

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito

Bárbara Batalha da Silva

**A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E A ESFERA PÚBLICA NO CONTEXTO DA
DEMOCRACIA MODERNA: uma análise crítica do modelo de Habermas**

Belo Horizonte
2022

Bárbara Batalha da Silva

**A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E A ESFERA PÚBLICA NO CONTEXTO DA
DEMOCRACIA MODERNA: uma análise crítica do modelo de Habermas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo.

Belo Horizonte
2022

S5861 Silva, Bárbara Batalha da

A liberdade de expressão e a esfera pública no contexto da democracia moderna [manuscrito]: uma análise crítica do modelo de Habermas / Bárbara Batalha da Silva.-- 2022.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Inclui bibliografia.

1. Habermas, Jurgen, 1929- 2. Direito - Filosofia - Teses
3. Liberdade de expressão - Teses 4. Democracia - Teses
5. Opinião pública - Teses I. Galuppo, Marcelo Campos
II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de
Direito III. Título

CDU: 340.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA BÁRBARA BATALHA DA SILVA

Realizou-se, no dia 28 de abril de 2022, às 10:00 horas, Faculdade de Direito da UFMG, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *A Liberdade de Expressão e a Esfera Pública no contexto da democracia moderna: uma análise crítica do modelo de Habermas*, apresentada por BÁRBARA BATALHA DA SILVA, número de registro 2020652212, graduada no curso de DIREITO/DIURNO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Marcelo Campos Galuppo - Orientador (Faculdade de Direito da UFMG), Prof(a). Francisco de Castilho Prates (Faculdade de Direito da UFMG), Prof(a). Rafael Além Mello Ferreira (Faculdade de Direito do Sul de Minas).

Nota: 100 (com) com distinção


A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 28 de abril de 2022.


Prof(a). Marcelo Campos Galuppo (Doutor)


Prof(a). Francisco de Castilho Prates (Doutor)


Prof(a). Rafael Além Mello Ferreira (Doutor)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por serem meus constantes alicerces.

Ao Matheus, pelo carinho e cuidado a cada passo do caminho.

Ao meu irmão, pela parceria.

Aos amigos, pelas distrações nos momentos de apreensão.

Aos colegas do grupo de Pesquisa, pelos questionamentos e pelas provocações.

À Faculdade de Direito da UFMG, por ser o local do meu maior amadurecimento.

Por fim, ao professor Marcelo Galuppo, por ter me guiado ao longo dos anos e me ensinado a pensar, refletir, duvidar e conhecer.

In those wretched countries where a man cannot call his tongue his own, he can scarce call anything else his own.

Cato's Letters

RESUMO

Esta dissertação problematiza a concepção de esfera pública de Jürgen Habermas a partir do sentido de liberdade de expressão pressuposto, com intuito de compreender a dinâmica discursiva de formação da opinião pública. Explora-se o aspecto conceitual da esfera pública segundo o paradigma procedimental de modo a melhor situá-la na democracia moderna, considerando a dificuldade em coordenar e integrar uma sociedade intrinsecamente heterogênea. Também se adentra na sua arquitetura comunicativa em vista da ideia de tolerância sugerida por Habermas, a qual é descrita consoante um preceito de mútuo respeito e de igualdade qualitativa. No campo político e social, a tolerância opera como um limitador da liberdade de expressão e condiciona quem pode participar da construção da opinião pública, quais discursos podem concorrer pela aceitação e quais são os possíveis resultados do procedimento. A fim de analisar a adequação dessa limitação, esta pesquisa dialoga com as tradições jusfilosóficas liberais e republicanas que tematizam a liberdade de expressão e elucidam motivos tanto para sua defesa quanto para sua constrição para, então, associá-las com a interpretação conferida à esfera pública. Ao final, argumenta-se a favor de uma possível releitura do modelo de Habermas, convidando o leitor a refletir sobre as categorias – a participação, a deliberação, a liberdade, a igualdade, a opinião pública – que estruturam um projeto democrático inacabado, aberto e constitutivamente tensional.

Palavras-chave: liberdade de expressão; esfera pública; tolerância; democracia.

ABSTRACT

This dissertation problematizes Jürgen Habermas' concept of the public sphere considering the meaning of free speech that it implies, in order to comprehend the discursive dynamic involved in the public opinion formation. It explores the definition of the public sphere by the procedural paradigm to better place it in the framework of modern democracy, bearing in mind how challenging it is to integrate and coordinate a society intrinsically heterogeneous. It also examines the communicative architecture of the public sphere in light of Habermas' idea of tolerance, which is construed as a precept of mutual respect and qualitative equality. In the political and social realm, tolerance acts as a force that limits free speech and states who can participate in the construction of public opinion, which discourses can compete for acceptance and what are the possible outcomes of the procedure. To verify the adequacy of the suggested limitation, this research builds on liberal and republican jurisprudential traditions in the field of free speech so to clarify the reasons for its defense and restriction, and then associates them with the interpretation given to the public sphere. In the end, it argues in favor of a possible rereading of Habermas' model and invites the reader to reflect upon the categories – participation, deliberation, freedom, equality, public opinion – that structures an unfinished, open and constitutively conflicted democratic project.

Keywords: free speech; public sphere; tolerance; democracy.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9-12
2. A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS.....	13
2.1 O que é a esfera pública?.....	13-24
2.2 O público na esfera pública.....	24-30
2.3 A práxis argumentativa na esfera pública.....	30-33
2.4 A tolerância e a expressão na esfera pública.....	34-42
3. A ESFERA PÚBLICA E AS TEORIAS DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO.....	43
3.1 A teoria do mercado de ideias e o pensamento de Stuart Mill.....	43-54
3.2 A esfera pública e a perspectiva republicana do autogoverno.....	54
3.2.1 Alexander Meiklejohn.....	55-60
3.2.2 Cass R. Sunstein.....	60-67
3.3 A liberdade de expressão e a dignidade humana na visão de Jeremy Waldron.....	67-72
3.4 A liberdade de expressão e a perspectiva constitutiva de Ronald Dworkin.....	72-80
4. UMA RELEITURA DA ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA.....	81
4.1 A igualdade e a liberdade de expressão na legitimação democrática.....	81-88
4.2 A esfera pública para um projeto democrático inacabado.....	88-98
5. CONCLUSÃO.....	99-102
REFERÊNCIAS.....	103-110

1. INTRODUÇÃO

Os caminhos pelos quais as experiências democráticas podem ser realizadas compõem uma discussão interminável. As sociedades modernas são complexas, permeadas por intensos processos de individualização e de diferenciação, e marcadas por lutas por reconhecimento, conflitos entre visões de mundo e divergências ideológicas inconciliáveis. Ausente um *ethos* fundador da comunidade política ou alguma concepção substancial que consiga unir todas e todos, a pluralidade atua de maneira tensional sobre a idealização de um governo do povo. Afinal, como pessoas essencialmente diferentes podem se colocar como um todo coletivo que governa a si mesmo?

Nesse campo teórico, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas parte de uma abordagem linguística, voltando-se para a intersubjetividade das interações humanas, com o intuito de identificar o fundamento da vontade democrática. Habermas sugere que, no lugar do tradicional Republicanismo e Liberalismo, a democracia opere segundo o paradigma procedimental, o qual tematiza a esfera pública como uma categoria que legitima o poder político. Essa esfera é descrita como o ambiente abstrato para a formação da opinião pública por meio de uma prática discursiva racional, inclusiva e transparente, orientada pela força do melhor argumento. Ela é composta por indivíduos, grupos e associações que, mediante a comunicação, procuram problematizar, discutir, criticar e se entender a respeito das questões que sejam constitutivas para a sociedade. Com isso, a esfera pública se torna o *locus* para a produção de poder comunicativo dos discursos que, em seu conjunto, desaguam em uma opinião pública incumbida de penetrar nas eclusas do sistema político e influenciar a tomada de decisões dos corpos institucionais. É precisamente mediante o acoplamento entre os substratos da esfera pública e as ações do sistema político que estas últimas retiram sua legitimidade.

O primeiro capítulo desta pesquisa se dedica a explorar o aspecto conceitual da esfera pública na expectativa de situá-la na democracia moderna. A relevância da categoria se confunde com o próprio problema que ela pretende resolver: como legitimar o poder político no cenário de pluralidade tensional. Procuramos demonstrar como ela deve ser estruturada para que um povo eticamente fragmentado governe a si mesmo. Nesse início, selecionamos *Facticidade e validade* como a principal referência bibliográfica, pois nesta obra a esfera pública é trabalhada dentro do paradigma democrático procedimental. Para melhor posicionar nossa reflexão, também retomamos as origens e as transformações da esfera pública burguesa

apresentadas em *Mudança estrutural da esfera pública*. Embora a obra tenha sido publicada na década de 60, ela ainda nos fornece uma base conceitual útil para a atual compreensão do tema.

Esses primeiros passos são importantes para que possamos direcionar nossa investigação para um aspecto específico da esfera pública e que compõe o objetivo principal desta pesquisa: a ideia de liberdade de expressão que ela pressupõe. Conquanto a liberdade de expressão não seja explicitamente tratada nos estudos de Habermas, ela é um componente vital para a concretização de um projeto democrático centrado na deliberação pública, especialmente quando seus partícipes são indivíduos com preferências, gostos, ideias, tradições, ideologias, etc. divergentes e conflitantes. Essa heterogeneidade pede que eles dialoguem entre si para se entender a respeito das questões que sejam relevantes para a vida coletiva. Em contrapartida, quando as pessoas possuem os mesmos valores e objetivos, a liberdade de expressão faz pouco sentido. Não há necessidade de se comunicar para se entender, pois a integração em um meio homogêneo se concretiza mediante uma metafísica, religião ou razão específica.

A partir da análise de obras como *A inclusão do outro* e *Between naturalism and religion*, podemos observar que o modelo de Habermas projeta uma comunidade política auto-organizada por *certas* opiniões públicas, que devem ser fruto de uma deliberação pública informada pelos pressupostos comunicativos da inclusão, da concessão de iguais direitos de comunicação, da sinceridade e da ausência de constrições. Mas não só. Também identificamos a aplicação da tolerância no campo social e político enquanto um parâmetro que estabelece condições normativas de aceitabilidade dos discursos. Isso porque Habermas compartilha da ideia de Rainer Forst de que a tolerância envolve um comportamento de mútuo respeito, tal que perspectivas que negam o lugar do outro não podem ser toleradas. Essa exclusão ainda se justifica com base em uma democracia autodefensiva, uma que tome medidas protetivas contra os inimigos da constituição.

No decorrer do nosso estudo, buscaremos evidenciar que a ideia de liberdade de expressão que acompanha a teoria de Habermas é materialmente limitada pela tolerância. Isso enseja em um arranjo deliberativo que aceita apenas discursos que encontram respaldo no arcabouço moral. Questionamos, então, se esse tipo de arranjo se compatibiliza com uma sociedade democrática plural, sobretudo considerando a neutralidade ideológica que o Estado de Direito deve ostentar. Elucidar essas questões nos permite visualizar como uma deliberação pública deve operar, a forma como os cidadãos podem se expressar e quais discursos podem ser colocados em disputa. Partindo do pressuposto que a vontade política não decorre da vontade de uma autoridade suprema ou de uma entidade transcendental, mas tem como fonte

primária a opinião de um povo que governa a si mesmo, muita atenção há de ser dada ao processo pelo qual a opinião pública é concebida.

Uma das virtudes da esfera pública de Habermas é que ela nos convida a confrontar as mais diversas questões, expressões e alegações sustentadas tanto pelas autoridades políticas quanto pelos cidadãos em geral. Ela abarca a crítica de temas cognitivos, estéticos, políticos e culturais. Contudo, por ser moldada por valores igualitários, sua proposta de inclusão e de abertura dialógica é contraposta por considerações morais. Com isso em mente, no segundo capítulo, discorreremos sobre teorias da liberdade de viés liberal e republicano – uma vez que o paradigma procedimental propõe ser uma alternativa a esses dois modelos – para verificar se a liberdade de expressão interpretada de acordo com as categorias do mútuo respeito, da tolerância, da democracia autodefensiva é adequada para os propósitos democráticos. As teorias nomeiam possíveis objetivos e expectativas da liberdade de expressão e, lidas em seu conjunto, auxiliam a compreender quais são as exigências da sociedade no que tange o poder de fala.

Começamos pelo modelo liberal do mercado de ideias, inaugurado no voto divergente do então ministro da Suprema Corte dos Estados Unidos, Oliver Wendell Holmes, em *Abrams v. United States*. A metáfora sugere que o âmbito social, livre da intervenção do Estado e aberto à troca de ideias, oferece o melhor ambiente para testar a verdade de uma opinião. O mercado de ideias tem suas raízes na teoria do utilitarista John Stuart Mill, o qual articula uma impetuosa oposição a qualquer atitude tendente a silenciar uma discussão ou suprimir uma opinião. Ao seu ver, há uma conexão inerente entre a liberdade de expressão e a condição humana, o progresso intelectual e a vida independente que demanda a excepcionalidade nos atos de censura e sua vinculação ao princípio do dano.

Na sequência, passamos para os modelos republicanos de Alexander Meiklejohn e Cass R. Sunstein, que compreendem o valor da liberdade de expressão a partir da sua utilidade para o autogoverno. Meiklejohn chega a reconhecer liberdade absoluta para os discursos que versam sobre questões políticas, ainda que eles conttenham ideias falsas, erradas, insensatas, antidemocráticas, antipatrióticas, reacionárias, antiliberais, anti-igualitárias – as mesmas que Habermas enquadraria no domínio do intolerável. Sunstein, a seu turno, propõe que o sistema de liberdade de expressão seja concebido como um *two-tier system*, de forma que os discursos políticos se encontram no *first tier* e os não-políticos, no *second tier*. Sunstein entende que a divisão em camadas contribui para a funcionalidade de um sistema de liberdade de expressão comprometido com a democracia deliberativa, sem a qual o autogoverno não seria possível.

Em geral, os modelos liberal e republicano concentram-se nas consequências positivas da liberdade de expressão. Sem rejeitar sua instrumentalidade, Ronald Dworkin ressalta que a

liberdade de expressão tem um papel constitutivo para as sociedades democráticas por ser uma condição para a dignidade humana. Interessante perceber que, a depender do conceito atribuído a ela, a dignidade pode ser usada tanto como um argumento a favor da expressão de um discurso quanto a favor de sua censura. É o que veremos ao abordar a visão de Jeremy Waldron. Porém, sem fixar-se em meta-princípios para fundamentar sua posição, Dworkin apresenta uma tese sólida e sofisticada na qual amarra o princípio da liberdade de expressão a uma democracia pensada para a pluralidade, uma democracia que se afasta de pré-julgamentos das visões de mundo e aceita toda pessoa como efetivo partícipe do empreendimento de autogoverno. Nesse cenário, argumenta que as decisões coletivas extraem sua legitimidade de uma deliberação na qual cada pessoa teve a oportunidade de se afirmar como um agente moral responsável, o que lhe assegura o direito de expressar sua visão de mundo seja ela qual for.

A intenção desse percurso é fornecer um comparativo crítico entre os sentidos da liberdade de expressão propostas pelas teorias e aquele que extraímos do pensamento habermesiano. Feito isso, podemos passar para o terceiro e último capítulo deste trabalho, no qual buscamos fornecer uma releitura da esfera pública em consonância com o sentido da liberdade de expressão que entendemos ser mais adequado para a democracia moderna. Buscamos demonstrar que a legitimidade política depende de uma esfera pública que abrace um princípio de liberdade de expressão materialmente irrestrito, pois só assim podem as decisões coletivas reivindicar justo controle sobre todos. Essa estrutura também é necessária em vista de uma democracia que preserve uma abertura infinita para o debate, ciente que todos os sentidos, as concepções e as categorias estão à mercê da falibilidade humana.

2. A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS

2.1 O que é a esfera pública?

A concretização de um paradigma democrático depende, para vários teóricos da Sociologia, da Filosofia e da Ciência Política, de um espaço social no qual os cidadãos podem debater uns com os outros e chegar a entendimentos sobre questões que concernem a sociedade como um todo. Em outras palavras, a democracia precisa de uma esfera pública deliberativa que seja o *locus* para a formação informal de opiniões públicas. De maneira geral, as atuais discussões a respeito do tema têm como ponto de partida Jürgen Habermas, considerando que, desde a publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* em 1962, o pensador alemão tem fornecido uma análise sistemática e multidisciplinar da categoria em diversas de suas publicações. No entanto, o sentido da esfera pública não se manteve invariável ou unívoco ao longo dos anos, mas passou por momentos importantes de reanálise que culminaram em novas abordagens e ressignificações. Eduardo Mendieta nos lembra ainda que *Öffentlichkeit* é um termo semanticamente ambíguo e polissêmico, que tem sido aplicado por Habermas para se referir não apenas a um espaço ou a uma esfera dentro da sociedade civil, mas também a um processo que situa a sociedade e o Estado, os cidadãos e a lei, o privado e o público, a intimidade e a publicidade nas relações dinâmicas de contestação discursiva (MENDIETA, 2019, p. 356).

Inicialmente, cabe esclarecer que Habermas apresenta uma distinção metodológica que concebe a sociedade por um modelo dual no qual se encontram (1) o mundo da vida e (2) o sistema. De maneira bastante sucinta, podemos caracterizar o mundo da vida como o mundo simbólico compartilhado intersubjetivamente, formado “a partir de uma rede de ações comunicativas¹ ramificadas em espaços sociais e tempos históricos” (HABERMAS, 2020, p. 125). Trata-se do conjunto de domínios e ordens sociais, de padrões culturais, de estruturas de personalidades, etc. que se entrelaçam como partes originárias de um todo (SIEBENEICHLER, 2018, p. 34) e se coordenam pela razão comunicativa. Em contrapartida, o sistema funciona por padrões instrumentais e estratégicos que aceitam o uso da manipulação ou da força como meios para atingir os objetivos de uma ação (LAFONT, 2018, p. 499). Ele se subdivide em mercado e Estado, os quais operam pelo código do dinheiro e do poder burocrático, respectivamente. As

¹ Marcelo Galuppo ensina que o “agir comunicativo é aquele em que uma pessoa, em sua ação, procura *convencer* outra pessoa de suas pretensões. Nesse caso, e por isso mesmo, esta ação só pode ser de um tipo: falar (comunicar procurando o convencimento). Trata-se, portanto, de um tipo de ação orientada ao entendimento ou, em outros termos, à produção de consenso, o que pressupõe, ao contrário da ação estratégica, *transparência* no comportamento do agente” (GALUPPO, 2002, p. 125).

ações, nesse contexto, não são orientadas por entendimentos linguísticos, mas pela lógica interna que governa cada estrutura. Na medida em que a razão instrumental é imperativa, podemos dizer que, diferente do agir comunicativo, os motivos dessas ações não são pensados ou buscados por quem age; são motivos que se impõem aos agentes por cima da cabeça deles ou pelas suas costas. Ou seja, em vez de agirem de maneira reflexiva, eles se comportam conforme os ditames do próprio sistema.

O modelo dual não defende a substituição dos códigos sistêmicos pelo agir comunicativo, uma vez que isso ensejaria a perda da funcionalidade do mercado e do Estado. Tampouco busca excluir o sistema da composição sociopolítica ou isolá-lo do mundo da vida. Importa que essas estruturas operem em harmonia, mantendo um certo equilíbrio tal que uma não anule a atuação da outra², porquanto a comunicação, o dinheiro e o poder burocrático são todas fontes de integração da sociedade.

A esfera pública se insere nessa discussão como uma dimensão do mundo da vida e, nesse sentido, também se reproduz – ao menos idealmente – pelo agir comunicativo, apropriando-se da linguagem como fonte primária para coordenar as interações que ocorrem em seu âmbito. Em *Facticidade e validade*, Habermas informa:

A esfera pública pode ser mais aproximadamente descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, isto é, de *opiniões*; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões *públicas* voltadas a temas específicos. Da mesma maneira que o mundo da vida em seu conjunto, também a esfera pública se reproduz mediante a ação comunicativa, para a qual é suficiente o domínio de uma linguagem natural; ela se ajusta à *compreensibilidade geral* da práxis argumentativa cotidiana (HABERMAS, 2020, p. 458).

A categoria é o espaço para a comunicação de informações e de pontos de vista que abrem o caminho para a formação de uma opinião pública a respeito de alguma questão de interesse geral. Ela é o ambiente para a interceptação e a sobreposição de discursos diversos, para o confronto entre argumentos e a tomada de posições a favor e contra pretensões. A esfera

² No prefácio da nova edição (1990) de *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas considera “a economia e o aparato do Estado como domínios de ação integrados sistemicamente, que não podem mais ser transformados democraticamente a partir de dentro, isto é, não podem mais ser revertidos a um modo político de integração sem danificar seu sentido sistêmico próprio e, com isso, destruir sua capacidade funcional [...]. O novo equilíbrio de poder não deve ser produzido entre os poderes do Estado, mas entre diferentes recursos da integração social. O objetivo [...] [é] a contenção democrática da *interferência* colonizadora dos imperativos sistêmicos nos domínios do mundo da vida [...]. Uma mudança democrática radical dos processos de legitimação tem como objetivo um novo equilíbrio entre os poderes da integração social, de modo que a força social integradora da solidariedade – ‘a força produtiva da comunicação’ – possa se impor contra os ‘poderes’ dos dois outros recursos controladores, o dinheiro e o poder administrativo, e assim fazer valer as demandas do mundo da vida, orientadas para o valor de uso” (HABERMAS, 2014a, p. 68-69).

pública não se confunde com uma instituição, organização ou espaço físico, embora possa, eventualmente, coincidir com alguma estrutura concreta (HABERMAS, 2020, p. 459). Ela é uma figura abstrata, sem contornos delimitados, que se operacionaliza mediante a concessão recíproca de liberdade comunicativa³ visando a construção racional de uma opinião pública capaz de guiar as ações do sistema. Os discursos não dominam, não têm autoridade ou coercibilidade, mas produzem poder comunicativo. O Estado, por sua vez, continua com o poder administrativo, atuando como a instância que institucionaliza processos de tomada de decisões coletivas na elaboração de leis e na implementação de políticas públicas.

Habermas nega que uma organização política possa ser baseada em conhecimento que ignora a moral, a história e a cultura de uma comunidade. O sistema deve se manter constantemente conectado com essas dimensões e sensível aos entendimentos construídos e reformulados discursivamente (HABERMAS, 2006, p. 417). Adota-se um modelo de eclusas

No qual os processos de comunicação e decisão já estão ancorados no mundo da vida por uma “abertura estrutural”, permitida por uma esfera pública sensível, permeável, capaz de introduzir no sistema político os conflitos existentes na periferia. Segundo Habermas, tal desencadeamento está amarrado a um processo de normatização, que se inicia pela formação da opinião e da vontade nas esferas públicas informais, acaba desaguando, pelo caminho procedimental, nas instâncias formais de deliberação e decisão. Esse processo de “abertura” para a institucionalização está ancorado num amplo conceito de democracia procedimental e deliberativa (LUBENOW, 2012, p. 204).

Não se pode perder de vista o potencial de reversibilidade dos conteúdos, o que significa que argumentos antes descartados podem ser reabilitados e se tornar teses majoritárias que compõem um entendimento distinto a respeito de uma questão já debatida⁴. O entendimento se refere, portanto, a uma opinião pública temporária, sujeita a alterações a depender das informações, necessidades e circunstâncias do momento. Em vista desse dinamismo, à medida que o poder comunicativo penetra nas eclusas do sistema, espera-se que as decisões coletivas sejam constantemente atualizadas de acordo com a nova opinião pública, de modo que a sociedade seja estruturada de acordo com o julgamento, as necessidades e a vontade dos seus membros.

³ A liberdade comunicativa envolve o reconhecimento intersubjetivo perante aquele com quem se dialoga e a tomada de posição *sim* ou *não* frente aos pronunciamentos à luz das razões e das informações disponíveis. A intenção é obter um entendimento acerca de um tema divergente. Os atores procuram se entender a partir de argumentos que podem ser aceitos por ambos (HABERMAS, 2020, p. 169).

⁴ A ideia de reversibilidade dos conteúdos foi citada pelo Professor Doutor Francisco de Castilho Prates na correção de trabalhos finais para a disciplina Temas Direito Constitucional Comparado – A, do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, ministrada no segundo semestre de 2020.

A esfera pública é apresentada como um elemento chave para a realização do paradigma procedimental democrático, proposto por Habermas como um projeto alternativo ao tradicional Liberalismo e Republicanismo – criticados por serem “pautados em concepções substantivas do capitalismo industrial, as quais perenizam suas formas jurídico-institucionais e limitam a inclusão de novos problemas e demandas havidas em sociedade” (SILVA; MELO, 2020, p. 20). Esses modelos revelam uma postura dogmática em relação aos aspectos da vida social que demandam tratamento jurídico e às formas como esse tratamento pode se dar. Já o paradigma procedimental se desprende de compreensões ossificadas, na medida em que sujeita a normatização aos processos deliberativos de formação da opinião e da vontade pública. Com isso, permite a atualização institucional concomitante à realização da autonomia privada e pública (SILVA; MELO, 2020, p. 21).

O paradigma procedimental resolve a longa disputa travada pelos liberais e republicanos sobre a natureza do constitucionalismo, ora centrada nos direitos humanos, ora na soberania popular. No Liberalismo, podemos identificar os cidadãos como titulares de direitos subjetivos que garantem, dentro dos limites da lei, amplo espaço para a persecução dos fins particulares e a autorrealização sem a interferência do Estado ou de terceiros. Os direitos políticos importam pelos mesmos motivos, pois asseguram o campo do livre agir e permitem a transposição das pretensões particulares dos cidadãos na formação da vontade política que atua sobre a Administração (HABERMAS, 2020, p. 344; 348). Em vista disso, para os liberais, os direitos humanos, lidos como instrumentos de defesa contra a interferência externa, devem ser favorecidos por estarem intimamente conectados com a autonomia privada, interpretada como uma prerrogativa de autodeterminação individual.

A sociedade dos liberais se apresenta como um conjunto de cidadãos isolados que fazem uso da política para imporem suas preferências (HABERMAS, 2020, p. 343). Não há uma vontade coletiva que constitua uma vontade democrática, mas uma agremiação de interesses particulares que competem por poder de influência. A busca é pelo êxito. Ao invés da força do melhor argumento, ganha quem manejar a estratégia de ação mais astuciosa. Nesse cenário, o papel da política é fazer a intermediação entre sociedade e Estado seguindo a lógica do *laissez-faire*. Nas palavras de Habermas, a essência do modelo liberal é a “normatização constitucional de uma sociedade econômica que, frente à satisfação das expectativas de felicidade de pessoas privadas que atuam de modo produtivo, deve garantir um bem comum compreendido em seu cerne de maneira apolítica” (HABERMAS, 2020, p. 381).

O Republicanismo, a seu turno, preocupado com a autodeterminação da comunidade, atribui primazia à soberania popular em detrimento dos direitos humanos. A autonomia é

interpretada em sentido público, o que implica que há um dever de exercício efetivo das liberdades em sintonia com os valores e os ideais da comunidade. A política é realizada por cidadãos que estejam comprometidos com o bem comum:

A razão de ser do Estado não repousa primariamente na proteção de iguais direitos subjetivos, mas na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, na qual cidadãos livres e iguais se entendem sobre quais objetivos e normas repousa o interesse comum de todos. Com isso, exige-se mais do cidadão republicano do que a mera orientação pelo interesse individual de cada um (HABERMAS, 2020, p. 346).

A política republicana é inserida na arena comunicativa e privilegia a formação horizontal da vontade pública orientada ao entendimento, do qual se extrai a autodeterminação coletiva (HABERMAS, 2020, p. 343). Habermas elogia esse modelo por “nos lembrar da conexão interna do sistema de direitos com a autonomia política dos cidadãos” (HABERMAS, 2020, p. 351), mas o critica por partir de um falso pressuposto: supõe-se que existe um conjunto de valores compartilhados a serem realizados por meio da participação popular. De acordo com o autor:

A política [segundo a concepção republicana] é concebida como forma de reflexão de um contexto de vida ético – como o meio no qual os membros de comunidades solidárias mais ou menos naturais tornam-se conscientes de sua dependência recíproca e, em seu papel de cidadãos, configuram e desenvolvem com consciência e vontade as relações existentes de reconhecimento recíproco em uma associação de parceiros do direito livres e iguais (HABERMAS, 2020, p. 343).

Ciente que a heterogeneidade das sociedades contemporâneas obsta o uso de concepções éticas, religiosas ou metafísicas como fontes de coordenação e integração social, Habermas introduz o paradigma procedimental, que toma a deliberação como o caminho para a formação do input racional da sociedade independentemente da prévia convergência de determinadas convicções. O paradigma procedimental é pensado para a pluralidade, pois, em vez de recorrer a um *ethos* fundador, a vontade democrática extrai sua força legitimadora do “pressuposto e procedimento comunicativo que permite que os melhores argumentos possam vir à tona no processo de deliberação” (HABERMAS, 2020, p. 357). Por esse modelo, a concepção de soberania popular reside nas formas de comunicação e de discussão sem sujeito que regulam a construção da vontade e da opinião pública. Não se admite um corpo político ou um sujeito coletivo composto por uma grande associação de todas e todos. A soberania popular

Decorre das interações entre a formação da vontade institucionalizada pelo Estado de direito e as esferas públicas mobilizadas em termos culturais, que, por sua vez, encontram uma base nas associações de uma sociedade civil igualmente separada do Estado e da economia (HABERMAS, 2020, p. 385).

Contudo, não há soberania popular sem direitos humanos, pois, como os Estados democráticos precisam estar acoplados à opinião e à vontade pública, os cidadãos precisam estar protegidos pelo bem da democracia. O sistema de direitos aparece, então, como uma condição necessária para a gênese da legitimidade política (HABERMAS, 2020, p. 152). Nesse sentido, Habermas propõe que a soberania popular e os direitos humanos estejam intrinsecamente conectados tal que não haja subordinação entre a autonomia privada e a autonomia política:

As instituições normativas que vinculamos aos direitos humanos e à soberania popular podem apenas se valer em sentido *pleno* no sistema de direitos se partirmos da ideia de que o direito a iguais liberdades subjetivas de ação não pode se moralmente imposto ao legislador soberano como um limite externo, nem tampouco instrumentalizado como um requisito funcional para seus fins. A cooriginalidade da autonomia privada e da autodeterminação pública só se mostra quando deciframos, segundo os termos da teoria do discurso, a figura de pensamento “autolegislação”, segundo a qual os destinatários de direitos são ao mesmo tempo seus autores. A substância dos direitos humanos se insere então nas condições formais da institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania popular assume um formato jurídico (HABERMAS, 2020, p. 152).

O paradigma procedimental se afasta dos modelos tradicionais dominantes ao conceber a soberania popular e os direitos humanos como categorias cooriginárias e recíprocas, o que significa que a autonomia privada e a autonomia pública detêm a mesma importância. Apesar disso, de modo semelhante ao Liberalismo, Habermas preserva a essência dos direitos humanos e rejeita o desrespeito e a intolerância perante visões de mundo divergentes (FINLAYSON, 2005, p. 111). De modo semelhante ao Republicanismo – mas sem contar com cidadãos unidos por uma eticidade concreta –, ele mantém a formação da opinião e da vontade discursiva no epicentro da organização política.

O paradigma procedimental assume natureza formal e não substancial ao prever as condições sob as quais os cidadãos devem interagir e se entender intersubjetivamente, sem, contudo, fixar o resultado dessa dinâmica. Ele se atém à “institucionalização de procedimentos e pressupostos comunicativos correspondentes, bem como à interação entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas geradas de maneira informal” (HABERMAS, 2020, p. 381). Tais procedimentos e pressupostos são o que conferem racionalidade aos entendimentos compartilhados e legitimidade às decisões tomadas pelo centro político. Por não se orientar por

nenhum padrão social concreto ou forma de vida particular, o modelo habermesiano busca se compatibilizar com o contexto plural. Não lhe interessa delimitar previamente os resultados da deliberação; interesse-lhe que as pessoas se sintam pertencentes a um ambiente diferenciado internamente. Para isso, elas precisam refletir sobre a semântica da sociedade, atribuir sentido para a vida coletiva, desenvolver uma cultura de participação. Só assim pode a integração social operar entre as diversas formas de vida que compõem a sociedade contemporânea.

Diante dessa conceituação, o projeto democrático de Habermas se mostra intimamente conectado com a deliberação que ocorre fora dos arranjos institucionais:

Evidentemente, o teor normativo do conceito de democracia, que está ligado ao processo de formação discursiva de valores e normas nas comunicações públicas, não se limita aos arranjos institucionais mais adequados no plano do Estado democrático de direito. Ele aponta para além dos processos formais *constitucionais* de comunicação e decisão. A formação da opinião organizada nas corporações, que leva a decisões responsáveis, apenas consegue fazer jus ao objetivo da busca cooperativa da verdade na medida em que permanecer *permeável* aos valores, temas, contribuições e argumentos, livremente flutuantes, de uma comunicação política *circundante*. Essa comunicação precisa ser facilitada do ponto de vista constitucional, porém não pode ser organizada como um todo. Antes, a expectativa de resultados racionais, justificada do ponto de vista da teoria do discurso, fundamenta-se na interação entre a formação política da vontade, constituída institucionalmente, e os fluxos espontâneos da comunicação – não atravessada por relações de poder – de uma esfera pública que seja programada não para a tomada de decisão, mas para a descoberta e a solução de problemas e, nesse sentido, *não organizada* (HABERMAS, 2014a, p. 78).⁵

Reconhecer tão somente a importância da deliberação burocrática seria admitir um modelo de democracia atrofiado. Se a titularidade do poder nas mãos dos cidadãos é um aspecto determinante de um governo do povo, os cidadãos precisam ter a oportunidade de compartilhar suas experiências particulares, seus sofrimentos e seus desejos de transformação na tentativa de formular os melhores rumos para a comunidade política. Essa dinâmica é indissociável das interações intersubjetivas mediante as quais se forma a opinião pública.

Para Habermas, o Estado Democrático de Direito precisa ostentar o imperativo da esfera pública autônoma para evitar o elitismo democrático, isto é, a transposição das preferências pessoais de quem aproveita do seu status social para exercer influência sobre a deliberação. As posições que emergem no mundo da vida podem ser fruto de um processo discursivo racional e crítico ou podem ser o reflexo de interesses particulares dos poucos atores influentes que ganham apoio por meio da ação estratégica. Quando esta domina os fluxos comunicacionais em detrimento da ação comunicativa, a esfera pública assume caráter

⁵ Nessa passagem, entende-se, por busca cooperativa da verdade, a busca por uma espécie de afirmabilidade altamente justificada sobre determinada questão, aquilo que, em condições ideais, seja racional pensar ser verdade. Essas condições ideais compõem a práxis argumentativa da esfera pública a ser descrita ainda neste capítulo.

opressivo e manipulador. Por outro lado, quando a ação comunicativa é o parâmetro condutor das relações sociais, o caráter crítico tende a prevalecer. Essa dupla possibilidade evidencia uma característica peculiar da esfera pública: sua ambivalência.

Desde 1962, ano em que foi publicado *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas demonstra preocupação com as distorções que tornam a esfera pública o antídoto da emancipação da sociedade. Nessa obra, o autor traça a origem, o ápice e o declínio da esfera pública burguesa no contexto europeu – especificamente na Alemanha, França e Inglaterra – do século XVII até meados do século XX à luz das transformações provocadas pelo capitalismo.

Com o novo modelo econômico, as relações comerciais foram reconfiguradas em uma rede horizontal amplamente articulada e complexa de dependências econômicas (HABERMAS, 2014a, p. 115). A reprodução da vida não mais cindia nos limites da intimidade, mas tornou-se alvo das medidas burocráticas. Isso incentivou a problematização da zona de contato entre o poder público e as pessoas privadas, sobretudo entre o poder público e os burgueses, que se sentiam omitidos da participação política, a qual assumia uma configuração predominantemente aristocrática. Essa zona de contato se transformou em uma zona crítica (HABERMAS, 2014a, p. 131-132) para pensar sobre as decisões governamentais, defender a liberdade econômica e atacar a dominação baseada na origem nobre (CARVALHO, 2008, p. 44).

A conjuntura socioeconômica da época favoreceu o surgimento da esfera pública burguesa, conceituada como uma

Esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicavam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante. O *medium* desse debate público é peculiar e sem precedente histórico: a discussão pública mediante razões” (HABERMAS, 2014a, p. 135).

A categoria consistia em um público de pessoas privadas que se reuniam para apresentar razões em um debate sobre questões da vida particular, da administração pública e da regulação das atividades da sociedade civil. A discussão se dava nas conversações abertas sediadas pelos cafés, salões, comunidades e associações literárias, os quais se despontaram como a “antítese cultural e, posteriormente, política, à sociedade aristocrática” (LUBENOW, 2012, p. 60). Ela se limitava, portanto, a ambientes seletos frequentados pela pequena parcela culta e proprietária da sociedade. A intenção dos burgueses não era avocar o poder do Estado para si, mas racionalizá-lo por meio do consentimento de pessoas autônomas, livres e iguais de

modo que o Estado deixasse de ser um instrumento de dominação. Esse consentimento era tido como a base de legitimação do poder público, garantindo que seu exercício não se desse em caráter ditatorial (HABERMAS, 2014a, p. 227). Esperava-se que, com isso, as pessoas privadas se reconheceria não mais como objetos à mercê da autoridade estatal, mas como sujeitos independentes com força para se opor criticamente a ela (WERLE, p. 21, 2014).

O papel da esfera burguesa era atuar como um corpo da opinião não governamental, mobilizado informalmente, que se contrapunha à dominação estatal, questionando e barrando a concentração de poder na tentativa de afastar influências manipuladoras que obstavam o debate crítico e racional (FRASER, 1990, p.75). Habermas esclarece que a participação se limitava aos leitores burgueses do século XVIII de modo que não se podia falar em uma acessibilidade universal. Para fazer parte era necessário ter boa formação ou ser proprietário, critérios que abarcavam o mesmo círculo de pessoas, “pois a formação escolar era, naquela época, mais consequência do que pressuposto de um status social que, por sua vez, era determinado primeiramente pelos títulos de propriedade” (HABERMAS, 2014a, p. 232). Assim, o efeito prático da esfera pública era substituir um Estado dominador por uma classe que dominava os demais, institucionalizando a opinião burguesa que, mediada pela discussão pública racional, transpareceria revelar um interesse geral (HABERMAS, 2014a, p. 236-237).

A partir do final do século XIX, Habermas nota que a categoria passa por um processo de despolitização provocado, principalmente, (1) pelo intervencionismo do Estado do bem-estar social e (2) pela força do modelo de consumo e de produção em massa. Uma vez que a esfera pública burguesa pressupunha uma rigorosa separação entre Estado e sociedade – afinal, ela se apresentava como o grande inimigo da dominação burocrática – sua base se dissolveu à medida que o Estado intensificava seu papel regulador no mercado econômico, visando assegurar a manutenção do sistema produtivo e neutralizar os conflitos de interesses da sociedade civil, que não mais poderiam ser resolvidos unicamente no interior da esfera privada (HABERMAS, 2014a, p. 328). Nessa conjuntura, o Estado e a sociedade se entrelaçam de tal maneira que a discussão orientada pela vontade pública foi substituída pelo “exercício burocratizado do poder e da dominação, complementado por uma esfera da opinião pública organizada com fins manipulativos” (LUBENOW, 2007a, p. 59).

O segundo fator ressaltado por Habermas é a invasão da lógica mercantil na esfera pública. A discussão mediante razões, empreendida por pessoas cultas e proprietárias nos salões, clubes e associações, não estava inicialmente subordinada ao ciclo de produção e de consumo, porquanto “afirmava um caráter ‘político’ no sentido grego de uma emancipação das necessidades vitais também em sua forma literária” (HABERMAS, 2014a, p. 359). Como a

esfera pública burguesa fazia parte do domínio privado, ela dependia de uma cisão entre a condução dos negócios de um indivíduo segundo seus interesses particulares e o seu trato com os demais enquanto membro de um público. Todavia, com a penetração das normas capitalistas nos ambientes literários, a discussão mediante razões se transformara em consumo e o contexto da comunicação pública desmorona em atos uniformes de recepção isolada (HABERMAS, 2014a, p. 360).

Esse cenário foi marcado por uma forte transformação da instituição mais proeminente da esfera pública: a imprensa (HABERMAS, 2014a, p. 395). Perante o capitalismo, a imprensa foi engolida pelo código do dinheiro e passou a assumir a forma de um empreendimento lucrativo organizado sobre uma base comercial. Ela abandonou sua função de mediar e amplificar a discussão racional no momento em que foi subordinada aos meios de comunicação de massa, que tinham, como único propósito, promover o consumo. Em vista disso, a imprensa foi reestruturada de modo a servir como fonte de manipulação e de fabricação de consensos que levariam à aceitação universal de uma pessoa, produto, organização ou ideia (HABERMAS, 2014a, p. 417).

Em *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas ilustra um cenário fatídico sem fornecer uma saída para que a sociedade restaurasse a legitimidade da ordem política. Contudo, em um importante momento de autocrítica no prefácio da edição de 1990, o autor afirma que a transformação da esfera pública politizada para manipulada foi traçada de forma bastante retilínea e incompleta. Apesar de identificar o potencial dissimulador dos meios de comunicação de massa, capaz de distorcer a capacidade crítica das pessoas, entende-se que pouca credibilidade foi dada à forma como a sociedade poderia lidar com influências externas:

Na época, julguei de forma muito pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista, muito diversificada internamente, que em seus hábitos culturais começava a superar as barreiras de classe. Com a flexibilização ambivalente dos limites entre baixa e alta cultura, e como uma ‘nova intimidade entre cultura e política’, que é igualmente ambivalente e não assimila meramente a informação ao entretenimento, também se modificaram os próprios critérios de avaliação (HABERMAS, 2014a, p. 61)

Em *Facticidade e validade*, Habermas dissocia a esfera pública de uma história ou de uma instituição específica e passa compreendê-la por uma perspectiva comunicativa atemporal. Ela é ampliada de modo a representar uma estrutura comunicativa irrestrita que problematiza temas, questões e necessidades do âmbito social e os encaminha para o tratamento formal no sistema político; ela é o “centro potencial de comunicação pública, que revela um raciocínio de

natureza pública, de formação da opinião e da vontade política, enraizada no mundo da vida” (LUBENOW, 2007b, p. 112).

Habermas evidencia o rompimento com o público burguês ao descrever a categoria de maneira plural, como uma grande rede que se ramifica em inúmeras subesferas internacionais, nacionais, regionais e subculturais diferenciadas por especificações funcionais, foco temático, círculo político, etc. Cada uma é constituída por um texto próprio que se estende radicalmente para “todas as direções e é transcrita de modo contínuo em infindáveis pequenos textos, para os quais tudo mais é contexto” (HABERMAS, 2020, p. 474). São subesferas dotadas de particularidades, mas que, ao mesmo tempo, possuem fronteiras fluidas que permitem que elas dialogam entre si e formem inúmeras pontes comunicativas.

Embora a esfera pública tenha passado por reformulações, a ambivalência que lhe é inerente continua a suscitar preocupações acerca do seu potencial emancipador e manipulador. Nos estudos mais recentes, Habermas demonstra bastante ceticismo quanto à possibilidade de termos um efeito emancipador, considerando que a comunicação moderna carece dos traços de uma deliberação argumentativa racional em razão da influência negativa dos meios de comunicação de massa sobre a forma e o conteúdo das mensagens apresentadas aos cidadãos⁶ (HABERMAS, 2006, p. 414-415). A esfera pública autônoma, crítica e racional depende de um adequado feedback entre a mídia independente e a sociedade civil responsável, pois, com as informações, fatos, opiniões disponibilizadas, os cidadãos conseguem engajar em uma dinâmica pela qual se pode articular o que os variados e conflitivos setores da população entendem como sendo a interpretação mais plausível para certo problema (HABERMAS, 2006, p. 418).

Ao ser questionado sobre a abstração da esfera pública de uma base física e sua inserção no mundo virtual, Habermas também demonstra pessimismo. Ele reconhece que a escrita, a impressão e a comunicação digital, juntas, têm viabilizado fácil e amplo acesso a uma gama de informações, mas, enquanto a mídia do século XIX foi capaz de direcionar a atenção dos cidadãos a um mesmo problema, a mídia virtual tende a causar dispersão, distração e fragmentação:

O que esses espaços comunicativos (fechados em si mesmos) carecem é de um vínculo inclusivo, a força inclusiva de uma esfera pública que enalteça o que é realmente importante. Para criar essa “concentração”, é preciso primeiro saber como escolher

⁶ Habermas cita ainda outros dois fatores que contribuem para o esvaziamento da deliberação racional: falta de interação face a face entre os participantes de uma prática coletiva de tomada de decisão e falta de reciprocidade entre o papel de falante e de receptor na troca de opiniões e arguições (HABERMAS, 2006, p. 414).

[...] contribuições, informações e questões relevantes (HABERMAS, 2014b, tradução nossa).⁷

Habermas entende que a interação virtual atualmente ocorre em unidades comunicativas abstratas, fracas e espontâneas (HABERMAS, 2005, p. 384), destituídas de uma força integrativa social. As pessoas são isoladas em vários públicos pontuais, o que inviabiliza o estabelecimento do vínculo cooperativo e racionalizado que a deliberação democrática exige:

A Internet certamente reacendeu os movimentos de raiz de um público igualitário de escritores e leitores. No entanto, a comunicação online mediada pelo computador pode aclamar méritos democráticos inequívocos apenas em certo contexto: ela pode enfraquecer a censura dos regimes autoritários que tentam controlar e reprimir a opinião pública. No contexto de regimes liberais, o surgimento de milhões de salas de bate-papo fragmentadas pelo mundo tende, porém, a fragmentar amplas audiências, de massa, mas centradas politicamente, em inúmeros públicos isolados (HABERMAS, 2006, p. 423, tradução nossa).⁸

Interessante notar que os problemas que levaram a decadência da esfera pública burguesa no século XX persistem até hoje, principalmente quando constatamos a presença da lógica do mercado em praticamente todos os âmbitos da vida. Conquanto seja improvável que tenhamos a ter uma esfera pública racional dentro de uma configuração social dominada pelo capitalismo, o propósito desta pesquisa, nesse momento, é apresentar e refletir sobre as características e os aspectos que a tornam um elemento positivo para a democracia moderna. Por esse motivo, optamos por continuar a nossa análise conceitual sem nos ater aos desvios pragmáticos que conferem à categoria eficácia manipuladora.

2.2 O público na esfera pública

Em *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas busca no modelo helenístico a origem histórica dos termos “público” e “privado” na tentativa de elucidar o significado de uma esfera pública burguesa. Inicialmente, o autor esclarece que havia uma separação estrita entre a esfera da *pólis*, local comum para os cidadãos livres, e a esfera do *oikos*, ambiente próprio

⁷ What these communicative spaces (closed in themselves) are lacking is an inclusive bind, the inclusive force of a public sphere highlighting what things are actually important. In order to create this “concentration”, it is first necessary to know how to choose [...] relevant contributions, information and issues.

⁸ The Internet has certainly reactivated the grassroots of an egalitarian public of writers and readers. However, computer-mediated communication in the web can claim unequivocal democratic merits only for a special context: It can undermine the censorship of authoritarian regimes that try to control and repress public opinion. In the context of liberal regimes, the rise of millions of fragmented chat rooms across the world tend instead to lead to the fragmentation of large but politically focused mass audiences into a huge number of isolated issue publics (HABERMAS, 2006, p. 423).

para cada indivíduo. O *oikos* representava o âmbito do lar, da privacidade, da realização da reprodução da vida, do trabalho escravo, do nascimento, da morte. Era nele que se formavam as associações entre homem e mulher, senhor e escravo, pai e filho. Já a *pólis* detinha uma estrutura mais imbrincada, visando prover as necessidades mais complexas, como a educação, a segurança e a defesa. Ser uma esfera pública era a marca principal da *pólis* grega, pois apenas nela o homem poderia desenvolver suas faculdades e suas virtudes, realizando-se como ser racional. Partindo do pressuposto que o homem é naturalmente político, aquele que se ativesse ao ambiente do lar jamais poderia almejar a concretização de sua finalidade. Tolhido na esfera privada, a *eudaimonia* era inalcançável.

Por essa compreensão, a ideia de privado na Antiguidade referia-se a uma privação; privação das capacidades mais nobres, das virtudes, da felicidade. Privação também da liberdade. No lar não havia quem fosse livre, porque pairava a mais rígida hierarquia e necessidade. A natureza pré-estabelecia a função a ser desempenhada por cada membro da unidade familiar em busca da conservação da espécie humana. Em contrapartida, na *pólis* podia-se viver a liberdade porque havia igualdade entre todos que estivessem contemplados por ela. Hannah Arendt explica que, nesse contexto,

Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais. É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de ‘desiguais’ que, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-Estado (ARENDR, 2020, p. 39-40)

No mesmo sentido, Habermas identifica a *pólis* como o reino da liberdade e da permanência, pois

Apenas à luz da esfera pública manifesta-se tudo o que é, tudo que se faz visível a todos. No diálogo dos cidadãos uns com os outros, as coisas vêm à linguagem e adquirem forma; na disputa entre iguais uns com os outros, os melhores se destacam e conquistam sua essência – a imortalidade da glória. Assim como a necessidade da vida e a manutenção do que é necessário para a vida ficam vergonhosamente ocultos nos limites do *oikos*, a *pólis* fornece campo livre para a distinção pela honra: ainda que os cidadãos interajam como iguais entre iguais (*homoioi*), cada um esforça-se para destacar-se (*aristoiein*). As virtudes, cujo catálogo foi codificado por Aristóteles, comprovam-se unicamente na esfera pública e encontram nela seu reconhecimento (HABERMAS, 2014a, p. 97).

Embora as categorias público e privado não mais se apoiem no fundamento social que definia a composição da *pólis* e do *oikos*, a participação na esfera pública burguesa ainda era condicionada ao status do cidadão no domínio privado, isto é, ao status de pessoa culta e proprietária. Não havia acessibilidade universal na medida em que o público remetia a um agremiado de pessoas privadas do mesmo círculo socioeconômico. De modo semelhante, a *pólis* apenas admitia o homem que fosse o déspota do *oikos* em consonância com o regime econômico patrimonial escravocrata da época (HABERMAS, 2014a, p. 96). A *pólis* não era o lugar de todos, mas apenas de quem ocupava uma posição privilegiada na estratificação social.

Não se pode dizer que o propósito de Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública* era desenhar o formato ideal da esfera pública enquanto princípio organizador da sociedade. Ele mesmo reconheceu que uma esfera pública na qual alguns grupos já fossem previamente excluídos sequer poderia ser considerada uma esfera pública (HABERMAS, 2014a, p. 232). Mas a obra nos fornece um importante diagnóstico da época, elucidando os aspectos positivos e negativos de uma esfera pública inserida em determinada realidade. Já *Facticidade e validade* apresenta a categoria como um elemento constitutivo do paradigma procedimental, que Habermas aduz ser o melhor caminho para a emancipação da sociedade. O fato dela ser descrita segundo um projeto – e não conforme uma realidade verificada – não a torna um ideal sem sentido, pois o paradigma foi pensado em vista das possibilidades que a sociedade traz consigo para resolver seus problemas.

Nesse cenário, a esfera pública é conceituada como um fenômeno social que nasce da expansão das interações comunicativas desencadeadas no âmbito privado. Por meio da troca de experiências, as biografias das pessoas se entrelaçam de modo que queixas semelhantes e desejos de transformação são percebidos e articulados. Um tema emerge das interações simples, é amplificado no contínuo curso comunicativo e dissemina-se para arenas mais largas, chamando a atenção de um público cada vez maior. Este é convidado e estimulado a engajar em um momento de problematização reflexiva em relação ao tema que lhe é apresentado. A categoria não tem contornos bem delimitados, e sequer poderia tê-los, pois é de sua essência manter uma estrutura dinâmica e porosa, sensível às novas situações problemáticas que ressoam nas histórias de vida.

Essa abordagem desmancha o binômio público-privado, político-lar. Ambas as esferas são espaços discursivos nos quais alegações e pretensões podem ser levantadas e debatidas. O que as diferencia não são os conteúdos que circulam por cada uma; são as condições de comunicação que, de um lado, protegem a intimidade da esfera privada e, de outro, a ampla

acessibilidade da esfera pública, sem que, com isso, uma se isole da outra (HABERMAS, 2020, p. 464).

A íntima conexão entre elas permite que a esfera pública esteja mais atenta às necessidades que afligem as pessoas. Habermas lembra que, em geral, questões concernentes à sociedade e que precisam ser formalmente consideradas pelas instituições políticas não despertam espontaneamente da consciência dos agentes estatais, mas sim das interações simples que se desenrolam cotidianamente na sociedade. Foi assim que grandes temas da segunda metade do século XX, como a diversidade cultural e étnica, a luta feminista, a corrida armamentista e a imigração, foram problematizados:

Quase nenhum desses temas foi introduzido *inicialmente* pelos expoentes do aparelho estatal, das grandes organizações ou dos sistemas sociais funcionais. Em vez disso, foram lançados por intelectuais, pessoas concernidas, *radical professionals* [profissionais radicais], “advogados” autoproclamados etc. Dessa periferia mais externa, os temas invadem jornais e associações interessadas, clubes, organizações profissionais, academias, universidades, etc., e encontram foros, iniciativas civis e outras plataformas antes que, dado o caso, assumem diversamente o núcleo de cristalização de movimento sociais e novas subculturas. Estes, por sua vez, podem dramatizar suas contribuições e encená-las de maneira tão eficiente que as mídias de massa passam a assumir suas questões. Somente pelo tratamento controverso nas mídias tais temas alcançam o grande público e entram na “agenda pública” (HABERMAS, 2020, p. 483-484).

Traça-se uma espécie de caminho pelo qual o feixe de atenção em relação a algum tema se estende a ponto de captar o sistema político. Quando uma questão se expande e se abstrai da esfera privada e toma a pauta dos debates entre cidadãos na esfera pública, espera-se que eles formem um entendimento a respeito dela que reflita a opinião pública, a maneira como eles querem que o problema seja abordado e solucionado. E com a ajuda de atores sociais influentes, de associações, de canais de comunicação de massa – como a Internet, os jornais e a televisão –, espera-se que esse entendimento adentre nas eclusas do sistema e ocupe a agenda das deliberações dos corpos parlamentares, administrativos e judiciais.

As questões que fluem na esfera pública são o resultado de um processo de reconhecimento no qual apreensões do dia a dia foram manifestadas, dramatizadas e contestadas. Pode-se dizer que “os problemas que emergem linguisticamente na esfera pública política são inicialmente visíveis como reflexo da pressão exercida pelo sofrimento social no espelho das experiências pessoais de vida” (HABERMAS, 2020, p. 463). As pessoas lutam para que seus problemas sejam percebidos pelos outros, ganhem simpatia e apoio e, eventualmente, sejam transformados em um tema de interesse coletivo. Quando se passa por esse caminho, ocorre uma abstração das interações simples e a invasão das discussões gerais. Conquistado o

status de relevância, o centro político é acionado a prestar atenção e dar formal consideração ao tema polemizado:

Na medida em que a esfera pública geral é “irrestrita”, no sentido de que seus fluxos comunicativos não são regulados por procedimentos, ela se mostra preferencialmente suscetível a uma “luta pela interpretação das necessidades”. Quer se trate do fato “da violência no casamento”, carente de regulação, ou da demanda dos trabalhadores pelo estabelecimento de creches para crianças em idade pré-escolar, típica do Estado social, normalmente é necessário um longo caminho, envolvendo encenações conduzidas com persistência, até que assuntos considerados “privados” alcancem finalmente na esfera pública o status de temas reconhecidamente políticos, e até que as necessidades dos concernidos se articulem de modo suficiente nas contribuições controversas em torno de tais temas [...]. Somente após uma “luta por reconhecimento”, levada a cabo publicamente, o conjunto controverso de interesses pode ser assumido pelas instâncias políticas competentes, incorporado às agendas parlamentares, discutido e, conforme o caso, elaborado na forma de petições e decisões vinculantes. E apenas a *regulação* de um novo fato definido pelo direito penal ou a *imposição* de uma resolução política sobre a assistência em tempo integral às crianças – seja em regime privado ou público – intervém no domínio privado da vida e altera responsabilidades formais ou práticas existentes (HABERMAS, 2020, p. 403-404).

Habermas argumenta que a deliberação deve ser aberta para as mais diversas temáticas. Toda categoria deve ser disputável discursivamente, pois, caso contrário, corre-se o risco de limitar as possibilidades de acordos alcançáveis. Assim, a distinção entre assuntos públicos e privados não pode ser feita de modo definitivo nem *a priori*. Todo tema pode vir a ter interesse social; todo tema pode deixar de ser um assunto tipicamente privado e se tornar um assunto público. Uma característica elementar da esfera pública é “ser um espaço irrestrito de comunicação e deliberação pública, cuja extensão e cujos limites internos e externos não podem ser anteriormente estabelecidos, limitados ou restringidos” (LUBENOW, 2007a, p. 113).

Nancy Fraser apresenta uma análise interessante acerca do binômio público-privado. Em sociedades cujos arranjos operam em claro privilégio para alguns grupos e em sistemático detrimento de outros, deve-se suspeitar daquilo considerado como de interesse comum. Não raro, esse consenso é alcançado a partir de processos discursivos maculados pelos efeitos da dominação e da subordinação. A autora adverte que o privado e o público não são designações neutras de esferas sociais; são classificações culturais e rótulos retóricos. No debate político, eles são poderosos termos frequentemente usados para deslegitimar determinados temas, renegados à esfera íntima, e valorizar outros supostamente relevantes para a sociedade.

Nesse sentido, o privado pode abarcar duas retóricas: (1) pela retórica da privacidade doméstica, pode-se pessoalizar e familiarizar determinadas questões e interesses a fim de justificar sua exclusão do debate público; (2) pela retórica da privacidade econômica, essa

mesma exclusão ocorre quando determinadas questões e interesses são caracterizados como imperativos impessoais do mercado, como prerrogativas dos proprietários ou como questões técnicas de interesse exclusivo da gestão. Em ambas as situações, a pretensão é limitar algum tema a arenas discursivas especializadas e, assim, blindá-lo da contestação. O leque de problemas e as possíveis formas de tratá-lo são restringidos pelo rótulo de *assunto privado*. Com isso, retira-se da sociedade o poder de contestar aquilo que poderia ser do seu interesse (FRASER, 1990, p. 73-77).

Para Fraser, a fim de evitar uma dicotomia rigorosa entre público e privado, a esfera pública deve pressupor um espaço discursivo materialmente fluida e isenta de fixações contedísticas. O que pode ser considerado como uma questão de interesse comum só pode ser determinado *a posteriori* a partir da contestação discursiva, logo nenhum tópico deve ser descartado de antemão antes de ter a oportunidade de ser objeto de disputa (FRASER, 1990, p. 71). Afinal, são os próprios cidadãos, enquanto participantes da deliberação, que têm o poder de definir o que, de acordo com suas próprias apreensões e necessidades, deve ser julgado como um tema relevante. Ademais, se a esfera pública revela a abstração e a ampliação de um tema originado das interações simples cotidianas, que se expande e ganha atenção em torno de sua problematização, não há como distinguir quais assuntos são próprios para cada domínio.

Com isso, o termo *público* na esfera pública pode ser interpretado segundo os conteúdos que compõem a pauta da deliberação. Sendo assim, são conteúdos que, ainda que tradicionalmente vinculados à esfera privada, adquiriram visibilidade, atenção e reconhecimento. Não há uma distinção propriamente ontológica entre as categorias uma vez que elas agem em tensão desde sua origem. Isso permite que a esfera pública se mantenha aberta aos movimentos sociais e a suas demandas, convidando-nos a questionar e repensar questões diversas sob múltiplos ângulos.

Embora a esfera pública recrute seu público (seus partícipes) da esfera privada (HABERMAS, 2020, p. 451), há uma diferenciação importante quanto ao comportamento esperado de quem age na esfera pública. O adequado funcionamento desta pede que seus membros colaborem entre si, atuando não à luz das suas preferências pessoais, mas como sócios de um empreendimento em comum. Eles devem agir na busca pelo entendimento compartilhado mediante a interação intersubjetiva transparente e a tomada de posições *sim* ou *não* considerando os argumentos e as informações disponíveis. A intenção é obter um entendimento que represente a união da razão e da vontade tal que todos os cidadãos possam aceitá-lo voluntariamente, ainda que o desejo pessoal de algum deles não tenha sido atendido.

Enquanto na esfera pública as pessoas devem agir comunicativamente, na esfera privada o sujeito é livre para se comportar da forma como lhe convier:

A autonomia privada de um sujeito de direito pode ser entendida essencialmente como a liberdade negativa de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas para uma posição de observação e influência mútuas. A autonomia privada estende-se a ponto de o sujeito de direito *não* precisar prestar contas ou dar respostas, nem apresentar argumentos publicamente aceitáveis para seus planos de ação. Liberdades de ação subjetivas justificam a *saída* da ação comunicativa e a recusa das obrigações ilocucionárias; elas fundamentam uma privacidade que nos exime do peso da liberdade comunicativa reciprocamente assumida e exigida (HABERMAS, 2020, p. 169).

Na esfera privada, “o sujeito pode assumir, não somente atitudes comunicativas, mas também atitudes não-comunicativas, estratégicas, típicas de um observador neutro” (SIEBENEICHLER, 2011, p. 356). Ela é o espaço próprio para o exercício da autonomia privada, para a conduta individualista e não coletiva. Portanto, há uma diferença entre a pessoa que age na esfera pública e a que age na esfera privada: a primeira carrega um ônus muito maior ante as exigências do procedimento discursivo voltado ao entendimento compartilhado. É esse procedimento que passamos a explorar.

2.3 A práxis argumentativa na esfera pública

A legitimidade da democracia em Habermas está unida a um arranjo comunicativo que se insere no horizonte da esfera pública. A categoria remete a uma prática social paradigmática na qual cidadãos interagem entre si em pé de igualdade a fim de responderem questões de interesse comum. Essa deliberação é condição sem a qual a democracia carece de legitimidade (STAHL, 2020, p. 82), pois, quando a tradição, a religião e a metafísica não são mais capazes de ligar todos os membros a uma mesma comunidade, a construção discursiva de entendimentos se torna a única fonte de coordenação e de integração social entre indivíduos diferenciados.

Nessa dinâmica, os cidadãos são desafiados a tomarem posições de *sim* ou *não* ante pretensões de validade criticáveis em uma práxis argumentativa organizada por certos pressupostos. Os quatro mais importantes são:

- (a) inclusão: ninguém que poderia fazer uma contribuição relevante pode ser impedido de participar;
- (b) distribuição igualitária das liberdades comunicativas: todos têm iguais oportunidades para fazer contribuições;
- (c) sinceridade: os participantes devem ser sinceros em suas falas;
- (d) ausência de restrições externas contingentes ou de restrições inerentes à estrutura comunicativa: as posições de concordância/discordância dos participantes

em relação a alegações criticáveis de validade devem ser motivadas apenas pelo poder de convencimento de razões cogentes (HABERMAS, 2008, p. 82, tradução nossa).⁹

De acordo com Habermas, trata-se de pressuposições pragmáticas imparciais, isentas de um ponto de vista normativo moral, porque

A possibilidade de inserção significa apenas a condição de acesso irrestrito ao discurso, e não a universalidade de uma norma de ação vinculativa, qualquer que seja. A distribuição equitativa de liberdades comunicativas no discurso e a exigência de sinceridade em favor do discurso significam deveres e direitos argumentativos, e de forma alguma morais. Igualmente, a ausência de coação refere-se ao próprio processo argumentativo, e não a relações interpessoais externas a essa práxis (HABERMAS, 2002, p. 59).

A inclusão importa, pois, caso se exclua quem poderia contribuir com a deliberação, o entendimento não representará o melhor argumento dentre as razões relevantes, mas apenas dentre as poucas que os participantes puderem examinar. A igual distribuição da liberdade de comunicação é necessária para que todos tenham a oportunidade de influenciar o debate e se ver representados naquilo que foi acordado discursivamente. A sinceridade, por sua vez, determina que o falante expresse suas perspectivas verdadeiras a fim de evitar que os cidadãos sejam enganados por discursos capciosos ou mensagens subliminares. Por último, a ausência de constrições é um meio de garantir que a força do melhor argumento seja a única a reger o resultado da deliberação. Se assim não for, o resultado não representará a melhor razão, mas a vontade de quem melhor apropriou da manipulação ou da coação.

A legitimidade das decisões do âmbito institucional procede da base argumentativa da deliberação que se desenrola na esfera pública. Supõe-se que a observância dos pressupostos comunicativos levará a entendimentos de qualidade que justifiquem a normatização de uma prática em comum. Com isso, desenha-se uma comunidade da comunicação ideal que serve de referência para a deliberação pública informal. Trata-se de uma *referência*, pois os pressupostos são elementos idealizadores que podem ser, no máximo, aproximadamente atendidos. Habermas não ignora as distorções que operam na esfera pública e afastam a comunicação real da ideal. Assimetrias no acesso a informações e na oportunidade de fala, distribuição desigual de poder e de influência, discursos que ocultam motivações autointeressadas, atitudes oportunistas, atenção episódica a temas relevantes, etc. são fatores desconcertantes que ilustram

⁹ (a) inclusivity: no one who could make a relevant contribution may be prevented from participating; (b) equal distribution of communicative freedoms: everyone has an equal opportunity to make contributions; (c) truthfulness: the participants must mean what they say; (d) absence of contingent external constraints or constraints inherent to the structure of communication: the yes/no positions of participants on criticizable validity claims should be motivated only by the power of cogent reasons to convince.

desvios do modelo discursivo. Ao seu ver, “nenhuma sociedade complexa, mesmo sob condições favoráveis, jamais poderá corresponder ao modelo de socialização comunicativa pura” (HABERMAS, 2020, p. 417). Todavia, Habermas ressalva, “não devemos esquecer que esse modelo corresponde somente ao sentido de uma ficção metódica que deve lançar luz sobre os momentos inerciais inevitáveis da complexidade social, ou seja, sobre o reverso da socialização comunicativa pura” (HABERMAS, 2020, p. 417).

O campo comunicativo é marcado por uma tensão entre facticidade e validade, uma vez que a qualidade do debate está vinculada à observância de pressupostos comunicativos intangíveis. Não obstante, os indivíduos precisam assumir factualmente que os pressupostos estejam presentes. Não faria sentido buscar pelo entendimento compartilhado sem supor que as regras do jogo estão sendo obedecidas, pois “no momento em que descobrimos que alguém trapaceia ou manipula ou exclui pessoas ou contribuições relevantes, percebemos que o jogo acabou” (HABERMAS, 2005, p. 385, tradução nossa)¹⁰.

Assim, as condições normativas da comunicação não denunciam a inviabilidade ou a irrealidade do procedimento. Tampouco permitem afirmar que Habermas acredita que a deliberação será sempre racional. Elas apenas integram a estrutura de um projeto orientado para uma sociedade de autolegislações, cuja validade se mantém apesar das assimetrias na esfera pública, considerando que não é a negação da existência da irracionalidade e da manipulação em todas as relações humanas que lhe confere validade, mas apenas o fato de que o mundo real, com todos suas iniquidades e injustiças, não é apenas irracional e manipulador (GARCIA apud SOUZA, 2018, p. 173).

A observância do modelo descrito permite supor que a opinião pública que penetra nas eclusas do sistema seja uma expressão fidedigna da vontade do povo. Paralelo a isso, os entendimentos também orientam o ambiente moral, local em que as pessoas expressam seus valores e preferências, manifestam suas visões à luz de sua história de vida, formam suas identidades, criam vínculos sociais, etc. Se, na modernidade, a pessoa se vê, antes de mais nada, como um sujeito individual e autônomo, que conduz sua vida segundo seus princípios e suas razões, é preciso que haja um mecanismo que permita a coexistência harmônica entre os diversos projetos pessoais no mundo da vida. Para o ambiente moral, os entendimentos, então, servem como normas que resolvem conflitos de interesses, coordenam ações e estabelecem uma certa ordem que acomoda a pluralidade. Mas, por não estarem vertidos nas decisões

¹⁰ [...] game of argumentation: the very moment we discover that somebody cheats and manipulates or excludes relevant persons or contributions, we realize that the game is over.

institucionais, sua efetividade não pode contar com a ameaça da coerção; normas morais são seguidas pela força de vontade, pela capacidade de o indivíduo deixar suas inclinações pessoais de lado e obedecer, espontaneamente, àquilo que foi acordado racionalmente.

Embora sejam independentes, tanto as normas morais quanto as jurídicas se apoiam em uma premissa geral que diz: “são válidas apenas as normas de ação com as quais todos os possíveis concernidos poderiam concordar como participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2020, p. 155). Este é o princípio do discurso (D) que reside no centro da Teoria Discursiva de Habermas. Em termos bastante resumidos, a teoria é um modelo que aspira pelo diálogo aberto, sincero, igualitário e respeitoso entre cidadãos com interesses divergentes e histórias de vida distintas, na busca pela elaboração de planos de ação, acordos, normas e outras fontes que lhes permitem conviver no mesmo espaço de forma mais ou menos harmônica. Ela é uma “sugestão de que a racionalidade e a argumentação deveriam guiar os seres humanos no processo de decisão daquilo que faz sentido e daquilo que aceitam como correto para suas vidas” (SELLA; MULLER, 2011, p. 182).

Habermas está interessado em traçar um caminho que permita que as pessoas se sintam pertencentes a uma sociedade complexa e heterogênea. A esfera pública se revela como um elemento chave nesse cenário por simbolizar a possibilidade de criar e associar as normas que governam a comunidade com os processos de autodeterminação do povo. Isso significa que as concepções, os valores, as categorias podem ser desafiadas discursivamente e, possivelmente, reformuladas ou até abandonadas caso a opinião pública assim determine. Nisto reside o cerne do paradigma procedimental. A concretização desse modelo pressupõe que os cidadãos tenham oportunidade de enriquecer o debate racional com suas opiniões e suas razões. Contudo, não basta apenas que eles tenham liberdade para expressar suas perspectivas, mas que estas sejam ouvidas, reconhecidas e respeitadas pelo outro – embora possam, e devam, ser objeto de crítica reflexiva. Pode-se dizer que, à maneira republicana, a participação dos cidadãos na esfera pública é um dever e não mera oportunidade nos moldes liberais¹¹. Eles não podem ser eximidos da sua obrigação de construir e revisar conceitos sob risco de viverem em uma sociedade que não esteja inserida neles próprios.

¹¹ Na medida em que o Republicanismo está preocupado com a autodeterminação da comunidade, ele atribui primazia à soberania popular em detrimento dos direitos humanos. A autonomia é interpretada em sentido público, o que implica que há um dever de exercício efetivo das liberdades em sintonia com os valores e os ideais da comunidade. Embora Habermas rejeita a forma como o Republicanismo concebe a política, isto é, como uma “reflexão de um contexto de vida ético” (HABERMAS, 2020, p. 343), ele parece concordar que a liberdade nessa seara não é uma oportunidade que cada um pode aproveitar caso deseje, tal como entende os liberais.

2.4 A tolerância e a expressão na esfera pública

A práxis argumentativa representa uma relação intersubjetiva entre atores que procuram se entender sobre aquilo que seja constitutivo para a identidade da comunidade. Busca-se construir uma definição normativa em comum sobre alguma questão socialmente relevante que não comprometa as perspectivas particulares assumidas por cada um. Com isso, cria-se um ambiente político desvinculado de uma determinada postura etnocêntrica, uma comunidade na qual a multiplicidade é preservada de modo que cada um possa elaborar e conduzir um projeto de vida pessoal.

Em atenção à heterogeneidade, as políticas, as leis e as decisões judiciais devem ser justificadas por razões públicas – aquelas cujo mérito independe da aceitação de uma percepção ética particular –, tal que a linguagem e a argumentação utilizadas sejam de ampla compreensibilidade¹². Essa formatação é necessária para que o sistema não favoreça determinadas visões de mundo. Por outro lado, o uso público da razão em um ambiente composto por indivíduos, grupos e domínios sociais diversos é flexibilizado em favor de uma deliberação mais aberta e diversificada. Assim, na esfera pública, as contribuições podem estar vinculadas a uma gama maior de fundamentos, sejam eles religiosos, culturais ou de outro cunho subjetivo. O ônus de traduzir um discurso para uma linguagem secular recai apenas sobre a deliberação institucional. Nada mais lógico, pois exigir que as pessoas se justifiquem de maneira imparcial parte da suposição que elas têm a capacidade de se desvincularem de suas histórias de vida ou de cindirem sua consciência a ponto de isolar, em cada polo, razões seculares das não seculares (HABERMAS, 2008, p. 128)¹³.

No entanto, em um contexto de profunda divisão ideológica, a esfera pública se torna palco para conflitos entre posições divergentes que se apoiam em éticas inconciliáveis. A tensão não pode ser solucionada por um entendimento por este pressupor a prevalência, entre as posições apresentadas, daquela que incorpora a melhor razão. Se estamos diante de um

¹² Rainer Forst explica que a justificação pública reside no critério da reciprocidade e da generalidade. A reciprocidade determina que uma pessoa não pode alegar ter um direito ou um recurso que ela nega a outra, bem como que a formulação dessa alegação e as razões que a sustentam devem estar abertas à contestação e ser elaboradas de modo não unilateral. A generalidade, por sua vez, significa que a validade das normas deve estar apoiada em razões aceitáveis por todas as partes seja qual for a percepção ética de cada uma (FORST, 2003b, p. 76).

¹³ Na verdade, uma tal cisão sequer seria interessante, pois as razões não seculares são fontes importantes para a elaboração de sentidos e de identidades (HABERMAS, 2008, p. 131). Contudo, elas acabam por deter uma efetividade prática limitada, pois não podem servir para justificar decisões concernentes a sociedade como um todo sob risco de desintegrar a pluralidade. Isso significa que o sistema deve observar quais substratos transpostos da esfera pública podem ser traduzidos para uma linguagem de ampla compreensibilidade e, assim, servir como razões públicas para a atuação política.

confronto ético em um meio que estima a pluralidade, não há como afirmar qual lado está certo e deve preponderar. Em geral, os diversos valores, convicções e preferências são incomensuráveis e igualmente justificáveis, o que obsta a seleção de uns em detrimento de outros.

A tolerância aparece nesse momento como um neutralizador dos efeitos da pluralidade tensional, permitindo a continuação da prática deliberativa em uma comunidade diferenciada internamente. Espera-se que, com ela, as pessoas possam aturar uma espécie de discordância contínua no nível da interação social e, ao mesmo tempo, aceitar a persistência de alegações de validade mutuamente exclusivas no nível cognitivo das crenças existenciais relevantes (HABERMAS, 2004, p. 10). Em outras palavras, a tolerância viabiliza a realização de uma sociedade integrada que sabe operar em constante tensão ética (BROWN; FORST, 2014, p. 76). Ela determina que uma pessoa apenas pode realizar sua visão de mundo nos limites acordados por todos e que essa pessoa, dentro desses mesmos limites, respeite o *ethos* dos demais (HABERMAS, 2004, p. 11).

Em linhas gerais, a tolerância envolve dois tipos de razões: razões subjetivas para rejeitar as convicções dos outros e razões políticas para aceitar o igual status de membro da comunidade de pessoas fundamentalmente diferentes (HABERMAS, 2004, p. 9). Com isso, pode-se dizer que aqueles que se toleram se veem como estranhos porque divergem ideologicamente, mas se respeitam como iguais no plano da cidadania. Este é o sentido da ampla inclusão em uma sociedade plural:

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a "inclusão do outro" significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p. 7).

A tolerância assume uma ideia de mútuo respeito na atual complexidade social. Por ela, ensina Rainer Forst, as pessoas reconhecem que são iguais membros da comunidade ainda que possuam identidades éticas e culturais politicamente relevantes e diferentes. São identidades que demandam consideração e respeito, porque os valores e as convicções que as constituem têm um sentido existencial especial para cada indivíduo. No campo político, a tolerância revela uma ideia de igualdade qualitativa e implica reconhecer o status de pertencimento do outro sem que o outro precise renunciar a sua identidade com base em uma justificativa não reciprocamente exigível (FORST, 2003a, p. 29). Isso importa para que as normas possam ser aceitas por uma pluralidade sem que alguma comunidade ética específica

seja favorecida (FORST, 2003b, p. 74). Por esse motivo, quando forem justificar o que acreditam ser legítimo para a sociedade, os cidadãos devem se manter sensíveis acerca da impossibilidade de exigir que suas alegações não racionais – aquelas que dependem da aceitação de sua visão de mundo – sirvam de substrato para a tomada de ações coletivas.

A tolerância desponta como elemento relevante para a práxis argumentativa, sobretudo quando nos atentamos para o pressuposto comunicativo da inclusão e da ampla participação. Ela informa que ninguém será excluído por seus valores, preferências e convicções, bem como que todo cidadão será respeitado em sua individualidade. Isso decorre da lógica da democracia moderna, segundo a qual as diferenças internas se encontram no mesmo plano horizontal, pois, ausente um *ethos* fundador, valores, preferências e convicções não são mensuráveis nem hierarquizáveis. A princípio, todas as formas de vida têm direito à existência e de demandar liberdade para sua concretização¹⁴.

No entanto, como o elemento da rejeição deve estar apoiado em uma justificativa razoável, a tolerância não é a resposta adequada para toda disputa cognitiva (HABERMAS, 2004, p. 10). Rainer Forst aponta que

As razões para a objeção precisam ser minimamente razoáveis; elas não podem ser amplamente compartilhadas, por óbvio, mas também não devem apoiar em preconceito irracional ou ódio. O racista, portanto, não pode exercer a virtude da tolerância, tampouco se deve pedir que ele que seja tolerante; o que é necessário é que ele supere suas crenças racistas. Isso mostra que há casos nos quais a tolerância não é a solução para a intolerância (FORST, 2017, p. 3, tradução nossa).¹⁵

As posições de Habermas e de Forst caminham juntas quando se diz que o racista não deve tolerar o negro, mas superar seu preconceito (HABERMAS, 2003, p. 3), pois, embora presente uma disputa cognitiva, a rejeição do negro é fundada em puro ódio irracional. Rainer Forst acrescenta que a tolerância envolve um balanço precário entre razões negativas e positivas, entre as de oposição e de aceitação, bem como a disposição para suspender a tolerância quando o julgamento das convicções e das práticas identifica tamanha negatividade que as razões positivas não podem preponderar. Ao seu ver, “o espaço para a tolerância é intrinsecamente limitado. Querer tolerar tudo é contraditório porque uma pessoa teria que

¹⁴ Essa abordagem afastaria o paradigma procedimental da crítica feita anteriormente ao Republicanismo. Enquanto esse modelo supõe que a união do povo se realiza por uma eticidade concreta, Habermas restringe a razão prática a regras discursivas que extraem sua normatividade da própria estrutura da comunicação linguística (HABERMAS, 2002, p. 278).

¹⁵ [...] the reasons for objection must be reasonable in a minimal sense; they cannot be generally shareable, of course, but they must also not rest on irrational prejudice and hatred. The racist, therefore, can neither exemplify the virtue of tolerance nor should he be asked to be tolerant; what is necessary is that he overcome his racist beliefs. This shows that there are cases in which tolerance is not the solution to intolerance.

tolerar uma prática e, simultaneamente, tolerar a não tolerância dessa prática” (FORST, 2003a, p. 23, tradução nossa)¹⁶. Além da incoerência semântica, o paradoxo de Karl Popper ilustra a necessidade da limitação por motivos pragmáticos:

Se estendermos tolerância ilimitada até mesmo àqueles que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante contra uma investida do intolerante, então o tolerante será destruído e, com ele, a tolerância (POPPER, 1966, p. 543, tradução nossa)¹⁷.

Nessa mesma linha, Habermas explica que todo ato de tolerância deve pressupor o que pode ser aceito e o que não pode ser tolerado, uma vez que inexiste inclusão sem exclusão (HABERMAS, 2003, p. 5). Assim, ao lado das razões para a rejeição no plano cognitivo e para a aceitação no plano social, há também razões (legais) para limitar a tolerância e reprimir o comportamento intolerante (HABERMAS, 2004, p. 9). Tais razões permitem avaliar quando o Estado deve ser ater ao imperativo da neutralidade e quando a tolerância foi corretamente institucionalizada na legislação e na jurisdição (HABERMAS, 2004, p. 13).

Por esse raciocínio, o binômio tolerância-intolerância surge como uma categoria obrigatória considerando o risco de a tolerância desaparecer ante a intolerância ilimitada. Porém, uma vez que se admite o binômio, surge a dificuldade em traçar a fronteira de maneira não arbitrária, tendo em vista que, não raro, o que é incluído no domínio do intolerável decorre de uma perspectiva unilateral e, em si, intolerante, o que nos levaria à fatal conclusão de que,

Se a tolerância sempre implica a demarcação de limites contra o intolerante e o intolerável e se toda demarcação de limite é, em si, um ato (mais ou menos) intolerante e arbitrário, a tolerância termina no momento em que começa – no momento em que ela é definida por uma fronteira arbitrária entre o “nós” e o “intolerante” e o “intolerável” (FORST, 2017, p. 4, tradução nossa).¹⁸

A fim de evitar essa contradição, Habermas sugere que as normas da tolerância sejam elaboradas racional e reciprocamente para que todos os envolvidos possam aceitá-las. Nas suas palavras:

¹⁶ The space of toleration is intrinsically limited. Wanting to tolerate ‘everything’ is contradictory, for in that case one would have to tolerate a practice and at the same time also tolerate it not being tolerated.

¹⁷ Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them.

¹⁸ If toleration always implies a drawing of the limits against the intolerant and intolerable, and if every such drawing of a limit is itself a (more or less) intolerant, arbitrary act, toleration ends as soon it begins - as soon as it is defined by an arbitrary boundary between “us” and the “intolerant” and “intolerable.”

Apenas com uma demarcação universal da fronteira, e isso exige que todos os envolvidos considerem reciprocamente as perspectivas dos outros, pode a tolerância apagar o espinho da intolerância. Todos aqueles que poderiam ser afetados pela prática devem, primeiro, concordar voluntariamente com condições sob as quais eles desejam exercer a mútua tolerância (HABERMAS, 2004, p. 7, tradução nossa).¹⁹

No entanto, os limites da tolerância não parecem ser definidos *do zero*, uma vez que partem de uma preconcepção acerca do que sejam razões legítimas para a rejeição. Estas, de acordo com Habermas, precisam ser suficientemente defensáveis e não podem estar apoiadas em preconceito ou discriminação irracional. Com essa delimitação inicial, o binômio carrega certo grau de unilateralidade por exigir, de antemão, a exclusão das visões de mundo que sustentam perspectivas contrárias ao mútuo respeito.

Essa abordagem induz a uma distinção entre visões de mundo legítimas e ilegítimas segundo um critério não meramente político, mas essencialmente moral, pois a concepção de legitimidade reside na ideia de certo e errado. Traça-se uma espécie de moldura do aceitável²⁰ na qual, do lado de dentro, encontramos as formas de vida ético-culturais que se adequam à ideia de mútuo respeito e, por isso, podem ser toleradas, e, do lado de fora, aquelas que a nega e, por isso, não podem ser admitidas pela sociedade. Na esfera pública, isso permite estabelecer condições normativas de aceitabilidade dos discursos enquanto contribuições da práxis argumentativa. A mensagem dos participantes deve revelar o mútuo reconhecimento e a mútua aceitação de visões de mundo divergentes para ser tolerada (HABERMAS, 2003, p. 2). Já uma mensagem que confunde aspectos políticos com éticos, que flerta com o dogmatismo, que advoga por uma convicção particular como vetor da comunidade é contraproducente para a proposta de autolegislação:

Essa ideia [de autolegislação de cidadãos livres e iguais, associados voluntariamente] não é apenas formal; na verdade, como ela pode ser totalmente desenvolvida sob as formas de uma práxis geradora de constituições que em seus detalhes não está conteudisticamente determinada (e em formas de uma práxis da configuração de um sistema de direitos insaciáveis, determinada tão-somente por normas constitucionais), subsiste a suposição bem fundamentada de que ela é neutra no que concerne a visões de mundo, desde que as auto-interpretações e as interpretações de mundo sejam não-fundamentalistas, isto é (no sentido das "not unreasonable comprehensive doctrines"

¹⁹ Only with a universally convincing delineation of the borderline, and this requires that all those involved reciprocally take the perspectives of the others, can toleration blunt the thorn of intolerance. Everyone who could be affected by the future practice must first voluntarily agree on those conditions under which they wish to exercise mutual toleration.

²⁰ O termo moldura do aceitável foi tirado de Robert Paul Wolff em *Beyond Tolerance* quando o autor fala em *framework of acceptability* (WOLFF, 1965, p. 43). Contudo, neste trabalho, aplicamos o termo para indicar a presença de uma fronteira que separa perspectivas certas das erradas segundo a concepção de mútuo respeito. Em Wolff, o termo indica uma fronteira que separa interesses legítimos dos ilegítimos segundo o pensamento pluralista explorado na obra.

de Rawls), desde que elas sejam compatíveis com as condições do pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 2002, p. 328).

Para Habermas, a vida moderna não é compatível com quem deseja conferir ultraestabilidade à própria identidade e tenta tornar esta o motor da integração política e social. Por isso que,

Em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no *medium* de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concernência ao grupo. Também é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular. A integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa (HABERMAS, 2002, p. 253).

Portanto, não seria possível falar em tolerância ante perspectivas discriminatórias ou preconceituosas; enquanto a discriminação é um posicionamento opressivo em relação ao outro, a tolerância é um desacordo razoável entre pessoas que se orientam por convicções divergentes; enquanto a opressão precisa ser superada, o desacordo pode se manter intacto porque moralmente justificável.

Podemos validar as condições normativas para o discurso no chamado *democracia autodefensiva*, pois “uma ordem democrática que garante a tolerância também em termos de liberdades políticas, como a liberdade de expressão, deve tomar medidas preventivas contra os inimigos daquele núcleo da constituição” (HABERMAS, 2004, p. 7, tradução nossa)²¹. Nesse cenário, os inimigos podem ser identificados no idealista político que se opõe à sociedade liberal, no fundamentalista que ataca violentamente o estilo de vida moderno ou, ainda, na figura de quem seja uma combinação de ambos. Segundo Habermas, importa que essa identificação seja feita por um Estado constitucional que consiga repelir a animosidade envolvida na existência dos seus inimigos sem contrariar os princípios democráticos – ou seja, sem perder de vista o perigo de ele ser culpado de arbitrariedades quando define os limites da tolerância unilateralmente (HABERMAS, 2004, p. 8).

Se aceitarmos o protecionismo político, a esfera pública se tornará não apenas o lugar para a práxis argumentativa entre os cidadãos, mas uma arena para aplicar uma concepção

²¹ A democratic order that guarantees tolerance also in terms of political freedoms, such as free speech, must take preventive protection against the enemies of that very core of the constitution.

substancial de moral²² que autoriza a intolerância perante os discursos que defendem a derrubada do Estado constitucional. A proposta tem certa lógica, considerando que a liberdade de expressão, a tolerância e o pluralismo, ao mesmo tempo em que são elementos constitutivos da democracia, não podem ser também as causas da sua ruína. Não pode o fundamentalista ou o racista fazer uso daquilo que a ordem política tem de melhor apenas para chegar ao poder e aniquilar essa mesma previsão. Nessa situação, em vez dessas categorias serem os pontos fortes da democracia, seriam elas o cerne da sua fragilidade.

A ideia de uma democracia autodefensiva pode ser lida como uma ampliação da democracia militante do constitucionalista alemão Karl Loewenstein, concebida em oposição à tomada de poder pelos movimentos fascistas da primeira metade do século XX. Nas suas palavras:

Se o fascismo não é uma chama espiritual que se lança pelas fronteiras, ele é obviamente uma mera técnica para ganhar e manter poder, unicamente em vista do poder puro e simplesmente, sem aquela justificativa metafísica que pode decorrer tão somente de valores absolutos. Se essa hipótese se concretiza, a resposta é igualmente inescapável. Se a democracia está convencida de não ter ainda realizado a sua destinação, ela deve lutar, no seu próprio plano, contra a técnica que serve apenas ao propósito do poder. A democracia precisa se tornar militante (LOEWENSTEIN, 1937, p. 422-423, tradução nossa).²³

A teoria da democracia militante visava, sobretudo, criar uma hipótese de inelegibilidade que impedisse a ascensão ao poder de partidos e figuras políticas totalitárias que pudessem levar a democracia a sua destruição. É exatamente isso que ocorreu na Alemanha nazista. Adolf Hitler não deu um golpe de Estado ou burlou o procedimento eleitoral; ele foi escolhido pelo voto da maioria enquanto filiado ao Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães. A democracia autodefensiva, por sua vez, pretende ir além ao coibir quaisquer situações que possam contribuir para o empoderamento de quem nega suas bases fundamentais e luta por sua subversão. Sendo assim, “o banimento do espaço público de ideias radicalmente antidemocráticas [...] não violaria a democracia, mas seria antes uma forma de protegê-la contra os seus adversários” (SARMENTO, 2006, p. 33).

²² Substancial por distinguir quais visões de mundo são corretas e podem ser toleradas e quais devem ficar relegadas no domínio do intolerável. Uma concepção formal, por sua vez, desvincula-se de toda análise material das visões de mundo.

²³ [...] if fascism is not a spiritual flame shooting across the borders, it is obviously only a technique for gaining and holding power, for the sake of power alone, without that metaphysical justification which can be derived from absolute values only. If this hypothesis is realized, the answer is equally inescapable. If democracy is convinced that it has not yet fulfilled its destination, it must fight on its own plane a technique which serves only the purpose of power. Democracy must become militant.

Conquanto Habermas não deixe claro o quão tolerante poderíamos ser em relação aos inimigos da constituição, é intrigante notar que, na medida em que a deliberação é o esqueleto para a construção, crítica e reformulação dos sentidos e das concepções que estruturam a sociedade, seria incoerente subordiná-la a uma perspectiva moral específica que, por ser algo externo ao campo discursivo, não estaria sujeita à contestação. Karl Popper assinalou o perigo da tolerância desaparecer caso ela fosse ilimitada, mas também ressaltou que

Nesta formulação [do paradoxo da tolerância] não pretendo dizer, por exemplo, que devamos sempre suprimir a verbalização de filosofias intolerantes; conquanto possamos contradizê-las através de discurso racional e combatê-las na opinião pública, censurá-las seria certamente bastante insensato (POPPER, 1966, p. 543, tradução nossa)²⁴.

Diferente de Popper, o contradizer pelo discurso e o combate pela opinião pública não seriam oportunizados ante a aplicação da moldura do aceitável. Discursos que violam o mútuo respeito não compõem a *livre* discussão por lhes faltar o mérito das boas razões. Embora essa abordagem seja plenamente intuitiva a qualquer um que condene o preconceito e a discriminação, ela propõe que as ideias intolerantes sejam combatidas pelos mesmos meios aos quais recorrem os opositores da tolerância (ASSAF, 2019, p. 54). Atento a esse tipo de contradição, Norberto Bobbio, com bastante eloquência, científica que:

Responder ao intolerante com a intolerância pode ser formalmente irreprochável, mas é certamente algo eticamente pobre e talvez também politicamente inoportuno. Não estamos afirmando que o intolerante, acolhido no recinto da liberdade, compreenda necessariamente o valor ético do respeito às ideias alheias. Mas é certo que o intolerante perseguido e excluído jamais se tornará um liberal. Pode valer a pena pôr em risco a liberdade fazendo com que ela beneficie também o seu inimigo, se a única alternativa possível for restringi-la até o ponto de fazê-la sufocar, ou, pelo menos, de não lhe permitir dar todos os seus frutos. É melhor uma liberdade sempre em perigo, mas expansiva, do que uma liberdade protegida, mas incapaz de se desenvolver. Somente uma liberdade em perigo é capaz de se renovar. Uma liberdade incapaz de se renovar transforma-se, mais cedo ou mais tarde, numa nova escravidão (BOBBIO, 2004, p. 91).

Ainda que “hoje, permitimo-nos descrever os fundamentalistas, os racistas, etc. de maneira estigmatizada à luz do princípio do igual tratamento de todo cidadão” (HABERMAS, 2003, p. 3, tradução nossa)²⁵, limitações contitudísticas sobre a deliberação em nome do

²⁴ In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise.

²⁵ Today, we permit ourselves the stigmatizing description of fundamentalists, racists, etc. in light of the principle of equal treatment of all citizens [...].

protecionismo político sugere que a democracia seja empregada como justificativa para suprimir possibilidades futuras de novas compreensões que reestruturem a comunidade. Isso porque a esfera pública se transforma em ambiente deliberativo para a troca de ideias que encontram respaldo no arcabouço moral e, conseqüentemente, para a formação de entendimentos que se adequem a essa mesma moralidade. A proposta causa estranheza quando lida em conjunto com o paradigma procedimental, o qual concebe a democracia sob uma perspectiva construtiva e continuada. Ele se autoproclama como um modelo centrado na forma e não na matéria, o que denotaria que todos os conteúdos e todas as pessoas podem fazer parte da deliberação, de modo que cada uma tenha a oportunidade de se afirmar perante as proposições colocadas em disputa.

Entretanto, se certas visões de mundo não puderem fluir na esfera pública, poderíamos dizer que a esfera pública é apropriada para o paradigma procedimental? Poderíamos dizer que o procedimento é efetivamente formal? Ou que a deliberação está aberta à reformulação das categorias e das concepções dominantes? Quando o público é composto apenas por quem esteja inserido na moldura do aceitável, a opinião desse público revela aquela vontade a que um corpo burocrático deve se reportar? Nessas condições, a democracia ainda ostentaria o ideal construtivo e continuado? Mesmo que sua abertura seja flexibilizada, cabe a ela adotar uma postura autodefensiva a fim de evitar influências que contaminam o seu progresso? Ou devem seus inimigos ser aceitos no embate político?

3. A ESFERA PÚBLICA E AS TEORIAS DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO

Embora a liberdade de expressão possa ser fundamentada de inúmeras formas, teorias vem sendo elaboradas na tentativa de inserir, em seu epicentro, uma única razão capaz de sintetizar seu escopo. Podemos separá-las em duas grandes categorias conforme o tipo de justificativa eleita, se instrumental ou constitutiva. As teorias instrumentais atestam que a liberdade de expressão é desejável à medida que contribui para alcançar determinado objetivo. Enquanto elas nos dizem para que serve a liberdade de expressão, as teorias constitutivas evitam subordiná-la a um bem ou mensurar sua importância a partir de um cálculo de efeitos empíricos. Elas compreendem a liberdade de expressão como um valor em si mesmo cuja importância independe das consequências que ela porventura possa suscitar (FISH, 1994, p. 14).

Neste capítulo, analisaremos três teorias sobre a liberdade de expressão, duas instrumentais – a perspectiva liberal do mercado de ideias e a republicana do autogoverno – e uma constitutiva – a perspectiva liberal igualitária de Ronald Dworkin –, e as associaremos ao pensamento de Habermas. Também abordaremos a teoria de Jeremy Waldron a respeito da limitação da liberdade de expressão por uma norma de respeito à dignidade humana. O objetivo dessa análise é verificar se a liberdade de expressão interpretada de acordo com as categorias de Habermas – mútuo respeito, tolerância, democracia autodefensiva – é adequada para os propósitos democráticos ou se as teorias estudadas iluminam um caminho melhor.

3.1 A teoria do mercado de ideias e o pensamento de Stuart Mill

O conceito de mercado de ideias foi introduzido na jurisprudência norte-americana pelo voto divergente do juiz Oliver Wendell Holmes em *Abrams v. United States*. No caso, imigrantes russos foram processados sob a Lei de Espionagem²⁶ por terem espalhado panfletos convocando uma greve geral como protesto contra o envio de soldados americanos para uma operação na Rússia. Acompanhando o voto proferido pelo juiz John H. Clarke, a Suprema Corte decidiu manter a condenação a 20 anos de prisão ao argumento que o apoio dos imigrantes à Revolução Russa implicava a derrota do esforço militar americano e, por isso, não seria possível deixá-los passarem incólumes.

²⁶ A Lei da Espionagem foi proposta pelo presidente Woodrow Wilson e aprovada pelo Congresso em 1917 no contexto da Primeira Guerra Mundial. Segundo a lei, era crime, em tempos de guerra, “causar ou tentar causar insubordinação, deslealdade, motim ou recusa ao cumprimento do dever nas forças militares ou navais” ou “obstruir deliberadamente os serviços de recrutamento ou alistamento” (LEWIS, 2011, p. 41-42).

Holmes não enxergou justo motivo para a condenação. Na sua opinião, os imigrantes eram homens desconhecidos que colocaram panfletos tolos em circulação. Na medida em que essa conduta não representava nenhum perigo de dano grave e imediato que autorizasse a intervenção estatal, a proteção conferida pela Primeira Emenda não poderia ser afastada. Em uma passagem eloquente, usando os termos “livre troca de ideias” e “competição de mercado”, Holmes inaugura o conceito de *marketplace of ideas*:

A perseguição pela expressão de opiniões me parece perfeitamente lógica. Se você não duvida de suas premissas ou de seu poder, e quer um certo resultado de todo coração, você naturalmente expressa seus desejos na lei e se livra de toda oposição. Permitir a oposição pelo discurso parece indicar que você acredita que o discurso é impotente, como se alguém dissesse que fez o impossível, ou que você não liga sinceramente para o resultado, ou que você duvida do seu poder ou de suas premissas. Mas quando os homens perceberem que o tempo derrubou muitos credos em conflito, eles podem vir a acreditar, ainda mais do que acreditam nos próprios fundamentos de sua conduta, que o bem final desejado é alcançado mais facilmente pela livre troca de ideias – que o melhor teste da verdade é o poder do pensamento ser aceito na competição do mercado e que a verdade é a única base sobre a qual seus desejos podem ser seguramente perseguidos. Isso, em qualquer caso, é a teoria da nossa Constituição. Ela é um experimento, assim como toda a vida o é [...]. Enquanto esse experimento for parte de nosso sistema, penso que devemos ser eternamente vigilantes contra as tentativas de frear a expressão de opiniões que abominamos e acreditamos estar maculadas de morte, salvo se elas iminentemente ameaçarem interferir na licitude e nos propósitos centrais da lei que um freio imediato é necessário para salvar o país (SUPREME COURT, 1919b, tradução nossa).²⁷

O utilitarista John Stuart Mill é usualmente conhecido como o precursor do mercado de ideias com sua vigorosa defesa pela liberdade em seu ensaio *Sobre a liberdade*, no qual articula uma impetuosa oposição a qualquer atitude tendente a silenciar uma discussão ou suprimir uma opinião supostamente falsa ou imoral ao argumento que o homem é inevitavelmente falível. Por mais que se acredite em algo com toda veemência, o estado psicológico da certeza não garante a veracidade daquilo que se julga conhecer. Mill nos lembra que o mundo de cada pessoa é apenas aquela parte com o qual ela tenha, por um acaso, tido

²⁷ Persecution for the expression of opinions seems to me perfectly logical. If you have no doubt of your premises or your power, and want a certain result with all your heart, you naturally express your wishes in law, and sweep away all opposition. To allow opposition by speech seems to indicate that you think the speech impotent, as when a man says that he has squared the circle, or that you do not care wholeheartedly for the result, or that you doubt either your power or your premises. But when men have realized that time has upset many fighting faiths, they may come to believe even more than they believe the very foundations of their own conduct that the ultimate good desired is better reached by free trade in ideas - that the best test of truth is the power of the thought to get itself accepted in the competition of the market, and that truth is the only ground upon which their wishes safely can be carried out. That, at any rate, is the theory of our Constitution. It is an experiment, as all life is an experiment [...]. While that experiment is part of our system, I think that we should be eternally vigilant against attempts to check the expression of opinions that we loathe and believe to be fraught with death, unless they so imminently threaten immediate interference with the lawful and pressing purposes of the law that an immediate check is required to save the country.

contato. Essa pessoa formula posições e confere certeza a elas com base numa visão parcial, mas esquece que, se as circunstâncias fossem outras, suas posições também seriam (MILL, 2011, p. 31).

A história nos mostra o risco da presunção de infalibilidade de uma ideia tido como autoevidente. Sócrates foi executado em Atenas após ser acusado de impiedade; Jesus foi executado na Judeia após ser acusado, ironicamente, de blasfêmia. Aqueles que os julgaram tinham certeza de estarem calando vozes perigosas. Mas o tempo abalou suas certezas e deixou claro que as ideias de Sócrates, de Jesus e de outros tantos, silenciados pelos que consideravam suas próprias posições infalíveis, são merecedoras de toda a atenção (WARBURTON, 2020, p. 38).

Se a falibilidade faz parte da natureza humana dada a impossibilidade de termos certeza de conhecer a verdade, toda opinião tem inversamente o potencial de conter uma verdade. Por mais improvável que isso seja, por mais que a maioria tenha certeza de que a opinião de alguém seja falsa, nada o garante. Assim,

Se todos os seres humanos, menos um, tivessem uma opinião, e apenas uma pessoa tivesse a opinião contrária, os restantes seres humanos teriam tanta justificção para silenciar essa pessoa como essa pessoa teria justificção para silenciar os restantes seres humanos, se tivesse poder para tal (MILL, 2011, p. 30).

Stuart Mill demonstra grande preocupação com a supressão da minoria ao negar que o quantitativo de defensores de uma opinião seja um parâmetro razoável para auferir sua veracidade. Mesmo quando uma opinião aparenta ser unânime e mesmo quando a unanimidade estiver certa, precisamos ouvir a única pessoa que discorda dela, pois a verdade sempre perde algo com o silêncio (MILL, 2011, p. 52). Três situações ilustram seu posicionamento (MILL, 2011, p. 55-56):

- (1) a supressão da opinião verdadeira retira da sociedade a oportunidade de trocar o erro pela verdade;
- (2) a supressão de opiniões parcialmente verdadeiras retira da sociedade a oportunidade de extrair a parte verdadeira de cada uma e eliminar a parte falsa;
- (3) a supressão da opinião totalmente falsa retira da sociedade a oportunidade de demonstrar o mérito de uma verdade. Esta será sustentada como dogma morto, como uma posição intelectualmente vazia, na medida em que nada tenha desafiado sua integridade.

Sob qualquer ângulo, sejam elas falsas ou verdadeiras, as opiniões são valiosas e a humanidade é beneficiada com sua expressão. Assim, o silêncio não é apenas uma ingerência ilegítima na liberdade de uma pessoa, mas um mal que acomete toda a sociedade por privá-la da oportunidade de progredir intelectualmente:

O mal particular em silenciar a expressão de uma opinião é que constitui um roubo à humanidade; à posteridade, bem como à geração atual; àqueles que discordam da opinião, mais ainda do que àqueles que a sustentam. Se a opinião for correta, ficarão privados da oportunidade de trocar erro por verdade; se estiver errada, perdem uma impressão mais clara e viva da verdade, produzida pela sua confrontação com o erro — o que constitui um benefício quase igualmente grande (MILL, 2011, 31).

Embora a falibilidade impeça que tenhamos certeza de conhecer a verdade absoluta, nossa conduta deve ser orientada por aquilo que parece ser adequado para as finalidades das ações. Isso depende da contestação, da discussão e da experiência, pois a posição que mais se aproxima da verdade é aquela que não foi desbancada pelos fatos e argumentos em jogo. Há uma diferença crucial entre “presumir que uma opinião é verdadeira porque não foi refutada em qualquer das oportunidades que houve para a contestar, e pressupor a sua verdade para impedir a sua refutação” (MILL, 2011, p. 32). Isso significa que blindar uma opinião como meio de resguardar seu posto de verdade não confere veracidade a ela nem torna justificada sua adoção. O indivíduo deve reconhecer sua falibilidade como um motivo para procurar por objeções e, ausente estas, deve pensar em falhas e réplicas que justificam o abandono, a alteração ou a manutenção de suas ideias. Isso importa, pois

Aquele que conhece apenas o seu lado da questão, sabe pouco acerca do seu lado. As suas razões podem ser boas, e pode ser que pessoa alguma tenha sido capaz de as refutar. Mas se ele é igualmente incapaz de refutar as razões do lado oposto; se nem sequer sabe quais são, não tem quaisquer fundamentos para preferir qualquer das opiniões (MILL, 2011, p. 44).

A teoria milliana se baseia na reflexão racional aplicada à ação humana em geral. É fundamental que haja a constante discussão sobre os assuntos da vida, que a troca de ideias seja livre, sejam elas verdadeiras ou falsas, parcial ou integralmente, porque sem essa dinâmica “esquece-se não apenas os fundamentos da opinião, mas também bastante frequentemente o significado da própria opinião” (MILL, 2011, p. 46). Os indivíduos precisam fazer uso de suas capacidades mentais e encontrar as razões que os levem a pensar de certa maneira, afastando-se de crenças que sejam meros produtos de doutrinação.

Há quem alegue que certas convicções devem ser impostas não por serem verdadeiras, mas por serem úteis para o bem-estar da sociedade. Dizem que apenas pessoas ruins negariam tais convicções e, por óbvio, não há nada de errado em calar pessoas ruins. Mas Mill adverte que quem pensa assim também presume infalibilidade; apenas a transpõe de um ponto para outro, isto é, da veracidade para a utilidade. Isso porque a própria utilidade de uma convicção é matéria de opinião – igualmente disputável, aberta à discórdia e carente de discussão. Logo, impedir sua adoção por ser supostamente inútil ou contrária ao bem-estar é uma manifestação de infalibilidade oculta. A rigor, utilidade e veracidade são termos indissociáveis, pois apenas se considera inútil a convicção tida como falsa (MILL, 2011, p. 34).

Apesar de ser comum resistir à imposição de opiniões por parte do Estado, Mill chama a atenção para um perigo ainda maior: a tirania da maioria. A maioria penetra nos pormenores da vida alheia e difunde seus estigmas na tentativa de compelir as pessoas a se adequarem a certa regra de conduta. Os estigmas constroem as pessoas a se manterem em silêncio quando o que elas têm a dizer vai de encontro à posição majoritária. O medo da reprovação social oprime e cala opiniões minoritárias, impedindo que o status quo seja questionado. Com o tempo, a sociedade num todo vai se homogeneizando e se adequando ao modelo criado pela maioria. Dessa forma, percebe Habermas, em Mill “o direito de expressar livremente uma opinião não deve mais proteger a discussão crítica do público perante a intervenção da polícia, mas sim proteger os não conformistas da intervenção do próprio público” (HABERMAS, 2014a, p. 314).

A pluralidade da condição humana e a capacidade de cada um elaborar um plano de vida para si estão no centro do pensamento de Stuart Mill. Assim, ao atacar as forças que nos compelem à conformidade, ele busca resguardar o cultivo da própria individualidade, o exercício das faculdades mentais e a condução da vida independente. Nisto reside a essência do homem. Sua felicidade está intimamente conectada com a observância de uma regra de conduta fruto da própria percepção, consciência, juízo, discernimento, etc., faculdades estas que apenas estão presentes quando se faz escolhas. Já aquele que segue um modelo imposto ou apenas copia os ideais do outro necessita das faculdades humanas do mesmo modo que um símio delas necessita para a imitação:

Quem deixa que o mundo, ou a sua parte do mundo, escolha o seu plano de vida por si, não necessita de qualquer outra faculdade além da faculdade simiesca da imitação. Quem escolhe o seu plano por si emprega todas as suas faculdades. Tem de usar a observação para ver, o raciocínio e o juízo para prever, a atividade para recolher materiais para a decisão, o discernimento para decidir, e, quando já decidiu, a firmeza e o autocontrole para seguir a decisão tomada. E a pessoa requer estas qualidades —

e usa-as — tanto mais quanto maior for a parte da sua conduta que ela determina de acordo com o seu próprio juízo e sentimentos (MILL, 2011, p. 60).

Mill é um árduo defensor da santidade da vida do indivíduo contra as interferências injustas do Estado e da sociedade. A espontaneidade individual é percebida como um valor intrínseco porque, nas suas palavras, a natureza humana é “uma árvore que precisa crescer e se desenvolver em todos os aspectos, de acordo com a tendência das forças internas que fazem dela um ser vivo” (MILL, 2011, p. 60). O homem não é uma máquina pré-programada, mas um ser que pensa, opina, erra e aprende num contínuo processo de desenvolvimento. Cultivar a individualidade é essencial para reconhecer o valor de si mesmo e conferir sentido à própria existência. E quando cada um alcança essa plenitude de vida, mais vida há no coletivo, tal que a felicidade individual e o bem-estar social se tornam codependentes. Para Mill, “a individualidade é a mesma coisa que o desenvolvimento” (MILL, 2011, p. 64), pois a individualidade é condição sem a qual o homem não é feliz e a felicidade humana é condição sem a qual a humanidade não se desenvolve. Portanto, toda a humanidade perde quando seus membros são neutralizados e impedidos de exercerem suas faculdades.

Stuart Mill ainda nos lembra que, em geral, o mundo é permeado por meias-verdades. Sendo assim, o confronto entre a opinião majoritária e a minoritária permitirá que a sociedade fortaleça aquilo que é verdadeiro na primeira e conheça aquilo que é verdadeiro na segunda. O resultado é a formação de uma terceira opinião mais completa e mais próxima da certeza do que as que lhe antecederam. Isso se traduz em um avanço intelectual e, conseqüentemente, favorece a promoção de um povo mais esclarecido.

As possibilidades para o desenvolvimento humano estão na expressão, no pensamento, no questionamento, sem os quais não se pode buscar por algo melhor. A contenção do espírito da liberdade condena a sociedade à uniformidade e retira dela aquilo que confere nobreza ao homem. Ausente a constante discussão, caminha-se em direção a um estado de estagnação mental que extirpa a essência das ideias a ponto de elas virarem palavras sem sentido (WARBURTON, 2020, p. 41). Em última análise, encerrada a discussão, aniquila-se qualquer expectativa de progressão. Nesse sentido, Giuliano Fernandes esclarece:

Mill atribui a força e o valor do julgamento a uma única propriedade, a de que este pode ser corrigido quando errado, só existindo confiança no argumento quando os meios de corrigi-lo estiverem constantemente à disposição. Assim, como podemos confiar em um juízo de uma pessoa, como isso ocorre? Só confiamos quando ela conserva o espírito aberto à crítica de suas opiniões e de sua conduta. Não há como confiar em alguém que não se dispõe ao debate por insistir que a sua posição é irredutível, pois só o hábito constante de corrigir e completar a própria opinião cotejando-a com a de outros, longe de gerar dúvidas, pode constituir o único

fundamento estável para que nela se tenha justa confiança (FERNANDES, 2018, p. 32).

Embora a regra seja a mínima autoridade sobre o indivíduo, Mill reconhece que há situações nas quais a intervenção sobre a liberdade se justifica:

O único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou coletivamente, para interferir na liberdade de ação de outro, é a autoproteção. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros. O seu próprio bem, quer físico, quer moral, não é justificação suficiente (MILL, 2011, p. 26).

Os seres humanos devem ser livres para formarem opiniões e se expressarem sem reservas pelo bem de toda a sociedade, salvo quando as circunstâncias são tais que esse agir represente um incitamento de dano ao outro (MILL, 2011, p. 58). Para Mill, a liberdade de expressão não é um direito absoluto. Ela deve ceder quando o discurso, em determinado contexto, tiver o potencial de causar um dano substancial e concreto. Ele exemplifica com o seguinte caso hipotético: uma publicação jornalística que atribui aos comerciantes de trigo a responsabilidade pela fome dos pobres estaria dentro dos limites do aceitável, mas expressar essa mesma acusação para uma multidão nervosa reunida à frente da casa de um desses comerciantes seria inadmissível, pois, nesse caso, a conduta teria o potencial de instigar violência contra o alvo do discurso (MILL, 2011, p. 14).

Apesar de Mill nunca ter usado o termo, a veemência com que se opõe à censura e advoga pela livre troca de ideias, asseverando que ninguém conhece toda a verdade e que a verdade intocada padece em dogma, tem sido reduzido a uma defesa pelo mercado de ideias.²⁸ O conceito é uma analogia ao mercado econômico e, assim como este, opera pela lógica do *laissez-faire*. A regra central é a mínima intervenção sob a hipótese de que os melhores produtos são os que ganham a competição desinibida. Enquanto o mercado econômico se apropria da competição para identificar os vencedores e os perdedores, o mercado de ideias se apropria da competição para identificar a verdade e a falsidade (SCHULTS, 2017).

O pensamento de Mill fica bem evidenciado no voto de Holmes em *Abrams v. United States* ao dizer que “o bem final desejado é alcançado mais facilmente pela livre troca de ideias – que o melhor teste da verdade é o poder do pensamento ser aceito na competição do mercado

²⁸ Trata-se de uma verdadeira redução, pois, diferente do mercado de ideias, Stuart Mill não associa a liberdade de expressão tão somente a uma justificativa instrumental. Ao argumentar a favor da busca da verdade, o que se quer, ao fim e ao cabo, é a promoção da virtude intelectual necessária para a realizar o que há de melhor no homem. A liberdade de expressão compõe a essência humana e, por isso, deve ser lida como um elemento constitutivo do indivíduo e não como valor meramente instrumental.

e que a verdade é a única base sobre a qual seus desejos podem ser seguramente perseguidos” (SUPREME COURT, 1919b, tradução nossa)²⁹. Mais ainda quando se alerta para a única situação na qual a censura é aceitável: quando as opiniões “iminentemente ameaçarem interferir na licitude e nos propósitos centrais da lei que um freio imediato seja necessário para salvar o país” (SUPREME COURT, 1919b, tradução nossa)³⁰ – um claro apelo ao chamado princípio de dano.

O mercado de ideias presume que a verdade será descoberta por meio do confronto entre opiniões e enfatiza que qualquer atitude autoritária que obstrua uma discussão ou que tente impor uma verdade é um mal social. C. Edwin Baker esclarece que

De acordo com a teoria do mercado de ideias, o valor do discurso reside não nos interesses pela liberdade dos falantes enquanto indivíduos, mas nos benefícios sociais decorrentes da discussão desinibida. Esse ganho social da discussão desinibida é tão grande, e qualquer perda ao deixar o discurso é tão pequena, que a sociedade não deve tolerar nenhuma restrição na busca verbal pela verdade (BAKER, 1989, p. 4, tradução nossa).³¹

Para se alcançar o bem último visado pelo mercado de ideias, os indivíduos devem avaliar racionalmente todas as posições de modo justo e igual. Como explica Stanley Ingber, esse processo poderia funcionar se duas pressuposições bastante implausíveis fossem atendidas. Em primeiro lugar, para que a verdade derrube a falsidade na arena discursiva, é preciso que ela possa ser descoberta e validada. Para tanto, a verdade teria que ser um conceito objetivo, que não se alterasse conforme a percepção de cada um (INGBER, 1984, p. 15). Contudo, o indivíduo é um ser histórico cujas percepções são construções sociais vulneráveis às experiências pessoais, ao contexto cultural, ao status econômico, etc. Tantas discrepâncias dificilmente permitiriam uma discussão na qual a verdade reste clara para todos.

Em segundo lugar, o mercado de ideias deposita grande confiança na racionalidade humana a ponto de acreditar que o indivíduo consiga separar o conteúdo da forma. A maneira como uma ideia é apresentada não deveria influenciá-lo por mais agradável ou ofensiva que ela parecesse ser; “caso contrário, o mercado favoreceria o pacote de ideias mais atrativo ao invés

²⁹ [...] the ultimate good desired is better reached by free trade in ideas - that the best test of truth is the power of the thought to get itself accepted in the competition of the market, and that truth is the only ground upon which their wishes safely can be carried out.

³⁰ [...] imminently threaten immediate interference with the lawful and pressing purposes of the law that an immediate check is required to save the country.

³¹ According to this marketplace of ideas theory, the value of speech lies not in the liberty interests of individual speakers but in the societal benefits derived from unimpeded discussion. This social gain from unimpeded discussion is so great, and any loss from allowing speech is so small, that society should not tolerate any restraint on the verbal search for truth.

daquelas com a ‘melhor’ substância” (INGBER, 1984, p. 15, tradução nossa).³² Persiste a expressão popular *uma imagem vale mais que mil palavras*. Por ser capaz de influenciar e moldar o que a sociedade pensa ou deixa de pensar a respeito de algum assunto, o poder da imagem atua como uma força corruptiva do mercado de ideias que sobrepuja a força da razão.

A realização do propósito do mercado de ideias depende de ele ser um local propício para a análise crítica das concepções e das práticas dominantes. Contudo, se o mercado de ideias deva seguir a lógica do mercado econômico, é provável que ele também venha a sofrer as mesmas limitações. O uso da manipulação para vender uma pretensão, a distribuição desigual de poder de influência, a dominância dos discursos da mídia é fator que distorce a funcionalidade da livre troca de ideias e tendem a tornar o mercado mero instrumento de manutenção do status quo:

As pessoas raramente querem ler ou ouvir aquilo que contraria suas convicções. Elas também estão raramente abertas à crítica aos grupos a que pertencem. Pelo contrário, não é fácil para uma pessoa rejeitar ideias, opiniões e posições falsas quando elas coincidem com seus próprios interesses ou quando elas apelam para seus preconceitos mais ou menos ocultos. Consequentemente, se as perspectivas do povo não são homogêneas, uma pessoa vai entender que o mercado leva ao melhor resultado apenas se o mercado favorecer aqueles que, na visão particular do indivíduo, devem ser favorecidos. Em suma, se as perspectivas pré-concebidas dos indivíduos são inerentemente heterogêneas, então suas decisões acerca de quais são os resultados adequados da competição do mercado são, na verdade, elaboradas antes da competição em questão. Consequentemente, o mesmo procedimento mercantil tido como o único apto a determinar qual perspectiva deve vencer, apenas reflete as perspectivas pré-existentes dos participantes do mercado. O procedimento mercantil, a rigor, provoca pouca mudança (INGBER, 1984, p. 26-27, tradução nossa).³³

Os defensores da teoria não ignorem as distorções que operam no mundo real e comprometem a finalidade do mercado de ideias, mas afirmam que, enquanto ideal, a validade da teoria subsiste. A ideia é que a sociedade deve lutar por um ambiente discursivo cuja estrutura seja aberta, transparente e isenta da censura por ser este o único caminho com potencial para promover o desenvolvimento individual e coletivo. Ainda que o ideal não se

³² [...] otherwise, the marketplace would favor the most attractively packaged ideas rather than those with the "best" substance.

³³ People seldom want to read or hear that which is contrary to their convictions. Nor are they usually open to criticisms of groups to which they belong. To the contrary, it is difficult for a person to reject ideas, opinions, and positions as being false when they coincide with his own interests or when they appeal to his half-submerged prejudices. Consequently, if people's perspectives are not homogeneous, a person will perceive the marketplace as leading to the best result only if it favors those who, in that specific individual's view, should be favored. In short, if the preconceived perspectives of individuals are inherently heterogeneous, then their decisions on the proper outcome of the market competition actually are made prior to that purported competition. Consequently, the very market process reputed as the only way to determine which perspective should win merely reflects the preexisting perspectives of the market participants. The marketplace process in fact changes little

concretize, ele deve ser assumido como um projeto que nos informa, mais ou menos, como o sistema de liberdade de expressão deve funcionar para o bem da humanidade.

Nesse ponto, o mercado de ideias se aproxima da práxis argumentativa na medida em que ambos são estruturas discursivas que se apoiam em pressuposições inalcançáveis. Isso não denuncia a inviabilidade ou a irrealidade das teorias, pois, repita-se, não é a negação da existência da irracionalidade e da manipulação em todas as relações humanas que confere validade a elas, mas apenas o fato de que o mundo real, com todos suas iniquidades e injustiças, não é apenas irracional e manipulador (GARCIA apud SOUZA, 2018, p. 173). Habermas e o mercado de ideias tem a mesma aspiração: as pessoas devem agir com base no entendimento ou na verdade que a arena discursiva elegeu como vencedor. No entanto, duas diferenças cruciais distanciam um do outro.

(1) Habermas está preocupado em apresentar as condições sob as quais se forma uma opinião pública democrática. Em tese, não lhe interessa o que essa opinião diz, qual seu conteúdo, mas que ela seja resultado de uma prática discursiva que observa os pressupostos da inclusão, da igual liberdade comunicativa, da sinceridade e da ausência de constrições (HABERMAS, 2008, p. 82). Já o mercado de ideias defende uma estrutura discursiva que se apropria das pressuposições do mercado econômico para que determinado resultado seja obtido. Defende-se a competição de ideias e a livre troca de opiniões sem interferência estatal e – o mais importante para Mill – sem interferência social para que a verdade seja descoberta.

(2) Pela nossa interpretação da tolerância em Habermas, há uma moldura do aceitável que delimita quais perspectivas podem ser colocadas em disputa a depender da compatibilidade de seu conteúdo com a ideia de mútuo respeito. Nem todo discurso é valioso e pode ser apresentado. Alguns contaminam a sociedade com discriminação e preconceito e, por isso, devem ser barrados da esfera pública. O mercado de ideias, por sua vez, não prevê nenhuma classificação entre discursos legítimos ou ilegítimos, nem adere a uma moralidade que permita excluir alguma ideia da competição. Considerando que Mill era um enérgico opositor às tentativas de constranger o poder de fala, é razoável pensar que uma moldura do aceitável seria rejeitada por ele. O discurso fundamentalista, por exemplo, ainda que imoral ou falso, teria uma importância epistêmica, pois, de um lado, instigaria aqueles que discordam dele a reforçar o mérito do pensamento pós-metafísico³⁴ e, do outro, permitiria àqueles que concordam com ele a enxergar o erro no dogmatismo.

³⁴ O pensamento pós-metafísico de Habermas propõe que a razão seja desvinculada de uma filosofia da consciência ou do sujeito e seja inserida na pragmática da linguagem. A concepção de razão está indexada nas estruturas comunicativas do mundo da vida e, por isso, deve ser vista como uma categoria historicamente construída. Assim,

Como o mercado de ideias não delimita quais conteúdos podem fazer parte da discussão, poder-se-ia entender que ele abraça uma percepção mais robusta do poder de fala. Apesar disso, essa teoria não parece ser a mais apropriada para a sociedade democrática que nomeia a liberdade de expressão como um dos seus fundamentos basilares. Isso porque, ao vinculá-la a um fim específico, a mesma teoria que busca justificar a proteção da liberdade se apoia em teses que a tornam vulnerável à restrição. Como explica Ronald Dworkin, basta alegar que o discurso não é relevante para meta estratégica a que a justificativa instrumental faz apelo para autorizar a censura (DWORKIN, 2006, p. 321). Mais interessante seria associar a justificativa instrumental com a constitutiva, tal como fez Stuart Mill em *Sobre a liberdade*. Conquanto sua tese seja comumente associada à busca da verdade, vimos que Mill compreende a liberdade de expressão, antes de tudo, como um imperativo da essência humana. Ela se baseia na premissa de que a felicidade individual e coletiva está no exercício das faculdades mentais, na condução da vida independente, no cultivo da individualidade. O mercado de ideias, por sua vez, faz um recorte da perspectiva milliana e apresenta uma abordagem que, ao final, fragiliza a liberdade de expressão ao condicioná-la a uma análise de causalidade entre o discurso e a verdade, a ponto de não nos fornecer garantia alguma que leis que limitam certos pontos de vista que supostamente tornam o mercado menos eficiente sejam editadas (DWORKIN, 2006, p. 326). Ademais, se a justificativa para a liberdade de expressão parte de uma condicional – ela importa *quando* útil para obter certo fim –, a censura acaba sendo a regra e não a exceção. A liberdade existe apenas em determinado pretexto e, ainda que este pretexto esteja presente, basta uma boa narrativa para dizer que o discurso não contribui para a descoberta da verdade para deslegitimar sua permissão. Certamente, uma teoria que mais autoriza a restrição da liberdade de expressão não pode ser também usada como a razão de sua proteção.

Já a estrutura discursiva da esfera pública tem a vantagem de focar no procedimento em detrimento do resultado. Por não eleger um único fim para a deliberação, a crítica feita à instrumentalidade do mercado de ideias não se estenderia a ela. Todavia, pela interpretação elaborada no capítulo anterior, a liberdade de expressão em Habermas não é exercível de qualquer maneira; ela deve observar a concepção de tolerância atrelada ao mútuo respeito. Assim, não são todas as perspectivas que podem fazer parte da práxis argumentativa, não são todas as pessoas que podem participar da construção dos sentidos do mundo e não são todos os resultados que têm o potencial de insurgir na esfera pública. Tanto Habermas quanto o mercado

o pensamento pós-metafísico se liberta do logocentrismo ocidental e evita a atribuição de valor a uma forma de vida específica (LOHMANN, 2018, p. 596). Na visão de Habermas, esse modo de pensar é o único possível para a modernidade, pois apenas ele caminha em direção à sociedade emancipada.

de ideias sustentam uma compreensão fraca da liberdade de expressão, condicionando o seu exercício a determinado *framework*, seja em vista da criação de um espaço de interação intersubjetiva respeitosa ou de um mercado discursivo que ilumine a verdade.

3.2 A esfera pública e a perspectiva republicana do autogoverno

No capítulo anterior, vimos que Habermas critica o Republicanismo de conferir primazia à autonomia pública e à soberania popular em detrimento da autonomia privada e dos direitos humanos – enquanto, ao seu ver, a democracia envolveria a interpenetração de todas essas categorias. A política republicana seria realizada por cidadãos virtuosos comprometidos com os valores e os ideais que fundamentam a comunidade em consonância com o preceito de bem comum que norteia o comportamento de todos. Roberto Gargarella nos ensina que, em termos gerais, esse paradigma está preocupado com o autogoverno, a ideia de que “as instituições básicas da sociedade [...] fiquem sob o controle pleno dos cidadãos e sejam orientadas para favorecer o ideal de cidadania assumido por eles” (GARGARELLA, 2008, p. 190-191). Contudo, o Estado não pode ser indiferente perante as concepções de bem adotadas pelas pessoas sob o risco de elas não desenvolverem as disposições morais necessárias para a concretização do autogoverno. O Republicanismo, então, vale de um Estado enérgico e empenhado na promoção do modelo de excelência humana (GARGARELLA, 2008, p. 197).

Enquanto o Liberalismo defende uma ideia de justiça centrada na possibilidade de o indivíduo realizar um modelo de vida à sua escolha, o Republicanismo confunde a esfera pública e a privada ao autorizar a intervenção em vista da promoção de qualidades de caráter. Se, para a teoria liberal, os direitos individuais servem como limites intransponíveis para as políticas de bem comum, para a teoria republicana os direitos encontram seus limites nessas mesmas políticas (GARGARELLA, 2008, p. 200-204).

Diante dessas considerações, não é surpresa que o valor da liberdade de expressão no Republicanismo esteja conectado à sua contribuição para o autogoverno. Alexander Meiklejohn e de Cass R. Sunstein elaboraram argumentos convincentes, e distintos, a favor dessa justificativa instrumental. Nas próximas páginas, exploraremos o pensamento desses filósofos na tentativa de melhor compreender a liberdade de expressão pela perspectiva republicana e, assim, identificar pontos de convergência e de divergência com o paradigma procedimental de Habermas.

3.2.1 Alexander Meiklejohn

Alexander Meiklejohn é um dos primeiros filósofos a vincular a proteção da Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos da América com o exercício da liberdade de expressão em vista do autogoverno, caracterizado como uma ordem política comandada pelo autocontrole popular, isto é, pelo controle criado pelo povo e exercido sobre o povo mediante consentimento. Tal conceito distingue o autogoverno do chamado governo alienígena (*alien government*) (MEIKLEJOHN, 1948, p. 3), em que se observa o uso da força bruta por uma autoridade que controla cidadãos submissos. A relação entre governante e governado, nesse caso, assemelha-se à relação entre o forte e o fraco, o senhor e o escravo, na qual opera uma mecânica pautada na subordinação e na compulsão (MEIKLEJOHN, 1948, p. 5). Para Meiklejohn, esse tipo de governo é “apropriado às pessoas simplistas que não querem ou são incapazes de questionar as próprias convicções, que defenderiam princípios por meio da supressão da crítica hostil necessária para seu esclarecimento” (MEIKLEJOHN, 1948, p. 4, tradução nossa).³⁵ Ele difere radicalmente de um governo do povo, cuja execução e administração dependem, antes de tudo, de uma cidadania intelectualmente ativa.

O autor ilustra a dinâmica do autogoverno por um instrumento de participação direta, comum nos Estados Unidos da América, denominado *town meeting*. Trata-se de um procedimento no qual os membros de uma comunidade se reúnem para discutir e legislar sobre questões de interesse coletivo. No curso do debate, eles apresentam suas posições e analisam as do outro com intuito de tomar decisões políticas que tenham efetividade no âmbito local. A reunião é conduzida por um mediador incumbido de garantir sua produtividade, podendo conceder a palavra, obstar interrupções, retirar aquele que falta com decoro. Apesar do *town meeting* ser bastante inclusivo, a participação pode ser negada ao cidadão que se manifesta em desconformidade às regras. Segundo Meiklejohn, não há um direito de dizer qualquer coisa como se todo discurso tivesse um valor inerente, porque a liberdade de expressão existe para cumprir os interesses do autogoverno:

Quando homens autogovernantes exigem a liberdade de expressão, eles não estão dizendo que todo indivíduo detém um direito inalienável de falar quando, onde e do modo que quiser. Eles não declaram que qualquer homem pode falar da maneira que quiser, quando quiser, acerca do que quiser, acerca de quem quiser, a quem quiser (WARBURTON apud MEIKLEJOHN, 2020, p. 19).

³⁵ [...] suited to simple-minded people who are unwilling or unable to question their own convictions, who would defend their principles by suppressing that hostile criticism which is necessary for their clarification.

E o que interessa para o autogoverno? Que a mente dos ouvintes seja a mais sábia possível. Que os eleitores tenham condição de dar um voto inteligente. Que eles compreendam os problemas da comunidade. Que eles saibam os fatos e os interesses envolvidos. Se o autogoverno é o governo exercido pelo povo, o povo precisa ter a capacidade intelectual de se governar com plena consciência. Assim, o que a Primeira Emenda impede é que haja qualquer constrição sobre a liberdade de expressão afeta ao desenvolvimento dessa capacidade. Ela proíbe a edição de leis que obstam a formação de um eleitorado informado, sábio, inteligente. Portanto,

[a Primeira Emenda] não é o guardião do falatório descontrolado. Ela não exige que, em toda situação, todo cidadão participe do debate público. Tampouco pode ela assegurar que todos tenham a oportunidade de participar [...]. O essencial não é que todos falem, mas que tudo aquilo que vale a pena ser dito [para o autogoverno] assim o seja (MEIKLEJOHN, 1948, p. 25, tradução nossa).³⁶

A Primeira Emenda é interpretada como uma salvaguarda da mutilação intelectual da comunidade. Ela protege a mente ativa e o desenvolvimento cognitivo do cidadão, sem os quais ele jamais poderia ser um bom governante (MEIKLEJOHN, 1948, p. 26). Quando declara que o “Congresso fará nenhuma lei [...] restringindo a liberdade de expressão” (ESTADOS UNIDOS, tradução nossa)³⁷, ela está concedendo imunidade para o debate público a fim de garantir que o povo, não o Estado, seja o responsável pela avaliação das ideias que digam respeito ao seu governo.

De acordo com Meiklejohn, a Quinta Emenda também tem sido aplicada pela Suprema Corte como uma garantia da liberdade de expressão, porém os discursos protegidos por ela diferem daqueles abarcados pela Primeira Emenda. A Quinta Emenda dispõe que “ninguém será [...] privado da [...] liberdade [...] sem o devido processo legal” (ESTADOS UNIDOS, tradução nossa)³⁸, informando que a constrição da liberdade de expressão se legitima pela via judicial. O seu escopo de proteção, ou de censura, compreende os discursos que sejam uma manifestação da liberdade cívica, da autonomia privada e da autodeterminação individual – diferente da Primeira Emenda cuja preocupação concentra-se na liberdade de expressão pública em vista do autogoverno. Logo, o republicano não ignora a necessidade de os indivíduos

³⁶ [...] is not the guardian of unregulated talkativeness. It does not require that, on every occasion, every citizen shall take part in public debate. Nor can it even give assurance that everyone shall have opportunity to do so. [...] What is essential is not that everyone shall speak, but that everything worth saying shall be said.

³⁷ Congress shall make no law [...] abridging the freedom of speech [...].

³⁸ No person shall be [...] deprived of [...] liberty [...] without due process of law [...].

manifestarem suas opiniões, ideias e perspectivas por algum propósito particular (MEIKLEJOHN, 1948, p. 39), mas as insere sob a guarda de outro dispositivo constitucional.

Ainda, Meiklejohn chama a atenção para alguns aspectos relevantes da liberdade de expressão que podem ser encontrados nas decisões da Suprema Corte norte-americana, especificamente nos votos proferidos por Oliver Wendell Holmes em *Schenck v. United States* e em *Gitlow v. New York*. No primeiro caso, a Suprema Corte foi instada a se pronunciar acerca da constitucionalidade da Lei de Espionagem aplicada na condenação de Charles Schenck, acusado de obstruir os esforços do exército americano na Primeira Guerra Mundial ao declarar, entre outras coisas, que a convocação de soldados era um “erro monstruoso contra a humanidade em prol dos interesses da classe seleta de Wall Street” (WARBURTON, 2020, p. 20). Holmes entendeu que a Lei de Espionagem não violava a Primeira Emenda e representava o exercício legítimo da autoridade estatal em tempos de guerra, uma vez que, naquelas circunstâncias, a vitória militar americana era fragilizada por expressões contrárias a ela.

Com o voto de Holmes, nota-se que a limitação da liberdade de expressão depende do contexto em que o discurso é proferido, especificamente se o contexto lhe confere certa performatividade, tornando-o um discurso-ação. Meiklejohn destaca que a Primeira Emenda também protege essa espécie de discurso quando houver uma ligação com o autogoverno, por isso que condutas expressivas como o voto de um cidadão e o veto de um presidente estão sob seu amparo (MEIKLEJOHN, 1948, p. 41-43).

Em *Gitlow v. New York*, Benjamin Gitlow foi condenado pelo Tribunal de Nova York por ter distribuído um manifesto em que convocava greves e movimentos de classe a favor do Socialismo. A condenação se deu com base em uma lei estadual que punia atos que pregavam a derrubada do governo pela força. A defesa alegou que o manifesto não tinha o condão de incitar um ato concreto e que, por isso, a punição era desnecessária, mas a Suprema Corte afirmou que o simples ato de pregar pela derrubada do Estado repercute negativamente sobre a segurança nacional e justifica a condenação. Holmes discordou e, com base no teste do perigo claro e presente, afirmou que o ato de Gitlow era muito abstrato e pouco persuasivo. Também alertou para o quão delicado seria censurar discursos apenas por serem um incitamento, considerando que discursos são sempre tentativas de convencer o outro a aderir ao ponto de vista exposto. A rigor,

Toda ideia é um incitamento. Ela se apresenta como uma crença e, se acreditada, age-se com base nela, salvo se outra crença a superar ou se alguma falha de energia sufocar o movimento na sua origem. A única diferença entre a expressão de uma opinião e

um incitamento em sentido estrito é o entusiasmo do falante em relação ao resultado (SUPREME COURT, 1925, tradução nossa).³⁹

Com essa passagem, Meiklejohn enxerga o voto divergente de Holmes como um lembrete de que a liberdade de expressão não existe para a contemplação ou para o diálogo calmo. Se assim fosse, “os defensores do autogoverno se preocupariam com ela assim como se preocupam com a liberdade para jogar paciência ou xadrez” (MEIKLEJOHN, 1948, p. 45, tradução nossa).⁴⁰ A liberdade de expressão existe para o pensamento e para o debate público vigoroso, entusiástico e vivo. Não importa que a ideia expressa seja a favor ou contra a democracia, que ela proponha a desconstrução da economia capitalista, que ela advogue pela instauração do socialismo; se as palavras são de quem participa de uma discussão sobre temas de política pública, essas palavras não podem ser objeto de repressão (MEIKLEJOHN, 1948, p. 45):

Devemos, então, enquanto defensores da liberdade, ouvir as ideias que, contrárias às nossas, possam destruir a confiança em nossa forma de governo? Devemos ouvir aqueles que odeiam e desprezam a liberdade, aqueles que, se tivessem poder, destruiriam nossas instituições? Certamente sim! Nossa ação deve ser guiada não pelos princípios deles, mas pelos nossos. Nós ouvimos, não porque eles desejam falar, mas porque precisamos escutar. Se há argumentos contra nossa teoria de governo, nossas políticas em tempos de guerra ou de paz, nós, cidadãos, os governantes, devemos ouvir e avaliá-los por conta própria (MEIKLEJOHN, 1948, p. 65-66, tradução nossa).⁴¹

Devemos ouvir até os inimigos da democracia, pois, entre os poderes delegados aos representantes, não está o poder de determinar o que pode ser escrito, lido, visto ou ouvido (MEIKLEJOHN, 1961, p. 262). Os cidadãos precisam ser livres para compreender as questões sociais, avaliar as ideias, julgar as posições e, ao final, votar de forma consciente. Isso não quer dizer que o autogoverno se reduza a uma eleição.⁴² O voto acrítico não passa da marcação de

³⁹ Every idea is an incitement. It offers itself for belief, and if believed, it is acted on unless some other belief outweighs it, or some failure of energy stifles the movement at its birth. The only difference between the expression of an opinion and an incitement in the narrower sense is the speaker's enthusiasm for the result.

⁴⁰ [...] the advocates of self-government would be as little concerned about it as they would be concerned about the freedom of men playing solitaire or chess.

⁴¹ Shall we, then, as practitioners of freedom, listen to ideas which, being opposed to our own, might destroy confidence in our form of government? Shall we give a hearing to those who hate and despise freedom, to those who, if they had the power, would destroy our institutions? Certainly, yes! Our action must be guided, not by their principles, but by ours. We listen, not because they desire to speak, but because we need to hear. If there are arguments against our theory of government, our policies in war or in peace, we the citizens, the rulers, must hear and consider them for ourselves.

⁴² Meiklejohn entende que a Primeira Emenda protege não apenas o voto, mas todas as atividades comunicativas que sejam relevantes para aprender a como autogovernar, tais como (1) a educação, sem a qual não se ganha conhecimento nem se desenvolve as capacidades cognitivas; (2) a ampla disponibilidade dos saberes filosóficos e científicos; (3) a arte e a literatura, estimulantes das sensibilidades e das capacidades para apreciar e responder a

uma cédula de tempos em tempos, mas o voto inteligente, o voto de quem exerce o autocontrole, vai muito além. Votar com razão e discernimento depende de um eleitor sábio, íntegro, preocupado com o coletivo; depende de um eleitor informado e atento para as necessidades da sociedade. Ao fim e ao cabo, o voto inteligente simboliza o eleitor comprometido com o autogoverno responsável (MEIKLEJOHN, 1961, p. 255).

Na medida em que a ordem política elege os cidadãos como os governantes, cabe a eles, e apenas a eles, julgarem as ideias. Isso significa que o Estado, ou quem quer que tenha autoridade, não pode silenciar um discurso por considerá-lo perigoso, injusto, errado ou inadequado. Nas palavras de Meiklejohn:

Embora os cidadãos possam, em outras circunstâncias, ser impedidos de falar, eles não podem ser impedidos porque suas visões são consideradas falsas ou perigosas. Nenhum plano de ação deve ser ilegal porque alguém no controle pensa que seja insensato, injusto, antiamericano. Nenhum falante pode ser declarado "fora da ordem" porque discordamos daquilo que ele pretende falar. E o motivo para essa igualdade de status no campo das ideias reside nos próprios fundamentos do processo de autogoverno. Quando os homens governam a si mesmos, são eles – e ninguém mais – quem devem avaliar a insensatez, a injustiça e o perigo. E isso significa que ideias insensatas devem poder ser ouvidas assim como as sensatas, as injustas assim como as justas, as perigosas assim como as seguras, as antiamericanas assim como as patrióticas [...]. Visões conflitantes podem ser expressas, devem ser expressas, não por serem válidas, mas por serem relevantes [...]. Quando uma questão de política se apresenta, homens livres optam por encará-la não com os olhos fechados, mas com os olhos abertos. Ter medo das ideias, quaisquer ideias, é ser inábil para o autogoverno (MEIKLEJOHN, 1948, p. 26-27, tradução nossa).⁴³

Tanto Habermas quanto Meiklejohn compreendem a democracia como uma ordem política na qual o governante e o governado se confundem. Não é demais lembrar que a intenção da esfera pública é ser o local para a formação da opinião e vontade pública e sua transposição para as ações do sistema político. A simbiose entre as estruturas da sociedade é o que confere aos cidadãos a posição de autolegislares. De certa maneira, o projeto de Habermas explica como concretizar o autocontrole na democracia moderna e, assim como Meiklejohn, reconhece a importância do debate entre os cidadãos para a consecução desse fim. Não obstante, os

valores; (4) a discussão pública de questões de interesse geral, o que inclui a expressão de opiniões e a troca de informações (MEIKLEJOHN, 1961, p. 256-257).

⁴³ [...] though citizens may, on other grounds, be barred from speaking, they may not be barred because their views are thought to be false or dangerous. No plan of action shall be outlawed because someone in control thinks it unwise, unfair, un-American. No speaker may be declared "out of order" because we disagree with what he intends to say. And the reason for this equality of status in the field of ideas lies deep in the very foundations of the self-governing process. When men govern themselves, it is they - and no one else - who must pass judgment upon unwisdom and unfairness and danger. And that means that unwise ideas must have a hearing as well as wise ones, unfair as well as fair, dangerous as well as safe, un-American as well as American. [...] conflicting views may be expressed, must be expressed, not because they are valid, but because they are relevant. [...] when a question of policy is "before the house," free men choose to meet it not with their eyes shut, but with their eyes open. To be afraid of ideas, any idea, is to be unfit for self-government.

filósofos concebem compreensões divergentes no que toca o exercício da liberdade de expressão no campo deliberativo.

Na esfera pública de Habermas, a liberdade de expressão representa a participação na construção dos entendimentos segundo uma interação que tem como premissa o mútuo respeito. Nenhuma contribuição que deprecie o status de igual cidadão do outro pode ser aceita, ante o risco dessa perspectiva desolar a democracia moderna. A cultura política não pode tolerar ideias sexistas, fundamentalistas, homofóbicos, racistas, etc. precisamente porque a democracia precisa se defender contra seus inimigos, evitando que o projeto de Estado Democrático negue a si mesmo.

Em contrapartida, Meiklejohn afirma que não só devemos, mas precisamos ouvir aqueles que querem destruir a confiança no autogoverno, aqueles que odeiam a liberdade e, se tivessem o poder, derrubariam as instituições democráticas. Toda ideia política é uma contribuição para o debate e, enquanto tal, não pode ser silenciada (MEIKLEJOHN, 1948, p. 65-66). Devemos ouvir nossos inimigos porque a aptidão para autogovernar depende de cidadãos que tenham capacidade intelectual para julgarem as ideias por conta própria.

Segundo Meiklejohn, o Estado não pode intervir no embate discursivo a fim de proteger a sociedade da ruína sob risco de contrariar a lógica da ordem política a que está sujeito. Na democracia, em que os destinatários das leis são também seus autores, o fluxo de comunicação na esfera pública deve ser livre, desinibido, vívido e rico em perspectivas a favor e contra qualquer questão de interesse geral por mais perigosas, falsas, erradas, insensatas, antidemocráticas, antipatrióticas, reacionárias, antiliberais, anti-igualitárias que elas possam ser. Se cabe aos cidadãos combatê-las politicamente, isto é, por meio do próprio debate, de modo algum podem elas ser retiradas da análise pública.

3.2.2 Cass R. Sunstein

A Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos é interpretada por Meiklejohn como o guardião dos discursos politicamente relevantes. Para o norte-americano, há uma proteção praticamente ilimitada nesse campo para preservar a realização do autogoverno. Mas, quase sem exceção, os defensores atuais⁴⁴ da liberdade de expressão discordam de leituras

⁴⁴ Cabe destacar que Alexander Meiklejohn é um autor da primeira metade do século XX. As obras utilizadas no tópico anterior para expor o seu pensamento são de 1948 (*Free speech and its relation to self-government*) e 1961 (*First Amendment is an absolute*). Por isso é relevante questionar se uma teoria republicana mais atual sugere outro tratamento para a liberdade de expressão.

absolutistas e reconhecem a necessidade de se impor limites – embora quais limites sejam esses seja objeto das mais controversas discussões. Possivelmente, nem a mais ampla liberdade para proferir discursos políticos pode ser aceita nos dias de hoje, pois a vulnerabilidade das instituições, a desconfiança generalizada na política e o amplo descaso pelo bem da coletividade nos alertam para o perigo do poder de fala nas mãos dos inimigos da democracia. A hipótese, portanto, é que a realidade deste milênio pede por um certo paternalismo na forma de censura a fim de assegurar o avanço do projeto democrático. Sem dúvidas, admitir a circulação de ideias fanáticas e extremistas é uma atitude não só perigosa, mas que se autocontradiz.

Questionamos, então, se uma teoria republicana sensível às patologias desta época concordaria com a hipótese apresentada, subordinando o poder de fala ao protecionismo da democracia. Por isso, voltamos nossa atenção para Cass R. Sunstein e sua obra *Democracy and the problem of free speech* (1995). Sunstein sugere que a Primeira Emenda seja interpretada como um *two-tier system* (sistema de duas camadas) comprometido, sobretudo, com a criação de uma democracia deliberativa, entendida como um elemento central das constituições modernas (SUNSTEIN, 1995, p. 35).

De acordo com o *two-tier system*, no núcleo da Primeira Emenda, ou no *first tier*, encontram-se os discursos políticos, isto é, discursos que sejam proferidos com a intenção de contribuir com a deliberação sobre alguma questão de interesse geral e que sejam recebidos como uma tal contribuição. Uma crítica ao aborto, uma defesa pela equiparação salarial entre os sexos, uma reclamação contra o racismo são discursos dessa categoria. Isso vale também para a arte e a literatura ainda que a mensagem política delas seja marginal ou implícita (SUNSTEIN, 1995, p. 161). Já os discursos não-políticos são todos aqueles que não pretendem contribuir para a deliberação e/ou não são recebidos como uma tal contribuição. Eles importam para a realização de outros valores que não o autogoverno e, por isso, encontram-se no *second tier* da Primeira Emenda.

Para Sunstein, o intuito de contribuir com a deliberação deve se verificado a partir de referências razoáveis, uma vez que não podemos conhecer a motivação interna do falante. Como exemplo, ele cita as propagandas comerciais cujas narrativas aludem a normas sociais ou políticas. O conteúdo diz respeito a algo de interesse geral, mas, por estarmos tratando de uma propaganda, podemos supor que a intenção seja seduzir o consumidor a adquirir o produto divulgado e não contribuir com o debate sobre a norma abordada.

Ao lado da intenção, deve-se verificar se o discurso é recebido, ao menos por algumas pessoas, como uma contribuição para a deliberação pública. Embora isso amplie o conceito de

discurso político – praticamente todo discurso será lido por alguém como algo socialmente relevante –, Sunstein entende que certa abertura e generalidade é necessária,

Primeiro, porque esse discurso é, na verdade, frequentemente político de modo autoconsciente no sentido relevante, apesar das primeiras impressões, e, segundo, porque é importante criar um amplo espaço de manobra para o discurso político por meio da proteção das expressões ainda que elas não recaiam explicita e seguramente na categoria (SUNSTEIN, 1995, p. 161, tradução nossa).⁴⁵

A classificação em camadas é relevante, sobretudo, quando pensamos na censura. Os discursos políticos apenas podem ser censurados em casos excepcionais, quando demonstrado que a regulação é imprescindível para impedir a concretização de um dano grave e iminente (SUNSTEIN, 1995, p. 132-133). Já os discursos não-políticos cedem em situações mais usuais, pois a constatação de danos genuínos é motivo suficiente para silenciá-los. Dessa forma, a Primeira Emenda insere os discursos políticos no seu núcleo, conferindo-lhes proteção especial, enquanto os não-políticos habitam seu entorno tal que fiquem mais suscetíveis à regulação.

A concessão de proteções desiguais é uma das grandes vantagens do sistema proposto em comparação a um *one-tier system*. Quando há apenas uma única camada, a proteção constitucional é a mesma para todo discurso, seja qual for seu conteúdo ou finalidade. Consequentemente, há um único parâmetro, brando ou rigoroso, para censurar a liberdade de expressão. Se o parâmetro para a censura fosse relativamente flexível, haveria maior facilidade para censurar a pornografia infantil, a propaganda comercial enganosa, o falso testemunho, entre outros discursos largamente reprovados, mas cujo potencial nocivo se mostra mais intuitivo do que cabalmente comprovável. Entretanto, com a mesma facilidade com que se calaria a pornografia infantil, poder-se-ia calar uma crítica ao presidente. A proteção dos discursos políticos dependeria de um parâmetro rigoroso, um que demandasse a presença de um dano grave e iminente. Ocorre que o *one-tier system* apoiado em tamanho rigor, apesar de proteger o discurso político, impediria a censura de discursos que outrora seriam ilegais, considerando a dificuldade em demonstrar a relação causal entre um discurso e certo dano (SUNSTEIN, 1995, p. 137-138).

Sendo assim, o *two-tier system* permite uma margem de manobra para regular o poder de fala, conferindo maior liberdade para os discursos que a sociedade tem mais interesse em ouvir. Embora privilegie o discurso político, Sunstein não ignora que a liberdade de expressão

⁴⁵ [...] first, because such speech is often in fact self-consciously political in the relevant sense despite initial appearances, and, second, because it is important to create a large breathing space for political speech by protecting expression even if it does not explicitly and securely fall within that category.

importa para realizar outros valores que não o autogoverno, como o desenvolvimento das faculdades humanas, o progresso da ciência e da economia, a afirmação da autonomia, etc., que também estão abarcados pela Primeira Emenda⁴⁶. Mas, ao seu ver, o discurso político precisa de proteção especial porque:

(1) A história da Primeira Emenda mostra que as leis e a jurisprudência sempre estiveram preocupadas com o discurso político. O voto divergente de Holmes em *Abrams v. United States* foi uma reação contra a tentativa de o Estado suprimir a oposição ao seu poder. Assim também ocorreu em *New York Times v. Sullivan*, que tratou da perseguição de uma manifestação publicitária a favor da luta pelos direitos civis, e em *New York Times v. U.S.*, em que se questionou a permissibilidade de o Governo impedir a publicação de documentos do Pentágono que comprometiam a higidez da atuação militar americana na Guerra do Vietnã. Assim, se for para ser coerente com a história e continuar a tradição, a Primeira Emenda deve ser lida com um olhar especialmente político (SUNSTEIN, 1995, p. 142);

(2) A concepção política da Primeira Emenda se compatibiliza com o julgamento das pessoas em geral. Elas costumam reconhecer a importância da máxima proteção do discurso político – ainda que defendam a mesma proteção para outros conteúdos –, bem como julgam o falso testemunho, a pornografia infantil, a propaganda enganosa e outros discursos de potencial nocivo intuitivo como formas de expressão abusivas (SUNSTEIN, 1995, p. 143);

(3) Há mais razões para desconfiarmos da censura do discurso político do que da censura do não-político. Como a política normalmente se refere a interesses particulares do Estado, manifestações nessa seara estão mais vulneráveis à supressão motivada pela autoproteção estatal. O parâmetro do dano grave e iminente é um instrumento importante para evitar essa arbitrariedade. Isso nos diz que o discurso político não recebe proteção especial por ser mais valioso, e sim porque a proteção é imperiosa ante o perigo da regulação enviesada (SUNSTEIN, 1995, p. 145);

(4) O *two-tier system* barra as tentativas de censura com maior potencial lesivo para o processo democrático. A censura do discurso político equivale a encerrar o debate acerca do tema abordado, como se disséssemos que a questão está resolvida e que novas opiniões sobre o tema são dispensáveis. Nada mais contraindicado para uma

⁴⁶ Observe que Sunstein não adota a distinção que Meiklejohn faz entre a Primeira Emenda e a Quinta Emenda.

democracia deliberativa. Ou seja, podemos até regular a propaganda enganosa, mas não os discursos que defendam a permissibilidade da propaganda enganosa, sob pena de fecharmos o debate público sobre os limites da atuação publicitária (SUNSTEIN, 1995, p. 145-146).

É interessante notar que Sunstein em muito se aproxima de Habermas ao sugerir que a verdade política seja o resultado de uma deliberação que observa certas condições, entre as quais está o uso da força argumentativa, a ausência de artifícios manipuladores e a busca pelo bem-estar social. Por mais que as condições inexistam factualmente – tal como Habermas afirmara –, o republicano insiste que uma deliberação não perfeita continua sendo útil para realizar o autogoverno:

Podemos conceituar a verdade política como o resultado desse processo deliberativo, supondo que o processo pode aproximar-se ou atender as condições apropriadas. Essas condições incluem informação adequada; uma norma de igualdade política, na qual argumentos importem, mas o poder e a autoridade não; a ausência de manipulação estratégica da informação, da perspectiva, dos processos ou dos resultados em geral; e uma tendência geral do público em querer alcançar respostas corretas ao invés de satisfazer interesses próprios, estritamente definidos. Não é necessário alegar que o resultado de qualquer processo deliberativo seja unânime nem consensual. Por vezes, as pessoas podem discordar genuinamente e a discussão não irá uni-las. Ela pode até separá-las. Também devemos reconhecer que os processos do mundo real não coadunam com essas condições. Mas, sob as circunstâncias corretas, o sistema da discussão pública deve aperfeiçoar os resultados e ajudar a guiar os julgamentos na direção adequada (SUNSTEIN, 1995, p. 36, tradução nossa)⁴⁷.

A verdade política não deve ser compreendida como um dado externo e imutável, mas como uma compreensão construída discursivamente à luz das circunstâncias em jogo. Com isso em mente, Sunstein critica o mercado de ideias de pressupor que a verdade seja algo pré-existente a ser desvendada pelo embate entre opiniões (SUNSTEIN, 1995, p. 41). Ademais, um procedimento deliberativo funcional depende de um ambiente que promova a educação das pessoas, que chame a atenção delas para questões de interesse público, que as exponha a pontos de vista divergentes. Um mercado dificilmente será o *locus* para tanto, pois a lógica do laissez-

⁴⁷ [...] we might even define political truth as the outcome of this deliberative process, assuming that the process can approach or meet the appropriate conditions. Those conditions include adequate information; a norm of political equality, in which arguments matter but power and authority do not; an absence of strategic manipulation of information, perspective, processes, or outcomes in general; and a broad public orientation toward reaching right answers rather than serving self-interest, narrowly defined. It is not necessary to claim that the result of any such deliberative process will be unanimity or even consensus. Sometimes people genuinely disagree, and discussion will not bring them together. It may even tear them apart. We should also acknowledge that real-world processes do not conform to these conditions. But under the right circumstances, the system of public discussion should improve outcomes and help move judgments in appropriate directions.

faire determina que o discurso seja avaliado não pelo mérito dos seus argumentos, mas pela identidade, recursos e status daquele que o proferiu (SUNSTEIN, 1995, p. 37).

Conquanto seja possível traçar um paralelo entre Sunstein e Habermas, não se pode dizer que o formato da deliberação pública em ambos os autores seja equivalente, principalmente quando voltamos a atenção para os motivos que *não* autorizam a regulação de um discurso. Segundo Sunstein, o Estado não pode regular nenhuma espécie de discurso (1) por discordar da sua mensagem, (2) por medo das pessoas serem persuadidas ou influenciadas por ela, (3) para proteger as pessoas de uma possível ofensa causada por ela ou (4) para proteger seus interesses particulares em face dela (SUNSTEIN, 1995, p. 163). Por essa perspectiva, o Estado não poderia regular a pornografia infantil a fim de impedir que as pessoas sejam persuadidas por ela, mas ele poderia banir a pornografia infantil como meio de evitar os danos que inevitavelmente estariam presentes na sua produção (SUNSTEIN, 1995, p. 164). Apesar da censura do discurso político depender da demonstração de um dano grave e iminente, não é demais lembrar que o discurso não-político, ainda que não recaia nesse parâmetro rigoroso, também depende da demonstração de danos genuínos, os quais devem ser definidos sem incidir nos quatro impedimentos citados (SUNSTEIN, 1995, p. 166).

Curioso notar que, de acordo com Sunstein, mesmo discursos racistas e sexistas têm o potencial de serem discursos políticos na medida em que se apresentam como uma afirmação autoconsciente acerca de como as controvérsias políticas atuais deveriam ser resolvidas. Cabe analisar até que ponto o discurso tem a intenção de contribuir com a deliberação e é recebido com tal (SUNSTEIN, 1995, p. 171). Assim, podemos inferir que, para o republicano, a compatibilidade entre uma ideia e os valores democráticos não é um critério válido para avaliar se ela é ou não uma contribuição para a deliberação pública. Importa que o discurso diga respeito a questões socialmente relevantes independentemente do ponto de vista expresso. Por esse ângulo, um discurso que defenda escolas segregacionistas não poderia ser objeto de censura apenas por ter cunho preconceituoso porquanto versa sobre algo de interesse geral, nomeadamente a norma de igualdade. Na medida em que se trata de um discurso político, a demonstração de um dano grave e iminente é necessária para sua repressão.

Há outro aspecto importante na teoria de Sunstein que vai de encontro ao paternalismo sugerido por Habermas. O republicano chama a atenção para o compromisso que a democracia deve ter com a autonomia das pessoas enquanto falantes⁴⁸ e ouvintes. Entende-se, por

⁴⁸ Pela perspectiva do falante, há uma diferença significativa entre ser proibido de se expressar de certa maneira e ser proibido de agir de certa maneira, havendo uma invasão qualitativamente distinta na liberdade individual quando se viola o direito (ou o desejo) de se expressar. Basta pensar no Estado que proíbe amigos ou amantes de

autonomia, aquilo que confere autodomínio aos indivíduos e os torna autores da própria vida. No que diz respeito ao argumento do paternalismo⁴⁹, cabe atentarmos para a autonomia do ouvinte, que nega que alguém seja impedido de escutar o que o outro tem a dizer por receio de ele ser influenciado pelo discurso supostamente errado ou perigoso. Um impedimento dessa espécie seria uma grave violação às capacidades morais e deliberativas, pois supõe-se que o indivíduo não julgará a ideia de forma inteligente e inevitavelmente será manipulada por ela. Isso torna o poder de censura extremamente desrespeitoso e, “se há algo inerentemente desrespeitoso no fundamento do exercício de um poder, é provável que se trate de um poder que ninguém deveria ter” (MARMOR, 2017, p. 17, tradução nossa)⁵⁰.

Habermas também parece se opor a atitudes que desrespeitem as capacidades mentais das pessoas, uma vez que ele descreve a autonomia como um ideal normativo que reside no potencial humano para a autorreflexão. Ela não é uma qualidade dada pela natureza nem um pressuposto lógico. Ela é a capacidade de análise crítica de si mesmo e dos outros cujo desenvolvimento depende da interação social (RIBEIRO, 2016, p. 42). Todo indivíduo tem o potencial de exercer as faculdades mentais, de refletir e criticar as questões que circulam no mundo da vida, e, ao final, afirmar sua autonomia. Mas, se for para promover esse potencial, não faz sentido limitar o poder de fala em vista de uma ordem política autodefensiva e retirar das pessoas a oportunidade de elas mesmas rebaterem os inimigos da constituição. Nesse sentido, Sunstein ressalta que, em uma democracia, não se deve “intervir na decisão do indivíduo sobre o que falar, o que escutar e o que acreditar. Ao menos como regra geral, ele [o Estado] deve respeitar a capacidade de toda pessoa tomar decisões por conta própria” (SUNSTEIN, 1995, p. 149, tradução nossa).⁵¹

conversarem, ou a exposição de obras artísticas que não contenham nenhuma mensagem política. Podemos até aceitar a atuação paternalista em algumas situações – ao exigir o uso de cinto de segurança, por exemplo –, e, ao mesmo tempo, considerá-lo inábil para interferir na vontade de uma pessoa de expressar seus pensamentos e desejos a outra. Essa interferência seria equivalente a negar o direito à intimidade, à associação e à consciência (SUNSTEIN, 1995, p. 148).

⁴⁹ Interessante pontuar que Sunstein não se opõe a toda forma de paternalismo. Ao seu ver, é possível que o Estado interfira de maneira não coercitiva com intuito de promover ou evitar certos comportamentos, induzindo as escolhas das pessoas em vista do que seja melhor para suas vidas (ROCHA; GALUPPO, 2016, p. 136). Mas quem não quer seguir a opção paternalista não poderia ser sujeito a custos indevidos (ROCHA; GALUPPO, 2016, p. 142). Trata-se de um tipo de intervenção que não viola os direitos individuais e que, por isso, seria apropriado para o libertarianismo, recebendo o nome de *paternalismo libertário*. Cabe ressaltar, porém, que as restrições do paternalismo libertário “não são justificadas a partir da simples discordância do Estado com a escolha das pessoas; elas só serão legítimas se a peculiaridade da situação levar a crer que os indivíduos tendem a tomar decisões precipitadas, das quais se arrependariam posteriormente” (ROCHA; GALUPPO, 2016, p. 145).

⁵⁰ If there is something inherently disrespectful in grounding the exercise of a certain power, it is probably a power one should not have.

⁵¹ [...] should not intrude on the individual’s decision about what to say, what to hear, and what to believe. At least as a general rule, it should respect every person’s capacity to make that choice for himself.

Consoante a teoria de Sunstein, podemos entender que a retirada do poder de fala de um indivíduo na esfera pública apenas se legitima quando apoiada na demonstração de um dano grave e iminente. Eis que a esfera pública, por ser o ambiente para a discussão de questões de interesse geral, estaria intimamente conectada com o exercício da liberdade de expressão protegida pelo núcleo da Primeira Emenda. Ocorre que a demonstração de dano ocorre *a posteriori* e não com base em uma premissa que condiciona o formato da dinâmica desde o início. Consequentemente, segundo essa linha de pensamento, um domínio do tolerável que pré-estabelecesse quais discursos poderiam contribuir com a deliberação pública não se compatibilizaria com um sistema de liberdade de expressão comprometido com o autogoverno. Em outras palavras, limitar o poder de fala na deliberação pública em nome do protecionismo político também não encontra apoio neste Republicanismo contemporâneo.

3.3 A liberdade de expressão e a dignidade humana na visão de Jeremy Waldron

Os membros de uma comunidade política não veem o mundo com os mesmos olhos, não possuem valores ou objetivos iguais nem buscam realizar um projeto de vida em comum. Nesse contexto, não se pode recorrer a uma eticidade concreta na expectativa de encontrar nela a força integrativa de uma sociedade heterogênea. É necessário que haja um mecanismo capaz de criar um ambiente mais ou menos harmônico sem abandonar o caráter plural da modernidade. Para Habermas, esse mecanismo está na comunicação. A situação de fala na esfera pública pressupõe o estabelecimento de um diálogo racional entre aqueles que se reconhecem como iguais no todo coletivo e, ao mesmo tempo, como diferentes em sua individualidade. Eles interagem intersubjetivamente com o intuito de construir entendimentos que expressem a opinião pública e que sirvam de substrato para a elaboração das normas. Para tanto, a única força que pode operar no curso dessa dinâmica é a força do melhor argumento. Se atitudes estratégicas, manipuladoras e coercitivas forem mais potentes, a esfera pública assumirá aspecto opressivo e virará o *locus* para a generalização da opinião particular de uns poucos cidadãos influentes.

Conquanto em *Facticidade e Validade* a liberdade de expressão seja citada como mais um item que compõe o sistema de direitos humanos (HABERMAS, 2020, p. 467), ela se revela, segundo nossa interpretação da esfera pública, como um pressuposto fundamental para a concretização do projeto teórico de Habermas. Ela é o motor para a estabilidade quando inexistente uma concepção de bem comum que conecte todas as pessoas em direção a um único fim. Ela

não está associada propriamente ao autogoverno ou à descoberta da verdade, mas sim ao quadro geral de uma sociedade complexa funcional.

Apesar dessa ampla aceção, a forma como Habermas sugere que a comunicação ocorra – os discursos que fluem na esfera pública não podem negar a cidadania e a individualidade do outro – flerta com teorias que elegem o respeito à dignidade humana como o limite à liberdade de expressão. Elas sustentam que aqueles que qualificam certos grupos sociais como hierarquicamente inferiores em razão da sua cor de pele, religião, orientação sexual, etnia, etc. devem ser calados porque depreciam a dignidade do alvo do seu discurso⁵². Alegam que, para o bem de toda a sociedade, o melhor caminho seria abrir as portas para a intervenção estatal e impedir que ideias subversivas disputem pela aceitação no debate público.

O filósofo político neozelandês Jeremy Waldron é um influente precursor dessa linha. Sua tese é que os discursos que contenham pontos de vista discriminatórios e preconceituosos não podem ser protegidos pela liberdade de expressão ante sua incompatibilidade com a dignidade humana. Esta, de acordo com o autor, simboliza o status social e legal que garante o direito universal de ser tratado e reconhecido como um igual nas operações ordinárias da sociedade (WALDRON, 2012, p. 5). Enquanto ser digno, o indivíduo pode exigir o pleno gozo das liberdades, proteções e poderes conferidos a todos (WALDRON, 2012, p. 219-220).

Waldron se opõe fortemente ao brocardo liberal “eu odeio o que você diz, mas defenderei até a morte o seu direito de dizê-lo”. Soa-lhe absurda a ideia de que devemos aprender a lidar com discursos que atacam uma religião, etnia, raça ou outra percepção particular – o chamado *hate speech* –, por supostamente representarem o exercício legítimo da liberdade de expressão. Tamanha permissibilidade coloca a saúde da sociedade em risco e desvirtua o compromisso que se deve ter com a pluralidade e a inclusão. Esse compromisso é essencial para uma sociedade bem-ordenada, pois nesta os cidadãos precisam ter segurança de que não serão alvos de humilhação, exclusão ou violência (WALDRON, 2012, p. 3-4).

Waldron informa que, na sociedade bem-ordenada de Rawls, os membros conhecem, aceitam e respeitam os mesmos princípios de justiça, mas por não dispormos de um consenso acerca de quais princípios seriam estes, sugere uma releitura do conceito de modo que sejamos governados pelos fundamentos gerais de justiça, o que incluiria o reconhecimento de “que todos

⁵² Por outro ângulo, Owen Fiss argumenta que a regulação de ideias de preconceito e de discriminação seriam uma forma de promover a liberdade de expressão em vista do fenômeno do efeito silenciador. Explica que o discurso de ódio ataca o senso de valor dos seus alvos e impede que eles participem do debate público, silenciando a autoridade de sua voz. O resultado é o esvaziamento do debate em contradição com o autogoverno, que exige que todos os lados sejam apresentados ao público. Fiss entende que o Estado deve intervir nesse cenário a fim de promover o procedimento democrático inclusivo, regulando, portanto, as ideias de preconceito e de discriminação (FISS, p. 1998, p. 16-18).

são igualmente humanos e possuem a dignidade da humanidade, que todos detêm uma titularidade elementar de justiça e que todos merecem proteção contra as formas mais terríveis de violência, exclusão, indignidade e subordinação” (WALDRON, 2012, p. 83, tradução nossa).⁵³ Embora não seja possível assegurar uma concepção de justiça mais específica, “se estamos imaginando uma sociedade que procura ser bem-ordenada, precisamos imaginar maneiras pelas quais essas garantias básicas são concedidas” (WALDRON, 2012, p. 83, tradução nossa).⁵⁴ Entre essas maneiras, estaria o silêncio dos discursos racistas, sexistas e afins, uma vez que essas demonstrações contaminam a imagem da sociedade com preconceito e discriminação. Essa aparência importa por uma questão de dignidade e de segurança, considerando que os alvos dos discursos dificilmente poderão conduzir suas vidas de modo razoavelmente tranquilo quando a sociedade deixa claro que a humilhação, a opressão e a submissão são possibilidades constantes:

Estamos falando das demonstrações que importam para os indivíduos cuja condução normal da vida e dos negócios depende da aceitação geral dos fundamentos de justiça. Estamos falando da segurança que tais indivíduos têm e precisam considerando essa dependência. Em uma sociedade bem-ordenada, na qual as pessoas evidentemente se impressionam pelos sinais de comprometimento com a justiça dos outros, todo mundo se beneficia de uma certa segurança no dia a dia. Sabem que, ao saírem de casa pela manhã, podem confiar que não serão discriminados ou humilhados ou aterrorizados. Eles podem se sentir seguros quanto aos direitos que a justiça determina; eles podem encarar a interação social sem os riscos que ela teria caso não pudessem contar com o justo agir dos outros; há segurança, também, para o orgulho e a dignidade de cada pessoa contra a humilhação paralisante que a rejeição discriminatória pode causar (WALDRON, 2012, p. 83-84, tradução nossa).⁵⁵

Em outras palavras, o modo como a sociedade se apresenta afeta a garantia que os cidadãos têm de serem tratados de forma justa e, estando essa garantia no epicentro da sociedade bem-ordenada, seria correto censurar o *hate speech*.

⁵³ [...] that all are equally human, and have the dignity of humanity, that all have an elementary entitlement to justice, and that all deserve protection from the most egregious forms of violence, exclusion, indignity, and subordination.

⁵⁴ [...] if we are imagining a society on the way to becoming well-ordered, we must imagine ways in which these basic assurances are given, even if we are not yet in a position to secure a more detailed consensus on justice.

⁵⁵ We are talking about displays that matter to the individuals whose ordinary conduct of life and business relies on widespread acceptance of the fundamentals of justice. We are talking about the security that such individuals have and need in connection with that reliance. In a well-ordered society, where people are visibly impressed by signs of one another’s commitment to justice, everyone can enjoy a certain assurance as they go about their business. They know that when they leave home in the morning, they can count on not being discriminated against or humiliated or terrorized. They can feel secure in the rights that justice defines; they can face social interactions without the elemental risks that such interaction would involve if one could not count on others to act justly; there is security, too, for each person’s proper pride and dignity against the soul-shriveling humiliation that a discriminatory rebuff can give rise to.

A preocupação de Waldron se concentra nas ideias voltadas aos grupos minoritários tradicionais, aqueles que são historicamente alvos de perseguição e lutam para a inclusão social. Por essa abordagem, é plenamente possível que o Estado reprima os discursos que atacam negros e deixe incólumes os direcionados aos brancos⁵⁶ tal que não poderíamos falar em racismo inverso. Nesse sentido, um panfleto que diz “muçulmanos e 11/09! Não os sirva, não fale com eles e não os permita entrar” (WALDRON, 2012, p. 1, tradução nossa)⁵⁷ pode ser objeto de perseguição, mas, se no lugar de *muçulmanos* estivesse escrito *cristãos*, eventual censura seria questionável considerando que “as religiões cristãs [...] já seriam fortes o suficiente para suportar discursos ofensivos e degradantes, sem que isso represente uma real ameaça ao status mínimo de dignidade de seus seguidores” (ASSAF, 2019, p. 185).

O erro dos discursos inflamatórios contra as minorias é que eles ignoram a conquista histórica da dignidade universal. Waldron ensina que a dignidade sofreu fortes ressignificações ao longo do tempo. Antes, ela remetia a diferenças hierárquicas e posições sociais (digno era o senhor feudal, a aristocracia, o sacerdote). Hoje, ela revela que todo ser humano possui o mesmo e o mais alto status (WALDRON, 2007, p. 201). Compreender o *hate speech* como o exercício legítimo da liberdade de expressão seria equivalente a aderir a uma ideia de dignidade seletiva, pois o discurso constitui o seu alvo como um sujeito inferior, subordinado e indigno. Uma sociedade que aceita as situações de fala que diminuem o estado de pessoa é uma sociedade retrógrada, uma vez que tolera o pensamento arcaico de que a dignidade é para poucos.

Habermas recusa a participação daqueles que desejam alimentar a deliberação na esfera pública com ideias que negam respeito ao outro. Waldron se aproxima dessa posição e adota uma abordagem mais específica ao inadmitir apenas ideias que negam respeito às minorias. De modo geral, ambos autores aceitam o estabelecimento de uma norma moral que busque coibir situações de fala que tenham o potencial de diminuir o lugar do outro na sociedade. Em Habermas, essa pretensão também está associada à sua concepção de dignidade humana, entendida como o núcleo moral do universalismo igualitário cujo preceito básico é a promessa do igual respeito. Apesar da forte carga moral, essa promessa deve ser institucionalizada na forma de direitos humanos para que a dignidade receba contornos jurídicos e goze de exigibilidade e coercibilidade (HABERMAS, 2010, p. 470). Esses direitos,

⁵⁶ Em vista do pensamento de Owen Fiss (nota rodapé nº 52), podemos dizer que a repressão de discursos que atacam os negros seria legítima por terem o potencial de silenciar os seus alvos, historicamente marginalizados, enquanto os discursos direcionados aos brancos não teria a mesma repercussão e, por isso, não poderiam ser censurados.

⁵⁷ [...] Muslims and 9/11! Don't serve them, don't speak to them, and don't let them in.

a seu turno, são os que conferem o mesmo status de cidadania democrática a toda pessoa. Em suas palavras:

A dignidade humana desempenha o papel de um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática, a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se conceder para poderem se *respeitar* reciprocamente como membros de uma associação voluntária de pessoas livres e iguais. Somente a garantia desses direitos humanos cria o status de cidadãos que, como sujeitos de direitos iguais, podem exigir o respeito por sua dignidade humana (HABERMAS, 2010, p. 467, tradução nossa).⁵⁸

Habermas também observa que a dignidade humana passou por um longo processo de generalização. Ela foi inicialmente concebida nas sociedades estratificadas em que os títulos de nobreza, a ocupação exercida e a linha hereditária determinavam o grau de respeito a que alguém fazia jus (HABERMAS, 2010, p. 472). Waldron acrescenta que a dignidade não deve perder essa referência a nobres distinções por completo: “uma vez associada a diferenças hierárquicas de posição e status, ‘dignidade’ agora perpassa a ideia de que todas as pessoas humanas pertencem à mesma posição e que essa posição é certamente bastante alta” (WALDRON, 2007, p. 201, tradução nossa)⁵⁹. O ponto é que todos os cidadãos gozam daquele mesmo status antes concedido a uma minoria seleta. Essa abordagem não está errada, afirma Habermas, mas ignora dois aspectos fundamentais da genealogia do sentido da categoria:

Primeiro, a universalização deve vir acompanhada de individualização. A questão é o valor do indivíduo nas relações horizontais entre diferentes seres humanos, não o status do “ser humano” na relação vertical com Deus ou com criaturas subalternos na escala evolutiva. Segundo, a superioridade relativa da humanidade e de seus membros deve ser substituída pelo valor absoluto de qualquer pessoa. A questão é o valor único de cada pessoa (HABERMAS, 2010, p. 473-474, tradução nossa).⁶⁰

A dignidade em Habermas depende do respeito que os membros de uma comunidade política concedem uns aos outros para que seja universalizado o estatuto de pertencimento. Ao se relacionarem intersubjetivamente, os cidadãos devem se comportar em atenção a esse vetor

⁵⁸ “Human dignity” performs the function of a seismograph that registers what is constitutive for a democratic legal order, namely, just those rights that the citizens of a political community must grant themselves if they are to be able to respect one another as members of a voluntary association of free and equal persons. The guarantee of these human rights gives rise to the status of citizens who, as subjects of equal rights, have a claim to be respected in their human dignity.

⁵⁹ [...] once associated with hierarchical differentiations of rank and status, “dignity” now conveys the idea that all human persons belong to the same rank and that that rank is a very high one indeed [...].

⁶⁰ First, universalization must be followed by individualization. The issue is the worth of the individual in the horizontal relations between different human beings, not the status of “human beings” in the vertical relation to God or to “lower” creatures on the evolutionary scale. Second, the relative superiority of humanity and its members must be replaced by the absolute worth of any person. The issue is the unique worth of each person.

moral. No contexto da esfera pública, isso implica a existência de uma espécie de direito de ser recebido com simpatia ou de ser ouvido com deferência. No que toca os discursos que fluem nesse âmbito, certos conteúdos, nomeadamente os de cunho discriminatório e preconceituoso, não são legítimas contribuições para a construção dos entendimentos.

Em geral, a democracia moderna reconhece a dignidade da pessoa humana como um meta-princípio que condiciona a forma como se deve interpretar outros elementos constitutivos da ordem política, tal como a liberdade e a igualdade. Por ser um termo indefinido de forte carga moral, não raro ele é aplicado como uma barreira legítima à expressão de certos pontos de vista (ASSAF, 2019, p. 115). Quem a aplica dessa forma pressupõe que as pessoas são seres frágeis e impotentes perante ideias que questionam a sua cidadania ou a sua individualidade. Assim, apela-se para um paternalismo a fim de garantir que o ouvinte seja protegido contra situações de fala que desconstituem sua dignidade.

É intrigante perceber que a dignidade pode ser lida sob outro ângulo a ponto de demandar a ampliação da liberdade de expressão e incluir, sob sua proteção, discursos de preconceito e de discriminação. Nesse sentido é o pensamento do liberal igualitário Ronald Dworkin.

3.4 A liberdade de expressão e a perspectiva constitutiva de Ronald Dworkin

O conceito de dignidade em Ronald Dworkin envolve a junção de dois princípios. O primeiro pede que o indivíduo respeite a si próprio, reconhecendo que viver bem tem uma importância objetiva e que cabe a ele conduzir sua vida tal que ela seja “uma realização bem-sucedida e não uma oportunidade perdida” (DWORKIN, 2011, p. 211). O segundo é o da autenticidade, pelo qual toda pessoa tem a responsabilidade pessoal e exclusiva de definir aquilo que confere sucesso a sua vida, criando-a “por meio de uma narrativa ou de um estilo coerente que ela própria aprove” (DWORKIN, 2011, p. 211). A ideia é que nos guiemos pelas convicções, valores e planos que escolhemos adotar de maneira consciente em vez de obedecer a um modelo de vida imposto por um terceiro. Diz-se que esse princípio é outro lado do autorrespeito, pois, “como uma pessoa se leva a sério, pensa que viver bem significa exprimir-se na sua vida, procurando uma forma de vida que considere certa para si e para as suas circunstâncias” (DWORKIN, 2011, p. 217).

A liberdade de expressão se relaciona principalmente ao princípio da autenticidade, pois ele determina que nem o Estado nem a sociedade pode decidir o que os cidadãos devem ou não pensar. Cabe a eles refletirem não só sobre os valores e as preferências que querem

adotar para si, mas também sobre aspectos políticos e morais que afetem toda a coletividade. Apesar disso, deve o Estado e a sociedade propiciar as circunstâncias que permitam que os cidadãos, enquanto pessoas dignas, elaborem práticas e crenças estáveis mediante a própria reflexão e convicção (DWORKIN, 2006, p. 40). Dworkin sugere que toda pessoa adulta e capaz seja reconhecida como um agente independente que participa e constrói aquilo que seja constitutivo para a vida pessoal e para a vida coletiva. Considerando que, na democracia moderna, não cabe ao Estado governar e sim garantir as condições para a governabilidade do povo, a proteção da liberdade de expressão em vista das exigências da dignidade humana infere a proteção da própria ordem política.

Nesse momento, é relevante esclarecer qual é o conceito de democracia que Dworkin aplica para justificar sua defesa da liberdade de expressão. Esse conceito é elaborado em oposição à tradicional premissa majoritária que reconhece como justas as decisões que representam a opinião da maioria. Supõe-se que, se todos dispusessem das informações relevantes para a tomada de uma decisão, a maior parte dos cidadãos decidiria em certo sentido e é nesse sentido que a atuação política deve se apoiar. Contudo, a premissa majoritária não é capaz de nos dizer o que há de bom na democracia que justifique sua defesa com tanto vigor, considerando que um processo que permite a imposição da vontade de um grupo sobre outro pelo único motivo do primeiro ganhar em termos numéricos não carrega nenhum valor intrínseco. No lugar dessa vazia percepção, Dworkin propõe que compreendemos a democracia como uma parceria coletiva de autogoverno na qual todos os cidadãos têm a oportunidade de serem agentes ativos e parceiros iguais (DWORKIN, 2002, p. 354). Ao invés da premissa majoritária, essa concepção é orientada pela premissa do igual respeito e consideração, que diz que

O Estado deve tratar todas as pessoas sob o seu domínio como dotadas do mesmo status moral e político; deve tentar, de boa-fé, tratar a todos com a mesma consideração (*equal concern*); e deve respeitar todas e quaisquer liberdades individuais que forem indispensáveis para esses fins, entre as quais (mas não somente) as liberdades mais especificamente declaradas no documento, como a liberdade de expressão e a liberdade de religião (DWORKIN, 2006, p. 11).

Os atos políticos, administrativos e jurisdicionais serão justos quando forem o resultado de um procedimento no qual foi garantido a participação moral dos membros de uma comunidade política, reconhecendo-os como agentes morais responsáveis e, por isso, a dignidade inerente a cada um. Isso importa para que as decisões coletivas sejam vistas como

um ato perante o qual o indivíduo detém responsabilidade ainda que ele tenha defendido o contrário e votado contra ele.

Dworkin explica que toda forma de autogoverno pressupõe a prática de ações coletivas na medida em que o povo, como um todo, faz algo que nenhum indivíduo poderia fazer sozinho (DWORKIN, 1995, p. 3). Essas ações coletivas podem ser estatísticas ou comunitárias. As primeiras representam aquilo que os cidadãos fazem enquanto indivíduos isolados, sem ciência de estar fazendo algo em grupo. Trata-se da junção de ações individuais que impactam a coletividade. Um exemplo seria a derrubada do valor do dólar pelo mercado de moedas estrangeiras. Embora a queda da moeda americana seja uma ação coletiva, ela não foi praticada por uma entidade de fato e sim por alguns banqueiros e especuladores influentes. Sem alterar o sentido da situação hipotética, seria possível dizer, em termos estatísticos, que os efeitos combinados das transações em moeda estrangeira foram responsáveis pela desvalorização do dólar (DWORKIN, 2006, p. 30).

Já as ações comunitárias dizem respeito a cidadãos que agem lado a lado e fundam suas ações individuais em um ato posterior que, visto em seu conjunto, se torna um ato de todos eles (DWORKIN, 2006, p. 30). Esse tipo de ação não é reduzível a uma função estatística de uma atitude individual, pois o coletivo, nesse caso, tem sentido mais profundo e requer que os indivíduos “assumam a existência do grupo como uma entidade separada ou fenômeno” (DWORKIN, 1995, p. 4). Um exemplo de ação comunitária são as atrocidades da Alemanha Nazista. Muitos alemães, inclusive aqueles nascidos após a Segunda Guerra Mundial, se sentem responsáveis pelo Holocausto. Essa culpa coletiva decorre da conexão que eles têm com sua nação, que representa uma entidade de fato cujas atitudes são vistas por seus membros como algo de sua própria feitoria, ainda que alguns ou a maioria discorde delas e jamais as praticariam individualmente.

Feita essa distinção, pode-se conceber duas concepções de *governo do povo* a depender de qual ação coletiva constitui a comunidade política:

A primeira é uma concepção estatística: numa democracia as decisões políticas são tomadas de acordo com alguma função – uma maioria ou uma pluralidade – dos votos, decisões ou desejos de cidadãos individuais. A segunda é uma concepção comunitária: numa democracia as decisões políticas são tomadas por uma entidade distinta – o povo como tal – ao invés de qualquer arranjo de indivíduos um a um (DWORKIN, 1995, p. 4-5).

Segundo Dworkin, a ideia de *governo do povo* pressupõe ações coletivas comunitárias, pois apenas estas permitem que as pessoas se reconheçam como autogovernantes mesmo

quando vinculadas a decisões que entendem ser injustas ou erradas (DWORKIN, 2006, p. 34-35). Ao seu ver,

Se sou um membro real de uma comunidade política, o ato dessa comunidade é, num sentido pertinente, um ato meu, mesmo que eu tenha defendido o contrário e votado contra ele; do mesmo modo, a vitória ou derrota de uma time do qual faço parte é uma vitória ou derrota minha, mesmo que minha contribuição individual não tenha influenciado o resultado. Essa é a única concepção que nos permite pensar que, na qualidade de membros de uma democracia plena, governamos a nós mesmos (DWORKIN, 2006, p. 35).

Para que todos os membros de uma comunidade possam criar esse senso de responsabilidade e um vínculo perante as ações coletivas, é preciso que estejam presentes certas condições democráticas, isto é, condições de participação moral na comunidade política. Entre elas está: (1) o reconhecimento de que toda pessoa tem a oportunidade de modificar as decisões coletivas de algum modo, sem que a magnitude das modificações que ela opere seja limitada por uma suposta integridade de suas convicções e gostos; e (2) o reconhecimento de que toda pessoa é um agente moral responsável e independente, o que significa que cada um tem a responsabilidade de constituir e expressar suas convicções, de formular um projeto de vida e de decidir o que é bom ou mau na política, na ética, na justiça e na fé (DWORKIN, 2006, p. 38-39). Assim, nas palavras de Dworkin:

A democracia é um governo sujeito às condições – podemos chama-las de condições democráticas – de igualdade de status para todos os cidadãos. Quando as instituições majoritárias garantem e respeitam as condições democráticas, os veredictos dessas instituições, por esse motivo mesmo, devem ser aceitos por todos. Mas quando não o fazem, ou quando essa garantia e esse respeito mostram-se deficientes, não se pode fazer objeção alguma, em nome da democracia, a outros procedimentos que garantam e respeitem as condições democráticas (DWORKIN, 2006, p. 26-27).

Atender às condições propostas importa para que, na qualidade de membros de uma democracia, pensemos que governamos a nós mesmos (DWORKIN, 2006, p. 35). O cidadão tem o direito à participação moral na deliberação pública antes da tomada de alguma decisão coletiva para que ele possa se ver como autor dessa mesma decisão. Ainda que sua opinião não tenha prevalecido e o que fora acordado contrarie sua perspectiva particular, o fato de ele ter tido a oportunidade de influenciar o resultado na qualidade de agente moral independente é condição suficiente para torná-lo responsável pela ação da comunidade.

O senso de autogoverno e a legitimidade da ordem política dependem do cumprimento do dever do Estado de tratar os cidadãos com igual respeito e consideração, isto é, como agentes morais responsáveis. De acordo com Dworkin, esse dever implica que,

Em primeiro lugar, as pessoas moralmente responsáveis fazem questão de tomar suas próprias decisões acerca do que é bom ou mau na vida e na política e do que é verdadeiro ou falso na justiça ou na fé. O Estado ofende seus cidadãos e nega a responsabilidade moral deles quando decreta que eles não têm qualidade moral suficiente para ouvir opiniões que possam persuadi-los de convicções perigosas ou desagradáveis. Só conservamos nossa dignidade individual quando insistimos em que ninguém – nem o governante nem a maioria dos cidadãos – tem o direito de nos impedir de ouvir uma opinião por medo de que não estejamos aptos a ouvi-la e ponderá-la.

Para muita gente, a responsabilidade moral tem um outro aspecto, um aspecto mais ativo: seria a responsabilidade não só de constituir convicções próprias, mas também de expressá-las para os outros, sendo essa expressão movida pelo respeito para com as outras e pelo desejo ardente de que a verdade seja conhecida, a justiça seja feita e o bem triunfe. O Estado frustra e nega esse aspecto da personalidade moral quando impede que certas pessoas exerçam essas responsabilidades, justificando o impedimento pela alegação de que as convicções delas as desqualificam (DWORKIN, 2006, p. 319-320).

O compromisso com a responsabilidade moral impede que o Estado ou a sociedade decida o que pode ser pensado e dito sob uma suposta pretensão de estar realizando um ideal de bem comum. Não se pode perder de vista que o pluralismo contemporâneo é incompatível com a institucionalização de um *ethos* unificador. Ademais, quando impomos a nossa visão de mundo porque acreditamos que ela é a única moralmente adequada, negamos à pessoa que a rejeita a possibilidade de seguir uma vida boa, tendo em vista que não é boa a vida orientada por medo ou por prudência. Também não pode o Estado nem a sociedade impedir que alguém se expresse em certo sentido por desgosto, discórdia ou medo da ideia apresentada, pois “somos uma sociedade liberal comprometida com a responsabilidade moral individual, e nenhuma censura de conteúdo é compatível com esse compromisso” (DWORKIN, 2006, p. 327).

Dworkin quer demonstrar o valor da liberdade de expressão até mesmo a quem deseja censurar um discurso por ter absoluta certeza de ele ser errado, imoral ou perigoso. Ao seu ver, a liberdade de expressão é um elemento constitutivo para o indivíduo e para a sociedade democrática, não mero item que compõe o sistema de direitos por ter algum efeito desejável. Ela deve ser defendida como uma questão de princípio e não como um benefício seletivo atribuído apenas a quem adere a uma percepção de certo e errado inscrita na ordem política. Assim, uma pessoa não faz jus ao poder de fala porque suas ideias são agradáveis aos olhos de quem busca criar uma sociedade esteticamente mais bonita, tal como Waldron propõe. Tampouco deve ela defender o que acredita ser falso porque a maioria enxerga esse falso como a verdade.

Tamanha é a conexão entre a liberdade de expressão e a democracia que não basta que o cidadão tenha um voto para que a decisão seja justa; ele precisa de uma voz, de uma igual oportunidade para

Expressar suas atitudes, opiniões, receios, gostos, pressuposições, preconceitos ou ideais, não apenas na expectativa de influenciar os outros, embora essa expectativa seja de suma importância, mas também para confirmar sua posição de agente responsável, não de vítima passiva, na ação coletiva. A maioria não tem direito de impor sua vontade a quem tenha sido proibido de levantar sua voz em forma de protesto, argumento ou contestação antes que a decisão seja tomada (DWORKIN, 1994, p. 13, tradução nossa).⁶¹

A voz do cidadão não lhe confere apenas o direito de expressar discursos tipicamente políticos, mas também o direito de contribuir com a construção da esfera moral e estética com seus gostos, atitudes, pressuposições, preconceitos, ideais, etc. Isso importa não apenas em face do respeito à dignidade humana, mas também por ser uma condição necessária para a legitimidade da ordem política. Na medida em que a moral e a cultura são importantes fontes normativas, não permitir certas visões de mundo na esfera pública equivale a uma efetiva exclusão de algumas pessoas do processo democrático. E quando nos atentamos para o compromisso com a pluralidade, essa exclusão é ainda mais rechaçável por estar apoiada em uma análise da integridade material das percepções particulares dos falantes.

Dworkin argumenta que, se a responsabilidade moral é uma qualidade igualmente reconhecida a todo indivíduo, “é contraditório pensar que alguém tem o direito de determinar o que eles podem ou não podem ler com base num juízo oficial qualquer sobre o que vai edificar ou destruir o caráter deles ou o que os levaria a ter opiniões incorretas sobre assuntos de interesse social” (DWORKIN, 2006, p. 333). Constranger a liberdade de expressão dessa maneira seria tão afrontoso à democracia quanto negar o direito de voto a um cidadão. Não se pode negar o direito de voto do fundamentalista, do machista ou do racista, embora isso pudesse contribuir para a eleição de candidatos não fundamentalistas, não machistas, não racistas, assim como não se pode negar o direito de eles expressarem suas opiniões abomináveis. O cidadão também exerce seu papel político nos debates públicos informais e as opiniões que ele deseja expressar nesse meio não podem ser censuradas sob pena de dismantelar a igualdade política (DWORKIN, 2006, p. 379). Não importa que essas opiniões sejam irrelevantes para a

⁶¹ [...] express his or her attitudes or opinions or fears or tastes or presuppositions or prejudices or ideals, not just in the hope of influencing others, though that hope is crucially important, but also just to confirm his or her standing as a responsible agent in, rather than a passive victim of, collective action. The majority has no right to impose its will on someone who is forbidden to raise a voice in protest or argument or objection before the decision is taken.

deliberação democrática ou para outro fim específico. A permissão delas é uma exigência da igualdade segundo a qual “todos, por mais excêntricos ou desprezíveis que sejam, tenham a oportunidade de exercer sua influência não só nas eleições, mas na política em geral” (DWORKIN, 2006, p. 380), o que não quer dizer que as opiniões expressas “triunfem ou mesmo sejam representadas naquilo que o Estado efetivamente faz” (DWORKIN, 2006, p. 380).

Ainda que Habermas reconheça a importância da sinceridade ao elegê-la como um pressuposto comunicativo (HABERMAS, 2008, p. 82), ao aplicarmos a concepção de tolerância no campo político e social, nem todo discurso sincero poderia ser tolerado se sua mensagem contrariar o mútuo respeito. Dworkin, em contrapartida, permitiria que um falante defendesse a estratificação social com base na cor da pele se o falante realmente acreditasse nisso. Isso porque,

Se efetivamente viéssemos a pensar que estamos violando os direitos alheios quando expressamos opiniões sinceras que denigram outras pessoas quer aos nossos olhos, quer aos olhos delas mesmas, comprometeríamos assim a nossa própria noção de um viver sincero. Temos de encontrar outras armas, menos suicidas, para lutar contra o racismo e o sexismo. Como sempre, temos de botar nossa fé na liberdade e não na repressão (DWORKIN, 2006, p. 415).

Não obstante, a possibilidade de expressar ideias discriminatórias não autoriza a prática de atos discriminatórios. Dworkin deixa claro que os meios pelos quais o racista, sexista, etc. exercem influência têm que ser controlados para que a segurança e os interesses alheios sejam protegidos. A organização da comunidade não pode contar com a intimidação da mulher mediante exigências sexuais, com a queima de cruzeiros no jardim de uma família negra, com a sujeição de minorias a condições humilhantes de trabalho (DWORKIN, 2006, p. 381). Todavia, Dworkin ressalva:

Entre os tipos de interesses que podem ser protegidos desse modo, não podemos incluir um pretensão direito de não ser ofendido ou prejudicado pelo fato de outras pessoas terem gostos hostis ou destoantes ou terem a liberdade de expressar esses gostos e gozá-los em sua vida particular. O reconhecimento desse direito acarretaria a recusa de que certas pessoas – aquelas que têm esses gostos – tenham o direito de participar da formação do ambiente moral. Desnecessário dizer, evidentemente, que ninguém tem o direito de *conseguir* influenciar os outros por meio de suas escolhas e gostos particulares. Os sexistas e moralistas dogmáticos não têm o *direito* de exigir que a ideologia ou cultura de sua comunidade sejam sexistas ou moralistas, nem mesmo em parte: não têm o direito à representação proporcional de suas opiniões odiosas (DWORKIN, 2006, p. 381-382).

Essa passagem nos diz que a todas as pessoas deve ser reconhecida a possibilidade de exporem suas opiniões na tentativa de influenciar a sociedade a aderirem a elas. Por mais que

o sucesso nessa empreitada seja uma realidade remota, importa que haja a oportunidade de se exercer a mais robusta liberdade de expressão. Numa sociedade verdadeiramente igualitária, não cabe ao ordenamento jurídico prescrever de antemão a impropriedade das ideias de preconceito e discriminação; primeiramente, elas têm “de ser desacreditadas pela repugnância, pela indignação e pelo desprezo das outras pessoas” (DWORKIN, 2006, p. 382).

É contra-intuitivo permitir que alguém tenha a chance de contaminar a cultura com perspectivas subversivas, mas é exatamente isso que a democracia exige. A luta pelo reconhecimento do lugar do outro na sociedade deve ocorrer no embate político: a mensagem subversiva de um discurso deve ser contestada pela força argumentativa do contradiscurso, por aquele que demonstre o erro da subversão e o acerto de uma perspectiva alternativa – uma proposta bastante miliana. A solução está no exercício da própria liberdade de expressão e não no silêncio forçado.

Por mais que essa abordagem tenha a vantagem de respeitar todo indivíduo como um agente moral responsável – não se seleciona quem seja merecedor dessa qualidade –, se levarmos a ampla participação a efeito, identificamos uma possível incoerência no pensamento de Dworkin. O poder de fala concedido sem restrição estende ao racista, sexista, etc. a oportunidade de convencerem o público sobre o mérito de suas razões.⁶² Suponhamos, então, que um cidadão apresente argumentos fortes o suficiente para convencer a maioria que o trabalho exercido por homens e mulheres deve ser remunerado de maneira distinta. Dworkin poderia dizer que essa política não pode ser implementada porque denegaria às mulheres igual respeito e consideração, bem como que sua legitimidade não adviria da vontade da maioria e sim do procedimento que tenha assegurado a participação moral de todos. E se o debate tiver observado esse procedimento, mas o lado opositor não conseguiu fazer com que seus argumentos prevalecessem, ainda poderíamos dizer que a desequiparação salarial é ilegítima?

Se dissermos que, por mais que a deliberação tenha contado com a participação moral de todos, o que foi acordado não poderia guiar o sistema político se isso exigir destratar certo grupo social, qual o propósito de universalizar a participação? Por que alguém participaria da deliberação sabendo que sua opinião não poderia provocar mudanças? Como uma pessoa poderia criar um vínculo com a comunidade ciente de que sua posição jamais seria representada naquilo que o Estado efetivamente faz? Nesses termos, a deliberação seria inócua; o falante estaria formalmente inserido no processo de construção do ambiente político e moral – apenas

⁶² Neste ponto, é importante destacar que Dworkin não faz uma análise de razões boas ou ruins tal como proposto por Habermas, até porque, se fizesse, o autor estaria reconhecendo que há perspectivas não qualificadas para integrar a deliberação pública.

porque ele pode expressar suas opiniões –, mas não seria um efetivo partícipe porque suas opiniões nunca romperiam as fronteiras da esfera pública.

Falar que certos discursos não poderiam ir além dos perímetros de um debate seria demasiadamente cínico. Uma alternativa seria interpretar o igual respeito e consideração como uma premissa formal a ser observada no curso de uma deliberação – o que significa que o debate deve ser aberto para que toda pessoa adulta e capaz se expresse, critique, argumente e tente convencer o público a aderir a suas perspectivas, seja qual for o ponto de vista defendido. Por ter natureza formal, a premissa não impediria que o resultado da deliberação seja contrário a ela, ou seja, não impediria que os participantes tenham sucesso em convencer o público a alterar suas políticas para uma ordem anti-igualitária. Essa interpretação tem a vantagem de atribuir um caráter ideologicamente neutro ao procedimento deliberativo por não limitar o conteúdo dos entendimentos, mas, em contrapartida, atrairia o risco que Habermas pode não tolerar: ao aceitar seus inimigos em campo e a possibilidade de eles ganharem o jogo da argumentação, a democracia andaria ao lado de sua própria destruição.

4. UMA RELEITURA DA ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA

4.1 A igualdade e a liberdade de expressão na legitimação democrática

A essência de uma sociedade emancipada está no autogoverno. O povo que governa a si mesmo, que esteja acostumado com a liberdade, é um povo emancipado. Em Habermas, isso é possível quando o Estado Democrático de Direito apresente uma esfera pública autônoma, crítica e racional, na qual cidadãos constroem entendimentos segundo a práxis argumentativa e os transpõem para as normas que regem a sociedade. Com essa correspondência, os cidadãos podem identificar o controle exercido sobre eles como algo de sua autoria ou, como Alexander Meiklejohn preferiria, como um autocontrole, produzido pelo povo e exercível sobre o povo mediante consentimento⁶³.

A deliberação pública pela qual se constroem os entendimentos deve se espelhar nos pressupostos comunicativos da inclusão, da concessão de iguais direitos de comunicação, da sinceridade e da ausência de constringências. Por mais que na vida real saibamos que a comunicação ideal possa ser no máximo aproximadamente atendida, acreditar que os pressupostos estejam presentes é necessário para que aquilo acordado seja percebido como uma expressão genuína da opinião pública e não mera generalização da vontade privada de alguns atores influentes. Em função disso, pode-se dizer que a liberdade de expressão na esfera pública se refere, essencialmente, a uma liberdade para agir comunicativamente. Marcelo Galuppo nos ensina que o

Agir comunicativo é aquele em que uma pessoa, em sua ação, procura *convencer* outra pessoa de suas pretensões. Nesse caso, e por isso mesmo, esta ação só pode ser de um tipo: falar (comunicar procurando o convencimento). Trata-se, portanto, de um tipo de ação orientada ao entendimento ou, em outros termos, à produção de consenso, o que pressupõe, ao contrário da ação estratégica, *transparência* no comportamento do agente (GALUPPO, 2002, p. 125).

Já a ação estratégica é um tipo de “ação instrumental em que uma pessoa, em seu agir, utiliza outra pessoa como meio (instrumento) adequado à realização de um fim (sucesso pessoal)” (GALUPPO, 2002, p. 124). Em suma, quando a intenção dos participantes é produzir entendimentos compartilhados, a ação é do tipo comunicativo; quando a intenção é satisfazer a um interesse oculto, a ação é do tipo estratégico. Essa diferenciação importa, pois, para

⁶³ Cabe lembrar que Meiklejohn caracteriza o autogoverno como uma ordem política comandada pelo autocontrole popular. Nesse aspecto, o autogoverno difere do governo alienígena (*alien government*), em que persiste o uso da força bruta por uma autoridade como forma de controlar cidadãos submissos.

Habermas, a fonte racional de integração e coordenação de uma sociedade democrática está justamente naquilo que resulta de um debate transparente, aberto, sincero, pautado, portanto, pela ação comunicativa. Em contrapartida, no momento em que a ação estratégica prevalece, a esfera pública se afasta do seu potencial emancipador e assume caráter opressivo e manipulador, cujo resultado não é mais um entendimento construído racionalmente, mas uma falsa opinião pública fabricada por quem aplicou a tática mais astuciosa.

Na medida em que a legitimidade da ordem social e política depende da práxis argumentativa, o sistema de direitos deve institucionalizar os pressupostos comunicativos que permitem a formação de entendimentos compartilhados. Contudo, não é somente a inclusão, a concessão de iguais direitos de comunicação, a sinceridade e a ausência de constringências que incidem sobre a deliberação que, segundo a concepção de tolerância, também deve ser conduzida pela ideia de mútuo respeito que integra o vetor moral de uma democracia. A regra é que a interação intersubjetiva ocorra entre partes que reconhecem umas às outras como indivíduos essencialmente diferentes e, ao mesmo tempo, como cidadãos de igual status político. Dessa forma, elas prosseguem com a deliberação pública sem esquecer-se da impossibilidade de exigir que suas alegações não racionais – aquelas que dependem da aceitação de sua visão de mundo – sirvam de substrato para a produção de ações coletivas. A partir dessa dinâmica, a opinião pública se desvincula de uma identidade ético-cultural particular e pode ser aceita por uma coletividade plural.

Essa posição em muito se aproxima do pensamento de Rainer Forst, para quem a tolerância pressupõe, simultaneamente, razões suficientemente defensáveis para se opor a certa crença ou prática e razões de ordem mais alta para aceitá-las. No primeiro momento, aquele que tolera profere um julgamento negativo em relação ao outro, mas, posteriormente, aceita o que o outro faz ou acredita porque sabe que seu julgamento está apoiado na fé, não na razão. Conquanto esse conceito pareça se referir a uma virtude individual, ele tem aplicabilidade no nível social e político. Forst ressalta que, na contemporaneidade, as pessoas discordam não apenas quanto ao que seja bom ou aceitável no âmbito privado, mas também quanto à maneira como a sociedade deve se desenvolver e se organizar. Nesse contexto, a tolerância exige que as pessoas saibam identificar quando suas posições dependem da aceitação de um *ethos* e, por isso, não podem servir de fundamento para as decisões coletivas. São essas pessoas que, para Forst, praticam a tolerância e a justiça (BROWN; FORST, 2014, p. 34)⁶⁴.

⁶⁴ Cabe apontar que a prática da justiça e da tolerância é justamente o que fundamentalista *não* faz, pois, além de menosprezar aqueles que divergem dele, busca transpor sua visão de mundo nas normas que regem a sociedade.

O propósito da tolerância no nível social e político é realizar uma sociedade integrada que sabe operar em constante tensão ética (BROWN; FORST, 2014, p. 76). Para Habermas, essa tensão pode ser lida como uma contradição cognitiva que domina as atuais relações interpessoais. Apesar de ela não poder ser solucionada⁶⁵, suas consequências práticas podem ser aliviadas na dimensão da cidadania compartilhada, desde que as pessoas saibam – e se comportem consoante esse saber – que a visão de mundo de cada uma se realiza dentro dos limites acordados por todos, bem como que a visão de mundo da outra deve ser respeitada nesses mesmos limites (HABERMAS, 2004, p. 11). Por isso, a tolerância opera como um neutralizador dos efeitos da pluralidade tensional, permitindo a continuação da prática deliberativa em uma comunidade diferenciada internamente.

No entanto, para que a tolerância venha à tona, a rejeição subjetiva deve estar apoiada em *boas* razões. Essa classificação depende de a razão estar de acordo com a ideia de mútuo respeito, a qual se insere no núcleo de toda possibilidade de interação intersubjetiva entre pessoas divergentes. Trata-se de uma tentativa de manter um estado de coisas razoavelmente harmônico de maneira que a pluralidade não atue como uma força destrutiva do ambiente social. A pluralidade deve ser lida como um valor que assegura a realização simultânea de planos de vida concorrentes ao invés de um mal que cria uma arena de violência na qual se disputa a dominância de um único projeto. Com base nisso, Habermas entende que não se pode querer que o racista tolere o negro, sob risco de incorrer em absurdos e admitir o preconceito como um julgamento ético razoável. Cabe ao racista superar seu preconceito (HABERMAS, 2003, p. 3) e, enquanto essa mudança de consciência não ocorrer, deve ele permanecer no domínio do intolerável.

Essa abordagem nos leva a uma dicotomia interessante: a tolerância visa a inclusão em uma sociedade plural mediante a elaboração de normas ideologicamente neutras, mas sugere a exclusão de quem rejeita sua pretensão. Habermas acrescenta que todo ato de tolerância deve representar aquilo que devemos aceitar e, ao mesmo tempo, delimitar o que não pode ser tolerado, pois não há inclusão sem exclusão (HABERMAS, 2003, p. 5). No campo da exclusão, pode-se inserir as descrições preconceituosas dos fundamentalistas, sexistas, racistas, nacionalistas radicais ou xenófobos. Tais posições devem ser rechaçadas em virtude dos padrões igualitários universais da cidadania democrática, os quais demandam o igual

⁶⁵ Não é demais lembrar que o confronto ético não aceita seu fim mediante a seleção de um vencedor, pois isso exigiria que o outro abrisse mão de sua identidade. Em um meio que estima a pluralidade, não há como afirmar de modo absoluto qual lado é detentor da razão e deve prevalecer. Em geral, as diversas convicções, preferências, valores, etc. são incomensuráveis e igualmente justificáveis, o que obsta a seleção de umas em detrimento de outras.

tratamento do outro e o mútuo reconhecimento do status de pertencimento de todos à comunidade (HABERMAS, 2004, p. 10).

Embora o binômio tolerância-intolerância tenha sido trabalhado no primeiro capítulo, não se aprofundou a ideia de igualdade que ele pressupõe. Citamos, brevemente, que a tolerância em Habermas se apoia em uma igualdade qualitativa segundo a qual as pessoas devem reconhecer umas às outras como sujeitos politicamente iguais, ainda que possuam convicções acerca do que constitui uma vida boa diametralmente opostas. Elas se tratam como iguais ao compartilharem uma dimensão social da vida guiada por normas aceitáveis por todas as partes (FORST, 2003b, p. 74). Essa igualdade é uma alternativa ao modelo formal, acusado de impor uma separação rigorosa entre a esfera pública e a privada e de atrelar, a esta última, as perspectivas éticas dos indivíduos a ponto de elas serem eliminadas do campo político. Pela igualdade formal, os cidadãos são iguais no sentido de se encontrarem fora ou acima das suas convicções privadas (FORST, 2003a, p. 30). O erro dessa vertente, conforme Rainer Forst, é que ela privilegia as formas de vida ético-culturais cujas convicções e práticas se isolam na intimidade, enquanto discrimina as formas de vida que reivindicam espaço no campo público (FORST, 2003a, p. 31).

Todavia, se nos atentarmos para o vínculo presente entre uma ordem democrática legítima e a liberdade de expressão, podemos observar que subsiste uma ideia de igualdade formal que, diferente do que Forst argumentara, requer um entrelaçamento entre o público e o privado. Não se deve perder de vista que a concretização de um *governo do povo* está intimamente conectada com a possibilidade de participação dos cidadãos na construção não só do ambiente político, mas sobretudo do ambiente moral, porque

A legislação e a política de uma comunidade são determinadas mais pelo seu ambiente moral e cultural – pela mistura de opiniões, preconceitos, gostos e atitudes do seu povo – do que pelas colunas editoriais, pelas transmissões dos partidos políticos ou pelos discursos eleitorais banais. É injusto impor uma decisão coletiva sobre quem não tenha tido permissão para contribuir com o ambiente moral mediante a expressão informal de suas convicções políticas e sociais, de seus gostos e de seus preconceitos, assim como seria injusto impô-la sobre quem teve seus panfletos destruídos pela polícia porque se manifestara contrariamente à decisão (DWORKIN, 1994, p. 13, tradução nossa)⁶⁶.

⁶⁶ A community's legislation and policy are determined more by its moral and cultural environment — the mix of its people's opinions, prejudices, tastes and attitudes — than by editorial columns or party political broadcasts or stump political speeches. It is as unfair to impose a collective decision on someone who has not been allowed to contribute to that moral environment, by expressing his political or social convictions or tastes or prejudices informally, as on someone whose pamphlets against the decision were destroyed by the police.

A participação confere a chance de os cidadãos tentarem influenciar todas as dimensões da sociedade mediante a expressão das perspectivas particulares, ainda que o conteúdo apresentado não diga respeito a algo estritamente político. Consequentemente, em uma democracia, não se repele tão somente as tentativas de censura sobre discursos, ações ou textos que Meiklejohn inseriria no âmbito de proteção da Primeira Emenda ou que Sunstein enquadraria na primeira camada do *two-tier system*, mas também sobre a expressão das opiniões, preconceitos, gostos e preferências diversas e divergentes. Isso aponta para a aproximação necessária entre o público e o privado, considerando que um indivíduo não pode afastar-se de suas convicções privadas quando se afirma como um agente moral responsável.

Essa estrutura é necessária para que a decisão coletiva seja vista como um ato perante o qual cada um detém responsabilidade e, por isso, um ato que pode exercer justo controle sobre todos. Uma vez que a oportunidade de modificar as decisões coletivas não pode ser limitada pela suposta integridade ou falta de integridade das convicções e dos gostos de uma pessoa⁶⁷, aquela que fora impedida de confirmar sua posição porque suas ideias eram desrespeitosas, imorais, antiéticas, etc., não responderá pela decisão coletiva, que não terá a justificativa necessária para ser oponível a ela. Nas palavras de Ronald Dworkin, é

Ilegítimo aos governantes imporem uma decisão coletiva ou oficial sobre indivíduos dissidentes, usando os poderes coercivos do Estado, salvo se essa decisão tenha sido tomada de maneira que respeite o status de cada indivíduo como membro livre e igual da comunidade (DWORKIN, 2009, p. vii, tradução nossa).⁶⁸

A igualdade, nesse cenário, demanda a mesma oportunidade de os falantes apropriarem-se da linguagem na tentativa de influenciarem os outros a aderirem a suas perspectivas e a oportunidade dos ouvintes as julgarem por conta própria. Por isso, ser tratado como um igual significa que ninguém deve ser impedido de influenciar o ambiente moral e político mediante “suas próprias escolhas, gostos e opiniões e do exemplo de sua vida; o fato de esses gostos e opiniões chocarem aqueles que têm o poder de prender ou calar a pessoa não é motivo suficiente para que ela não possa expressar-se” (DWORKIN, 2006, p. 381).

⁶⁷ Cabe lembrar que a realização da democracia depende da chamada participação moral, que envolve, entre outras condições, (1) o reconhecimento de que toda pessoa tem a oportunidade de modificar as decisões coletivas sem que a magnitude dessa modificação seja limitada pela suposta integridade ou falta de integridade de suas convicções e gostos e (2) o reconhecimento de que toda pessoa é um agente moral independente, o que significa que cada um tem não só o dever, mas a responsabilidade de constituir e expressar suas convicções, de julgar as ideias dos outros e de decidir, por conta própria, o que se pensa sobre a justiça, a política, a fé e a moral (DWORKIN, 2006, p. 38-39).

⁶⁸ [...] illegitimate for governments to impose a collective or official decision on dissenting individuals, using the coercive powers of the state, unless that decision has been taken in a manner that respects each individual's status as a free and equal member of the community.

Ao aplicarmos a concepção de tolerância de Habermas no nível político e social, podemos excluir os discursos de cunho preconceituoso e discriminatório do espectro discursivo, na medida em que a mensagem deles contraria a ideia do mútuo respeito. Ainda que essa abordagem busque preservar a harmonia social, ela o faz à custa da igualdade, uma vez que nem todos podem ser reconhecidos como partícipes a depender da sua visão de mundo. A igualdade e a liberdade existem entre aqueles que aceitam os limites da tolerância, o que implica que a livre expressão contempla tão somente as ideias que encontram respaldo no arcabouço moral.

No entanto, se a igualdade e a liberdade são princípios constitutivos da democracia, a livre expressão não pode ser tratada como um benefício seletivo, concedido a alguns e negados a outros, porquanto inexiste quando não é assegurada a todos igualmente. Exatamente por isso Dworkin afirma que o objetivo que define a democracia está na tomada de decisões coletivas pelas “instituições políticas cuja estrutura, composição e modo de operação dediquem a todos os membros da comunidade, enquanto indivíduos, a mesma consideração e o mesmo respeito” (DWORKIN, 2006, p. 26). Sendo assim, a liberdade e a igualdade estabelecem uma relação de codependência de modo que não se pode falar de uma sem a outra. Como explica Matheus Assaf:

É somente quando o Estado trata com igual respeito e consideração a expressão dos racistas e dos progressistas, dos ateus e dos religiosos, dos “maus” e dos “bons”, que a igualdade se revela como a outra face da liberdade. Não cabe ao Estado escolher qual opinião é digna de ser ouvida e qual é digna de ser calada. Em um contexto discursivo no qual respostas verbais ainda são possíveis, lançar mão da coerção para impedir que alguns falem e que outros escutem determinados tipos de conteúdo é um atentado aos predicados mais fundamentais da democracia (ASSAF, 2019, p. 259).

Em decorrência disso, a igualdade torna a liberdade de expressão um direito forte e certifica a possibilidade de se expressar inclusive quando as ideias não contribuem para a maximização do bem-estar social ou quando elas ameaçam, diminuem ou contrariam algum consenso moral, ético, estético, etc. Se assim não for, a liberdade de expressão se transformará em um princípio vazio que confere inócua proteção às opiniões, gostos ou preferências aprovadas – ou, ao menos, não temidas – por quem esteja no poder (DWORKIN, 1994, p. 15).

No momento em que o ponto de vista do sujeito não é relevante para verificar a que tratamento ele faz jus e, por conseguinte, se ele pode participar de uma deliberação pública, a igualdade assume caráter puramente formal. A exclusão dos racistas, sexistas e afins dependeria de uma concepção substantiva de igualdade que diga, de um lado, quais pretensões revelam percepções de vida corretas, podendo fluir livremente pela esfera pública e, de outro, quais

violam a concepção de tolerância do mútuo respeito, devendo ficar de fora do projeto político. A análise da motivação ideológica de um discurso é uma atitude bastante questionável, sobretudo se levarmos em conta o propósito de uma deliberação pública. Como ensina Robert Post:

“Deliberação pública” pode ser definida com o conjunto de processos comunicativos necessários para a formação da opinião pública, a qual pode ou não estar direcionada a certa autoridade, decisão ou política estatal. O autogoverno democrático exige que a opinião pública seja amplamente concebida como o processo de “auto-definição coletiva” que irá necessariamente preceder e orientar qualquer ação ou inação governamental específica (POST, 1991, p. 288, tradução nossa)⁶⁹.

Em uma estrutura democrática que serve o valor da autodeterminação, a deliberação surge como um *medium* para conciliar, na medida do possível, a vontade autônoma dos indivíduos com a vontade geral do povo. Apaga-se a figura de uma autoridade toda poderosa a quem devemos respeito unilateral e coloca, no seu lugar, a figura de um governo composto por pessoas livres e iguais (POST, 1991, p. 286). Porém, a igualdade qualitativa revela uma perspectiva substancial que impede que os indivíduos intoleráveis tenham a oportunidade de participar da construção da opinião pública. A eles é negado a expressão da vontade autônoma e a integração dessa vontade na do povo. Com isso, o processo de “auto-definição coletiva” é seriamente minado, uma vez que o resultado da deliberação será percebido como algo estranho, heterônimo e antidemocrático perante aqueles que foram excluídos.

Partindo do pressuposto de que a liberdade de expressão na esfera pública habermesiana se liga ao agir comunicativo, ela se refere também a uma prática discursiva que demanda atenção e consideração, uma que atribui às pessoas o status de igual falante como se fossem titulares de uma voz que merece ser ouvida e respeitada. Expressar-se sem uma audiência não faria sentido para Habermas, tendo em vista que o objetivo de todo participante de uma práxis argumentativa é convencer o outro do mérito de suas razões. Nessa situação, a liberdade de expressão acaba por ter valor quando o falante é levado a sério pelos ouvintes, os quais devem reagir reflexivamente em relação àquilo que escutam. A preocupação central recai sobre o aspecto qualitativo e igualitário das relações sociais, o que permite insistir na importância de se avaliar o conteúdo dos discursos (BEJAN, 2021, p. 164), especificamente se tal conteúdo coaduna com o mútuo respeito, na tentativa de promover um ambiente plural

⁶⁹ “Public discourse” may be defined as encompassing the communicative processes necessary for the formation of public opinion, whether or not that opinion is directed toward specific government personnel, decisions, or policies. Democratic self-governance requires that public opinion be broadly conceived as a process of “collective self-definition” that will necessarily precede and inform any specific government action or inaction.

saudável. Contudo, por ser avaliativa, essa posição supõe uma discriminação positiva e negativa – transposto no binômio tolerância-intolerância – de maneira que o status de igual falante não goza de universalidade. Não se pode dizer que sejam *todos* iguais, tal como propõe a igualdade formal, porque, se assim fosse, a liberdade do indivíduo se tornaria uma força destrutiva da harmonia social.

Há uma ideia de reciprocidade no pensamento de Habermas que sugere que, para ser reconhecido como um sujeito livre e igual, como um falante que participa da construção dos sentidos do mundo, o indivíduo precisa reconhecer essa mesma prerrogativa a todos os demais, o que justificaria a exclusão de ideias supremacistas, fundamentalistas e machistas que proponham sentidos de mundo homogêneos e busquem institucionalizar uma estrutura social excludente. Todavia, a liberdade de expressão igualmente a toda pessoa se justifica precisamente pela impossibilidade da ordem democrática se legitimar quando ausente o direito irrestrito de expressão (GALUPPO, 2021, p. 196). Quando a liberdade de expressão é lida conforme os parâmetros de uma sociedade harmônica, as decisões coletivas não poderão alegar justo controle sobre aqueles que foram impedidos de exercê-la. Assim, por mais que se acredite na importância de ser ouvido, não se pode exigir que o Estado, ou quem quer que seja, garanta tal direito se isso implica uma liberdade para expressar apenas ideias que julgamos ser toleráveis.

4.2 A esfera pública para um projeto democrático inacabado

A liberdade de expressão de todas e todos é uma precondição fundamental para a realização de um governo orientado pela opinião pública construída discursivamente. A democracia exige que a participação seja amplamente estendida de modo que cada um tenha a oportunidade de se afirmar como igual parceiro em um empreendimento de autogoverno, o que inclui a possibilidade de expor as próprias perspectivas na tentativa de influenciar a sociedade a aderir a elas. Dessa forma, a liberdade de expressão se torna materialmente irrestrita na medida em que os discursos não podem passar por um filtro moral que diga o que pode ou não ser defendido. A regra é que toda visão de mundo, toda ideologia, todo ponto de vista, possa ser apresentado e submetido ao escrutínio público.

A partir dessa abordagem, o fluxo comunicativo na esfera pública recebe novos contornos; ele se torna desinibido, conflituoso e farto em perspectivas não só divergentes, mas também falsas, erradas, insensatas, antidemocráticas, antipatrióticas, desrespeitosas, ofensivas. Essa riqueza discursiva não deve ser vista como algo ruim, pois, sem ela, não seria possível

compreender o cerne de muitos conflitos cognitivos. É interessante perceber que, apesar de a tolerância visar a estabilização de tensões éticas em uma sociedade plural, ela também impede algumas de serem politizadas e objeto de reflexão. Basta pensar no racista e no não-racista; o domínio do intolerável perpassa a ideia de que o não-racista é o natural, o correto, o único modo de vida possível. Se cabe ao racista tão somente superar seu preconceito, pouca atenção se dá para o porquê dessa tensão, qual sua origem e como ela deve ser tratada no campo político e social.

Ocorre que a despolitização não faz sentido para uma democracia inacabada na medida em que o erro do racismo é concebido como uma verdade incontestável. Segundo Habermas, nosso acesso à verdade é mediatizado pela linguagem de modo que não podemos afirmar conhecê-la independentemente das possibilidades linguísticas de se expressar algo. Nossas compreensões são provisionais e fruto da intersubjetividade das interações humanas, razão pela qual o paradigma procedimental⁷⁰ tematiza a esfera pública como o *locus* da formação discursiva da vontade democrática. Essa dinâmica carrega a ideia de temporariedade das opiniões públicas ante o potencial da reversibilidade dos conteúdos. Ou seja, argumentos antes descartados podem ser reabilitados e se tornar teses majoritárias que compõem um novo entendimento sobre um tema já debatido. Porém, para que os sentidos, as concepções e os conceitos estejam suscetíveis a reformulações, não se pode confinar o que pode ser dito em uma democracia. Nesse sentido, Marcelo Galuppo afirma:

Exatamente porque não dispomos de acesso privilegiado à verdade, seja em assuntos científicos, seja em assuntos morais, 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 arena pública (GALUPPO, 2021, p. 209).

A mutabilidade da verdade e a problematização dos sentidos mediante a linguagem – possibilidades defendidas por Habermas – são contrapostas pela limitação sugerida pela concepção de tolerância. A exclusão das ideias supostamente intoleráveis, ou de qualquer outra, prejudica o instrumento mais importante que temos para fundamentar nossas ações e opiniões: a contestação discursiva. Por sermos sempre falíveis, nossas verdades, sempre provisórias e incertas, dependem de uma deliberação cuja diversidade de pontos de vista elucida a natureza e o mérito das opções em mãos. Mas, por sermos falíveis, precisamos manter vivo o espírito crítico e submeter o conhecimento humano à contestação para que erros possam ser

⁷⁰ O paradigma procedimental se refere ao modelo que Habermas propõe como alternativa ao tradicional Liberalismo e Republicanismo. O tema foi trabalhado no primeiro capítulo desta pesquisa.

identificados e corrigidos. Não por outro motivo que Stuart Mill se opunha a qualquer atitude tendente a silenciar uma discussão ou suprimir uma opinião. A falibilidade identificada por Mill decorre da constatação de que ninguém possui acesso intuitivo e privilegiado à verdade (GALUPPO, 2021, p. 209). Subsiste a ideia de que, “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” (GALUPPO, 2021, p. 209).

Partindo do pressuposto que não podemos conhecer verdades absolutas, a democracia revela sua vantagem “na abertura infinita para o debate e na sua energia inexaurível para a autorrevisão e mudanças históricas” (DALAQUA, 2016, p. 20). Por isso mesmo que a esfera pública na democracia moderna precisa ostentar um princípio da liberdade de expressão materialmente irrestrito. Ela precisa ser uma arena na qual tudo pode ser dito, inclusive os discursos que outrora seriam inseridos no domínio do intolerável.

Notamos, no tópico anterior, que a negação da participação de qualquer pessoa em virtude de sua visão de mundo provoca a perda de legitimidade, pois as decisões coletivas não terão a justificativa necessária para ser oponível a todos. Por outro ângulo, ela também provoca a despolitização da tensão ética entre o intolerável e o tolerável, entre o racista e não racista, o dogmático e não dogmático. Além da despolitização não se compatibilizar com o caráter provisional das deliberações democráticas (GALUPPO, 2021, p. 208), ela ainda parte da proposição de que aquilo que almeja o universal – nomeadamente o preceito do mútuo respeito – não precisa ser questionado. No entanto, Judith Butler nos alerta que não é o discurso compatível com determinada categoria que será valioso para desvendar seu significado, mas precisamente aquele que não esteja acobertado por ela, uma vez que “o universal apenas pode ser articulado em resposta a um desafio do (seu próprio) exterior” (BUTLER, 1997, p. 90, tradução nossa). De acordo com a autora:

O universal passa a ser articulado justamente pelos desafios a sua atual formulação, os quais emergem daqueles que não são acobertados por ela, que não têm o título para ocupar o lugar do “quem”; mas que, ainda assim, demandam que o universal os inclua. O excluído, nesse sentido, constitui o limite contingencial da universalização. E o “universal”, longe de corresponder a sua formulação convencional, emerge como um ideal aberto que ainda não foi codificado adequadamente por nenhum conjunto de convenções legais. Se as convenções atuais e aceitas do universal limitam o domínio do pronunciável, essa limitação produz o pronunciável, demarcando uma fronteira entre o pronunciável e não pronunciável.

A fronteira que produz o pronunciável, ao excluir certas formas de discursos, se torna uma operação de censura exercida pela mesma postulação do universal (BUTLER, 1997, p. 90, tradução nossa)⁷¹.

A essência do universal está naquilo que *não* seja realizado por ele, naquilo que esteja do lado de fora e disputa por seu reconhecimento. A oposição performativa⁷², portanto, é crucial para revisar e reformular os padrões históricos do universal em consonância com um movimento democrático prospectivo.

Para Butler, a teoria habermesiana não estaria aberta a essa possibilidade, pois a idealização de consensos mediante a ação comunicativa parte do pressuposto de que exista um campo semântico uníssono e inequívoco. Ela afirma que consensos apenas fazem sentido se os termos em questão se reportarem a um significado consensualmente estabelecido (BUTLER, 1997, p. 86), logo aqueles que sejam permeados por significados ambíguos seriam uma ameaça para a realização da ação comunicativa. Mas Butler questiona:

Não haveria uma diversidade permanente dentro do campo semântico que constitui uma situação irreversível para a teorização política? Quem estaria acima da disputa interpretativa e poderia "atribuir" os mesmos sentidos aos mesmos discursos? E por que a ameaça posta por tamanha autoridade é considerada menos séria do que aquela posta por interpretações equívocas ilimitadas? (BUTLER, 1997, p. 87, tradução nossa)⁷³.

Além da improbabilidade de sermos uma sociedade que consiga superar os conflitos interpretativos a ponto de estabelecermos sentidos inequívocos, Butler aponta que tamanha pretensão sequer é desejável, pois

A equivocidade de um discurso significa que ele pode nem sempre significar a mesma coisa, que seu sentido pode ser transformado ou distorcido de maneira considerável e, mais importante, que as mesmas palavras que buscam machucar podem malograr-se

⁷¹ The universal begins to become articulated precisely through challenges to its existing formulation, and this challenge emerges from those who are not covered by it, who have no entitlement to occupy the place of the "who;" but who, nevertheless, demand that the universal as such ought to be inclusive of them. The excluded, in this sense, constitute the contingent limit of universalization. And the "universal"; far from being commensurate with its conventional formulation, emerges as a postulated and open-ended ideal that has not been adequately encoded by any given set of legal conventions. If existing and accepted conventions of universality constrain the domain of the speakable, this constraint produces the speakable, marking a border of demarcation between the speakable and the unspeakable.

The border that produces the speakable by excluding certain forms of speech becomes an operation of censorship exercised by the very postulation of the universal.

⁷² Performatividade sugere pensar o discurso como uma ação ao invés de um conjunto de palavras sonoras. A linguagem enquanto ação indica que um ato de fala tem o potencial de provocar mudanças, apresentando-se como um ato performativo.

⁷³ Is there not a permanent diversity within the semantic field that constitutes an irreversible situation for political theorizing? Who stands above the interpretive fray in a position to "assign" the same utterances the same meanings? And why is it that the threat posed by such an authority is deemed less serious than the one posed by equivocal interpretation left unconstrained?

no seu objetivo e produzir um efeito contrário ao pretendido (BUTLER, 1997, p. 87, tradução nossa)⁷⁴.

Insistir que haja uma lacuna entre o discurso e os sentidos nos confere a possibilidade de ressignificar performativamente um discurso. Isso é possível porque, argumenta Butler, a performatividade de um texto está sujeita a leituras alternativas que podem propor diferentes formas de constituir um lugar de fala. Não há um controle soberano sobre o discurso. Aquele que expressa uma perspectiva não tem o poder de constituir o lugar do outro apenas com sua conduta expressiva, tampouco tem autoridade sobre os efeitos dessa conduta.

Consoante esse raciocínio, podemos dizer que ideias racistas e semelhantes podem servir a propósitos construtivos quando elas forem vulneráveis aos processos de ressignificação e isso, por óbvio, depende de sua exposição. A mera expressão de um discurso racista não tem o poder de constituir a inferioridade do negro ou de esvaziar o seu status de igual membro da comunidade. Ante a lacuna entre o discurso e seu sentido, o negro pode aproveitar da situação de fala na qual foi inserido e usar a linguagem para transformar ou ressignificar a proposta de subordinação. Essa reversão semântica parte da constatação de que, “se um texto age uma vez, ele pode agir novamente e, possivelmente, contra seu ato pretérito” (BUTLER, 1997, p. 69, tradução nossa).⁷⁵

Supor que o preconceito deva ser superado simplifica demasiadamente o árduo processo que é abandonar as próprias perspectivas. Porém, quando reconhecemos a possibilidade da ressignificação, percebemos que sua expressão cria as situações de fala *não ideais* próprias para a interação intersubjetiva na qual se pode reverter sentidos abomináveis. Mais importante que mudar a consciência de um racista é mostrar para a sociedade o erro do seu pensamento, pois, assim, o comportamento geral dos cidadãos será, por um ato voluntário e consciente, conforme a moral que se busca concretizar.

Entretanto, a universalidade do poder de fala e a ampla abertura para a ressignificação também carregam um potencial perigoso; por mais remota que seja, existe a possibilidade de os cidadãos concordarem com as perspectivas dos inimigos da democracia e quererem institucionalizar uma política antiliberal⁷⁶ ou anti-igualitária. Isso é possível porque o que

⁷⁴ The equivocity of the utterance means that it might not always mean in the same way, that its meaning might be turned or derailed in some significant way and, most importantly, that the very words that seek to injure might well miss their mark and produce an effect counter to the one intended.

⁷⁵ [...] if the text acts once, it can act again, and possibly against its prior act.

⁷⁶ Embora Bolívar Lamounier entenda por antiliberal “qualquer teoria, ideologia ou doutrina que se contraponha às estruturas institucionais da democracia representativa” (VARES apud LAMOUNIER, 2017, p. 601), os antiliberais não precisam necessariamente negar a democracia em si, mas se unem para contestar a ênfase que a

caracteriza algo como uma opinião pública é o seu processo de formação. Uma vez que ela se insere em uma esfera pública que, ao nosso ver, deve ostentar o princípio da liberdade de expressão materialmente irrestrito, o conteúdo dessa opinião permanece uma constante incógnita. Se não há garantia alguma de que o povo irá rechaçar determinadas políticas, o que esperar do Estado quando defronta uma opinião pública antidemocrática?

Intuitivamente, diríamos que essa opinião não deve ser levada adiante. Cabe ao Estado adotar outro curso de ação. Todavia, ao dizermos isso, estamos também dizendo (1) que os inimigos da democracia podem participar da deliberação, mas suas posições nunca serão representadas naquilo que o Estado efetivamente faz. Isso sugere que a participação deles seja inócua, uma vez que sua voz jamais ultrapassará as fronteiras do debate. E, ainda, (2) que nem toda decisão coletiva deva corresponder à opinião construída discursivamente se o conteúdo desta carecer de integridade moral. Essa abordagem parece indicar que há um mínimo normativo que não estaria à disposição dos destinatários e, por isso, o Estado poderia negar opiniões públicas que sejam o resultado de um procedimento deliberativo democrático a depender do seu teor.

Curioso perceber que o problema das opiniões antidemocráticas foi pensado por Oliver Wendell Holmes em *Gitlow v. New York*. No seu voto, Holmes foi a favor da absolvição de Benjamin Gitlow ao argumento que a distribuição do manifesto pró-socialismo não tinha o potencial de iniciar uma conflagração imediata. Pelo teste do perigo claro e presente, o discurso apenas poderia ser reprimido se o seu efeito direto fosse um mal substancial que o Estado tinha o dever de coibir. Não sendo esse o caso, o Estado nada poderia fazer. Com isso em mente, Holmes asseverou que, “se, a longo prazo, as crenças expressas na ditadura do proletariado estiverem destinadas a serem aceitas pelas forças dominantes da comunidade, o único sentido para a liberdade de expressão é que elas devem ter a oportunidade de vencer” (SUPREME COURT, 1925, tradução nossa)⁷⁷.

Com isso, Holmes assevera que, quando as pessoas querem viver em uma sociedade democrática, elas precisam defendê-la usando o único instrumento legítimo para tanto, isto é, usando o poder da persuasão no mercado de ideias. No embate político, elas devem convencer os demais a resistirem a ideologias antidemocráticas – o socialismo, na visão do ex-ministro – e, caso fracassem, terão de conviver com as respectivas consequências até que consigam – outra

democracia ocidental deposita nos princípios do liberalismo, como a liberdade individual, a autonomia privada e o secularismo.

⁷⁷ If, in the long run, the beliefs expressed in proletarian dictatorship are destined to be accepted by the dominant forces of the community, the only meaning of free speech is that they should be given their chance and have their way.

vez pelo poder da persuasão –, reverter a situação. Isso decorre da lógica da soberania popular, que pede que os cidadãos tenham coragem e força para lutar pela democracia sem que o Estado os anime e os proteja do discurso subversivo (KANG, 2018, p. 98).

Com base na exposição de Holmes, existiria a possibilidade catastrófica de o público ser persuadido pelas ideias antiliberais e anti-igualitárias a ponto de poder aplicá-las no lugar da democracia. Não haveria um mínimo normativo intransponível que garantisse a existência do Estado Democrático de Direito. Interessante notar que isso é possível inclusive sem o exercício abusivo da liberdade de expressão, considerando que as pessoas podem ser convencidas das ideias antiliberais e anti-igualitárias no contexto de uma dinâmica argumentativa não violenta e não coercitiva. Nesse ponto, podemos entender por exercício abusivo aquilo que viola o princípio de dano de Stuart Mill. A seguinte passagem sintetiza bem o seu pensamento:

O objetivo deste ensaio é asseverar um princípio muito simples, que se destina a reger em absoluto a interação da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à coação e controle, quer os meios usados sejam a força física, na forma de punições legais, quer a coerção moral da opinião pública. É o princípio de que o único fim para o qual as pessoas têm justificativa, individual ou coletiva, para interferir na liberdade de ação de outro é a autoproteção. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros. O seu próprio bem, quer físico, quer moral, não é justificção suficiente. Uma pessoa não pode corretamente ser forçada a fazer ou a deixar de fazer algo porque será melhor para ela que o faça, porque a fará feliz, ou porque, na opinião de outros, fazê-lo seria sensato, ou até correto. Estas são boas razões para a criticar, para debater com ela, para a persuadir, ou para a exortar, mas não para a forçar, ou para lhe causar algum mal caso ela aja de outro modo. Para justificar tal coisa, é necessário que se preveja que a conduta de que se deseja demovê-la cause um mal a outra pessoa. A única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano (MILL, 2011, p. 26).

Mill distingue as restrições paternalistas e moralistas daquelas baseadas no princípio do dano. Uma restrição paternalista ocorre quando *A* restringe a liberdade de *B* para o bem de *B* e ela é moralista quando seu intuito é impedir *B* de agir de maneira imoral. Já uma restrição pelo princípio do dano se verifica quando *A* restringe a liberdade de *B* para evitar a ocorrência de danos a terceiros (BRINK, 2001, p. 121). Seria o caso, citado no segundo capítulo, dos comerciantes de trigo serem acusados de provocarem a fome dos pobres. Não haveria problema em publicar a acusação em um jornal, mas expressá-la para uma multidão nervosa e esfomeada reunida à frente da casa de um desses comerciantes seria inadmissível, pois, nesse caso, a conduta teria o potencial de instigar violência contra o alvo do discurso (MILL, 2011, p. 14).

Também não é considerada um dano a ofensa provocada por certo discurso, porque não faria sentido defender a diversidade das ideias e a justa disputa entre elas se a ofensa fosse proibida. Não raro, ela é o resultado da contestação aos valores e às crenças que as pessoas mais estimam, o que torna praticamente inevitável o florescimento de sentimentos de insulto e ultraje em um cenário de profunda divergência ideológica (MILL, 2011, p. 56).

A violência se apresenta como o limite da liberdade de expressão. Ocorre que palavras de preconceito ou de discriminação, palavras antipatrióticas ou totalitárias, palavras imorais ou antiéticas não são uma violência por si sós. Se, pelas circunstâncias, a mera expressão delas tiver o condão de provocar um dano grave e iminente, evitável tão somente pela imediata interferência autoritária, é possível entender de forma diversa. Porém, não estamos tratando desse tipo de situação. Estamos nos referindo ao campo da esfera pública, na qual flui diversos temas, argumentos e posições entre aqueles que se relacionam intersubjetivamente e buscam chegar a um entendimento a respeito de certa questão. Se esse entendimento ocorreu de maneira não violenta – e assim deve ser uma vez que o campo comunicativo está inserido em uma sociedade sujeita ao império da lei –, ele representa uma genuína opinião pública.

Para alguns, os racistas, os fundamentalistas e afins são automaticamente atores beligerantes pelo único motivo de sustentarem uma rejeição cognitiva fundada em ódio irracional. No entanto, tendo em vista que a consciência e o comportamento estão em dois planos distintos, não se pode afirmar que uma pessoa racista irá necessariamente agir com base nas ideias expressas. Tampouco se pode afirmar que uma pessoa racista irá realizar um comportamento legalmente condenável. A distinção é importante precisamente em virtude da aplicação do princípio do dano. Quando a consciência é exteriorizada mediante uma agressão, por exemplo, o agressor adentra o campo das relações externas e viola interesses (a integridade física, a saúde, etc.) a que o agredido tem o direito de resguardar. Como a conduta agressiva diz respeito aos outros e não ao próprio agente, ela pode ser reprimida por meio da coação moral ou da força da lei (MILL, 2011, p. 26). No caso, a restrição não é paternalista nem moralista; seu objetivo é evitar a consumação de danos a terceiros.

Segundo Mill, “em todas as coisas que dizem respeito às relações externas do indivíduo, ele é legalmente responsável perante aqueles cujos interesses estão em jogo e, se for preciso, perante a sociedade enquanto protetora destes” (MILL, 2011, p. 27). No entanto, há outra esfera de ação que diz respeito ao indivíduo em primeiro lugar e, embora possa afetar relações externas, isso apenas ocorre de maneira indireta, quando os envolvidos consentirem livre e voluntariamente (MILL, 2011, p. 27). Essa é a esfera de ação da liberdade humana, a qual abrange,

Em primeiro lugar, o domínio interior da consciência; requerendo liberdade de consciência, no sentido mais lato; liberdade de pensamento e sentimento; total liberdade de opinião e sentimento em todos os assuntos, práticos ou teóricos, científicos, morais ou teológicos. Poderá parecer que a liberdade de expressar e publicar opiniões cai no âmbito de um princípio diferente, dado que pertence àquela parte da conduta de um indivíduo que diz respeito a outras pessoas; mas, tendo quase tanta importância como a própria liberdade de pensamento, e assentando em grande parte nas mesmas razões, é na prática inseparável dela. Em segundo lugar, o princípio requer liberdade de gostos e objetivos; de moldar o nosso plano de vida de modo a adequar-se ao nosso caráter; de fazer o que quisermos, sofrendo quaisquer consequências que daí resultem: e tudo isto sem obstrução por parte dos nossos semelhantes, desde que o que façamos não lhes cause dano, mesmo que considerem a nossa conduta tola, perversa ou incorreta (MILL, 2011, p. 28).

Quando o racista exterioriza sua consciência por meio do discurso, ele age dentro da esfera de liberdade humana que diz respeito a ele próprio. Ele está expressando sua perspectiva particular na tentativa de persuadir os outros a aceitar o seu modo de pensar. No caso, o preconceito se exterioriza de maneira argumentativa – ainda que muitos questionem a decência dos argumentos –, e não mediante uma conduta que viole direitos tutelados de terceiros.

A ideia de o discurso preconceituoso ser argumentativo pode soar absurdo, mas não se deve perder de vista que, muitas vezes, o preconceito se confunde com o próprio argumento do falante para apresentar sua oposição, principalmente considerando que as pessoas não têm capacidade de abstrair de suas histórias de vida e de proferir um discurso ideologicamente neutro. As visões de mundo de cada uma se mesclam nos seus argumentos, assim como ocorre com seus preconceitos, tabus e desgostos. Pensemos, por exemplo, na pessoa que diz que as universidades devem aceitar apenas discentes homens, pois o lugar da mulher é no lar e sua inteligência está muito aquém das competências exigidas pelo meio acadêmico. Como expressar oposição à entrada de mulheres nas universidades sem manifestar o mais terrível machismo e contrariar a moral do mútuo respeito? Outra pessoa poderia dizer que devemos reprovar as leis que permitem o casamento entre indivíduos do mesmo sexo, pois a homossexualidade é uma aberração aos olhos de Deus. Como expressar essa oposição sem expressar também a homofobia? Conquanto possa ser difícil identificar o teor argumentativo em alguns casos, cabe reconhecer que os discursos mais controversos muito provavelmente são contribuições para a deliberação, pois, afinal, a controvérsia frequentemente decorre da sua incompatibilidade com as normas e os preceitos dominantes. Isso fica claro quando invertemos nosso exemplo e pensemos em uma pessoa que desfila pelas ruas gritando “mulheres e homens, educação para todos!”. É razoável supor que, para muitos, defender a educação indistinta é constatar o óbvio e nenhum debate mais profundo sobre o tema se faz necessário.

Provavelmente, o fato de uma pessoa estar gritando alguma coisa no meio da rua chamará muito mais atenção do que sua mensagem propriamente dita.

Uma vez que estamos no campo argumentativo, estamos também na esfera de ação da liberdade humana de Mill, especificamente da liberdade de expressão. Por se tratar da parte da conduta do indivíduo sobre o qual ele tem interesse primário, a sociedade não está autorizada a obstar sua livre condução e forçá-lo a viver a vida que parece ser boa para os outros. Vejamos que existe a possibilidade de a sociedade ser afetada pelo exercício da liberdade de expressão do indivíduo, mas apenas se ela for persuadida pelos seus argumentos. Na medida em que a persuasão não contou com o uso da violência ou da coação, podemos dizer que a sociedade foi afetada indiretamente mediante seu consentimento livre e voluntário. Supondo, então, que o público foi convencido de alguma posição preconceituosa ou discriminatória pela via argumentativa, não nos parece haver qualquer justificativa democrática para recusar a legitimidade da opinião pública resultante.

Esperamos que as pessoas em geral se oponham à prática ostensiva do preconceito e da discriminação e esperamos que, ainda que haja quem discorde delas, trata-se de uma minoria com pouco poder de influência. Dessa forma, não haveria reais chances de uma opinião pública a favor de uma política antidemocrática ser formada. Porém, ainda que a tomada de poder pelos adversários seja uma possibilidade remota, é relevante levar os conceitos que vinculamos a uma democracia – a participação, a deliberação, a liberdade, a igualdade, a opinião pública, etc. – ao extremo a fim de verificar até que ponto estamos comprometidos com eles.

Convém lembrar que, conforme o paradigma procedimental, o sistema político deve atuar de forma responsiva à opinião pública, tal que o poder comunicativo oriente o poder administrativo. Em Habermas, esse é o caminho para a emancipação de uma sociedade moderna. Ainda que aceitemos esse paradigma ou optemos por outro, qualquer modelo que busca realizar a democracia precisa ter como elemento estruturante a opinião pública. Isso porque uma democracia sem opinião pública entra em contradição consigo mesma (POST apud KELSEN, 1991, p. 281), considerando que aquilo que constitui uma sociedade não advém da vontade transcendental nem de uma autoridade suprema capaz de decidir em nome de todos.

No momento em que elegemos a deliberação com o *medium* para a formação da opinião pública, não devemos medir esforços para preservar sua integridade. Afinal, se ela for corrompida, não podemos confiar que a opinião resultante revele o pensamento do povo acerca do que ele quer e espera da sociedade. Entretanto, em vista do que expomos no curso deste trabalho, acreditamos que a deliberação seja corrompida quando fica a mercê da concepção de tolerância do mútuo respeito, a qual lança mão de uma igualdade qualitativa no plano político

e social. A ideia de liberdade de expressão para as perspectivas toleráveis e o status de falante para quem respeita a diferença dos outros corrompe a deliberação por minar seu escopo de inclusão e de discussão. Nem todos podem participar expressivamente e nem todos os lados podem ser apresentados. Ao invés de a democracia ser um regime cuja legitimidade esteja fundada na própria discussão acerca do que é legítimo e ilegítimo, justo e injusto, certo e errado, ela se torna um projeto indisputável. O fato é que, um processo constitutivamente aberto, inacabado e tensional demanda um debate sem fim e sem limites, um debate que, em um meio plural, também reconhece a possibilidade de haver, paradoxalmente, pretensões normativas antipluralistas (OLIVEIRA; REPOLÊS; PRATES, 2020, p. 3).

5. CONCLUSÃO

Nosso propósito no curso desta pesquisa foi propor uma abordagem pouco usual da esfera pública de Habermas, inserindo-a nos acirrados debates que sempre acompanham o tema *liberdade de expressão*. Buscamos demonstrar que a esfera pública pode ser interpretada segundo o sentido de liberdade de expressão que ela pressupõe, considerando que as condições que determinam a permissibilidade dos discursos são também condições de participação no procedimento democrático.

A nossa investigação inicial se concentrou na análise do conceito de esfera pública segundo o paradigma procedimental de Habermas apresentada em *Facticidade e validade* – conquanto tenhamos resgatado, brevemente, a discussão de *Mudança estrutural da esfera pública* com intuito de contextualizar o surgimento da categoria. Para a democracia moderna, Habermas informa que a esfera pública atua como uma rede comunicativa irrestrita que tematiza problemas, questões e anseios do âmago social do mundo da vida e os encaminha para o tratamento formal no sistema político. Ela é o ambiente para a confluência das necessidades, desejos e opiniões dos cidadãos que interagem intersubjetivamente na busca por entendimentos compartilhados. É por esse caminho que Habermas entende ser possível realizar a democracia em uma sociedade plural. Como não podemos mais nos unir em torno de um único e mesmo Deus, Natureza ou Razão, o paradigma desprende-se de um *ethos* fundador e centra-se nas condições sob as quais a deliberação pública deve ocorrer.

Contudo, ao ampliarmos nosso estudo para além das obras clássicas de Habermas, pudemos identificar que, ao lado dos pressupostos comunicativos da inclusão, da concessão de iguais direitos de comunicação, da sinceridade e da ausência de constrições, também incide uma concepção de tolerância que limita as ideias que podem fluir livremente. A tolerância é vinculada a uma ideia de mútuo respeito e de igualdade qualitativa que visa garantir a funcionalidade de uma sociedade intrinsecamente plural. Assim, no campo político e social, ela busca conservar um debate orientado para a elaboração de opiniões públicas cuja aceitabilidade se desvincula de determinada forma de vida ética-cultural.

A proposta de Habermas flerta com a democracia autodefensiva. Sob pena do Estado Democrático negar a si mesmo, cabe a ele se proteger contra os inimigos da constituição, impedindo a influência das descrições que subvertem os padrões igualitários universais da cidadania democrática, os quais demandam o igual tratamento do outro e o mútuo reconhecimento do status de pertencimento de todos à comunidade. Por isso, enquanto o racista não superar seu preconceito, deve ele se isolar no domínio do intolerável.

No entanto, por mais que o protecionismo político soe intuitivo, questionamos se os meios utilizados para tanto, especificamente a constrição do espaço para a liberdade de expressão no procedimento deliberativo informal, são adequados para uma democracia moderna. Assim, com intuito de compreender quais são as exigências da sociedade no que tange o poder de fala, nosso estudo transitou pelas teorias jusfilosóficas liberais e republicanas que sugerem motivos para a proteção e a censura da liberdade de expressão.

Começamos pelo pensamento de Holmes exposto no seu voto em *Abrams v. United States*, que conduz a um mercado de ideias como o ambiente ideal para testarmos nossas verdades. Com o embate discursivo e a troca de ideias sem censor, a força argumentativa tende a esclarecer nossas erros e acertos. A metáfora sustenta que o Estado ou outra autoridade não pode intervir nesse cenário, salvo se o discurso ameaçar interferir na licitude e nos propósitos centrais da lei. Embora possamos duvidar de um sistema de liberdade de expressão estruturado de acordo com o *laissez-faire*, essa teoria indica que a ação humana deve ser guiada por discernimento ao invés de doutrinação, o que demanda espaço para a contestação desinibida.

Sob outro ângulo, Meiklejohn e Sunstein verificam que, se for para os cidadãos serem autogovernantes, as ideias que fluem na deliberação não podem ser censuradas por serem supostamente imorais, erradas, ofensivas ou insensatas. Nesse sentido, Meiklejohn atribui uma liberdade praticamente ilimitada aos discursos que sejam relevantes para o autogoverno, argumentando que a aptidão para autogovernar depende de cidadãos que tenham capacidade intelectual para julgarem as ideias por conta própria. Sunstein, por sua vez, entende que a política é construída por meio da deliberação e da discussão aberta, crítica e rica em perspectivas divergentes e que, por isso, a liberdade para expressar discursos políticos apenas poderia ser censurada quando demonstrado um dano grave e iminente.

De certa maneira, a teoria liberal e a republicana se encontram na medida em que a primeira assegura a pluralidade de opiniões sem a qual um povo não poderia tomar uma decisão adequada. Afinal, o mercado de Holmes precisa estar bem abastecido para que os cidadãos tenham acesso a variados pontos de vista, informações e fatos necessários para ter a real percepção das questões da vida e formar um posicionamento condizendo em relação a elas.

Pontuamos, contudo, que interpretadas como justificativas meramente instrumentais, o mercado de ideias e a perspectiva republicana condicionam a proteção da liberdade de expressão a um pretexto específico, tornando a censura a regra e não a exceção. Em vista disso, Stuart Mill nos apresenta uma visão mais interessante, pois ao mesmo tempo em que consegue defender uma democracia na qual tudo pode ser dito porque a verdade absoluta é inalcançável, também mostra que a liberdade de expressão é um elemento constitutivo do indivíduo,

considerando que é da essência humana exercer suas faculdades mentais, elaborar um plano de vida independente e conferir sentido à própria existência.

Na sequência, examinamos a posição de Jeremy Waldron e sua defesa pela censura dos discursos inflamatórios contra as minorias, buscando a promoção de uma sociedade bem-ordenada – conforme sua releitura do conceito de Rawls – e a garantia da universalidade da dignidade humana. Porém, Dworkin nos apresenta uma outra acepção de dignidade, atrelada a um princípio de autorrespeito e de autenticidade, que atribui a toda pessoa a qualidade de agente moral responsável seja qual for sua visão de mundo. A dignidade implica a liberdade para expressar as perspectivas, pressuposições, gostos, julgamentos e preconceitos na tentativa de influenciar a construção do ambiente político e moral, afirmando-se como parceiro igual no empreendimento do autogoverno. Sem isso, as decisões coletivas não poderiam ser vistas como um ato perante o qual cada um tem responsabilidade, tampouco poderiam elas alegar justo controle sobre todos.

É a partir dos argumentos das teorias da liberdade de expressão de Mill, Holmes, Meiklejohn, Sunstein e Dworkin que podemos demonstrar a necessidade da esfera pública ostentar um princípio da liberdade materialmente irrestrita. Mill nos ensina que a falibilidade humana implica que as verdades são sempre provisórias e incertas, de modo que o debate não poderia se fechar para nenhuma ideia sob pena de limitar as opções disponíveis e necessárias para a construção de compreensões mais sólidas. Na mesma linha, com Holmes pudemos ver que o melhor teste para afirmarmos ou corrigirmos nossas verdades está no poder do pensamento ser aceito na livre troca de ideias. Meiklejohn nos explica que o Estado não pode intervir no campo discursivo sob risco de contrariar a mesma ordem a que ele se submete, pois, enquanto autogovernantes, cabe tão somente aos cidadãos julgarem as ideias. Sunstein nos mostrou que discursos preconceituosos e discriminatórios também podem ser contribuições para a deliberação quando forem uma manifestação autoconsciente acerca de como as controvérsias políticas atuais devem ser resolvidas. Por fim, com Dworkin, verificamos que a legitimação da ordem democrática está intimamente conectada com a igualdade formal e a liberdade para todas as ideias, pois o objetivo de uma democracia está na tomada de decisões que dediquem a todos os membros da comunidade a mesma consideração e o mesmo respeito.

Chegando ao final da discussão, ponderamos acerca das implicações de tamanha abertura discursiva, considerando que a esfera pública passa a ter o potencial de ser o *locus* da formação de opiniões antidemocráticas. Apesar desse potencial ser bastante problemático e não podermos apresentar soluções com uma pesquisa tão incipiente, com base na nossa investigação, não foi possível identificar uma justificativa que permita que neguemos a opinião

pública fruto de um procedimento deliberativo que tenha assegurado a participação moral de todo cidadão.

Opiniões públicas são aspirações que guiam a dinâmica discursiva, mas não são um fim que permitem encerrá-la. Todo resultado precisa ser provisional, porquanto, no momento em que fixamos qualquer categoria ou concepção aniquila-se a possibilidade do povo mudar sua vontade, descobrir novos sentidos, adotar novas teses. Mas o debate em si não nos garante nada e certamente não nos garante um resultado que represente um avanço político ou social. A opinião pública formada ali é imprevisível e, na medida em que se dá alguma importância a ela, a imprevisibilidade toma conta da democracia a ponto da sua existência ser uma constante incerteza. Ao fim e ao cabo, se a sorte da democracia não pode ser dada *a priori*, é porque os riscos que a acompanham são indissociáveis da sua constituição.

REFERÊNCIAS

- ASSAF, Matheus. *Liberdade de expressão e discurso de ódio: por que devemos tolerar ideias odiosas?* Belo Horizonte: Dialética, 2019.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- BAKER, C. Edwin. *Human liberty and freedom of speech*. Nova York: Oxford University Press, Inc., 1989.
- BEJAN, Tereza M. Free expression or equal speech? *Social Philosophy and Policy*, Nova York, vol. 37, nº 2, p. 153-169, 2021.
- BRINK, David O. Millian principles, freedom of expression, and hate speech. *Legal Theory*, Cambridge University Press, vol. 7, p. 119–157, 2011. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/legal-theory/article/abs/millian-principles-freedom-of-expression-and-hate-speech/9D75D22B1EEA37530E92D7A864506355>. Acesso em 15 de novembro de 2021.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BROWN, Wendy; RAINER, FORST. *The power of tolerance: a debate*. Nova York: Columbia University Press, 2014.
- BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. Londres: Routledge, 1997.
- CARVALHO, Lucas Correia. Esfera pública e esfera privada: uma comparação entre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. *Revista Habitus – IFCS/UFRJ*, vol. 6, nº 1, p. 38-52, 2008.
- CASSETTE, Mariah Lança de Queiroz. O conceito de esfera pública nas obras de Hannah Arendt e Jürgen Habermas. *Revista Três Pontos*, vol. 5, nº 1, p. 29-36, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/3235>. Acesso em 28 de janeiro de 2022.

DALAQUA, Gustavo Hessmann. Democracia representativa, conflito e justiça em J. S. Mill. *DoisPontos*, Curitiba, vol. 13, nº 2, p. 15-37, ago./2016. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/43067>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2022.

DWORKIN, Ronald. A new map of censorship. *Index of Censorship*, Londres, vol. 23, nº 1-2, p. 9-15, 1994.

_____. Constitucionalismo e democracia. Trad. Emílio Peluso Neder Meyer (manuscrito) do original publicado no *European Journal of Philosophy*, nº 3:1, p. 2-11, 1995.

_____. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. Massachusetts: Harvard University Press, 2002.

_____. *O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Foreword. In: HARE, Ivan; WEINSTEIN, James (Org.). *Extreme Speech and Democracy*. Nova York: Oxford University Press, 2009.

_____. *Justiça para ouriços*. Coimbra: Almedina, 2011.

ESTADOS UNIDOS. *Constituição dos Estados Unidos da América*. Disponível em: http://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm. Acesso em 11 de novembro de 2021.

FERNANDES, Giuliano. *A liberdade de expressão mesmo para os discursos que odiamos: um estudo a partir do debate entre liberais e comunitários e a defesa da concepção dworkiana de objetividade do valor moral*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), Minas Gerais, 2018.

FINLAYSON, James Gordon. *Habermas: a very short introduction*. Nova York: Oxford University Press, 2005.

FISH, Stanley. *There's no such thing as free speech: and it's a good thing, too*. Nova York: Oxford University Press, 1994.

FISS, Owen. *The Irony of Free Speech*. Harvard University Press, 1998.

FORST, Rainer. *Toleration in conflict: past and present*. Nova York: Cambridge University Press, 2003a.

_____. Toleration, justice and reason. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (org.). *The culture of toleration in diverse societies: reasonable tolerance*. Nova York: Manchester University Press, p. 71-85, 2003b.

_____. Toleration (PDF version of the entry). In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, p. 1-24, 2017.

FRANCISQUINI, Renato. On the Limits of Free Speech Towards the Fair Value of Communicative Liberties. *Brazilian Political Science Review*, vol. 9, nº 1, 2015, p. 65-92.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *Duke University Press*, Durham, nº 25/26, p. 56-80, 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/466240>. Acesso em 11 de agosto de 2020.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos. 2002.

_____. Liberdade de expressão, isegoria e verdade: a tensão entre democracia e república na política moderna. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, Brasília, DF, vol. 58, nº 232, p. 195-212, out./dez. 2021. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/232/ril_v58_n232_p195. Acesso em 20 de fevereiro de 2022.

GARCIA, André Spuri *et al.* Aprofundamento das esferas públicas para a gestão social: caminhos para uma reconstrução empírico-descritiva e normativa. *Cad. EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, 16, nº 2, p. 163-185, jun. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167939512018000200163&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 18 de julho de 2020.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo, Martins Fontes, 2008

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. Intolerance and discrimination. *Oxford University Press and New York University School of Law*, Oxford; Nova York, vol. 1, n° 1, p. 2-11, 2003.

_____. Religious tolerance: the pacemaker for cultural rights. *Philosophy*, Cambridge, n° 1, p. 5-18, 2004.

_____. Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics. *Acta Politica*, Holanda, vol. 40, n° 3, p. 384-392, 2005.

_____. Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. *Communication Theory*, Oxford, vol. 16, n° 4, p. 411-426, 2006.

_____. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press, 2008.

_____. The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights. *Metaphilosophy*, vol. 41, n° 4, p. 464- 480, jun/2010.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

_____. Internet and Public Sphere: What the Web Can't Do. Entrevista concedida a Markus Schwing. *Reset Dialogues on Civilizations*, Chestnut Hill, 24 de jul/2014b. Disponível em: <https://www.resetdoc.org/story/internet-and-public-sphere-what-the-web-cant-do/>. Acesso em 03 de fevereiro de 2022.

_____. The Paris attack and its aftermath. Entrevista concedida a Nicolas Weill. *Social Europe*, Londres, 26 de nov/2015. Disponível em: <https://www.socialeurope.eu/habermas-paris-attack>. Acesso em 03 de fevereiro de 2022.

_____. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HARTMANN, Martin. Lifeworld and system. In: ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (org.). *The Cambridge Habermas lexicon*. Nova York: Cambridge University Press, 2019, p. 250-254.

INGBER, Stanley. The marketplace of ideas: a legitimizing myth. *Duke Law Journal*, vol. 1984, nº 1, fev./1984.

KANG, John M. *Oliver Wendell Holmes and fixations of manliness*. Londres: Routledge, 2018.

KOLLER, Veronika; WODAK, Ruth. Introduction: shifting boundaries and emergent public spheres. In: KOLLER, Veronika; WODAK, Ruth (org.) *Handbook of communication in the public sphere*. Berlin; Nova York: Mouton de Gruyter, 2008.

LAFONT, Cristina. Communicative action. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (org.). *The Habermas handbook*. Nova York: Columbia University Press, 2018.

LEWIS, Anthony. *Liberdade para as ideias que odiamos: uma biografia da Primeira Emenda à Constituição americana*. São Paulo: Aracati, 2011.

LOEWENSTEIN, Karl. Militant democracy and fundamental rights, I. *The American Political Science Review*, vol. 31, nº 3, p. 417-432, jun/ago. 1937.

LOHMANN, Georg. Postmetaphysical thinking. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (org.). *The Habermas handbook*. Nova York: Columbia University Press, 2018.

LUBENOW, Jorge Adriano. *A Categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 2007a.

_____. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, vol. 10, 2007b, p.103-123

_____. A esfera pública 50 anos depois: esfera pública e meios de comunicação em Jürgen Habermas em homenagem aos 50 anos de Mudança Estrutural da Esfera Pública. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 35, nº 3, p. 189-220, 2012.

MEIKLEJOHN, Alexander. *Free speech and its relation to self-government*. Nova York: Harper Brother Publisher, 1948.

_____. The first amendment is an absolute. *The Supreme Court Review*, vol. 1961, p. 245-266, 1961.

MILL, Stuart. *Sobre a liberdade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MENDIETA, Eduardo. In: Public Sphere. ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (org.). *The Cambridge Habermas lexicon*. Nova York: Cambridge University Press, 2019, p. 356-363.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni; REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo; PRATES, Francisco de Castilho. A tensão entre público e privado no exercício das liberdades comunicativas nas redes sociais: o caso de mensagens públicas de autoridades governamentais por meio de contas “privadas”. *Revista Libertas*, Ouro Preto, vol. 6, nº 2, p. 1-37, 7 dez. de 2020.

POPPER, Karl R. *The open society and its enemies*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1966.

POST, Robert C. Racist Speech, democracy, and the first amendment. *William & Mary Law Review*, Williamsburg, vol. 31, nº 2, p. 267-327, 1991. Disponível em: <https://scholarship.law.wm.edu/wmlr/>. Acesso em 04 de janeiro de 2022.

RIBEIRO, Samantha S. Moura. *Democracy after the internet: Brazil between facts, norms, and code*. Suíça: Springer International Publishing, 2016.

ROCHA, Bruno Anunciação; GALUPPO, Marcelo Campos. Paternalismo libertário no Estado Democrático de Direito. *Revista de informação legislativa: RIL*, vol. 53, nº 210, p. 135-148, abr./jun. 2016. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/53/210/ril_v53_n210_p135. Acesso em 23 de fevereiro de 2022.

SARMENTO, Daniel. A liberdade de expressão e o problema do "Hate Speech". In: SARMENTO, Daniel. *Livres e iguais: estudos de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SCHULTS, David. 2017. Marketplace of ideas. *The Free Speech Center*, 2017. Disponível em: <https://www.mtsu.edu/first-amendment/article/999/marketplace-of-ideas>. Acesso em 20 de fevereiro de 2022.

SELLA, Ana Carolina; MULLER, Maria Cristina. É possível a ética do discurso de Habermas para pessoas com deficiência? *Revista Brasileira Marília*, vol. 17, nº 2, p. 181-194, maio/ago. 2011.

SIEBENEICHLER, Flávio Benio. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, nº 17, p. 341- 360, jan/jun. 2011.

_____. Mundo da vida e sistema na teoria do agir comunicativo. *Logeion Filosofia da Informação*, vol. 5, número especial, p. 27–36, 2018. Disponível em: <http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/4498>. Acesso em: 27 janeiro de 2022.

SOUZA, J. Habermas e o Brasil: alguns mal-entendidos. In: WAIZBORT, L. (Org.). *A ousadia crítica: ensaios para Gabriel Cohn*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 181-200, 2008.

STAHL, Titus. Privacy in Public: A Democratic Defense. *Moral Philosophy and Politics*, Groningen, vol. 7, issue 1, p. 73–96, jun. 2020. Disponível em https://www.degruyter.com/view/journals/mopp/7/1/articlep73.xml?language=en&tab_body=pdf-79694. Acesso em 26 de janeiro de 2021.

SUNSTEIN, Cass R. *Democracy and the problem of free speech*. Nova York: The Free Press, 1993.

SUPREME COURT. *Schenck v. United States*, 249 U.S 27. Washington, 1919a. Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/47/>. Acesso em 11 de novembro de 2021.

SUPREME COURT. *Abrams v. United States*, 250 U.S 616. Washington, 1919b. Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/250/616/case.html>. Acesso em 11 de novembro de 2021.

SUPREME COURT. *Gitlow v. New York*, 268 U.S. 652. Washington, 1925. Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/268/652/>. Acesso em 11 de novembro de 2021.

VARES, Sidnei Ferreira. Liberais e antiliberais: um debate contemporâneo. *Caderno CRH* [online], vol. 30, nº 81, p. 601-606, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792017000300014>. Acesso em 20 de fevereiro de 2022.

WALDRON, Jeremy. Dignity and rank: in memory of Gregory Vlastos (1907–1991). *European Journal of Sociology*, vol. 48, nº 2, p. 201-237, 2007.

_____. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

WARBURTON, Nigel. *Liberdade de expressão: uma breve introdução*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

WERLE, Denilson Luís. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WOLFF, Robert Paul. Beyond tolerance. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington Jr.; MARCUSE, Herbert (org.). *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965.