

SILÊNCIO E DISCURSO: POR QUE NÃO DEVEMOS SILENCIAR O DISCURSO DE ÓDIO

Introdução

Por que devemos obedecer as leis? Em um momento de crise institucional profunda, nada pode ser mais importante do que responder a essa pergunta. A pergunta, na verdade, parece ingênua, e tende a receber duas respostas igualmente ingênuas. Devemos obedecer as leis porque nós as quisemos, é a primeira dessas respostas. Essa resposta é ingênua porque transpõe simplesmente o fundamento da obrigação moral para a política. Nas obrigações morais, a vontade individual é de fato determinante em nossa vinculação ao dever. Devo submeter-me a algo com que concordei pelo simples fato de tê-lo querido. Mas, no caso da política, essa resposta dificilmente pode ser aceita. A complexidade e dimensão das Democracias modernas não permitem a participação de todos os cidadãos na formulação das leis. A lei elaborada pelo parlamento não foi querida por cada um de nós. Por isso a modernidade construiu algo que ficou conhecido como Democracia representativa, que permite uma segunda resposta ingênua para nossa pergunta. Ainda que cada um de nós não tenha manifestado diretamente sua vontade no processo de elaboração das leis, nós conscientemente elegemos representantes que as quiseram. Se a primeira resposta transfere ingenuamente o fundamento da Moral para a Política, a segunda resposta transfere cinicamente o fundamento da representação jurídica, a que chamamos de mandato, que se exerce por meio de uma procuração, para a Política. No caso do Direito, a concordância expressa e inequívoca e a confiança de quem é representado, ainda que a procuração possa não estabelecer o conteúdo específico dos atos do mandatário, é o que obriga o mandante a vincular-se aos atos praticados pelo procurador. No caso da Política, esse pressuposto é falso. Imagine a possibilidade de, em uma eleição, alguém votar em um partido que não elegeu nenhum representante: quem representa seus eleitores? É verdade que existe uma terceira possibilidade: aqueles que não concordam com uma lei querida pela maioria (da qual não participam) podem eximir-se de cumprir-la abandonando o Estado e mudando-se para outro lugar. Essa era, de fato, uma possibilidade na Atenas democrática dos séculos V e IV a.C. (FUNARI, 2002, p. 37). Mas hoje, para onde alguém poderia mudar-se de modo a se furta ao dever de cumprir as leis de um Estado? Poderíamos mudar de Estado, mas não poderíamos voltar a uma suposta condição prévia ao Estado, em que não houvesse um poder instituído e monopolizador da violência para impor suas decisões, a que a teoria política moderna deu o nome de *estado de natureza*. Em que medida, portanto, alguém pode se sentir obrigado pelas decisões de um parlamento?

Tradicionalmente, a teoria democrática responde a essas questões com três conceitos: regra da maioria, isonomia e isegoria. O fato de que a maioria de nós, ou de nossos representantes, quiseram uma determinada lei, o fato de que a lei se aplica de modo neutro e imparcial a todos, inclusive àqueles que elaboraram a lei, e o fato de que todos podem contribuir com seus argumentos para que se elaborem as leis, transforma de algum modo a vontade individual em vontade coletiva e faz com que ela se torne a vinculante.

Não seria possível abordar todos esses elementos hoje, e pretendo analisar somente o papel da *isegoria* na legitimação democrática moderna. Minha hipótese é que sem um direito irrestrito de se expressar, não existe legitimidade democrática. Irei em um primeiro momento analisar o funcionamento da Democracia em Atenas, para em seguida verificar como a doutrina dos chamados “pais fundadores” dos Estados Unidos recepcionaram a influência grega em seu pensamento e em sua constituição. O conceito de regra da maioria exclui a existência de um vínculo entre verdade e vontade política, requerido pelo conceito de República, mas repudiado pelo conceito de Democracia. É nesse ponto que o problema da liberdade de expressão e do discurso de ódio se tornam relevantes. Por que deveríamos tolerar que o discurso odioso seja sequer pronunciado em uma Democracia? Partindo da teoria do contrato social, pretendo responder essa pergunta partindo de dois autores contemporâneos que estudam a liberdade de expressão, Ronald Dworkin e Edwin Baker, mas pretendo ir além dos argumentos por eles propostos, para apresentar ao final fundamentos retirados da filosofia da linguagem ordinária e da metapsicologia freudiana para compreender porque devemos admitir discursos odiosos em uma Democracia.

1. Tucídides e Madison

Em sua célebre *Oração Fúnebre*, Péricles caracterizou a Democracia ateniense da seguinte forma:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é Democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos à autoridade e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos. (TUCÍDIDES, 1999, p. 98¹)

Irei destacar alguns elementos sobressaem-se nessa passagem². Em primeiro lugar, Péricles começa dizendo que a Democracia se caracteriza pela utilização da **regra da maioria**: não sendo possível tomar-se uma decisão unanimemente, aquela que contar com o maior número de apoiadores impõe-se a todos. É interessante que uma obra de referência, como o *Dicionário de Política*, de Bobbio e outros autores, não possua verbetes sobre *Majoria* ou *Regra da Majoria* (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, vol. II). A teoria política contemporânea, frente aos riscos inerentes das decisões majoritárias, tem, se não escamoteado, pelo menos restringido a aplicação desse mecanismo nas

¹ No caso de obras clássicas, além da página da edição consultada, sempre indicarei no rodapé a referência do texto original. No presente caso, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 37.

² Outras características não serão exploradas, porque não guardam conexão com nossa investigação. Dentre elas, gostaria de destacar a separação entre a esfera pública e a esfera privada, tão bem analisada por Hannah Arendt em *A condição humana* (5 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991).

Democracias da segunda metade do século XX e primeiro quartel do século XXI. No entanto, a regra da maioria aplicava-se irremediavelmente em Atenas, porque qualquer limitação representaria a introdução de ideais estranhos à Democracia, em que a vontade da maioria do povo era soberana, e, por causa disso, sempre provisória. Segundo Claude Mossé, “uma vez tomada a decisão, a minoria inclinava-se diante do voto da maioria, o que não impedia que a decisão fosse posteriormente posta em questão. (...) O *demós* tinha a possibilidade de reconsiderar uma decisão que ele mesmo tomara” (MOSSÉ, 2004, p. 90³). É por isso que, segundo Aristóteles, e diferentemente do que ocorre em outras formas de governo, “a virtude de um cidadão [na Democracia]⁴ consiste na capacidade de bem governar e de bem obedecer” (ARISTÓTELES, 1995, p. 184⁵): ele deve saber alternar-se provisoriamente em cada uma dessas posições.

O fato de que todos deveriam se submeter à lei querida pela maioria, conduz a um segundo elemento, também presente na oração de Péricles: a **isonomia**. Todos são iguais perante a lei porque todos a ela se submetem, inclusive quem a elaborou. Isso permitia que o ateniense se visse governado não pela vontade provisória de alguém, mas pela própria lei. Na *Política*, Aristóteles afirmou que

querer o reino da lei é, parece, querer o reino exclusivo de Deus e da razão; querer o contrário, o reino de um homem, é querer ao mesmo tempo aquele de uma besta selvagem, porque o apetite irracional tem verdadeiramente essa característica bestial, e a paixão arruína o espírito dos dirigentes, ainda que fossem os mais virtuosos dos homens. (ARISTÓTELES, 1995, p. 248⁶)

Em terceiro lugar, Péricles diz que os cargos públicos são assumidos não em função dos critérios aristocráticos ou oligárquicos, que exigem um certo nascimento ou uma certa fortuna, mas do **mérito** e da capacidade individual de cada um. Exatamente por isso, a Democracia ateniense adotava como critério para a escolha da maioria de suas magistraturas algo que nos parece irracional, mas que se justifica plenamente quando se considera sua lógica: o sorteio (FUNARI, 2002, p. 38). Se houvesse eleição para se escolher os magistrados, alguns grupos seriam sempre privilegiados na nomeação dos cargos públicos, e a desigualdade que a lei pretendia excluir seria de algum modo reintroduzida na cidade. A sorte (*tykhé*), ao contrário, iguala a todos. Por isso, Aristóteles afirmava que “a designação das magistraturas por via do sorteio é de natureza democrática, e a designação por eleição de natureza oligárquica”. (ARISTÓTELES, 1995, p. 295⁷).

Parece estranho que falte à oração de Péricles um quarto elemento, que é tão definidor da Democracia ateniense como os três já apontados, e que na verdade é o mecanismo de legitimação da regra da maioria: o direito de todos intervirem pelo discurso na *Eclésia*⁸, chamado de **isegoria**. Na verdade, esse direito está indiretamente pressuposto em outra passagem, que analisarei mais à frente, e é constitutivo da estrutura da Democracia ateniense. Como diz Claude Mossé,

[o *demós*], constantemente chamado a pronunciar-se sobre todas as decisões que dissessem respeito à comunidade, adquirira o que Moses Finley chamou [de] ‘uma familiaridade com os negócios públicos que até mesmo os cidadãos inclinados à apatia não podiam eludir diante de seus pares em uma sociedade assim fechada [sobre si mesma]’. [...] Isso devia-se (...) à importância de que se revestia, neste sistema político, a palavra, o contato direto entre os governantes e os governados, a importância do debate oral antes da tomada de decisões, a importância das discussões na *ágora*’. (MOSSÉ, 2004, p. 89⁹)

Isso nos conduz a um outro trecho da *Oração Fúnebre* de Péricles:

Mantemos nossa cidade aberta a todo o mundo e nunca, por atos discriminatórios, impedimos alguém de conhecer e ver qualquer coisa que, não estando oculta, possa ser vista por um inimigo e ser-lhe útil. Nossa confiança se baseia menos em preparativos e estratégias que em nossa bravura no momento de agir (TUCÍDIDES, 1999, p. 98¹⁰)

Exatamente porque todos podem dizer tudo na Democracia ateniense, ainda que, na prática, apenas alguns líderes lancem mão desse direito (FUNARI, 2002, p. 36), não podia haver segredos públicos em Atenas. Disso decorre que todos tinham o direito de conhecer todos os planos, estratégias e opiniões de todos os governados e governantes, e consequentemente todos tinham o direito de tornar público tudo aquilo que fosse de seu conhecimento e todas suas opiniões.

Se identificarmos os Estados Unidos como os reinventores da Democracia na modernidade, precisamos verificar como os chamados *pais fundadores* pensaram a relação entre a *formação da vontade* e a *isegoria*. A principal influência é a de Madison, autor e patrono da chamada *Bill of Rights*, dez emendas à Constituição Norte-Americana ratificadas em 1791, três anos após a ratificação da constituição. A 1ª Emenda prescreve: “O Congresso não elaborará lei com respeito ao estabelecimento de uma religião (oficial) ou proibindo o seu exercício, ou restringindo a liberdade de expressão, ou da imprensa, ou o direito de o povo se reunir pacificamente e de peticionar ao governo para que se reparem ofensas”.¹¹

A doutrina ensinada por Madison contida nessa Emenda consolidou-se ao longo dos anos e passou a ser conhecida como a *premissa madisoniana*, explicada pela primeira vez em um discurso de Madison junto à câmara dos deputados do Estado de Virgínia, onde ele afirmou: “O direito de examinar livremente os sujeitos públicos e medidas públicas, e de comunicação sobre eles, é o único guardião efetivo de qualquer direito” (VIRGÍNIA, 1850, p. 227).

³ Verbetes *Democracia*.

⁴ O uso de colchetes – [] –, aqui e em qualquer outra citação, indica um acréscimo feito por mim para tornar o sentido mais claro para o leitor. Já o uso de parênteses – () – em citações indica uma interpolação do autor citado.

⁵ Todas as citações foram traduzidas por mim, quando não estavam originalmente em português. *Política*, III, 4, 1277a, 27

⁶ *Política*, III, 16, 1287a, 28.

⁷ *Política*, IV, 9, 1294B, 7)

⁸ A assembleia de todos os cidadãos de Atenas.

⁹ Verbetes *Democracia*.

¹⁰ *História da Guerra do Peloponeso*, II, 39.

¹¹ Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.

A *premissa madisoniana* teve um desenvolvimento extremamente bem sucedido nos Estados Unidos, levando a maioria dos especialistas da Primeira Emenda a entender que sua função é iminentemente política: ela se conectaria com o direito que o cidadão médio tem à informação para que escolha seus representantes e os controle e para que possa participar de processos decisórios, quando chamado a fazê-lo. Autores como Bork (1971), Fiss (1996) Lewis (2007), e mesmo Meiklejohn (1961) e Sunstein (1995) entendem que o discurso protegido é (somente) aquele que visa à informação da opinião pública e à formação da vontade popular. Por causa disso, estariam excluídos da proteção da 1ª Emenda o discurso falso, o discurso comercial e o discurso odioso. Meiklejohn, por exemplo, afirma que:

A primeira emenda não protege uma liberdade de falar. Ela protege a liberdade daquelas atividades do pensamento e a comunicação pelas quais nós governamos. Ela diz respeito não a um direito privado, mas a um direito público (MEIKLEJOHN, 1961, p. 255)

Owen Fiss afirma algo semelhante, dizendo que:

O discurso é avaliado como algo tão importante na Constituição não porque seja uma forma de auto-expressão ou autorrealização, mas porque é essencial para a autodeterminação coletiva. (FISS, 1996, p. 3)

Há, no entanto, um problema de fundo na interpretação da liberdade de expressão pela *premissa madisoniana*: ela identifica equivocadamente duas tradições que são inconciliáveis: a Democracia e a República.

2. República e Democracia: verdade e regra da maioria

Para a maioria de nós, o conceito de Democracia e o conceito de República podem parecer intercambiáveis, e até idênticos (os federalistas, por exemplo, chamam de República uma Democracia Representativa). Mas se nos ativermos à origem do termo entre os romanos, veremos que há diferenças sensíveis entre os dois conceitos. Na *República*, Cícero afirma que

Se o povo mantiver seus direitos [em oposição ao governo por apenas um ou alguns], diz-se que nenhuma forma de governo lhe seria superior, seja em liberdade, seja em felicidade, pois eles próprios seriam os donos das leis e dos tribunais, da guerra e da paz, dos acordos internacionais e da vida de cada cidadão e de cada propriedade; apenas esse governo, acredita-se, pode se chamado corretamente de uma república (*res publica*¹²), quer dizer, uma coisa do povo. (CÍCERO, 2000, p. 72¹³).

O termo *publica*, em *res publica*, não deve ser tomado em seu sentido moderno, mas no sentido de “do povo”, uma vez que *publicus* é uma forma mais recente do latim arcaico *poplicos* (PEREIRA, 2002, p. 384).

Em outra passagem, Cícero explica o que entende por *coisa comum*, ou seja, *coisa do povo (res publica)*:

A república (*res publica*) é a propriedade do povo (*res Populi*). Mas o povo não é a reunião de seres humanos reunidos de algum modo, mas a reunião de um grande número de pessoas associadas em um acordo que diz respeito à justiça e aos interesses (*utilitatem*) comuns. (CÍCERO, 2000, p. 64¹⁴)

A tônica não é tanto sobre a reunião do povo, ou de sua maioria, ou no fato de que o povo controla a legislação e a judicatura por meio de sua vontade, mas sobre o compromisso desse povo com a persecução da justiça e dos interesses comuns. Essa ideia permanece entre os romanos mesmo depois do fim da República e do início do Império Romano, como atesta Maria Helena da Rocha Pereira:

Os imperadores continuam a manter em uso a expressão [*res publica*], à qual ligam, se não a realidade, pelo menos a ilusão de um conceito fundamental para o viver em comum do Povo Romano. É neste sentido que deverá entender-se um trecho de um discurso que Tácito atribui a Tibério: ‘Os príncipes são mortais, a *res publica* é eterna’ (PEREIRA, 2001, p. 387)

Segundo Renato Janine Ribeiro, é aqui que começa a distinção entre República e Democracia. Ao contrário da República, em que a ideia de bem comum (ou, mais precisamente, de interesse comum) norteia toda a atividade política, na Democracia há o “primado do desejo ganancioso sobre o respeito à lei” (RIBEIRO, 2000, p. 13). Por isso, “enquanto a Democracia (...) é um regime do desejo, a República tem no seu âmago uma disposição ao sacrifício, proclamando a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular” (RIBEIRO, 2000, p. 18). Enquanto uma é o regime do desejo e da vontade, outra é o regime do dever, da virtude e da razão. Não quero dizer com isso que o ideal da República e a forma da Democracia não sejam conciliáveis. Mas é preciso ter em mente que eles só podem ser conciliados a custo de algum sacrifício.

Dizer que a República é da ordem da razão implica que haja uma verdade, ou ao menos uma utopia, que orienta todas as decisões que se tomam no seu interior, um critério objetivo para orientar e avaliar a práxis. Esse parece ser o problema de fundo da crítica de Platão à Democracia, “uma forma de governo apazível, [mas] anárquica, variegada, e que reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual” (PLATÃO, 1990, p. 388¹⁵), como a Atenas do século IV a.C. A origem dessa crítica está na concepção aristocrática de que a cidade deve ser governada pelos filósofos, pois somente quem sabe o que é a justiça pode tornar a cidade justa:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis das cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político e da filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males (...) para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano. (PLATÃO, 1990, p. 252¹⁶)

Para que não haja nenhuma dúvida, Platão afirma que “a uns compete por natureza dedicar-se à filosofia e governar a cidade, e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa” (PLATÃO, 1990, p. 253¹⁷).

¹² Na verdade *rem publicam*, pois trata-se de um acusativo.

¹³ *De Re Publica*, (I, XXXII, 48)

¹⁴ *De Re Publica* (I, XXV, 39).

¹⁵ *A República*, VIII, 558c.

¹⁶ *A República*, V, 473d.

¹⁷ *A República*, V, 474c.

Não é por acaso, portanto, que os livros VI e VII da *República*, na sequência do livro V, discutam o Símile da Linha, a Alegoria da Caverna e o modelo da educação do chefe (ou seja, do filósofo): somente se houver um critério para se tornar alguns homens sábios, e somente se o conhecimento desses homens sábios puder se diferenciar da opinião, provisória, aparente, imperfeita, é que podemos de fato saber o que é a justiça, e a cidade só poderá ser bem governada se pudermos saber o que é a justiça em si mesma.

Essa ideia está presente no conceito romano de República, e em especial na obra de Cícero, que claramente toma como modelo a obra de Platão para desenvolver sua teoria da justiça (em um *diálogo* chamado também de *De Re Publica* e seguido, na dificuldade de implantar a República ideal no mundo dos homens, de um diálogo também chamado *De Legibus*¹⁸).

A República pressupõe que exista no campo da política um tipo de verdade entendida como *adaequatio rei et intellectus*. Esse conceito de verdade é estranho à Democracia, porque as políticas públicas não decorrem da implantação de uma ideia de bem que seja evidente em si mesma e acessível por meio da razão no mundo da política, que permitiria julgar racionalmente que representações refletem essa ideia, e portanto são corretas, e que representações não a representam, e portanto devem ser afastadas como erro. No lugar disso, a Democracia pressupõe outro conceito de verdade, entendida não mais como adequação à ideia, conhecida por meio da razão, mas como fruto de escolhas da vontade. Isso não significa que não haja um conceito de verdade que alimente a atividade política na Democracia. A verdade, agora, é a consistência e a coerência, o que nos remete novamente à regra da maioria e o pensamento de Madison. No número 10 de *O Federalista*, ele expõe seu ponto de vista:

Quando uma facção não compreende a maioria [no sentido de com ela não se identificar], o remédio existe no mesmo princípio do governo republicano [quer dizer: representativo] que dá à maioria os meios de destruir os projetos sinistros da facção por uma votação regular.

Pode talvez o partido faccioso embaraçar a administração, pode fazer tremer o Estado; mas não pode executar nem cobrir as suas violências com formas constitucionais.

Mas quando a maioria toma parte numa facção, a forma de governo popular [quer dizer, a Democracia] pode dar-lhe os meios de sacrificar às suas paixões ou interesses o bem público e os direitos dos outros cidadãos. (MADISON, 1973, p. 103¹⁹).

Em outros termos, a maioria tem um remédio para os abusos da minoria: basta não aprovar as leis por ela proposta. A minoria poderá protestar e até pressionar por outros meios, mas nada poderá fazer para revestir sua vontade de legitimidade. Por outro lado, a maioria também pode abusar de sua vontade, impondo a uma minoria algo injusto. Nesse caso, a primeira observação de Madison é que a Democracia permite impor sua vontade contra a minoria, revestida de legitimidade. Mas ele continua seu raciocínio, dizendo que, uma vez que não podemos impedir a causa dessa violência da maioria (ou seja, sua vontade), podemos no entanto evitar seus efeitos, se conseguirmos

depurar e aumentar o espírito público, fazendo-o passar para um corpo escolhido de cidadãos, cuja prudência saberá distinguir o verdadeiro interesse da sua pátria e que, pelo patriotismo e amor da justiça, estarão mais longe de o sacrificar a considerações momentâneas ou parciais.

Num tal governo, é mais possível que a vontade pública, expressa pelos representantes do povo, esteja em harmonia com o interesse público do que no caso de ser ela expressa pelo povo mesmo, reunido para este fim.

É preciso, contudo, não esquecer que o resultado pode ser em alguns casos inteiramente contrário. Homens de caráter faccioso, cheios de prejuízos, filhos de circunstâncias locais ou de projetos sinistros, podem, por intriga, por corrupção e por outros meios ainda, obter os votos do povo para atraí-lo depois os interesses (MADISON, 1973, p. 104²⁰)

Madison quer dizer que o governo representativo é melhor que uma Democracia direta porque, sendo alguns cidadãos, escolhidos pela vontade popular, especializados na elaboração das leis, é de se esperar que sejam mais sensatos e prudentes e que possam se dedicar à promoção dos interesses comuns, e não dos interesses particulares dos membros de um Estado. Esse mecanismo é fortalecido, em sua opinião, se as funções do Estado de produzir, aplicar e controlar a produção e a aplicação da lei forem atribuídas a poderes distintos do Estado, que passam a se fiscalizar e controlar mutuamente (o sistema de *checks and balance*, previsto, por exemplo, no artigo 51 de *O federalista*).

Madison não pode negar, no entanto, que, em uma Democracia, sempre há o risco de interesses privados se legitimarem por via do Estado. A Democracia está sempre em risco, isso é inerente ao seu próprio *modus operandi*. Como adverte Timothy Snyder em seu conhecido panfleto *Sobre a Tirania*, é “um erro assumir que os governantes que chegaram ao poder através das instituições não podem mudar ou destruir essas mesmas instituições”. (SNIDER, 2017, p. 24²¹). Como diz a célebre frase atribuída a Thomas Jefferson, *O preço da liberdade é a eterna vigilância*, o que justifica a liberdade de expressão como o “único guardião efetivo de qualquer direito” (*premissa madisoniana*).

Essa nova forma de governo, a Democracia Representativa, implica uma nova concepção sobre o cidadão como sujeito político. A modernidade

Fará a decisão por votos perder o sentido moral que tinha na Idade Média e a converterá em simples procedimento. Votamos, como poderíamos sortear. [Hobbes] assimila a regra da maioria à regra de qualquer jogo. Mas o resultado vale, porque foi aceito como legítimo.

[...]

[Mas] na Democracia, o voto não é mero procedimento (como o sorteio), e sim a expressão da igualdade e liberdade. Somos livres e, portanto, decidimos nosso destino

¹⁸ Veja-se, a propósito, a nota de Clinton Walker Keyes na introdução de sua tradução da obra de Cícero (KEYES, Clinton Walker. *Introduction*. In: CICERO. *De Re Publica; De Legibus*. Trad. Clinton Walker Keyes. Cambridge: Harvard University, 2000. P. 6 e ss.).

¹⁹ *O Federalista*, 10.

²⁰ *O Federalista*, 10.

²¹ *Sobre a tirania*, 2 (Defenda as instituições).

político. Somos iguais, e por isso nenhum voto vale mais que outro. (RIBEIRO, 2001, p. 32).

Mas isso coloca-nos sempre em risco, e esse risco, ou antes, essa característica das decisões democráticas torna-as sempre provisórias, e o caráter provisório das decisões democráticas é incompatível com a noção tradicional de verdade. Em lugar dela, podemos assumir uma teoria da verdade para a qual “é a coerência global de um sistema de crenças que determina se uma crença em particular é justificada”(O'BRIEN, 2006, p. 78), a *teoria da verdade como coerência*. Para que um sistema seja coerente, três condições devem ser preenchidas:

- 1) Em primeiro lugar, as proposições de um sistema coerente de crenças não podem ser contraditórias (O'BRIEN, 2006, p. 78), e não podem afirmar, por exemplo, que João é culpado e que João é inocente ao mesmo tempo.
- 2) Em segundo lugar, “um sistema coerente de crenças possui um número mínimo de casos em que a verdade de uma crença em particular torna improvável que outra de suas crenças seja verdadeira” (O'BRIEN, 2006, p. 78). Se digo que “João matou Maria com um tiro” e que “João não possui uma arma de fogo”, as duas proposições não são também coerentes, ainda que não sejam opostas logicamente.
- 3) Em terceiro lugar, um sistema de crenças, para ser coerente, requer mais do que a simples consistência das proposições: exige que elas conectem-se e apoiem-se umas nas outras. Por exemplo: as proposições Azul é minha cor predileta, Bill Clinton foi presidente dos Estados Unidos e Amanhã vai ser quinta-feira, apesar de consistentes, não são propriamente coerentes, pois não integram o mesmo sistema de proposições.

A ideia de que a verdade de um sistema é sua coerência é uma ideia antiga do Direito, para o qual um sistema jurídico deve possuir proposições que não sejam contrárias ou contraditórias - 1ª condição -, deve possuir normas que incidam em um mesmo âmbito de validade (ou seja, uma norma brasileira e uma norma norte-americana não formam um sistema passível de ser avaliado como coerente) - 3ª condição.²² Vou, no entanto, concentrar-me apenas na primeira condição da teoria da verdade como coerência, pois ela revela a conexão entre a transitoriedade das decisões democráticas e o meio do Direito.

Uma vez que o legislador é orientado por uma vontade mutável, é possível que o conteúdo das leis mude de tal forma que se torne incompatível. No caso da moral, isso seria um problema insolúvel. Como indicou Hans Kelsen, os sistemas morais são sistemas estáticos, quer dizer, sistemas cujas normas os integram pelo seu próprio conteúdo. Um sistema moral que afirme que a vida é o bem mais elevado a ser protegido torna incompatível a norma que afirma que, em caso de gravidez decorrente de estupro, a gestante possa abortar. No entanto, esse problema não existe para o direito, que Kelsen caracteriza como um sistema dinâmico, ou seja, um sistema cujas normas o integram pelo fato de sua existência ter sido autorizada, querida por uma vontade autorizada a fazê-lo. Por isso, é possível que um mesmo sistema jurídico possua normas que proibam o aborto e normas que o permitam em certas circunstâncias, como é o caso do Brasil. Consequentemente, as regras para reintroduzir a coerência no sistema jurídico, perdida em algum momento porque há uma alternância no Poder Legislativo, são essenciais para seu funcionamento. No caso do Direito, pressupomos que uma norma superior revoga uma norma inferior, que uma norma especial revoga uma norma geral e que uma norma posterior revoga uma norma anterior. Tais regras de tratamento das antinomias conectam a transitoriedade da vontade da autoridade política com a coerência requerida pelo sistema jurídico.

Além disso, a verdade como coerência é, pelo menos nos casos do Direito e da Política, não mais objetiva, como pressupunha o conceito de República e a teoria de matriz platônica, mas intersubjetiva, e por isso mesmo provisória. O problema é, então, como se desenvolve esse sistema coerente, o que nos conduz ao problema da liberdade de expressão.

3. Liberdade de expressão, contrato social e a estrutura da Democracia

Uma primeira tentativa de fundamentação democrática da liberdade de expressão é fornecida pela interpretação corrente da *premissa madisoniana*, que pressupõe que o governo, seus atos e seus agentes devem ser fiscalizados pelo povo para que não se afastem da vontade popular, que é responsável tanto por sua existência quanto por sua legitimidade. A maioria dos autores que se dedicam ao estudo da 1ª Emenda da Constituição Norte-americana entende que ela foi instituída para proteger a formação da vontade popular. Uma interpretação típica dessa tendência é a de Alexander Meiklejohn, para quem a 1ª Emenda é uma garantia de que o voto será realmente livre, limitando o poder do governo de influenciá-lo e, portanto, de se autorreproduzir sem conexão com a vontade do povo. Uma vez que ela conectaria a vontade popular e o governo,

A 1ª Emenda não protegeria a ‘liberdade de falar’. Ela protege a liberdade daquelas atividades de pensamento e de comunicação pelas quais nós ‘governamos’. Ela não se relaciona a um direito privado, mas a um poder público, a uma responsabilidade em relação ao governo (MEIKLEJOHN, 1961, p. 255).

A liberdade de expressão seria então uma condição do *self-government*, do autogoverno (MEIKLEJOHN, 1961, p. 252), daquilo que os gregos chamavam de *autarkeia*²³. Por isso, ainda que ela proteja a circulação e discussão de concepções sobre questões públicas de governo, educação, filosofia e ciências, literatura e arte, e inclusive a pornografia (MEIKLEJOHN, 1961, p. 262), ela não protegeria a veiculação de ideias e notícias falsas (MEIKLEJOHN, 1961, p. 262), por exemplo.

Uma posição ainda mais radical é representada por Robert Bork, para quem a liberdade de expressão protege apenas o discurso político em sentido estrito, pois estaria ligada não ao processo de formação da opinião pública, mas estritamente à formação da vontade popular que se manifesta no voto. Por isso, mesmo o discurso explicitamente político pode ser restringido, se tendente a abolir o governo por meio violento, quer dizer, por meio distinto do voto (BORK, 1971, p. 20).

Outro autor que pretende interpretar a *premissa madisoniana* é Jeremy Waldron, que publicou em 2012 um influente livro, intitulado *O Dano na Liberdade de Expressão (The Harm in Free Speech)*. Seu argumento é que discursos de

²² É provável que a 2ª condição também seja observável no Direito, sobretudo na aplicação da lei em processos judiciais.

²³ O termo, aqui, quer retomar o vínculo da Democracia moderna com a Democracia grega. No entanto, o conceito grego de *autarkeia* é mais amplo que autogoverno, pois implica não só a autonomia política, como também a independência econômica. Ver ARISTOTE. *La Politique*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1995, p. 27 (I, 2, 1252b 29).

ódio, isto é, discursos que atacam a dignidade das pessoas pelo seu pertencimento a determinados grupos sociais, devem ser proibidos, não apenas porque afetam a autoimagem que as pessoas ofendidas têm de si mesmas, mas sobretudo porque limitam o status de cidadãos dos indivíduos afetados:

Ainda que estejamos falando de dignidade de um grupo, nossa referência é os membros individuais do grupo, não a dignidade do grupo enquanto tal, ou a dignidade de uma cultura, ou de uma estrutura social que preserva o grupo. A preocupação última é o que acontece com os indivíduos quando imputações difamatórias são associadas a características tais como raça, etnicidade, religião, gênero, sexualidade e origem nacional (...) O que a legislação sobre os discursos de ódio protege é a dignidade de igual cidadania (para todos os membros do grupo), e ela faz o que pode para barrar a difamação de um grupo quando essa difamação (...) ameaça minar o status [político] de toda uma classe de cidadãos. (WALDRON, 2012, p. 60 e 61)

A proposta parece muito razoável, e por isso é tão perigosa. Segundo Waldron, não devemos tolerar os intolerantes, porque eles impedem que outros assumam a função de determinar, em conjunto com os outros membros do Estado, o seu destino. Mas há um problema de fundo em sua concepção. A quem compete dizer quem é o intolerante? A história constitucional Norte-americana nos mostra que isso não tem sido muito fácil.

Pode parecer que a liberdade de expressão sempre foi um direito absoluto nos Estados Unidos, algo de aplicação universal e imemorial, ou pelo menos contemporânea à própria promulgação da *Bill of Rights*. Essa ideia é falsa. Em 1789, apenas oito anos após a ratificação das dez primeiras emendas, o Congresso Norte-Americano promulgou o *Alien and Sedition Act*, lei que tornava crime fazer pronunciamentos críticos contra os membros do Congresso ou contra o Presidente dos Estados Unidos, mas que nada dizia sobre críticas ao Vice-presidente (LEWIS, 2007, p. 12). John Adams, Presidente que sucedeu a George Washington, tinha como Vice-presidente Thomas Jefferson, e resolveu concorrer à reeleição. Uma série de desentendimentos entre Adams e Jefferson levou-os a romperem relações, e Jefferson resolveu também se candidatar à presidência. O que o *Alien and Sedition Act* fazia era criminalizar qualquer crítica que Jefferson ou seus apoiadores fizessem de Adams, permitindo no entanto que Adams e seus companheiros criticassem livremente Jefferson. Jefferson acabou sendo eleito, e apesar de ter suspenso a aplicação da lei em três casos em que ela foi invocada, ela continua em vigor (LEWIS, 2007, p. 21), ainda que muito alterada pela Suprema Corte e emendada pelo Congresso.

Posso dar outro exemplo desse mesmo problema. Durante o início do século XX, várias pessoas foram condenadas pelo fato de divulgarem uma ideia considerada intolerante nos Estados Unidos de então, uma ideia que pretendia, segundo a opinião corrente, alterar a ordem constitucional nos Estados Unidos "por meio violento": o comunismo. Em 1918, a Suprema Corte dos Estados Unidos condenou Jacob Abrams no caso *Abrams v. U.S.*, por divulgar ideias comunistas através de panfletos, encorajando a resistência de trabalhadores norte-americanos para que não trabalhassem nas fábricas de armamentos durante a primeira guerra mundial. Em 1919, em um caso semelhante, Charles T. Schenk foi condenado no caso *Schenk v. U.S.* por incitar os americanos a não se alistarem no exército norte-americano durante a 1ª Guerra Mundial em um panfleto, pois a guerra contribuiria para a morte de "camaradas bolcheviques".

Há, na verdade, dois problemas na posição de Waldron. O primeiro deles é de natureza política: os grupos que controlam o Estado, no Executivo, no Legislativo e no Judiciário, detêm o poder de dizer o que não deve ser tolerado no discurso público, e nada impede que eles escolham considerar intolerável a crítica a eles próprios. Como diz Edwin Baker, a autoridade no poder pode abusar de leis que restrinjam o discurso, sendo-lhes fácil caracterizar "os discursos ou políticas de seus oponentes como se identificando como discurso de [ódio]". (BAKER, 2009, p. 154)

O segundo problema da posição de Waldron é de natureza moral. Quando considero um discurso intolerante ou odioso, lanço mão de um critério moral para fazê-lo. Ainda que meu sistema moral seja construído racionalmente, ou mesmo intersubjetivamente, há sempre a possibilidade de que, para cada sistema moral válido, existem outros sistemas morais opostos também válidos, que levam a juízos morais distintos. A questão é: como escolher entre os sistemas morais? Por que uma moral seria melhor do que outra, e deveria ser tomada como modelo para todos os seres humanos? O problema aqui tem a ver com a pretensão dos sistemas morais de que eles teriam um acesso privilegiado ao que é o certo e o errado, identificando o bem a ser perseguido com aquilo que consideram ser o correto. Somente uma visão republicana, e não uma visão democrática, permite tal identificação. O problema da moral é que ela possui uma vocação tirânica.

As dificuldades políticas e morais que decorrem desse posicionamento exigem de nós que percorramos outro caminho. Podemos encontrar a origem de sua teorização na publicação do livro *On Liberty, Sobre a Liberdade*, por John Stuart Mill, de 1859.

Mill acreditava que a falibilidade e a retificabilidade de todo conhecimento humano fariam dele algo sempre provisório. A retificação dos erros pode ser feita ou pela experiência, ou pela discussão, e, de certa forma, essa é superior àquela, porque:

é necessário que haja discussão para mostrar como se deve interpretar a experiência. Opiniões e práticas erradas gradualmente se rendem ao fato e ao argumento, mas para que produzam qualquer efeito sobre o espírito, fatos e argumentos lhe devem ser apresentados. (...) Como toda a força e todo valor do julgamento humano dependem (...) de uma única propriedade – de que este pode ser corrigido quando errado –, somente se pode depositar confiança nele quando os meios para corrigi-lo estiverem constantemente à disposição. (MILL, 2000 [1859], p. 33 e 34)

Tudo deve ser dito, na medida em que tudo contribui para a construção da verdade, e quanto mais ideias opostas forem apresentadas na arena da discussão pública, tanto mais sólida será a verdade construída. O risco ao se suprimirem discursos de ódio é que,

sem que a pessoas tenham a experiência de responder e se opor (...) a pontos de vista equivocados, a verdade corre o risco de se tornar um dogma estéril, inefetivo para ser usado porque as pessoas perderão a capacidade de justificá-la e explicá-la quando contestada. (BAKER, 2009, p. 150)

Exatamente porque não possuímos um acesso privilegiado à verdade, seja em assuntos científicos, seja em assuntos morais, é que nenhum tema pode ser subtraído da discussão, único meio de se alcançar a verdade, ainda que provisória. O contrário disso seria um censor emitir uma opinião sobre o que deveria ser admitido e o que deveria ser proibido na discussão. No entanto,

A utilidade de uma opinião é, por si mesma, uma questão de opinião: é tão discutível, tão exposta à discussão e exige tanta discussão como a própria opinião. Permanece a mesma necessidade de um juiz infalível das opiniões para decidir tanto que uma opinião é nociva, como que ela é falsa, a menos que a opinião condenada tenha plena oportunidade de se defender (MILL, 2000 [1859], p. 37).

Edwin Baker e Ronald Dworkin inserem-se em uma tradição que os aproxima mais de Mill do que da *premissa madisoniana*, e são os melhores representantes da concepção segundo a qual a liberdade de expressão é um sobre-direito²⁴, um lugar privilegiado do direito²⁵, que fornece a própria estrutura de uma sociedade democrática. Não pretendo explorar aqui seus argumentos para se oporem à proibição do discurso de ódio. Vou abordar apenas o fundamento de seus argumentos, a teoria do contrato social, para demonstrar como ela exige um debate irrestrito nas Democracias, no qual nenhum argumento seja suprimido, ainda que odioso.

Henrique Cláudio de Lima Vaz afirmou que, para toda a teoria política moderna, o direito estaria baseado em uma universalidade hipotética, que é “aquela cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de uma hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas consequências” (VAZ, 1988, p. 146). Esse texto sintetiza, de modo exemplar, as chamadas teorias do contrato social. Se observarmos hoje o Estado e a organização social que ele produz, veremos que nós geralmente tomamos como legítimos os atos por ele praticados. O que a teoria do contrato social diz é que só podemos fazê-lo se pressupusermos que, em algum momento, os indivíduos que existiam naturalmente como seres morais resolveram unir-se por meio de um contrato. É com base nesse contrato, que todos nós teríamos concordado em assinar, se fôssemos colocados em uma situação de suspensão de juízo que nos permitisse realizar um cálculo sobre nossa entrada no Estado, que estabelecemos vínculos políticos entre nós. Não podemos apresentar nenhuma prova de que nós efetivamente assinamos esse contrato, mas nossas ações em relação ao Estado só se justificam se tivéssemos assinado tal contrato. Esse é o argumento não só dos autores clássicos, dos séculos XVII e XVIII, mas de autores contemporâneos, como John Rawls (1997, p. 127 e ss.) e Robert Nozick (2011, p. 3 e ss.).

O problema da teoria do contrato social não é explicar como aqueles que concordam com as normas que emanam do Estado se submetem a elas, mas por que aqueles que não concordam com essas normas também se submetem a elas. Uma resposta para esse problema está na relação entre a autonomia privada e a autonomia pública, uma vez que é na qualidade de seres morais que os indivíduos ingressam no Estado.

A conexão da autonomia privada dos indivíduos morais com a esfera pública dos cidadãos é um tema que sempre provocou a teoria política. Os vários matizes da teoria clássica do contrato social, de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, preocuparam-se em explicar como se dá a transferência de uma esfera a outra. Uma solução possível consistiria em afirmar que a liberdade individual dos seres humanos, entendida como liberdade negativa, ou seja, como a capacidade de alguém não se submeter a outrem, como o poder de não ser impedido por outrem de se fazer o que se quer e, portanto, como a ausência de coerção, é o reverso da liberdade positiva, entendida como o poder de se determinar a conduta de alguém e, portanto, de governar e de se autogovernar. Em um texto clássico, intitulado *Os Dois Conceitos de Liberdade (Two Concepts of Liberty)*, de 1958, Isaiah Berlin afirma que haveria dois conceitos de liberdade:

O primeiro desses sentidos políticos da liberdade (...), que chamarei (...) de sentido negativo, está envolvido na resposta à questão “Qual é a área dentro da qual é ou deve ser permitido a um sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – fazer ou ser o que ele é capaz de fazer ou ser sem a interferência de outras pessoas?” O segundo, que eu chamarei de sentido positivo, está envolvido com a resposta à questão “O que, ou quem, é a fonte de controle ou interferência que pode determinar que alguém faça, ou seja, isto em lugar daquilo?” (BERLIN, 1969, p. 121)

Liberdade negativa representa a área em que um homem pode agir sem a interferência de outros, sobretudo sem sofrer a coerção de outros, enquanto a liberdade positiva é o poder de eu ser o senhor de minha própria vida. Os dois conceitos de liberdade não possuem uma gênese independente. Ao contrário, o poder de não sofrer coerção alheia em minhas escolhas é correlato ao poder de autodeterminar-me, e por isso não existe autogoverno sem autonomia individual: A autonomia pública e a autonomia privada pressupõem-se mutuamente, e é por isso que a teoria do contrato social pressupõe que o direito “somente poderia legitimar-se por si mesmo” (ou seja, sem se referir às esferas da religião e da moral social) na medida em que “a autonomia privada do sujeito de direito estivesse apoiada na autonomia moral da pessoa” (HABERMAS, 1997, p. 117).

A autonomia moral não pode, por si só, impor limitação à ação de outros sujeitos, e por isso é preciso que a autonomia privada ceda espaço à autonomia pública, pois

Os direitos do homem, fundamentos na autonomia moral dos indivíduos, só podem adquirir uma figura positiva através da autonomia política dos cidadãos. O princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e o da democracia (HABERMAS, 1997, p. 127)

A legitimidade do Estado decorre da transferência da autonomia privada para a esfera da política, e é exatamente por isso que “O Estado não pode coerentemente exigir de alguém que obedeça suas leis a não ser que trate a pessoa como capaz de fazer escolhas por ela mesma, como, por exemplo, a escolha de obedecer a lei” (BAKER, 2009, p. 142). A obediência requerida pelo Direito e manifesta como liberdade negativa exige que os indivíduos sejam tratados como sujeitos morais, capazes de se vincularem por meio da liberdade positiva.

Exatamente porque a autonomia individual é não só preservada, mas pressuposta pelo Direito, a possibilidade da autorrealização do indivíduo por meio da efetivação dos planos de ação por ele formulados é essencial para a legitimidade da própria Democracia. E é exatamente a autorrealização que em primeiro lugar exige a livre expressão de opiniões. Se não puder expressar minhas opiniões, meu próprio *self* é comprometido, minha identidade resta fragmentada e minha vontade torna-se impotente para realizar meus planos de ação.

²⁴ O termo é usado pelo relator, Min. Joaquim Barbosa, para se referir à Liberdade de Expressão na reclamação 11.292, julgada pelo Supremo Tribunal Federal.

²⁵ A expressão é usada pelo min. Luís Roberto Barroso para se referir à Liberdade de Expressão em seu voto sobre as Biografias Não-Autorizadas (ADI 4.815/DF, de 2015)

Como “a legitimidade do Estado depende de seu respeito pela igualdade e autonomia das pessoas” (BAKER, 2009, p. 142), se não se garantir a todos um igual direito de se expressar, a legitimidade mesma estará comprometida. Sem a igual liberdade de expressão, a vontade individual não pode se transferir adequadamente para a esfera pública. A consequência disso é que não é a Democracia que garante a liberdade de expressão, mas a liberdade de expressão que garante a Democracia. Como afirma Baker,

A lógica desse argumento (...) não coloca tanto a liberdade de expressão no centro da Democracia, mas ao contrário coloca a Democracia como uma consequência do respeito da liberdade de expressão ou, mais especificamente, do respeito da autonomia (e igualdade) individual. (BAKER, 2009, p. 146)

Esse argumento de natureza contratual ganha um desenvolvimento muito importante em um pequeno texto de Dworkin, no qual ele reenvia a liberdade de expressão para o cerne da teoria do contrato social. Freud já chamava atenção para o fato de que a constituição de uma maioria (composta de mais fracos) que controlou a minoria (composta de mais fortes) é co-extensiva ao surgimento da própria civilização:

A vida humana em comum se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserva diante de qualquer indivíduo. Então o poder dessa comunidade se estabelece como *Direito*, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como força bruta. Tal substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo. Sua essência está em que os membros da comunidade se limitam quanto às possibilidades de gratificação, ao passo que o indivíduo não conhecia tal limite. (FREUD, 2010 [1930], p. 56).

Isso pode explicar porque a minoria se submete à maioria, mas a questão, aqui, é pensar por que a minoria *deveria* se submeter à maioria. Por que as normas queridas pela maioria devem ser obedecidas por aqueles que dela discordam? Porque, ao ser-lhes permitido que falem, eles vinculam-se com o objeto da deliberação. Ao ser permitido que participe do jogo político, não me resta nenhuma alternativa a não ser aceitar o resultado do procedimento imparcial de formulação e fundamentação das normas jurídicas. Como diz Dworkin,

É ilegítimo que governos imponham uma decisão coletiva ou oficial sobre indivíduos que discordem, usando dos poderes coercitivos do Estado, a não ser que a decisão tenha sido tomada de uma maneira que respeite o status de cada indivíduo como um membro livre e igual da comunidade. (...) Ainda que procedimentos majoritários possam ser uma condição necessária da legitimidade política, eles não são uma condição suficiente. Uma Democracia justa exige o que podemos chamar de um pano de fundo democrático: ela requer, por exemplo, que cada adulto capaz tenha um voto na decisão acerca de qual é a vontade da maioria. E requer, além disso, que cada cidadão não tenha apenas voto, mas voz: a decisão de uma maioria não é justa a não ser que todos tenham tido a oportunidade de expressar suas atitudes, opiniões, medos, gostos, pressupostos, prejuízos e ideais, não apenas na esperança de influenciar outros (ainda que essa esperança seja crucialmente importante), mas também apenas para confirmar sua participação como um agente responsável na ação coletiva, e não como uma vítima passiva. (DWORKIN, 2009, p. vii)

É porque alguém teve a oportunidade irrestrita de falar que ele se vincula às decisões da maioria.

No entanto, Dworkin não compartilha do otimismo de Mill, de que o resultado imediato da liberdade de expressão será necessariamente a verdade e a melhor deliberação. O debate livre nem sempre produz a verdade. Mas isso é irrelevante: Não é com um argumento instrumental, como o de Mill (o debate serve para descobrir a verdade), que ele defende a liberdade de expressão, mas com um argumento principiológico. Não é pelo resultado que a liberdade de expressão se legitima, mas porque ela é estruturante da Democracia, forma de governo na qual só se pode impor algo pela regra da maioria a quem, ainda que derrotado, seja permitido participar para fazer com que seu ponto de vista se torne majoritário. A legitimidade não é um resultado perlocucionário do discurso. Ao falar, nós aceitamos os efeitos ilocucionários que ocorrem no próprio processo de comunicação, nós nos vinculamos ao direito e reconhecemos sua legitimidade. É esse ponto que se distingue a posição de Dworkin da de Waldron. Para Waldron, a legitimidade decorre do discurso. Para Dworkin, é no próprio discurso que reside a legitimidade.

Para explicarmos como isso ocorre, precisamos recorrer a John Langshaw Austin, que em 1955 proferiu uma série de conferências na Universidade de Harvard que deram origem a um livro publicado postumamente, em 1962, intitulado *How to Do Things With Words*. Neste livro, Austin queria demonstrar o erro de muitos filósofos da linguagem que ele chamou de *falácia descritiva* (AUSTIN, 1990 [1975], p. 23), para a qual todos os proferimentos (*utterances*) são declarações das quais podemos predicar a verdade ou a falsidade. Há eventos linguísticos que nada descrevem ou relatam, como por exemplo a frase “eu prometo”. Uma frase como essa não pode ser adequadamente predicada como verdadeira ou falsa. Imagine que eu prometa entregar um livro amanhã, e não o entregue. O que se pode dizer da promessa que fiz? Que é falso que eu prometi? Efetivamente eu prometi entrega-lo amanhã, e por isso a frase “Eu prometo entregar o livro amanhã” não pode ser confrontada pelos fatos, pela história. No máximo, o que se pode dizer é que realizei uma falsa promessa, o que é muito diferente de uma mentira. Dizer “a lua é um cubo” é uma mentira, que pode ser avaliada ao modo da *adaequatio rei et intellectus*. Mas a frase “eu prometo lhe dar a Lua” não pode ser avaliada da mesma forma, ela não pode ser verdadeira nem falsa. Não poderíamos falar em *falsidade* do proferimento, mas de insucesso, ou *infelicidade*, termo usado por Austin para designar esse tipo de malogro no processo de comunicação (AUSTIN, 1990 [1975], p. 30). A *falácia descritiva* consiste portanto em acreditarmos “que [sempre] (...) o proferimento exteriorizado é a descrição verdadeira ou falsa da ocorrência de um ato interno” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 27). A frase “eu prometo”, como muitas outras, não descreve nada, mas realiza uma ação, a que damos o nome de promessa. Existem portanto proferimentos que são *performativos*, que realizam uma ação, em lugar de simplesmente descrevê-las.

A teoria dos atos de fala performativos implica que cada proferimento pode ser decomposto em três atos, a que Austin chama de locucionário, ilocucionário e perlocucionário.

Um ato locucionário consiste em “proferir determinada sentença com determinado sentido e referência” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 95). Quando eu digo “Sente-se!”, o sentido e a referência transmitidos é o tipo de ação uma pessoa deve realizar (lançar mão de uma cadeira de sentar-se).

Um ato ilocucionário, comunicado por meio de verbos performativos tais como “informar, ordenar, prevenir, avisar, comprometer-se, etc.” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 95), ainda que subentendidos, é um proferimento “que tem certa

força (convencional²⁶)” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 95). Por exemplo, o proferimento “Sente-se!”, quando dita por um juiz a um réu, tem a força de uma ordem, mas quando dita por um réu a um juiz, tem a força de um insulto, o que implica que uma mesma locução pode assumir forças ilocucionárias distintas (AUSTIN, 1990 [1975], p. 89).

Um ato perlocucionário é aquele que “produzimos porque dizemos algo”, e envolve verbos tais como “convencer, persuadir, impedir ou, mesmo, surpreender ou confundir” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 95). É, portanto, um ato “que diz respeito às consequências ou aos resultados particulares, não convencionais, do ato de linguagem (...)”. Pelo fato de dizer alguma coisa, podemos realizar atos perlocucionários”. (MAGALHÃES, 1997, P. 122) Por exemplo, com relação ao proferimento “Sente-se!”, o ouvinte pode convencer-se de que deve se sentar (ainda que isso seja relativamente independente do conteúdo ilocucionário do ato, pois posso reconhecer que alguém deu uma ordem, mas que a ordem não deve ser cumprida por mim, porque devo afrontá-la, por exemplo).

Em outros termos, enquanto o ato locucionário é o que se diz, o ato ilocucionário ocorre ao dizer algo e o ato perlocucionário ocorre por dizer algo.

Segundo Austin,

A ilocução é uma referência, não às consequências da locução (pelo menos não no sentido ordinário de consequência), e sim uma referência às convenções de força ilocucionária relacionadas com as circunstâncias especiais da ocasião em que o proferimento é emitido. (AUSTIN, 1990 [1975], p. 99)

A ilocução refere-se às convenções sociais envolvidas no processo de comunicação que estabelecem, no caso do direito, quem é uma autoridade, e quem está submetido a essa autoridade²⁷. Essa ilocução tem uma existência independente da locução e da perlocução, ainda que tendencialmente pressuponha uma locução e uma perlocução bem sucedida. Por exemplo, uma ordem dada pelo legislador aos cidadãos, ou seja, uma lei, pressupõe como caso normal que ela seja compreensível pelos destinatários, ou seja, o sucesso da locução, e que eles se convencerão de que devem cumpri-la, ou seja, o sucesso da perlocução, mas nada impede que:

- a) o sentido ou a referência do proferimento seja eventualmente contraditório, quando, por exemplo, uma lei estabeleça tanto que uma conduta seja proibida quanto permitida (por exemplo, uma lei que estabeleça em um artigo que seja proibido fumar na sala de aula, enquanto o segundo artigo diga que é permitido fumar na escola, só tem sentido se realizarmos um ato de interpretação que restrinja o sentido de uma das normas). Nem por isso posso alegar que a lei não foi emitida por uma autoridade competente, ou seja, eu reconheço a autoridade e legitimidade inerente à lei: uma lei absurda, que se autocontradiga, nem por isso deixa de ser uma lei, o que cria outro tipo de problema sobre como agir diante de normas sem sentido;
- b) o efeito perlocucionário do proferimento não se produza, quando, por exemplo, eu reconheço a autoridade que emitiu uma lei como legítima, mas, por razões fáticas, a descumpro (por exemplo, uma lei ordena que eu pare o carro no sinal vermelho, mas eu decido descumprir essa norma à noite, com medo de ser assaltado).

Isso quer dizer que a ilocução independe em um certo sentido tanto da locução quanto da perlocução.

A distinção entre a ilocução e a perlocução precisa ser bem estabelecida para compreendermos a discordância entre Waldron e Dworkin. Segundo Austin, “temos que distinguir ‘Eu ordenei e ele obedeceu’ de ‘Fiz com que ele me obedecesse’” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 100). No primeiro caso, a ação performativa realiza-se no próprio discurso, e se refere ao ato ilocucionário. No segundo caso, a ação ocorre por causa do discurso, depois dele, e se refere ao ato perlocucionário:

os efeitos consequentes das perlocuções são realmente resultados, que não incluem efeitos convencionais, tais como, por exemplo, o fato de a pessoa que fala ficar comprometida a cumprir sua promessa (isso corresponde ao ato ilocucionário) (AUSTIN, 1990 [1975], p. 90)

Segundo Austin, um modo de distinguir os atos ilocucionários dos atos perlocucionários é que é característico desses últimos “que a resposta ou a [consequência] que se obtém possa ser conseguida adicionalmente ou inteiramente por meios não-ilocucionários” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 101). Eu só posso prometer entregar o objeto (ato ilocucionário) prometendo entregar o objeto, não há outra forma de fazê-lo, mas o resultado que se espera dessa promessa (que eu efetivamente me disponha a entrega-lo, e efetivamente o entregue) pode ser conseguido por vários meios, inclusive coercitivamente, através de uma *Busca e Apreensão*. É por isso que Greimas e Courtés afirmam que

A perlocução não está diretamente ligada nem ao conteúdo próprio do enunciado, nem à sua forma linguística: trata-se de um efeito segundo, como o que produz um discurso eleitoral ao suscitar entusiasmo, convicção ou enfado; o mesmo acontece quando se faz uma pergunta a alguém, seja para embarça-lo, seja, ao contrário, para ajudá-lo. Diferentemente da ilocução, em que se produz um efeito [ao dizer], a perlocução produz um efeito (sobre o interlocutor ou interlocutário) pelo fato de dizer. (GREIMAS; COURTÉS, [1989], P. 331)

A legitimidade que o discurso livre confere à Democracia reside no aspecto ilocucionário da comunicação, porque é nele que os fenômenos convencionais da *autoridade* e da *determinação da conduta* ocorrem. Como diz Habermas, “um ato ilocucionário (...) traz à tona uma certa força – um poder na forma da obrigatoriedade de uma promessa. (...) Os falantes e ouvintes conseguem, através dos atos ilocucionários, estabelecer relações entre si” (HABERMAS, 1990, p. 119).

²⁶ O termo *convencional* refere-se às regras convencionais que estabelecem como usamos a linguagem, instituindo a correlação entre as palavras e as coisas que elas descrevem ou demonstram, no ato locucionário, ou as ações que elas realizam, no ato ilocucionário (MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Filosofia Analítica: De Wittgenstein à Redescoberta da Mente*. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1997, p. 113).

²⁷ É digno de nota o fato de que, no livro de Austin, os exemplos mais frequentes sejam do mundo do Direito, e seja exatamente daí que emergem as questões mais relevantes do livro: é que, no Direito, a força ilocucionária dos proferimentos é evidente.

Para Waldron, a legitimidade é algo que decorre do discurso, que pode ocorrer ou não após seu proferimento. Ele entende, inclusive, que a legitimidade não decorre necessariamente de um discurso, se ele for odioso. Exatamente por isso, Waldron pressupõe que a legitimidade seja um efeito perlocucionário. Já Dworkin e Baker entendem que a legitimidade é algo que ocorre ao se proferir o discurso, nele mesmo, não sendo portanto um efeito independente que dele decorre, mas que nele ocorre. Trata-se, portanto, de um efeito ilocucionário.

Estabelecido que não é legítimo impedir o discurso de ódio, quero agora verificar se seria ao menos conveniente silenciá-lo.

4. O silêncio não cura

Do ponto de vista da metapsicologia freudiana, é provável que o discurso de ódio tenha origem em um processo narcísico. Quando o investimento libidinal em um objeto externo fracassa, esse investimento tende a retornar sobre o Ego, que se torna a única fonte de prazer e de satisfação para o indivíduo. Em alguns sujeitos, essa regressão a um estado infantil tende a assumir um caráter permanente, e o sujeito passa a lutar contra aquilo que pode retirar-lhe da situação de autossatisfação em que se encontra. O impulso de autoconservação desse sujeito é avesso à mudança, na medida em que da mudança pode provir a dor, o sofrimento. O Ego narcísico tenta evitar a mudança, porque dela pode provir o desprazer destruturador (FREUD, 2010 [1914]). E o fator de mudança é o diferente, que precisa agora ser combatido e, se possível, eliminado. O sujeito narcísico só pode amar quem é igual a si mesmo, só pode amar “a) o que [ele mesmo] é (a si [mesmo]), b) o que [ele mesmo] foi, c) o que [ele mesmo] gostaria de ser” (FREUD, 2010 [1914], p. 36²⁸). As antipatias e aversões, portanto, revelam um mecanismo narcísico, em que “podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si”. (FREUD, 2011, [1921], p. 57)

Esse mecanismo do narcisismo, gerador do ódio ao que é diferente, ódio ao outro, pode ser potencializado quando o indivíduo encontra o respaldo de uma massa, e por isso pode ser interessante responder a pergunta sobre por que determinados grupos, como os Skinheads, se dedicam de maneira tão sistemática ao discurso de ódio. Creio que isso ocorre por causa da identificação e da sugestão que estão na origem das massas sociais, estudada por Freud em *Psicologia de Massas e Análise do Eu*. Freud entende que “uma massa (...) é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto [o líder] no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu”. (FREUD, 2010 [1921], p. 76)

Essa massa, por seu alto vínculo afetivo e alta inibição de sua inteligência, que decorre da substituição da pulsão reprimida, mas civilizadora, pelo desejo de satisfação pulsional imediato (FREUD, 2010, [1921], p. 40), e não protelado (FREUD, 2010 [1911], p. 117), é altamente perigosa, como Freud reconhece:

[A massa] produz no indivíduo uma impressão de poder ilimitado e perigo indomável. Por um momento ela se colocou no lugar de toda a sociedade humana, a portadora da autoridade, cujos castigos a pessoa teme, e em nome da qual se impuseram tantas inibições. É claramente perigoso estar em oposição à massa; sente-se mais segurança ao seguir o exemplo que aparece ao redor, até mesmo ‘uivando com os lobos’ eventualmente (FREUD, 2010 [1921], p. 26)

Uma massa se forma por um duplo processo de sugestão pelo líder ou por uma ideia condutora (e de amor a esse sujeito) e de identificação entre os indivíduos que a compõem. Mas o fator que unifica a massa, (o investimento libidinal em relação ao outro, ao líder, à ideia) pode ser também negativo: “o ódio a uma pessoa ou instituição determinada poderia ter efeito unificador e provocar ligações afetivas semelhantes à dependência positiva” (FREUD, 2011 [1921], p. 55). O ódio ao diferente é o que constitui uma massa como, por exemplo, os *Skinheads*.

Poderíamos, portanto, analisar, do ponto de vista da metapsicologia freudiana, como a massa propicia o desenvolvimento do discurso de ódio. Vou seguir, no entanto, outro percurso, perguntando se silenciar o discurso de ódio seria a melhor forma de responder à pulsão intensificada pela massa de destruição do que é desigual.

Um argumento comum para se limitar o discurso, e em especial o discurso de ódio, não é apenas porque ele ofende, mas também porque ele gera a violência. O pressuposto aqui é que aquilo que não é falado, é esquecido. “Proibam-lhe de falar: quem sabe ele esquece...” A experiência, no entanto, mostra o contrário. Há fortes indícios de que leis que visavam conter discurso de ódio na Alemanha antes do Nazismo, ou em Ruanda antes do massacre dos Tutsi, tiveram pouco efeito (BAKER, 2009, p. 147). A ineficiência de tais leis decorre do fato de que, em estágios iniciais de violência verbal, a proibição por meio de lei ou não será efetiva contra os casos mais graves, sendo incapaz de detectá-los, ou não cobrirá todos os casos de violência. Em estágios mais avançados de violência, ou a aplicação da lei será impossível, ou será contra-produtiva, produzindo mártires, por exemplo (BAKER, 2009, p. 149). Na verdade, tudo indica que proibir o discurso de ódio pode gerar o oposto do que se pretende, por duas razões. Em primeiro lugar, “proibições de [certos] discursos podem aumentar (ou criar) o senso de opressão de indivíduos ou grupos racistas e, assim, sua raiva e sua crença de que devem agir” (BAKER, 2009, p. 152). Em segundo lugar, quando não podemos reconhecer os odiosos, porque foram silenciados, não podemos identificar de onde vem o risco de uma nova agressão, e ela se torna latente, mas ubíqua.

Se o objetivo das leis contra o discurso de ódio é fazer os que odeiam se esquecerem de seu ódio, é preciso lembrar que, do ponto de vista do mecanismo psíquico, o esquecimento é absolutamente impossível. A ideia comum sobre um suposto efeito benéfico do esquecimento é a “imagem da erosão: a usura do tempo, ao se exercer sobre as experiências, acabaria por limar as arestas (...) das lembranças correspondentes a estas experiências”. (Mezan, 1988, 73) Mas a psique não é uma cidade, em que os vestígios da cidade anterior são demolidos, implodidos, eliminados, para que novas estruturas se construam por cima. Nada é esquecido na cidade da psique, regida por um princípio que Freud chama de “conservação do psíquico” (FREUD, 2010 [1930], p. 20). A consciência pode esquecer-se; o inconsciente nunca o faz. Podemos não estar conscientes das pulsões que nos movem, mas elas estão ali, determinando nossas ações. Na verdade, a psicanálise acredita que a grande maioria de nossas pulsões são inconscientes (FREUD, 2014 [1916-1917], p. 29), e se escondem em nosso cotidiano por processos de sublimação, idealização e repressão. E “aquilo que foi excluído não desaparece por ter sido excluído (...). Retorna sob a forma de repetição” (Mezan, 1988, p. 77), retorna sob a forma do sintoma, uma “gratificação substitutiva” de algo que foi reprimido, mas que causa sofrimento, “ao criar [para o indivíduo] dificuldades com o ambiente e a sociedade” (FREUD, 2010, [1930], p. 70).

²⁸ Há um quarto objeto que Narciso pode amar, mas só se aplica à mulher, ou, mais precisamente, às mães: “a pessoa que foi parte dela mesma”. Aparentemente esse caso não interessa para a questão do discurso de ódio.

A terapia psicanalítica, ou melhor, “o trabalho psicanalítico consiste em recuperar algo reprimido, trazê-lo à consciência para esvaziá-lo de sua carga traumática” (Mezan, 1988, p. 70). E é por isso que o silêncio tem efeitos tão nefastos, não permitindo que o indivíduo se debruce “sobre seu passado para exorcizá-lo, para expulsá-lo de si, torna-lo outro que si” (Mezan, 1988, p. 70). Sem falar, o inconsciente, que determina causalmente nosso comportamento (BRENNER, 1987, p. 18), não pode se tornar conhecido, permanecendo uma fonte misteriosa de atos falhos, sonhos e outros sintomas psíquicos, dentre os quais se situa a violência. A pulsão, uma vez re-conhecida, deixa de ser mero sintoma, pode deixar de ser violência, porque “a elaboração psíquica ajuda extraordinariamente no desvio interno de excitações que não são capazes de uma direta descarga externa, ou para as quais isso não seria desejável no momento”. (Freud, 2010 [1914], p. 30)

Negado o direito de falar, como posso compreender a real causa de minha ação? O que não é dito, vira sintoma. Jurandir Freire Costa afirma que “a linguagem, quando não pode ser investida libidinalmente, produz distúrbios psicopatológicos” (Costa, 1988, p. 123). Por isso a pulsão recalçada permanece, e emerge a qualquer momento como violência, que é possivelmente um sintoma da repressão do desejo, que, desconhecido, mostra sua cara como agressão: “A violência é o gozo, e não o desejo” (KEHL, 2016), mas um gozo perverso, que não conhece a si próprio, que não conhece o princípio da realidade, que não conhece a lei.

O sintoma é o “índice e substituto de uma satisfação instintual que não aconteceu, é consequência do processo de repressão” (Freud, 2014 [1926-1929], p. 19), através da qual “o Eu obtém que a ideia portadora do impulso desagradável seja mantida fora da consciência.” (Freud, 2014 [1926-1929], p. 20). O sintoma, no caso a violência, é o índice de que algo que poderia ser, talvez o enamorar-se, talvez o voltar a amar o outro, não aconteceu, talvez por causa do medo infantil, ainda que real, de que o outro nos rejeite novamente.

Se ao invés de convenceremos o sujeito que profere o discurso de ódio simplesmente o calarmos, estamos impedindo que ele se submeta à cura que se faz pela palavra. Os silenciados não podem trabalhar o luto, compreender que acabou, que sua visão de mundo não nos será imposta. No fundo, é disso que se trata. Permitir o discurso de ódio é permitir o trabalho do luto do odioso, e portanto permitir que o sujeito (que manifesta suas opiniões como ódio) combata sua própria incapacidade para o luto,

isto é, incapacidade para desprender-se de um passado intensamente investido, através dos procedimentos que todos nós utilizamos nestes casos, e cujo resultado mais evidente é que a figura ou o evento que anteriormente estavam tão carregados de afeto deixam de ter importância para nós, tornando-se relativamente indiferentes (Mezan, 1988, p. 69)

O silêncio não cura, porque não é possível esquecer. Esquecer, lembra Renato Mezan (1988), vem de *ex cadere*, cair para fora de si. Não nos é possível cairmos para fora de nós mesmos. Nosso ódio tem que ser sepultado, mas “é reinvestindo-o pelo trabalho do luto, in-umando-o através de sua circulação pela psique, e não colocando-o à distância por meio de um pseudo-‘entendimento desapaixonado’ – é só assim que lhe permitimos morrer em paz” (Mezan, 1988, p. 79).

Quero terminar reconhecendo que é claro que o debate franco envolve um risco, como a própria Democracia está sempre em risco. Mas se não devêssemos confiar nos cidadãos atribuindo-lhes total autonomia para apresentarem na arena pública do debate todas as suas opiniões, então faríamos melhor em substituir a Democracia pela aristocracia platônica, ou pelo despotismo esclarecido, ou mesmo pelo estado hitlerista. Sem uma fé incondicional no homem, não há sentido na Democracia.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTE. *La Politique*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1995.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1975]. [Título original: *How to do Things with Words*].
- BAKER, Edwin C. *Autonomy and Hate Speech*. In: HARE, Ivan; WEINSTEIN, James (Eds.). *Extreme Speech and Democracy*. Oxford: Oxford University, 2009. P. 139 a 157.
- BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. In: _____. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University, 1969. P. 118 a 172.
- BORK, Robert H. *Neutral Principles and Some First Amendment Problems*. *Indiana Law Journal*, vol. 47, number 1, p. 1-25, Fall 1971.
- BRENNER, Charles. *Noções básicas de Psicanálise*. 4 ed. Trad. Ana Mazur Spiro. Rio de Janeiro: Imago, 1987 [Original: *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*].
- CICERO. *On the Republic*. In: _____. *De Re Publica; De Legibus*. Trad. Clinton Walker Keyes. Cambridge: Harvard University, 2000. P. 1 a 285
- COSTA, Jurandir Freire. *Narcisismo em tempos sombrios*. In: FERNANDES, Heloisa Rodrigues (org.). *Tempo do desejo: Psicanálise e sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988. P. 109 a 136.
- DWORKIN, Ronald. *Foreword*. In: HARE, Ivan; WEINSTEIN, James (Eds.). *Extreme Speech and Democracy*. Oxford: Oxford University, 2009. P. v a ix.
- FISS, Owen. *The Irony of Free Speech*. Cambridge: Harvard University, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Conferências Introdutórias à Psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (Obras completas, vol. 13).
- FREUD, Sigmund. *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. In: _____. *Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia Relatado em uma Autobiografia (“O Caso Schreber”), Artigos Sobre a Técnica e Outros Textos (1911-1913)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 108-121. (vol. 10).
- FREUD, Sigmund. *Inibição, Sintoma e Angústia*. In: _____. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. P. 13 a 123. (Obras completas, vol. 17).
- FREUD, Sigmund. *Introdução ao Narcisismo*. In: _____. *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 13 a 50 (Obras Completas, vol. 12).
- FREUD, Sigmund. *O Mal Estar na Civilização*. In: _____. *O Mal Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 13 a 122. (Obras completas, vol. 18).
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. In: _____. *Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. P. 13 a 113.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2002.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix, 19[89].

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. [original: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. (vol. I).

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

KEHL, Maria Rita. A Depressão e o Desejo Saciado. In: NOVAES, Adauto (curador). *Entre dois mundos: 30 anos de experiências do pensamento [Ciclo de conferências]*. Belo Horizonte, BDMG Cultura, 28 de setembro de 2016. [Conferência].

KEYES, Clinton Walker. *Introduction*. In: CICERO. *De Re Publica; De Legibus*. Trad. Clinton Walker Keyes. Cambridge: Harvard University, 2000.

LEWIS, Anthony. *Freedom for the Thought that We Hate*. New York: Basic Books, 2007.

MADISON, James. Capítulo X: Utilidade da União como preservativo contra as facções e insurreições. In: _____. HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O Federalista*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. Textos selecionados por Francisco C. Weyfort. São Paulo: Abril Cultura, 1973. P. 100 a 106. (Os Pensadores, XXIX)

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Filosofia Analítica: De Wittgenstein à Redescoberta da Mente*. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1997.

MEIKLEJOHN, Alexander. The First Amendment is an Absolute. *The Supreme Court Review*, 245-266, 1961.

MEZAN, Renato. Esquecer? Não: In-quecer. In: FERNANDES, Heloisa Rodrigues (org.). *Tempo do desejo: Psicanálise e sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988. P. 65 a 79.

MILL, John Stuart. *A Liberdade*. In: _____. *A Liberdade/Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1859]. P. 1 a 174.

MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Trad. Carlos Ramallete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2011. [Original: Anarchy, State and Utopia].

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica: II Volume - Cultura Romana*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. (vol. II)

PLATÃO. *A República*. 6 ed. trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. (Textos Clássicos).

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. [Original: A Theory of Justice].

RIBEIRO, Renato Janine. *A Democracia*. São Paulo: Publifolha, 2001 (Coleção Folha Explica, 29).

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus República: A questão do desejo nas lutas sociais. In: _____. BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. P. 13 a 25.

SNIDER, Timothy. *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*. New York: The Duggan House, 2017.

SUNSTAIN, Cass. *Democracy and the Problem of Free Speech*. New York: The Free Press, 1995.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Cury. 3 ed. Brasília: UnB, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

VIRGINIA. *The Virginia Report of 1799-1800 Touching the Alien and Seditious Laws; Together With the Virginia Resolutions of December 21, 1798*. Richmond: J. W. Randolph, 1850. Acesso em 05 de abril de 2018. Disponível em <https://archive.org/stream/virginiareportof00virrich#page/n5/mode/2up/search/the+right+of+freely+examining>.

WALDRON, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University, 2012.