, mas pelo menos encontrá-la e atravessá-la”.

Daí, podemos inferir que a liberdade como experiência é algo que transforma o mundo e a si mesmo. Mais que isso: a experiência plena da liberdade se faz no encontro com o outro. Ela não pode ser uma experiência solitária do próprio eu, consigo mesmo, mas se realiza no encontro com o outro.

A experiência da liberdade é transgressora, na medida em que reconhece o real e o transgride. Assim, ela não provoca o encontro do indivíduo consigo mesmo, mas lhe impõe

um esforço de elaboração de si mesmo. Não se trata apenas de um processo de autodescoberta, mas de invenção de si mesmo.

O iluminismo oitocentista sugeria o advento de um homem novo, cuja capacidade técnica na relação com a natureza e com os outros pudesse ultrapassar todos os limites até então concebidos para a humanidade e constituir a própria condição do indivíduo como ser que se impõe pela razão. Todavia, todo esse processo cedeu lugar aos mecanismos modernos do poder, que impossibilitaram, em grande medida, a afirmação do homem como ser livre.

Foucault (1994f, p. 578) deposita total confiança na liberdade como possibilidade da criação de si e rompimento com estruturas preestabelecidas. Entende que a mera filiação a um tipo de pensamento ou ideologia não implica a devida rotulação de um filósofo, mas também não o obriga a ser fiel a tal ou tal perspectiva, na sua íntegra (cf. FOUCAULT, 1993, p. 142ss). Aspectos podem ser aludidos, eventualmente, sem prejuízo para o conjunto de um pensamento. Tal circunstância nos permite a compreensão de que se trata de um *defensor* intransigente do exercício da liberdade, um filósofo que se recusa a ser identificado com o poder.

O iluminismo, como dissemos, estabeleceu um elo muito forte entre a razão e a liberdade, de tal forma que essas duas dimensões do humano passaram a se implicar necessariamente. Mas não se deu conta de que a razão moderna estaria estreitamente ligada ao poder. Com efeito, Foucault (cf. 1994a, p. 73) admite que o Ocidente não alcançaria os resultados econômicos e culturais que atingiu, sem o exercício dessa racionalidade.

Tal circunstância nos coloca diante de um dilema sobre a própria racionalidade das relações de poder atuais. Não se trata, meramente, de se posicionar a favor ou contra a razão. Atenta-se aqui para o funcionamento do poder que, em seu exercício, conta com a racionalidade, com a razão mesma para manter sua dominação. Numa perspectiva marxista, talvez, pudéssemos equacionar a situação através do recurso aos conceitos de alienação, exploração, libertação etc. Enfim, a ideia de emancipação garantiria ao homem sua identidade enquanto *homo economicus*.

O sujeito foucaultiano, porém, é inacabado por excelência. Foucault concebe o homem como sujeito que se inventa, que se constrói, produto histórico, enquanto somatório de processos de subjetivação. Certamente, o aspecto econômico é imprescindível, mas não é o

determinante da condição de sujeito. Trata-se de um sujeito presente e pleno de devir. Não um *sujeito-substância*, invariável, mas um ser carregado de historicidade, em vez de uma concepção essencialista de sujeito. Portanto, a ausência de um sujeito prometido: o sujeito transcendental e universal é sempre recusado na ótica foucaultiana.

A liberdade não existe no sentido natural. Sua existência supõe o fato de que homens são sempre entidades sociais, aptos a decidir-se. E, portanto, a liberdade deve ser entendida como um conceito positivo, no sentido de que não se submete a coações externas, mas se afirma através do encontro com o outro, com a adversidade e o conflito, que permite ao ser racional ir do dissenso ao consenso, sem perder sua identidade. Ao contrário: criando-a.

Foucault (1994a, p. 74), advoga a tese de que se deve produzir um homem ainda inexistente, distinto do que está prescrito pela natureza. Significa dizer: algo que ainda não concebemos com absoluta perfeição, mas que corresponda a um inventar-se a si mesmo e, não, mera descoberta de si – já o dissemos.

Talvez essa percepção nos traga a ideia de *utopia*. Sim, entendamos utopia, não como um não-*topos*, um não-lugar ou um lugar que não existe, mas como um espaço que não conseguimos construir ainda, mas que se situa no horizonte de nossas possibilidades. Um processo ambicioso – é forçoso admitir – frente à administração da vida em todos os seus aspectos, através de técnicas de governamentalização e controle.

Tais circunstâncias nos permitem inferir que, na concepção foucaultiana de poder, "o poder só existe em ato" (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 243). Esse entendimento traz consigo a ideia da impossibilidade de se pensá-lo como algo a-histórico e em sua constituição por relações. Isso implica dizer que a ação das relações de poder pressupõe a liberdade. A ação de sujeitos livres "entendendo-se por isso sujeitos individuais e coletivos, que têm diante de si um campo de possibilidades, onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer" (Idem, p. 24).

Implica, ainda, que a liberdade se apresenta como um imperativo das relações de poder, ainda que, paradoxalmente, estas relações produzam efeitos que a limitem ou a incitem, como pretendia Foucault. Na verdade, o que ele afirma é que "a liberdade dos homens nunca é assegurada pelas instituições e leis que têm por função garanti-la [...]. Não porque elas sejam ambíguas, mas porque a *liberdade* é o que se deve exercitar"

(FOUCAULT, 1994b, p. 276 – grifos do autor). Quer dizer, a liberdade não se reduz ao livre-arbítrio, à mera escolha entre duas coisas já dadas, ou a uma questão de vontade, mas se expressa na ação mesma, enquanto ela acontece.

A liberdade adquire um caráter de experiência, de vivência: é uma prática. Ela se constitui a partir de si mesma, como única fiadora possível para a sua própria realização: "a garantia da liberdade é a liberdade" (Idem, *ibidem*). O conjunto ou a soma de práticas de pessoas livres no exercício de sua liberdade é que torna possível e viabiliza a liberdade; A liberdade é fruto de um exercício individual e comum. Por isso, não há uma condição prévia para que se realize a liberdade, como, por exemplo, uma tomada de consciência.

A liberdade é uma *praxis*, que se consolida através das pessoas que a exercitam. Portanto, liberdade, não apenas como opção ou escolha, mas como expressão histórica do ser-aí. Liberdade não é um sentimento ou um estado de espírito. É, antes, a inserção real do indivíduo na atividade política e social. Não é meio para um fim, pois isso a dispensaria de existir, quando não mais fosse necessária. Ela é fim em si mesma. É vida ética de constituição de si e do mundo.

Poder, Governo e Verdade

Foucault começa a utilizar de forma recorrente, o termo *aleurgia*, a partir do curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*. Aí formula de maneira clara o que entende por essa noção: Aleturgia é a manifestação da verdade. Especificamente, o que lhe interessa é como essa veridicção se vincula ao exercício do poder, a ponto de ela se tornar uma condição necessária de sua existência. Essa verdade não é o resultado de relações de poder, como elemento legitimador e não se trata da elaboração de um saber instrumentalizado pelo poder.

Foucault (2012, p. 8) observa que “o exercício do poder é acompanhado muito constantemente de uma manifestação da verdade entendida em sentido bem amplo”. Ele diz:

Lá onde há poder, lá onde é preciso que haja poder (...) é preciso que haja o verdadeiro. E onde não haveria o verdadeiro, onde não haveria a manifestação do verdadeiro, o poder não existiria, ou seria muito fraco, ou seria incapaz de ser o poder (FOUCAULT, 2012, p. 6).

Para Foucault, o poder está sempre vinculado ao verdadeiro. Ele não explicita em que consiste essa verdade, mas observa que se trata de uma “manifestação pura”, que ultrapassa os conhecimentos úteis para governar, uma “manifestação excessiva, da verdade” (Idem, p. 12).

Com a noção de aleturgia, Foucault vê a estreita relação entre governo dos homens e verdade (Idem, p. 13). Aliás, esta noção de governo passa a ocupar o centro das suas atenções. E ficará melhor explicitado quando a aleturgia for identificada como um processo de subjetivação. É oportuno lembrar que nos trabalhos dos anos anteriores, Foucault havia insistido no caráter positivo das relações de poder e saber na constituição da subjetividade. Mas, não raro, interpretava o problema sob o prisma da sujeição.

O elemento novo nessa análise é a noção de governo. Ela é vinculada à noção de “subjetivação”, conforme fora esboçada no curso de 1978 (FOUCAULT, 2004, p. 195), que manifesta completa reconfiguração no modo de interpretar as relações entre o exercício do poder e a individualidade. Portanto, Foucault reconhece que a governamentalidade implica uma série de procedimentos em que o sujeito se constitui em relação consigo mesmo e com o outro, a partir da manifestação do verdadeiro. Esse aspecto lhe permite direcionar suas investigações no sentido de apreender a ideia de governar como ligada ao campo da ética e da política.

Inquérito e Democracia

Desde 1970, quando ministrou seu primeiro curso no Collège de France, o problema da verdade já se apresentava como tema de grande relevância para Foucault. Na ocasião, ele o abordava sob a perspectiva de uma morfologia da vontade de saber (*cf.* FOUCAULT, 2011, p. 217). Ele apresentou uma série de leituras sobre o *Édipo rei*, de Sófocles, na tentativa de demonstrar, a partir daquela tragédia que a “demonstração da verdade torna-se uma tarefa política” (Idem, p. 177).

Importa dizer: Foucault vê a produção da verdade, estreitamente ligada ao surgimento da cidade democrática. Por outro lado, a maneira como a verdade é enunciada, a maneira como se estabelece a distância entre o verdadeiro e o falso, determina o modo como o poder é exercido em uma democracia.

Na interpretação de Foucault, a peça propõe dois modos de aleturgia: o divino, expresso pelo oráculo e pelo adivinho, Tirésias e outro, obtido com o auxílio de testemunhas, especificamente, os escravos. Nesse caso, a verdade foi revelada por meio da memória, da recordação dos fatos. Essa forma de aleturgia é aquela produzida pelo inquérito, levado a cabo por Édipo. Foucault observa, com propriedade:

[...] ao longo da peça não se poderia mais acreditar na palavra dos deuses. A palavra profética, a palavra oracular, permanecia enigmática e ninguém conseguia interpretá-la e, por conseguinte, se permanecêssemos aí, nada seria sabido. [...] O mesmo vale para a palavra do adivinho. Ele havia, no entanto, dito as coisas, mas o coro não queria ouvi-lo e, o coro não o ouvindo, a verdade não podia vir à luz. E foi preciso, por conseguinte, que houvesse essa aleturgia própria aos escravos [...] (FOUCAULT, 2012, p. 41).

E conclui em seguida:

[...] E foi preciso que [...] a própria peça se desenvolvesse como uma aleturgia, e que aquilo que havia sido dito como uma espécie de verdade enigmática e em suspenso no início da peça se torne a verdade inevitável à qual Édipo está obrigado a se submeter e que os próprios espectadores são obrigados a reconhecer (Idem, *ibidem*).

Diante do exposto, é oportuno observar que a diferença está quanto à veridicção, isto é, como algo passa a ser reconhecido como verdadeiro, como um discurso se autentica como verdadeiro.

Reportando-se, ainda, à tragédia de Sófocles, Foucault observa que no caso da veridicção oracular, o discurso se assenta sobre um poder exterior ao que fala (*cf.* FOUCAULT, 2012, p. 48), ao passo que na veridicção dos escravos, a autenticação do discurso se faz pela identificação do que fala e a origem da verdade (*cf.* Idem, p. 49).

Portanto, o recurso a Sófocles permite a Foucault estabelecer dois paralelos importantes: 1) o estabelecimento da democracia como fruto natural do dizer verdadeiro e 2) a democracia só se constitui a partir de relações de poder, no caso, personificada pelo rei, ou tirano, que atua no campo político.

Vale dizer: Sófocles sugere a revelação de uma verdade, na tragédia *Édipo rei* e propõe que o advento da democracia se dá no circuito do discurso verdadeiro. Ainda, sob a ótica foucaultiana, essa novidade só foi possível, na medida em que envolveu relações de poder. A

figura do tirano encarna um arranjo no campo político, que corresponde a uma nova forma de exercício do poder.

Helton Adverse (cf. 2017, p. 13), ao estudar os conceitos desenvolvidos por Foucault, nos cursos apresentados no Collège de France, conclui com propriedade que o que Foucault pretende dizer é que a substituição da verdade profética pela verdade política ou, mais especificamente, democrática – aqui representada pelo testemunho dos escravos – foi tematizada na figura do tirano. Vale dizer: Édipo não personifica a forma de aleturgia democrática. Ele atua como elemento que possibilita o advento da democracia. Ele, por assim dizer, prepara a cidade para a democracia (SÓFOCLES, 2001, p. 67). É ele que instaura a ordem. Foucault lembra que na virada do século VI ao V, a tirania era uma espécie de *matriz* para o pensamento político grego, na medida que por meio dela se estabeleceram as democracias: “é através da tirania que a democracia se instalou em Atenas. Os tiranos são os autores da democracia” (FOUCAULT, 2012, p. 62).

Paradoxalmente, Foucault entende que Édipo se instaura como verdadeiro tirano, na medida em que pretende tomar a cidade para si, sem levar em conta o sentido da lei, do *nomos*, que a ordena e lhe serve de referência. O referencial edipiano é a *tyché*. Como ele mesmo atesta (cf. Idem, p. 64), é filho da *tyché*, da sorte, do destino. Daí a necessidade de fundamentar o poder em suas capacidades pessoais e, não, nas instituições da cidade. Esse aspecto fica evidente nas palavras de Foucault: “[Édipo] não se ordena ao princípio do *nomos*, ele segue simplesmente – tanto quanto ele pode e com os meios próprios do tirano e como saber próprio do tirano –, ele vai tentar seguir a *tyché*, seguir o destino e não o *nomos*” (Idem, p. 66).

Édipo quer controlar a cidade pela concentração do poder e mais: quer controlar os mecanismos de produção do verdadeiro por meio de suas capacidades pessoais. Portanto, ele se inaugura como um personagem que precisa ser descartado, para que a cidade possa consolidar sua ordenação pelo *nomos*.

A tragédia de Édipo é, pois, a história da instauração de uma nova forma de relação com o verdadeiro, que corresponde a uma nova forma de exercício do poder. A democracia – assevera Adverse, ao apreciar as análises foucaultianas – se define pela subordinação ao *nomos*, ao poder impessoal da lei, como pela produção de um discurso cuja autenticidade não depende mais da natureza daquele que o enuncia. Os deuses e os profetas, havia observado Foucault,

estão no verdadeiro, habitam o verdadeiro (cf. FOUCAULT, 2008, p. 64), sua existência e a presença da verdade são consubstanciais.

Na perspectiva explorada por Sófocles, em *Édipo rei*, é possível observar que o poder de dizer o verdadeiro é conatural ao poder de fazê-lo acontecer (cf. FOUCAULT, 2012, p. 37). Contudo, no caso da democracia, a verdade supõe um empenho na sua construção: seja através da memória, seja pela construção do sentido comum, como constatamos na filosofia e na retórica. E esse trabalho de construção da verdade encontra sua condição de possibilidade em uma nova estrutura de poder.

Parresia e Democracia

Em fins da década de 1970, Foucault se debruça sobre os estudos em torno ao conceito de *parresia*, o que lhe permitirá conceber um novo horizonte para as relações entre democracia e verdade. Essa nova orientação será apresentada nos cursos ministrados no Collège de France, já no início da década de 1980. Como instituição democrática, a *parresia* passa à condição de uma forma de aleturgia, como “dizer-verdadeiro”. O que está em evidência, nesse caso, não é tanto o seu conteúdo, mas a “maneira de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2008, p. 52).

Elemento importantíssimo, nessa nova compleição do *dizer a verdade* é que o sujeito que a enuncia se vincula àquilo que diz. Não se trata, portanto, de mera descrição do objeto, na qual o sujeito é neutro. Nesse caso, o sujeito não é exterior, alheio ao enunciado proferido, mas se coloca no centro do que foi dito. Assim, a *parresia* assume o papel de veridicção e deve produzir efeitos práticos sobre quem a ouve, mas, sobretudo, sobre aquele que enuncia a verdade.

Esse aspecto é extremamente caro a Foucault, pois o filósofo enxerga aí a possibilidade de subjetivação da *parresia* (cf. FOUCAULT, 2001, 355ss). Em decorrência, ele verá a oportunidade de articular a relação entre o governo de si e o governo dos outros. Dizendo em outras palavras: o discurso *parresiástico* se situa no espaço público, na cidade democrática.

Como dissemos, na perspectiva de uma *parresia* democrática, a veridicção é levada a efeito no espaço público, na assembleia. E o sujeito tem liberdade de expressar seu ponto de vista, mas se compromete com o que diz. Ora, ele diz o que acredita ser verdadeiro e deve estar

disposto a suportar as consequências da sua fala. Um dos efeitos da parresia é precisamente o risco, visto que esse dizer-verdadeiro está circunscrito à verdade.

Portanto, a fala vincula o indivíduo à verdade e à liberdade, através da ideia de parresia. Quando se insere no próprio discurso, e se assume suas consequências, quaisquer que sejam, o parresiasta exerce a liberdade em uma de suas formas mais elevadas – observa Foucault (*cf.* 2008, p. 64). A parresia é um ato ético, que envolve o dizer-verdadeiro, como risco e liberdade.

Diante do exposto, podemos afirmar que a parresia assume uma dupla dimensão, ética e política, na medida em que implica a vivência como liberdade. Vale dizer: no espaço democrático, verdade e liberdade se encontram e se unem para promover o governo de si mesmo, como do outro.

O direito à parresia é exercido num terreno, em que os iguais se enfrentam nas relações de poder: o acesso à fala franca abre caminho a uma experiência política marcada pelas dissensões. A democracia, nesse sentido, não deve ser entendida como o espaço do consenso e da paz perpétua. Ao contrário, ela se caracteriza como o espaço onde os conflitos e a diversidade se apresentam.

Tais circunstâncias nos remetem à ideia de que a parresia se constitui num tipo de atividade política, no qual a fala franca, o discurso verdadeiro, é enunciado por aquele que deseja exercer um papel proeminente nas tomadas de decisão. Todo discurso acarreta um risco ao parresiasta, devido às tensões que naturalmente pode suscitar. Isso conduz Foucault a ver na parresia uma estrutura *dinâmica*, que justifica, em certo sentido, o empenho pela obtenção de reconhecimento e superioridade no espaço público. O desejo de se destacar e dirigir seus iguais causa bem estar aos espíritos.

Ao tratar a parresia, como estrutura dinâmica, Foucault lembra que o parresiasta alimenta a pretensão de ocupar-se da cidade e de servir-se do discurso racional, do discurso verdadeiro. A propósito, ele diz:

[...] uma dinâmica, um movimento que, além do pertencimento puro e simples ao corpo dos cidadãos, coloca o indivíduo em uma posição de superioridade onde ele vai poder se ocupar da cidade na forma e pelo exercício do discurso verdadeiro. Falar a verdade para dirigir a cidade em uma posição de superioridade onde se está em uma luta perpétua com os outros, é isso, eu creio, que está associado no jogo da parresia (FOUCAULT, 2008, p. 144).

A *isegoria* é um dispositivo que assegura a cada cidadão o direito de fala, ao passo que a parresia “é um elemento no interior desse quadro necessário da *politeia* democrática” (Idem, p. 145). Esse elemento é o que permite aos cidadãos assumirem uma ascendência sobre os demais, no âmbito do direito. Foucault assevera: “Ela [a parresia] é o que permite a alguns indivíduos estarem entre os primeiros e, dirigindo-se aos outros, dizer-lhes o que pensam, [...] e, por isso, dizendo o verdadeiro, persuadir o povo por bons conselhos e assim dirigir a cidade e dela se ocupar” (Idem, *ibidem*).

Entendida a democracia sob seu aspecto constitucional e sob o aspecto dinâmico, somos conduzidos a uma nova abordagem da parresia: trata-se de uma atividade essencialmente política, cuja dimensão jurídica não ocupa lugar proeminente nas análises de Foucault. O poder, sob essa perspectiva, não é mera relação instituída, mas uma potência. Reportando-se a terminologia usada no início dos anos 1970 (cf. FOUCAULT, 2013, p. 86), o filósofo a vincula à ideia de *dynasteia*.

A propósito, Foucault distingue os temas relativos à forma de governo, ao regime político, como sendo da ordem da *politeia*. Em contrapartida, questões relativas ao exercício do poder, suas limitações e disputas, pertencem à ordem da *dynasteia*. Isso é o que possibilita a condução da cidade. Mas, se atentarmos à natureza ético-política da parresia – conforme nos referimos acima – será forçoso admitir que nessa atividade de governo, é o *ethos* do próprio sujeito político que se coloca em evidência. Tal circunstância conduz Foucault ao entendimento de que, na perspectiva da *dynasteia*, a política é uma *experiência*, uma certa prática, que se submete a regras, de alguma forma, vinculadas à verdade e que exige, de quem se submete a essa empreitada, formas específicas de relação consigo mesmo e com os outros (cf. FOUCAULT, 2008, p. 144).

Concebendo, então, a parresia, do ponto de vista da *dynasteia*, podemos finalmente arguir como Foucault concebe a democracia. É oportuno dizer que o filósofo vê uma *circularidade* implícita entre a democracia e a parresia: para que haja democracia é preciso haver parresia. E, para que haja parresia é preciso haver democracia (Idem, p. 142). A parresia manifesta sua natureza dinâmica na democracia, como forma específica de ação política, ao passo que a democracia encontra sua única forma compatível de governamentalidade na parresia.

Mas Foucault reconhece no seu discurso acerca da democracia um significativo paradoxo: a democracia supõe necessariamente o discurso verdadeiro. Mas, na exata medida em que o discurso verdadeiro vem à tona somente no conflito, no afrontamento, na rivalidade, esse discurso verdadeiro é sempre ameaçado pela democracia. Eis a questão: a democracia supõe o discurso verdadeiro, pois, sem esse, ela pereceria. Mas a sua morte, o seu silenciar está inscrito na democracia (Idem p. 168). Essa percepção, Foucault a tem, ao observar a crise que ocorre na democracia ateniense, no século IV a. C. Nas circunstâncias vivenciadas pela Atenas de então, a Parresia, entendida como fala franca em favor da democracia sofre uma inflexão e passa a ceder espaço a um discurso violento, baseado mais nas paixões que no conhecimento.

Considerações finais

Nosso propósito foi colocar em evidência o fato de que a parresia, como ação política, na perspectiva de sua concepção dinástica, nos remete ao cerne do regime democrático. Dizendo em outras palavras: a parresia, assim entendida, permite aproximar a democracia e a ideia de liberdade. A democracia, por assim dizer, é um regime que não elimina a possibilidade de sua própria dissolução, na medida em que mantém ativas suas contradições. Ela [a democracia] encarna o risco de se desfazer, pois apóia na parresia, como uma de suas formas discursivas elementares e, como tal, se inscreve como o regime que coloca a si mesmo em questão. Foucault não se detém nesse aspecto, mas nos oferece elementos capazes de identificá-lo como um dos traços específicos da democracia.

Partindo do entendimento de Foucault acerca da democracia, podemos constatar que ele a vincula mais estreitamente ao exercício da liberdade e ao dizer verdadeiro que propriamente às origens do poder. Nesse sentido, o filósofo concebe a democracia como o exercício do falar francamente no espaço público, como lugar privilegiado da liberdade e da crítica. Esse aspecto, talvez, não tenha sido devidamente evidenciado por algumas teorias clássicas, que não atentaram para uma de suas dimensões essenciais: a democracia é uma forma de vida política que tem como referência a liberdade.

Os trabalhos de Foucault sobre a aleturgia apresentam a democracia como um novo regime de verdade, onde o dizer-verdadeiro assume conotação eminentemente pública, política. Dessa

forma, a democracia supõe a existência de um conjunto de leis que regulam a vida na cidade e, assim, se constitui um espaço público legitimado pela aleturgia. Vale dizer: o dizer verdadeiro é o ponto de partida da democracia e o público, seu destinatário.

Portanto, entende Foucault que a parresia, fundamenta novas relações entre democracia e verdade. Ela estabelece a democracia como uma estrutura política que, através do dizer verdadeiro, inaugura o cidadão como um ser livre.

Por outro lado, ao propor novas relações entre a democracia e a verdade, Foucault enxerga uma dimensão paradoxal, na medida que a democracia é proposta como uma experiência política, na qual o uso franco da palavra coloca em risco tanto aquele que fala, quanto a própria instituição que o possibilita. E é precisamente esse paradoxo, essa tensão, que no entendimento do filósofo, confere à democracia sua vitalidade.

A democracia se caracteriza como um regime onde predominam opiniões, não a verdade. A vida democrática ou, a existência de um regime democrático, não exige, em princípio, que a verdade seja dita, mas supõe que as formas da liberdade (individual e coletiva) se definam na relação mesma que estabelecemos com a verdade. Vale dizer: a democracia é um *regime de verdade*, que encarna o dizer verdadeiro como uma questão política.

Como dissemos inicialmente, o conceito de democracia não se inscreve entre as preocupações filosóficas fundamentais de Foucault. Ele, de fato, quer saber como se estabelecem as relações de poder entre os homens e como se constituem as subjetividades. Suas análises apontam para aspectos da democracia que nos parecem muito relevantes. Por isso, nos ocupamos do exame de relações possíveis entre democracia e verdade, dando ênfase ao aspecto da constituição de uma sociedade política, a partir do discurso verdadeiro. É exatamente essa apreensão de democracia, como espaço da Aleturgia, que nos permite vislumbrar nos escritos foucaultianos a ideia de Parresia e entender como as relações de poder constituem a subjetividade e possibilitam a liberdade de expressão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADVERSE, Helton. **Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia**. *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*. N. 3, dez. 2017, p. 119-134.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **Conversazione con Michel Foucault** (Entretien avec Michel Foucault). *In: DITS ET ECRITS IV*. Paris: Gallimard, 1994a, p. 41-95.

_____. **Du gouvernement des vivants**. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

_____. **Espace, savoir et pouvoir**. *In: DITS ET ECRITS IV*. Paris: Gallimard, 1994b, p. 270-285.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. 8 ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. **Inutile de se soulever?** *In: DITS ET ECRITS III*. Paris: Gallimard, 1994c, p. 790-794.

_____. **La société punitive**. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2013.

_____. **Leçons sur la volonté de savoir**. Paris: Gallimard/Seuil, 2011.

_____. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/ Seuil, 2008.

_____. **Le sujet et le pouvoir**. *In: DITS ET ECRITS IV*. Paris: Gallimard, 1994d, p. 222-243.

FOUCAULT, Michel. **L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté**. *In: DITS ET ECRITS IV*. Paris: Gallimard, 1994e, p. 708-729.

_____. **L'herméneutique du sujet**. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

_____. **Qu'est-ce que les Lumières?** *In: DITS ET ECRITS IV*. Paris: Gallimard, 1994f, p. 562-578.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. **Sécurité, territoire, population**. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. *In: Ensaaios e conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. **Ensaaios e conferências**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2008.

RESTREPO, Ricardo Sanín. **Teoría crítica constitucional**: rescatando la democracia del liberalismo. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2011.

SÓFOCLES. **Édipo rei**. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.