

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Direito

Augusto Lacerda Tanure

**A TOLERÂNCIA E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO COMO POSSIBILIDADE DE  
CURA DO DISCURSO DE ÓDIO**

Belo Horizonte

2021

Augusto Lacerda Tanure

**A TOLERÂNCIA E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO COMO POSSIBILIDADE DE  
CURA DO DISCURSO DE ÓDIO**

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

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo

Área de Concentração: Democracia, Liberdade e Cidadania

Belo Horizonte

2021

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

T169t	<p>Tanure, Augusto Lacerda</p> <p>A tolerância e a liberdade de expressão como possibilidade de cura do discurso de ódio / Augusto Lacerda Tanure. Belo Horizonte, 2021. 201 f.</p> <p>Orientador: Marcelo Campos Galuppo Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito</p> <p>1. Dworkin, Ronald, 1931-2013. 2. Liberdade de expressão - Brasil - Estudo de casos. 3. Tolerância. 4. Discurso de ódio. 5. Discriminação - Brasil. 6. Ódio - Aspectos jurídicos. 7. Liberdade de expressão - Direito comparado. 8. Igualdade perante a lei. 9. Direito à liberdade. I. Galuppo, Marcelo Campos. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.</p> <p>CDU: 342.727</p>
-------	--

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

Augusto Lacerda Tanure

**A TOLERÂNCIA E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO COMO POSSIBILIDADE DE  
CURA DO DISCURSO DE ÓDIO**

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

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo

Área de Concentração: Democracia, Liberdade e Cidadania

---

Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo – PUC Minas (orientador)

---

Prof. Dr. Lucas Alvarenga Gontijo – PUC Minas (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Fábio Carvalho Leite – PUC RIO (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Vitor Amaral Medrado – UEMG (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 14 de maio de 2021.

*Aos meus pais e irmão, por  
serem cuidado e amor.*

## **AGRADECIMENTOS**

Esta pesquisa, por certo, é o fruto de muitas ideias compartilhadas. Agradeço a todos que contribuíram para o que aqui está escrito e insistiram em dialogar, ainda que não compartilhassem das ideias aqui defendidas. Espero que encontrem neste trabalho espaço para que possamos continuar compartilhando nossas ideias.

Agradeço aos meus professores Alexandre, Fernando, Lucas, Luciana e Marciano, que tanto contribuíram nestes dois anos de aprendizado. Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação por todo apoio durante as tardes vividas no prédio da PUC. Aos meus amigos do Grupo de Pesquisa cujas sugestões foram acolhidas ao longo destas páginas.

Além destes, agradeço à Fran, Graci, Renata e Rane por me acompanharem durante esses dois anos, tornando-os menos difíceis e mais alegres. Ao meu pai, à minha mãe, ao meu irmão e à Deborah por ouvirem atentamente cada detalhe e ideia que tive sobre Tolerância e Discurso de Ódio. À Layla, por me ajudar bem no início, quando mais precisei. Agradeço, ainda, à PUC e a Capes pelo apoio financeiro que permitiu a realização dessa pesquisa.

Finalmente, agradeço ao Marcelo por me ouvir, aconselhar, ensinar e entender. Tenho a certeza de que cresci pessoal e academicamente por sua razão; sob seu cuidado. Agradeço por ter aceitado me acompanhar e guiar durante esses dois anos.

## RESUMO

Este trabalho problematiza a possibilidade de tolerar o discurso de ódio conferindo-lhe proteção pela liberdade de expressão. nasce da necessidade de retomar as discussões sobre liberdade de expressão e tolerância no Brasil e no Mundo, objetivando refletir sobre o espaço do discurso de ódio na sociedade e a possibilidade de limitá-lo ou não. Propõe um diálogo entre teorias filosóficas, jurídicas, histórias e narrativas de diferentes contextos políticos e sociais buscando rastros da relação entre a tolerância e a liberdade de expressão e destas com o discurso de ódio. Reflete, ainda, sobre a conceituação do discurso de ódio, questionando a tentativa de encontrar a essência universal do termo, assim como a tendência de se esconder as razões que sustentam as escolhas conceituais. Contrapõe os principais argumentos sobre seu tratamento jurídico, abordando questões de liberdade e dignidade e silêncio do alvo e do emissor do discurso. Ao fim, faz uma breve análise sobre a música White Power, identificando a necessidade pensar o discurso de ódio em conjunto com as ideias de tolerância e liberdade de expressão, já que esconder o discurso de ódio não constrói uma sociedade de pertencimento e dignidade de seus alvos, conduzindo-os para um mundo imaginário e os privando da possibilidade de cura. A psicanálise apoia, então, o argumento de que a livre associação, por possibilitar a simbolização, pode ser um meio para o tratamento e cura do discurso de ódio.

Palavras-chave: Tolerância. Liberdade de Expressão. Discurso de ódio. Conceito de discurso de ódio. Cura.

## **ABSTRACT**

This work questions the possibility of tolerating hate speech by giving it protection by freedom of speech. It starts from the need to resume the discussion about freedom of speech and tolerance in Brazil and in the World, with the objective of reconsider the place that hate speech takes in society and the possibility of limiting it or not. It proposes a discussion between philosophical and legal theories, histories and narratives from different political and social contexts aiming traces of the relation established between tolerance, freedom of speech and hate speech. It also rethinks about the concept of hate speech, questioning the attempt to find the universal essence of the term, as well as the tendency to hide the reasons that support conceptual choices. It contradicts the main arguments about its legal treatment, discussing issues of freedom and dignity, and silence of the target and the emitter of the speech. At the end, it makes a brief analysis of the White Power music, identifying the need to reevaluate hate speech gathered with the ideas of tolerance and freedom of speech, because hiding hate speech does not build a society that promotes belonging and dignity of its targets, conducting them to an imaginary world and depriving them of the possibility of cure. Psychoanalysis then, supports the argument that free association, for allowing symbolization, can be a way for treatment and cure of hate speech.

**Keywords:** Tolerance. Freedom of speech. Hate speech. Hate speech concept. Cure.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>2 TOLERÂNCIA: ENTRE UNIDADE E MULTIPLICIDADE.....</b>	<b>20</b>
<b>2.1 A unidade da tolerância .....</b>	<b>21</b>
2.1.1 Indícios de uma liberdade de expressão .....	46
<b>2.2 A multiplicidade da tolerância .....</b>	<b>50</b>
2.2.1 A tolerância como multiplicidade de opiniões .....	82
<b>2.3 Conclusão Parcial: Características da tolerância.....</b>	<b>85</b>
<b>3 OS VÁRIOS DISCURSOS DE ÓDIO .....</b>	<b>88</b>
<b>3.1 O conceito de discurso de ódio.....</b>	<b>89</b>
3.1.1 Conclusão Parcial .....	112
<b>3.2 Uma questão de liberdade ou igualdade?.....</b>	<b>114</b>
3.2.1 A liberdade de Dworkin .....	119
3.2.2 A dignidade humana segundo Waldron .....	128
<b>3.3 Uma questão de silêncio .....</b>	<b>140</b>
3.3.1 O silêncio que impede o debate público .....	141
3.3.2 O silêncio que permite a autoexpressão .....	144
<b>4 A TOLERÂNCIA E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NA POSSIBILIDADE DE SIMBOLIZAR E CURAR .....</b>	<b>151</b>
<b>4.1 A Possibilidade de Cura .....</b>	<b>160</b>
4.1.1 A Cura pela Livre Associação e Liberdade de Expressão no Espaço Entre.....	162
4.1.2 A Cura e o Silêncio.....	178
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>188</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>191</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Um trabalho que pretende discutir tolerância deve reconhecer que não existe uma teoria prévia que ilumine todo o caminho. Não há acordos sobre ela, seus fundamentos, fronteiras e desdobramentos e, por isso, a tolerância pede que nos dispamos do conforto de navegar um lago calmo, ao mesmo tempo em que exige a coragem de enfrentarmos um mar de incertezas, de diferentes pontos de vista. Conscientes das especificidades dessa pesquisa, que pretende problematizar o discurso de ódio, abarcando ainda a tolerância e a liberdade de expressão, nosso objetivo não é revolucionar o conceito de tolerância, como fizeram John Locke ou John Stuart Mill.

Partimos de um outro lugar: da necessidade de retomar tais discussões. Debateremos a tolerância pela precisão das palavras de Susan Mendus (2009, p.1), autora que iluminou boa parte deste percurso, quando diz, por exemplo, que a tolerância pressiona-nos hoje tanto quanto outrora, ainda que vários autores tenham-na examinado. Como veremos ao longo deste trabalho, o mundo atual assiste cenas de tolerância e de intolerância.

Nossa abordagem não será puramente teórica, pois a tolerância não permite isso: entre o tolerar e o não tolerar existem pessoas e ideias que podem simplesmente desaparecer. A teoria será analisada, mas em diálogo com a vida em sociedade. Por essa razão, as sugestões e reflexões sobre a tolerância serão contadas também por meio de histórias e situações, especialmente na primeira parte deste trabalho. Contaremos histórias de guerras, de professores, de favela brasileira, de família torturada, de políticos, filósofos e filósofos-juristas mais e menos conhecidos, de tolerância e intolerância. As histórias e seus personagens funcionarão como espectros para questionamentos à tolerância.

Seria imprudente navegar por este tema sem visitar essas histórias. Poderíamos repetir o caminho de outros que nos antecederam ou perder os valiosos questionamentos que os estudiosos trouxeram à tona. Além disso, as histórias possuem a capacidade de evidenciar pequenas e grandes diferenças entre as ideias de tolerância e seus questionamentos. Como dito, o trabalho não possui como objetivo traçar a evolução histórica desse conceito, tendo em vista que qualquer pretensão evolutiva da ideia de tolerância seria inapropriada e reducionista. Almejamos tão somente aproveitar alguns questionamentos já feitos e relativos às discussões atuais sobre tolerância, no que couber.

Consideramos que o ato de confrontar teoria e histórias contribua para problematizarmos a tolerância. O documentário *Reversing Roe* (2018), por exemplo, demonstrou, a este autor, a possibilidade de haver frutos a partir do diálogo entre histórias e

teoria. O documentário trata sobre o aborto nos Estados Unidos, ou melhor, sobre a utilização do tema “aborto” como instrumento de manobra eleitoral, justificando uma série de medidas políticas intolerantes. Tais medidas, segundo o documentário, resultaram, indiretamente, na impossibilidade de se praticar o aborto, ainda que permitido pela Suprema Corte.

Porém, optamos por não importar o problema do aborto e suas especificidades para este trabalho. Discutir a tolerância por intermédio da temática discurso de ódio, em seu sentido abrangente, parecia ser mais urgente, além de permitir abordar a liberdade de expressão sob o viés brasileiro. Não significa que a questão do aborto seja estranha às nossas terras ou que o discurso de ódio seja alheio à realidade mundial, mas foi o ódio que levou um incógnito republicano a enviar bombas para personalidades públicas norte-americanas contrárias às ideias de seu partido (SULLIVAN, 2018), bem como, no âmbito do Brasil, foi fator determinante nas campanhas eleitorais de 2018 (IDOETA, 2018; SOUZA; VALENÇA, 2018).

O desejo de falar sobre tolerância e intolerância materializou-se, assim, na temática do discurso de ódio e encontrou abrigo nos estudos do grupo de pesquisa Núcleo de Pesquisa Justiça e Democracia. A profundidade dos diálogos sobre ódio e liberdade de expressão, as leituras compartilhadas, os debates presenciais e, com a pandemia, virtuais; todos contribuíram para a escolha do tema deste trabalho.

Ao longo desses dois anos de estudo e aprendizado, muitos casos de discurso de ódio no contexto nacional invadiram os noticiários, as redes sociais, as conversas informais, as produções acadêmicas. Os discursos de ódio e suas problematizações tornaram-se, de fato, notícia no Brasil – destacamos a identificação do chamado “gabinete do ódio”, no ambiente do governo federal (DIMENSTEIN, 2019). Aos nossos olhos, apresenta-se a urgência de se dialogar sobre a tolerância e, inclusive, sobre a pertinência de se tolerar ou não discursos de ódio.

Ao iniciar esta pesquisa tínhamos a hipótese de que as teorias e histórias apresentadas nessa dissertação, ao conectarem tolerância, liberdade de expressão e discurso de ódio, revelariam um cenário teórico que exigiria o reconhecimento de um direito constitutivo das pessoas de falarem, que implicaria uma perspectiva de tolerância. Este trabalho consiste no produto destas ideias iniciais, objetos de reflexões, problematizações, discussões, por fim, reestruturadas e transformadas em ideias, palavras e linhas.

Portanto, no primeiro capítulo, apresentaremos o resultado da busca por fragmentos e indícios sobre em que consiste a tolerância e a forma como a ela relaciona-se com a liberdade de expressão e, por fim, com o discurso de ódio. Para essa análise, utilizaremos casos reais, além de nos servirmos das reflexões de importantes filósofos e juristas. Percorreremos os

escritos de Lipsius, Coornhert, Grócio, Hobbes, Milton, Locke, Voltaire, Mill, Walzer e Cohen. Destaca-se, por várias vezes os autores não apresentam um conceito de tolerância universal – Locke, por exemplo, não acredita ser possível tolerar os ateus ou aqueles que seguem as ordens de outro rei como o Papa. (LOCKE, 1983, p. 22-24). As visões estreitas de tolerância, no entanto, não prejudicam a análise dos diferentes rastros e características da tolerância ou a percepção de que há uma mudança gradual quanto ao entendimento sobre a tolerância, inicialmente dedicada a garantir unicidade, homogeneidade e paz, e mais tarde, após Locke e Mill, destinada a proteger a multiplicidade de ideias e projetos de vida, com o objetivo de produzir um ambiente capaz de abrigar a coexistência das diferenças. Aliás, os rastros e traços da tolerância serão discutidos amplamente ao longo do trabalho e, posteriormente, aplicados ao discutirmos a música *White Power*. Propusemos, nesse contexto, uma segunda questão: a tolerância e a liberdade de expressão devem proteger a multiplicidade de opiniões e a diversidade mesmo nos casos de discurso de ódio?

No segundo capítulo, abordaremos o discurso de ódio, buscando conhecer seu conceito, suas características e modos de tratá-lo juridicamente. Sobre o conceito, apresentaremos uma análise funcionalista, identificando diferentes cenários nos quais utilizamos a expressão “discurso de ódio”. No percurso, analisaremos também alguns conceitos de discurso de ódio, correlacionando-os com as características encontradas em cada um destes conceitos. Adiantamos, porém, que não encontraremos um conceito universal de discurso de ódio, mas rastros e características conceituais. Em um segundo momento, questionaremos se *deveríamos* regulá-lo ou proibi-lo. Para responder tal questão, apoiar-nos-emos nas reflexões de Dworkin, que defende a liberdade de expressão até mesmo se para proferir discurso de ódio, e de Waldron, que defende a necessidade de conferir dignidade aos alvos do discurso por meio da regulação do discurso de ódio. Percorreremos os fundamentos de Owen Fiss sobre o efeito silenciador provocado pelo discurso de ódio em seus alvos. Sabemos que navegar no mar da tolerância é difícil, que não vale a pena representar a calma e esconder a tormenta. Com base no ensaio proposto neste segundo capítulo, pretendemos evidenciar que proibir o discurso dificultaria seu combate, apenas deslocá-lo-ia para o submundo.

No terceiro capítulo discutiremos se é possível tolerar os discursos de ódio tal como eles se apresentam nas músicas *White Power* – defensora da superioridade da raça branca – e se a tolerância de tais discursos obrigar-nos-ia a conviver com eles indefinidamente. Conceituaremos a música *White Power* enquanto discurso de ódio, utilizando, para tanto, as reflexões apresentadas no início do segundo capítulo. Em seguida, apresentaremos uma breve comparação entre o caso da música *White Power* e o julgado *Matal v. Tam*, com o objetivo de

identificar o valor simbólico do discurso de ódio presente na música. Esse contraponto justifica-se pela condição comum de exemplificarem casos de discurso de ódio no cenário musical.

Caminhando para o final da viagem, discutiremos as ideias de Jill Gentile, que nos pareceram pertinentes e importantes na medida em que se apresentam uma perspectiva diferente das anteriores, constituindo rico material a servir para reflexões. Das reflexões e estudos aprofundados sobre a relação entre o ódio, a violência, o discurso, a tolerância e a liberdade de expressão indicaremos um objetivo para nossa caminhada, que vem da Psicanálise. Nela, especialmente no conceito de livre associação, vislumbramos uma possibilidade para o tratamento e a cura do discurso de ódio. A liberdade de expressão que permite dizer até mesmo discurso de ódio apresenta a esperança de se curar o discurso de ódio, impedindo que ele se esconda em um submundo e, portanto, além do alcance de qualquer medida contrária a ele. É a possibilidade de significar e ressignificar que permite a cura do discurso de ódio.

Walzer (1999, p. 13), em seu livro, discorre sobre uma lição que aprendeu de um antigo professor: “Diga aos seus leitores o que você não pretende fazer. Isso tira um peso de suas cabeças e eles se sentirão mais dispostos a aceitar um projeto aparentemente modesto”. Assim, em primeiro lugar, este trabalho não tem como objetivo apresentar uma evolução histórica do conceito de tolerância, mas somente retirar das histórias pontos importantes para o entendimento sobre a tolerância e a possibilidade de cura aqui proposta. Em segundo lugar, não apresentaremos um conceito de discurso de ódio universal, pelo contrário, a leitura do segundo capítulo faz com que o leitor se distancie cada vez mais de um conceito universal de discurso de ódio. Em terceiro lugar, este trabalho não pretende tratar sobre questões específicas de racismo, homofobia, intolerância religiosa e outras manifestações de intolerância e preconceito, mas características singulares que permitem a classificação de todas como discurso de ódio. Apesar de essas manifestações de discurso de ódio merecerem trabalhos específicos, há algo que as une enquanto discurso de ódio, sendo necessário questionar e compreender também o conjunto. Por fim, não pretendemos abordar a legislação atual relativa ao discurso de ódio e seus tipos ou os enunciados normativos que os regulam, mas buscar identificar rastros/traços desse discurso e da tolerância nas reflexões que serão apresentadas, para melhor compreendê-los e criticá-los enquanto elementos do conjunto nomeado como discurso de ódio pela sociedade.

Ressaltamos que este trabalho é tão somente uma dissertação de mestrado e, portanto, não tem qualquer pretensão de exaurir o tema. Enquanto pesquisador, entendo-o como o primeiro remar na direção de um objeto de pesquisa intrincado, interessante, extenso, mas, antes

de tudo isso, importante, necessário e urgente para os dias atuais: a tolerância. Por certo, será o início de um questionar que alcançará lugares cada vez mais distantes.

## 2 TOLERÂNCIA: ENTRE UNIDADE E MULTIPLICIDADE

A nossa jornada começará pela tentativa de entender melhor a tolerância. Buscaremos seus traços constitutivos, promovendo um diálogo entre histórias de diferentes épocas e lugares e algumas reflexões filosóficas que trataram a tolerância. Como dito, seria imprudente desconsiderar as histórias sob o risco de tecer reflexões desconectadas com o real; o vivo. Além disso, em alguma medida, elas provocarão reflexões teóricas e práticas sobre a tolerância e seus desdobramentos. Esse diálogo nos possibilitará, ainda, construir um esboço de como a tolerância se relaciona com a liberdade de expressão, sem, contudo, pretender-se traçar uma evolução histórica. O intento é, tão somente, encontrar pistas que possam contribuir para o entendimento dessa relação.

Assim, dividiremos nossos esforços em duas partes. Em um primeiro momento tentaremos identificar a tolerância enquanto unificadora de crenças. Encontraremos, nesse processo, as Guerras Holandesas, Grócio, Hobbes, dentre outros autores, histórias e reflexões. A segunda parte, por outro lado, buscará identificar como a tolerância unificadora de crenças e, portanto, homogeneizadora passa a proteger a multiplicidade de ideias, identificando ao final, ideias de tolerância que protegem a coexistência e convivência com o diferente, perceptíveis nos trabalhos de Walzer e Cohen.

Veremos, ainda, que as reflexões de Locke e John Stuart Mill são primordiais para que essa mudança ocorra ao defenderem a separação entre Igreja e Estado e outras razões de tolerância que não a religiosa. Como veremos, ambas são muito influentes no processo de independência dos Estados Unidos e no processo de consolidação da ideia de liberdade de expressão após a promulgação da Constituição Norte-americana e a Primeira Emenda. Por esse motivo, as histórias norte-americanas serão frequentemente observadas, afinal, elas ilustram, facilitam e dialogam com essa mudança de concepção sobre a tolerância.

A escolha desse método no qual se busca o diálogo entre histórias e reflexões nos permitirá, por certo, uma perspectiva mais clara sobre a relação entre a tolerância e a liberdade de expressão. Possui, ainda, outra vantagem: ao longo desse diálogo, encontraremos rastros e traços sobre as características da tolerância e da liberdade de expressão, os quais serão utilizados, ao longo desse trabalho como um todo.

Traçarmos esse caminho será essencial para que possamos compreender o fenômeno do discurso de ódio e suas implicações jurídicas. A grande questão sobre o discurso de ódio é se ele deveria ou não ser regulado, o que implica saber se deveria ser protegido pela liberdade de expressão e se é possível protegê-lo por meio de um regime ou de um ideal de tolerância. Assim,

para produzirmos reflexões de qualidade sobre o discurso de ódio, é primordial entender a tolerância e a liberdade de expressão e a relação que possuem.

## 2.1 A unidade da tolerância

Em 1589 a França estava em guerra.<sup>1</sup> De um lado, Henrique III, Rei da França, do outro, a Liga Católica Francesa. Henrique I, Duque de Guise e fundador da *La Sainte League*, fora morto pelo rei francês em dezembro do ano anterior, razão pela qual Charles de Mayenne, irmão mais novo do falecido duque, passou a liderar a Liga Católica contra o rei francês. A história poderia se passar por mais um daqueles episódios de vingança cinematográficos que pouco importam ao estudo da tolerância. A verdade, porém, é que a Liga Católica Francesa tinha como principal objetivo erradicar protestantes – calvinistas e huguenotes – da França Católica, tendo desempenhado um papel importante nas Guerras Religiosas Francesas. (HOLT, 2005, p. 109; 123-126; 132-133).

A França não era exceção entre os países europeus. Vários reinos apresentavam instabilidades advindas da reforma protestante, que introduzira o sacerdócio universal de todos os fiéis e o livre exame das escrituras e, portanto, a possibilidade de cada pessoa interpretar os textos sagrados sem o intermédio da igreja (ASSAF, 2019, p. 43-44). Além disso, em sua base estava a doutrina dos dois reinos (espiritual e temporal), que, progressivamente, serviu como justificativa à possibilidade de se resistir ao poder formalmente instituído. (GALUPPO, 2019). Criou-se, assim, não só a possibilidade de existirem diversas igrejas cristãs, mas também, aos poucos, a possibilidade de se avaliar e decidir racionalmente pela obediência ou oposição à ordem civil. Desse modo, intensificaram-se os conflitos e eclodiram diversas guerras religiosas.

No século XVI, os Países Baixos possuíam grande número de protestantes e os conflitos se intensificavam entre estes e os católicos. Em 1566, os calvinistas e anabatistas chegaram ao ponto de atear fogo a igrejas católicas, episódio que ficou conhecido como *Beeldenstorm*. Felipe II, em represália, enviou à parte holandesa<sup>2</sup> de seu reinado suas temidas unidades de infantaria:

---

1 Oportuno iniciar este trabalho pela Reforma Protestante e suas guerras. Como bem observado por Bertrand Russell (2015, p. 50), “Aos poucos, o desgaste causado pelas guerras religiosas levou ao crescimento da crença na tolerância, uma das fontes do movimento que se converteria no liberalismo dos séculos XVIII e XIX”. Seria possível remontar a história da tolerância – ou encontrar traços da tolerância em um passado mais longínquo, como faz MEDRADO (2019, p. 15-17). Entretanto, é com a Reforma que a tolerância ganha força, à época religiosa e na forma de liberdade de consciência. Afinal, “será justamente na sociedade moderna, com seu pluralismo e sua heterogeneidade quanto aos valores, que o problema da intolerância irá aparecer em sua radicalidade” (MEDRADO, 2019, p. 17).

2 Apesar de a Holanda, à época, ser uma província dos Países Baixos, posteriormente das Províncias Unidas e, logo após, da República das Sete Províncias Unidas, não faremos tal distinção. Ressalta-se, os Países Baixos

“o terço espanhol”, sob o comando do igualmente temido Fernando Alvarez de Toledo, o Duque de Alba, também conhecido como Duque de Ferro, o que acabou sendo o gatilho da Guerra dos 80 anos. (PALASSI FILHO, 2015, p. 5-7).

Explica-se: Guilherme I de Orange – o governador das províncias da Holanda, Zelândia e Utrecht – já havia sido convocado para os Estados Gerais, iniciando a organização da revolta contra Felipe II e suas imposições religiosas católicas. Entretanto, com a chegada do Duque de Ferro, a repressão à revolta se intensificou e os condes de Egmont e Hornes foram decapitados. Guilherme se escondeu na Alemanha, mas continuou a organizar a revolta: angariou fundos, formou tropas, estabeleceu alianças, e em fevereiro de 1568 invadiu Heiligerlee, dando início à Guerra dos 80 anos. (PALASSI FILHO, 2015, p. 7).

Guilherme foi nomeado *Stathouder* em 1573, consagrando sua liderança na Revolta Holandesa. Em 1579, após uma política de catolicização da região dos Flandres – confirmada pelo acordo de lealdade da parte católica dos Países Baixos a Felipe II, nomeada União de Arras – Guilherme reuniu a parte protestante dos Países Baixos no que seria nomeado União de Utrecht, declarando-se independentes do rei espanhol. Intensificaram-se os conflitos e sobreveio a guerra civil holandesa. (PALASSI FILHO, 2015, p. 7-8).

A guerra duraria até 1648, abrigando em suas entranhas episódios de intolerância. O que falar da *Beeldenstorm*? Da condenação à morte de todos os hereges (protestantes), por ordem de Felipe II, com base na declaração da Inquisição (de que mereciam a morte), que atingiu aproximadamente 3 milhões de pessoas? (BOWN, 2013, p. 169). Guilherme foi assassinado por um católico fanático em 1584, episódio descrito minuciosamente por André Jolles (1972, p. 186).

Nesse cenário de guerra e revolta, em 1589, Justus Lipsius, professor da Universidade de Leiden, publicou seu livro "*Politicorum Libri Sex*"<sup>3</sup> que, em suma, defendia a repressão das opiniões heréticas. O livro foi prontamente rechaçado por Dirck Coornhert que, por sua vez, publicou uma defesa ao princípio da tolerância religiosa intitulada "*Defensio Processus De Non Occidendis Hæreticis*", iniciando um debate, entre os autores citados, que perdurou por anos. (TUCK, 2009, p. 21-22).

---

compunham-se de regiões do norte da França e oeste da Alemanha, assim como Bélgica, Luxemburgo e Holanda.

<sup>3</sup> Ao longo deste trabalho, serão citados escritos de vários autores. Sempre que existirem traduções, será utilizado o nome tal como traduzido. Quando não houver tradução, como o "*Politicorum Libri Sex*", de Lipsius, manteremos o nome original e, para facilitar a leitura, quando julgado adequado, utilizaremos o nome reduzido da obra, citando o nome completo em nota de rodapé. Neste caso, por exemplo, apesar de ser comumente referenciada na forma reduzida, a obra é intitulada: "*Politicorum Sive Civilis Doctrinæ Libri Sex*".

Inicialmente somos levados a imaginar que Lipsius era um intolerante religioso que defendia a existência de uma única religião no reino, mas será que ele poderia ser classificado simplesmente como intolerante? Lipsius era adepto do ceticismo, defensor do direito de autopreservação e acreditava ser possível resolver a guerra religiosa entre protestantes e católicos de forma não militar e não violenta. Prezava por uma vida de *ataraxia*, que, em sua percepção, implicava afastar-se tanto das paixões quanto das crenças que trazem dor e destruição para os que as defendem. Como os cétricos da antiguidade, Lipsius percebeu a ausência de critério seguro para classificar/distinguir teorias opostas referentes aos mundos físico e moral. Ora, se é impossível saber o melhor critério para identificar a verdade, deveríamos nos ater aos nossos próprios interesses, o maior deles a autopreservação. Qualquer outra preocupação nos prenderia aos laços sentimentais/paixões que nos causam dor. (TUCK, 2009, p. 22-24).

Assim, o naufrago que vê uma pessoa mais fraca se apossar de uma tábua de salvação, deveria se preocupar com sua autopreservação e não com a preservação da vida de quem alcançou primeiro a tábua. Da mesma forma, o governante cético não deveria se preocupar com os requerimentos da sociedade mas acatá-los, pois opor-se seria o mesmo que considerar mais importantes as crenças e requerimentos da sociedade que seu valor verdadeiro (autopreservação). Para evitar uma guerra civil, esse governante deveria tomar as medidas necessárias que não implicassem risco ao seu verdadeiro valor e, assim, nenhum princípio moral ou legal teria efeito contra a razão da autopreservação (TUCK, 2009, p. 24-25):

Eu tenho a seguinte opinião, que o Príncipe, quando em desespero, deve seguir sempre aquilo que for mais necessário, não o honesto. Assim eu digo, deixe ele recusar gentilmente as leis, mas para sua conservação, a não ser para aumentar seus bens. Pela necessidade que é o verdadeiro defensor da fraqueza do homem, quebre todas as leis.<sup>4</sup> (LIPSIUS, 1594. p.123, tradução nossa)

Para Lipsius, no entanto, a questão da multiplicidade de religiões representa uma exceção à tendência de o governante acatar as crenças e requerimentos da sociedade pois “uma religião é autora de unidade, [mas] de uma confusão de religiões sempre cresce a discórdia.”<sup>5</sup> (LIPSIUS, 1594, p. 62, tradução nossa). A existência de diferentes religiões, na concepção de Lipsius, por gerar conflitos religiosos e sociais ao facultar às pessoas observarem as

---

<sup>4</sup> I should be of this opinion, that the Prince in desperat matters, should alwaies follow that which were most necessarie to be effected, not that which is honest in speech. Then I say, let him decline gently from the lawes, yet not except it be for his own conseration, but neuer to inlarge his estate. For necessitie which is the true defender of the weakenesse of man, doth breake all lawes.

<sup>5</sup> One religion is the author of vnitie; and from a confused religion there alwaies groweth dissention

imoralidades das *outras* práticas religiosas, representa um risco para a autopreservação do governo e, portanto, deveria ser combatida. As pessoas deveriam curvar-se às leis e costumes religiosos de um país. No entanto, se a repressão política fosse incapaz de garantir a submissão, os dominantes deveriam ceder lugar à tolerância, em prol, novamente, da autopreservação (TUCK, 2009, p. 25-26; LIPSIUS, 1594, p. 64):

O ultraje feito à religião sagrada, em geral, prejudica a todos. Este curso [de repressão] tu debes seguir desde que os perturbadores possam ser acalmados sem qualquer problema adicional. Mas você dirá: e se acontecer de outra forma? E se os tempos forem tais que uma restrição repentina trará mais prejuízo do que benefício para a riqueza comum? (...) Se os condenarmos devemos derrotá-los em batalha. Por isso, minha dúvida se não é adequado que o Príncipe considere um pouco os tempos e que seja melhor adiar a supressão de vícios crescidos [divergência religiosa] do que mostrar que nossa força é muito fraca para controlá-los. Eu digo para deixar a questão escorregar por um tempo (...). Bem, é necessário mais de uma vez considerar a questão e, se não for melhor temporizar, agir por meio de remédios oportunos para acabar/conter os danos.<sup>6</sup> (LIPSIUS, 1594, p. 65-66, tradução nossa).

Para Lipsius, a tolerância tinha um valor essencialmente pragmático, serviente ao contexto social, à paz civil e ao princípio da autopreservação. (TUCK, 2009, p. 27). Não se tratava de uma questão de intolerância pura e simples, mas de uma concepção utilitária, na qual a tolerância é subserviente à autopreservação. Ainda que o governante acreditasse na superioridade de uma religião deveria tolerar as outras, quando conveniente, até que fosse oportuna a repressão e, novamente, a imposição da unicidade religiosa que mitiga os riscos de conflito. O problema dessa visão cética, defensora da autopreservação, é que ela não é tolerância, ao contrário, no máximo permite a existência de outras concepções até que seja possível erradicá-las, não aceitando a existência do que lhe é contrário: considera-as temporariamente questões *indiferentes* e/ou *resignações*, pois impossível de ser erradicada, e, ao final, transforma-a em mero instrumento da paz social e da autopreservação.

Por outro lado, os opositores de Lipsius parecem, em um primeiro momento, defensores da tolerância. Mas, como nos lembra Tuck:

---

<sup>6</sup> For what outrage soeuer is done to holy religion, all in generall are wronged thereby. This course thou oughtest to take, so long as the disturbers may be quieted without any further trouble. But thou wilt say, what if it fall out otherwise? and what if the times be so disposed, that a suddaine constraint will bring more damage then profit to the common wealth? [...] Whome if wee will condemne, wee must ouercome them in set battaile. Wherefore heerein I do with reason doubt, whether it be not fit that the Prince do somewhat consider the times (which all Politicians are of opinion he ought to yeeld vnto) or that it be better to differ the suppressing of ouergrowne vices, then to make it openly knowne, that our force is too weake to checke and controll them. I say to let the matter slip for a time [...] Well, is behoueth thee more then once to consider, if it be not better to temporise, then by vntimely remedies to set mischiefes abroad.

os caminhos para a tolerância através do ceticismo dos meados da segunda parte do século XVI e início do século XVII são surpreendentemente traiçoeiros, e o ceticismo moral e religioso pode ser ligado com um programa que nós consideraríamos uma excessiva repressão ideológica”.<sup>7</sup> (TUCK, 2009, p. 21, tradução nossa)

Coornhert sustenta a pluralidade religiosa, mas por uma fundamentação pouco tolerante. Seus escritos têm raízes na possibilidade de conhecer as verdades éticas através da Sagrada Escritura e do Espírito Santo. Esse posicionamento torna-se claro ao analisarmos a nona sessão do primeiro livro da sua obra “*Synod on the Freedom of Conscience*”<sup>8</sup>, quando Gamaliel, indicado na introdução do livro como um personagem alter ego de Coornhert (VOOGT, 2008, p. 12), explica a possibilidade de um homem ser capaz de julgar a doutrina religiosa:

dever-se-ia possibilitar o julgamento para todos os Cristãos [que sabem e entendem as escrituras], até onde seu conhecimento e entendimento o permitir, e não mais longe. Assim informados, eles, por sua própria vontade, concordarão com a doutrina que acharem estar em maior harmonia com os ensinamentos de Cristo e seus apóstolos. E para este fim, eles lerão a Sagrada Escritura como a quintessência, para julgarem por ela o quão correta e de acordo com a Sagrada Escritura é uma doutrina.<sup>9</sup> (COORNHERT, 2008, p. 102 - 103, tradução nossa)

As controvérsias religiosas surgiam ora pela privação de acesso ao Evangelho, ora pela permissão de que todos pudessem interpretá-lo – nesse caso, admitindo-se o risco de interpretações absurdas. Portanto, para Coornhert, a tolerância era um meio de possibilitar a todos o livre acesso às escrituras, o que inevitavelmente levaria a um acordo social, afinal, para ele, as verdades morais eram conhecíveis e estavam descritas no Evangelho. A tolerância era uma das dessas mensagens/verdades morais do Evangelho e deveria ser respeitada. (COORNHERT, 2008, p. 103; TUCK, 2009, 27-28). Não se trata, assim, de tolerar a multiplicidade de posicionamentos, mas da certeza de que, apesar das várias interpretações bíblicas erradas que poderiam surgir, a única verdade se revelaria das Sagradas Escrituras. A

---

<sup>7</sup> The path to toleration through the meadows of late sixteenth- and early seventeenth century scepticism was a surprisingly treacherous one, and that moral and religious scepticism may often be linked with a programme of what we would take to be excessive ideological repression.

<sup>8</sup> Título original: Synodus of [weegschaal] tuschen [d'ou] de [ende] niew [vereffende kercke] vander conscientien vryheyt. A versão original do livro pode ser acessada em <<http://coornhert.dpc.uva.nl/cgi/t/text/pageviewer-idx?c=coo;cc=coo;idno=coo.09.01;node=coo.09.01%3A1;seq=90100010>>.

<sup>9</sup> Or lastly one should leave judgment to all thoughtful Christians, as far as their understanding reaches, and no farther. Thus, being well-informed, they will of their own free will agree with that doctrine which they find to be most in harmony with the teachings of Christ and the apostles. And to this end they will read the Holy Scripture as a touchstone, to judge by that criterion whether such doctrine is correct and in agreement with Holy Scripture.

tolerância era um instrumento de conservação de uma única verdade: aquela em que Coornhert acreditava.<sup>10</sup>

Apesar de ser uma fundamentação pouco tolerante, as ideias de Coornhert parecem se aproximar mais da concepção atual de tolerância do que as de Lipsius, especialmente quanto à possibilidade da multiplicidade de opiniões/credos. Entretanto, contextualmente, aquelas reforçavam a predominância do Cristianismo, enquanto as de Lipsius foram fundamentais para a lógica de que o Estado deveria ter poder para proteger seus súditos, independentemente de suas crenças religiosas. Em uma época em que Estado e Religião estavam atrelados, o ceticismo de Lipsius foi fundamental para se contrapor à ideia de que havia uma única verdade religiosa e, ainda, apresentou a possibilidade de o soberano escolher tolerar ou não a multiplicidade de opiniões, ainda que devesse sopesar a decisão utilizando como critério a sua autopreservação. Como nos lembra Richard Tuck (2009, p. 29, tradução nossa): “A grande contribuição da filosofia política do começo do século XVII foi a de uma teoria de lei natural abertamente anti-aristoteliana e capaz de absorver os fundamentos de uma construção cética do Estado”<sup>11</sup>.

O entrave entre Lipsius e Coornhert faz lembrar os atentados às Religiões de Matriz Africana – especialmente Umbanda e Candomblé – nas favelas cariocas. Os ataques são comandados pelos chefes do tráfico local que, convertidos, acreditam ser sua tarefa erradicar o culto que não seja o dele do local que está sob seu comando. (MONKEN, 2006; GONÇALVES, 2017). Eventualmente pode parecer que a discussão de Lipsius e Coornhert teria perdido sentido por pertencerem a um passado remoto, mas nessas favelas, assim como na época de Lipsius e

---

<sup>10</sup> As leituras e interpretações sobre Lipsius e Coornhert, geralmente apontam para uma concepção que equaliza multiplicidade de posicionamentos e tolerância, mas não analisam sua fundamentação. Neste trabalho, concorda-se com o posicionamento de Richard Tuck (2009) de não restringir sua análise a esse parâmetro, questionando, inclusive a fundamentação da relação entre a possibilidade de existência de múltiplos posicionamentos e a tolerância. Não se concorda com esse autor, porém, quando ele equaciona ceticismo à tolerância em Lipsius. Nessa análise, de forma comedida, indica-se que Lipsius não era nem tolerante nem intolerante: era um cético e, portanto, colocava a ideia de tolerância subordinada à de autopreservação. A visão sobre Coornhert, por outro lado, se diferencia da apresentada por Marcelo Diniz (2011). Coornhert, igualmente, não pode ser visto como tolerante, na medida em que sua ideia de tolerância se subordinava à crença sobre uma verdade única existente e conhecida: a que ele próprio acreditava. Para ele, a tolerância se justificava pelo fato de que o erro dos *outros* seria superado quando eles conhecessem as Escrituras tal como ele as conhecia. Não parece haver aqui tolerância, mas uma aposta na inevitabilidade do reconhecimento, pelos outros, da superioridade da crença que ele próprio possuía. Nem a construção de tolerância subserviente à autopreservação e à paz social, nem a faculdade de existirem múltiplas crenças religiosas face à inevitabilidade do conhecimento da verdade das Escrituras pode ser entendida como tolerância. Como se verá no segundo capítulo deste trabalho, para Cohen (2018), a tolerância não é nem indiferença (Lipsius) nem resignação (Coornhert). Tolerar é não interferir por princípio, e não um suportar descompromissado ou justificado na impotência de intervir como acontece na constatação da sua utilidade para autopreservação ou na certeza que a própria posição inevitavelmente se reafirmará.

<sup>11</sup> The great achievement of political philosophy in the first half of the seventeenth century was thus the construction of a new theory of natural law which was avowedly anti-Aristotelian and capable of absorbing within itself the principle insights of the sceptical state-builder.

Coornhert, não há espaço sequer para a “tolerância” fundada na autopreservação. O chefe do tráfico, intolerante, expulsa, mata e manda matar tudo que lhe é oposto, ordem evidente no episódio registrado em vídeo, no qual um traficante fala a um Pai de Santo que o chefe não quer “macumba” na favela, que aquilo era um diálogo (enquanto segurava um taco de *baseball* nomeado diálogo) e que da próxima vez o mataria (GONÇALVES, 2017).

A discussão de Lipsius e Coornhert, por certo, poderia ser aproveitada nesse contexto, ainda que originalmente pensada em relação ao poder estatal (e não paraestatal), especialmente as de Coornhert, para construir uma coexistência entre as diferentes religiões da favela. Mas, o ceticismo inerente à discussão dos autores traz consigo as dificuldades de se edificar bases para quaisquer discursos éticos, inclusive para as justificativas da tolerância pensadas dessa forma. Caso utilizássemos as teorias de Lipsius e Coornhert para justificar a tolerância às religiões de matriz africana, não alcançaríamos uma tolerância por princípio (por ser o certo a fazer ou por ser direito dos moradores), pelo contrário, justificariam a tolerância pela impossibilidade de erradicar as religiões de matriz africana da favela, pela crença da inevitabilidade de que a religião dos traficantes se imporia de qualquer forma, já que verdade do Evangelho.

Ao final do século XVI, porém, há uma nova moralidade expressa nos escritos de Hugo Grócio, que faz uma leitura da tolerância capaz de, ao mesmo tempo, atender leituras céticas e éticas. Não que sua concepção de Direito Natural fosse inovadora, mas porque surgiu em um ambiente histórico e cultural propício para sua propagação, tendo alcançado grande influência nos pensadores posteriores (GUIDO, 1982, p. 76). Para Grócio, a Lei Natural não dependia do julgamento mediado por Deus, ainda que em última análise tivesse origem Nele:

O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si. Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau. (GROTIUS, 2004, p. 81)

Como explicado por Guido (1982, p. 75), Grócio indica, ao mesmo tempo, que a origem remota do Direito Natural (lei proveniente da razão) está em Deus e que o Direito Divino Positivo (lei revelada) é válido. Assim, para Grócio, o Direito Natural tem validade independente de sua procedência divina, como causa última, sem negar a existência de Deus.

A ideia de tolerância, percebida enquanto Direito Natural, assim, emanava da razão. Nesse cenário, Grócio defendia dois princípios morais basilares para a construção de uma estrutura ética adequada: o direito universal à autodefesa e a condenação do uso da violência

contra qualquer ser humano, exceto quando em autodefesa. Portanto, esses princípios mínimos de sociabilidade, além de considerar as necessidades de autopreservação e de rechaçar qualquer outra justificativa de violência que não a autopreservação (de Lipsius), também as transformava em direitos universais. (TUCK, 2009, p. 29; GROTIUS, 2004, p. 157-304). Grócio, por exemplo, aceitava a guerra no caso de perigos presentes e certos, mas não no caso de perigos pressupostos, admitindo-a quando, ainda que não sendo presente e certa, fosse possível pressupor dano iminente, tal como quando alguém tenta envenenar outrem ou foi convencido a tramar contra outra pessoa (GROTIUS, 2004, p. 288-291). A autodefesa justificaria a morte, a guerra, e até mesmo a exceção à regra da certeza do perigo.

Vivendo as dificuldades das perseguições religiosas, Grócio percebeu que era necessário fortalecer o Estado para conseguir combater as guerras. (TUCK, 2009, p. 30; SOUZA, 2006. p.67). Em suma, ninguém poderia entrar extensivamente em conflito somente com base na crença de que suas próprias opiniões religiosas constituíam a verdade absoluta. A razão impediria guerras religiosas e nem Deus poderia mudar tal fato. Por outro lado, o indivíduo não poderia resistir à imposição estatal de cerimônias e dogmas religiosos se o Estado acreditasse que essas fossem necessárias por razões políticas. (TUCK, 2009, p. 30-31). Para Grócio, a religião é uma questão importante mas insuficiente para determinar políticas de Estado, lógica que poderia ser aplicada ainda hoje, por exemplo, no impasse sobre a construção de monumentos religiosos em Aparecida, no estado de São Paulo.

Recentemente, a Prefeitura da cidade decidiu construir monumentos religiosos em homenagem aos 300 anos do aparecimento da imagem de Nossa Senhora Aparecida. A Associação Brasileira dos Ateus e Agnósticos (ATEA) ajuizou a Ação Civil Pública 1002030-14.2017.8.26.0028, indicando que o município não deveria utilizar o erário municipal para subvencionar práticas religiosas em um Estado laico, que se pressupõe neutro em relação às religiões. A juíza Luciene Belan Ferreira Allemand, da 1ª Vara Cível de Aparecida/SP, decidiu que as construções deveriam ser impedidas, pois seria impróprio que o Poder Público subsidiasse uma única religião, especialmente quando há outras necessidade urgentes, caracterizando, portanto, má utilização dos recursos públicos. (SÃO PAULO, 2019). Independentemente da decisão, importa-nos o impasse em si: de um lado, se permitidos, os monumentos religiosos financiados pelo município, a separação entre Estado e Igreja estaria prejudicada em razão de o município estar subsidiando uma única prática religiosa; de outro, proibir o subsídio dos monumentos pelo município é impedir uma política pública de fomento ao turismo religioso, pelo qual a cidade é conhecida. Para Grócio, porém, na medida em que há razões políticas, e não meramente religiosas, o cidadão não poderia se opor ao financiamento,

na medida em que a decisão se justificava no fomento ao turismo local. A religião, portanto, dependia da razão, refém do interesse político e, portanto, a tolerância era necessária.

As ideias de Grócio provocaram o repúdio daqueles que desejavam que sua religião tivesse certa independência do Estado. (TUCK, 2009, p. 31). Igualmente – instituindo como parâmetro a razão e os direitos universais à autodefesa e a condenação do uso da violência contra qualquer humano – as ideias de Grócio provocaram a ira daqueles que justificavam guerras na pretensão de levar a sua verdade religiosa a outros.

A ideia de direito à autodefesa não se encerrou com Grócio: Thomas Hobbes também acreditava na sua existência. (HOBBS, 2003, p. 112). Entretanto, Hobbes percebeu a dificuldade de estabelecer um critério sobre (1) o que significava defender a si mesmo e (2) o que poderia ser considerado uma ameaça, evidenciando o problema que isso gera em um mundo em que todos têm o direito de se defender. (TUCK, 2009, p. 31). Como uma sociedade poderia construir paz se, ao mesmo tempo, construir ou remover monumentos religiosos de praças públicas pudessem ser consideradas ameaças por pessoas diferentes? Era necessário conferir o poder de decidir a alguém:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens (HOBBS, 2003, p. 147)

Sem a unidade, cada um julgaria suas próprias circunstâncias e, portanto, um direito universal de autodefesa não serviria se não houvesse consenso sobre as condições necessárias para o exercício desse direito - que nunca se formaria naturalmente. Somente de forma artificial o seria possível, por meio de um acordo no qual: “todos os homens desistissem do seu poder de julgar, nos casos de dúvida, em favor de um juiz comum – o Leviatã”.<sup>12</sup> (TUCK, 2009, p. 31, tradução nossa). Para Hobbes não era suficiente fortalecer o Estado, sendo necessário torná-lo um monopólio, incluído nesse poder a possibilidade de o “soberano ser o juiz ou constituir

---

<sup>12</sup> All men agreed to give up their power of judgment in cases of some doubt to a common judge - the Leviathan.

todos os juizes de opiniões e doutrinas, como coisa necessária para a paz, evitando assim a discórdia e a guerra civil”. (HOBBS, 2003, p. 153).

Há, porém, uma ambiguidade. O Estado possui poder – inclusive para determinar a prática religiosa e o conteúdo de sua doutrina, entretanto, tem esse poder para, justamente, impedir que outros, que não o Estado soberano (e seus agentes políticos, cujos interesses ideológicos seriam supostamente neutros), o façam. (TUCK, 2009, 32-33). O poder conferido ao Leviatã é absoluto, mas, de forma ambígua, justifica-se na proteção contra a subserviência dos súditos a outros poderes que não os dele. Entre o governo do Estado ou da Igreja, Hobbes preferiu o do Estado, o que acabou gerando grande parte das críticas ao seu pensamento, já que ele lhe confere poder sobre a Igreja (RYAN, 2009, p. 44).

Hobbes, no entanto, não afirma que qualquer verdade poderia ser escolhida pelo Leviatã. As convenções deveriam ser *bem* escolhidas e, portanto, demandavam um critério: "A insistência de Hobbes em que as definições deveriam ser bem escolhidas se aplicavam aos casos em que houvesse dúvidas sem a existência de um critério prévio"<sup>13</sup>. (RYAN, 2009, p. 38, tradução nossa). Além disso, dependiam de sua eficácia, já que um governo ineficaz devolveria a liberdade aos homens e, portanto, possibilitaria a revolta. (RIBEIRO, 1984, p. 112).

Essa interpretação propõe uma reflexão sobre um maior espaço para a tolerância em Hobbes, cujos limites se encontram em sua visão política, instrumental e utilitária da tolerância (RYAN, 2009, p. 39). “O soberano deve favorecer a esperança dos súditos. Deve prover ao conforto deles [...] atender ao movimento crescente do desejo” (RIBEIRO, 1984, p. 114) e, assim, prevenirá a guerra. Ela não se baseia em uma defesa principiológica da tolerância ou em um dever do indivíduo de aperfeiçoar-se, mas "na tolice de causar ansiedade e ressentimento" na sociedade. Essa busca do ente soberano por uniformidade, no entanto, não pode transformar o súdito em um peão imerso em um jogo de azar. A crença sobre a salvação não é algo que possa ser modelada pelo soberano, a não ser que o súdito desafie a escolha do soberano sobre qual deve ser a adoração *pública*. O soberano tem o direito de instaurar um sistema de adoração pública e um modelo de interpretação das Escrituras, não por ter direito de escolher o caminho da salvação de seus súditos, mas pela necessidade de preservar a ordem e a prosperidade (RYAN, 2009, p. 41). A teoria Hobesiana leva ao caminho de uma sociedade secular, na qual crenças religiosas são um problema de fundo privado (RYAN, 2009, p. 46), mas a adoração pública, uma questão de paz social e, portanto, de Estado.

---

<sup>13</sup> Hobbes's insistence that definitions had to be well chosen applied that where truth as in question at all it was not established by definition fiat

Assim, o pensamento de Hobbes não deve ser considerado simplesmente um pensamento intolerante. Hobbes não acredita ser portador da verdade divina absoluta, isto é, não se vê como mensageiro da verdade e possuidor do dever de salvar os outros da mentira. Aquele que acredita ser portador da verdade absoluta não deixa espaço para a tolerância e, mesmo que confira espaço para a multiplicidade de práticas religiosas, isso, por si só, não implica tolerância, já que está embasado na crença de que a “minha” verdade se revelará para todos, indicando indiferença para com outras opiniões. Ao contrário, sua teoria conciliava a liberdade de consciência com a uniformidade, pelo Estado, da prática pública religiosa e, contextualmente, retirava de seus opositores (Igrejas) o poder de instituírem com *exclusividade* a veracidade de suas religiões. Ao perderem o monopólio da verdade revelada, essas organizações perdiam a possibilidade de impor suas doutrinas a todos, conferindo-lhes maior liberdade, na medida em que as doutrinas religiosas, por vezes, alcançavam vários aspectos da vida de uma pessoa e não só a prática pública religiosa. (RYAN, 2009, p. 45):

sendo ou não sendo ateu – imputação mais comum contra ele – [Hobbes] era, pelos padrões de sua época, um defensor da tolerância. A inteligência e originalidade de seu posicionamento foi combinar uma defesa da abertura científica com uma instância do dever do Estado de proteger uma uniformidade religiosa. A extensão que o governo deveria interferir nas atividades intelectuais dos seus súditos deveria ser mínima, limitada por prudentes considerações reforçadas pelo ceticismo sobre a extensão que questões teológicas poderiam estar sob o julgo da razão no que tange às demandas estatais de uniformidade e o desejo individual de liberdade. Nada sustentaria decretos estatais que colidissem com questões genuinamente intelectuais.<sup>14</sup> (RYAN, 2009, p. 44-45, tradução nossa)

A ideia de Hobbes era, portanto, que o Estado não deveria adentrar em questões doutrinárias e teológicas sobre a religião, mas ater-se às questões lógico-rationais que tangenciavam a uniformidade das crenças religiosas e, conseqüentemente, a paz social. Concordar com a crença religiosa escolhida pelo soberano - um acordo intelectual genuíno - era uma questão privada, mas ao Estado caberia promover a adoração e educação públicas. (RYAN, 2009, p. 49-51). “O poder público controla ações, não opiniões que se mantenham privadas. [...] Crenças, neste mundo, são questões de foro íntimo.” (RIBEIRO, 1984, p. 36).

---

<sup>14</sup>What I hope to show is that whether Hobbes was or was not an atheist - the most common charge against him - he was, by the standards of his age, and was seen to be, a defender of toleration. The clever and original part of his case was the way he combined a defence of scientific openness with an insistence on the state's duty to secure religious uniformity. The extent to which governments ought to interfere with the intellectual activities of their subjects was limited by prudential considerations reinforced by scepticism about the extent to which theological issues were the subject of rational enquiry between state demands for uniformity and individual desire for liberty ought to be minimal. Nothing fit for the state to decidey decree impinges on genuine intellectual issues.

Hobbes não concebeu uma causa que restringia o direito individual de adorar de forma privada, qualquer que fosse a forma escolhida. Os questionamentos sobre o mundo deveriam ser construídos e alterados para o benefício humano e só poderiam avançar se seus limites fossem definidos e defendidos contra os fanáticos religiosos. (RYAN, 2009, p. 49-51):

Hobbes contribui para o crescimento da tolerância ao tornar a uniformidade religiosa não mais que uma “questão de política”. A expressão de opiniões heréticas em público poderia ser suspensa pelas mesmas razões que andar pelado nas ruas ou gritar palavrões é um argumento que ficaria confortável em Kant ou em Bentham. [...] Parece-me que Hobbes é um precursor de Kant – isto é, da parte política de Kant – ao arguir que a impossibilidade de debater filosoficamente questões teológicas e limitar o Estado a seus propósitos, permitindo-lhe segurar um tipo de polidez, mas não mais que isso, apesar de, é claro, para Kant isso possuir relação com o certo, enquanto para Hobbes o dever natural se baseia na prudência.<sup>15</sup> (RYAN, 2009, p. 56-57, tradução nossa).

Assim, Hobbes confere poder ao Estado sobre questões religiosas, inclusive doutrinárias. A tolerância, ainda que indiretamente, é defendida por questões de prudência, e não por princípio. Se a tolerância passasse a ser perigosa, deveria ser abandonada, já que a ordem pública triunfaria sobre a noção de liberdade de expressão. Mas, entre homens racionais, a tolerância estaria assegurada. (RYAN, 2009, p. 58).

O problema é que nem sempre o Estado consegue prevenir ações baseadas na irracionalidade humana, as vezes realizadas por seus próprios funcionários públicos, prejudicando, assim, o ambiente de tolerância. Não conseguiu assegurá-la, por exemplo, no caso do Terreiro Oyá Matamba, localizado no bairro Portão, em Lauro de Freitas, Bahia. Thiffany Odara, líder religiosa do Terreiro, afirma ter sofrido intolerância quando os funcionários da Secretaria de Serviços Públicos de Lauro de Freitas se recusaram a entrar no local para limpar o córrego próximo e prevenir os frequentes alagamentos. Segundo a Yalorixá, o motivo da recusa foi a constatação de se tratar de um local de Religião de Matriz Africana, como será apurado por meio do registro feito na Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Governo do Estado da Bahia. (OLIVEIRA, 2020). Impressiona que, no relato, Thiffany indique já ter sofrido ofensas e recusa de manutenção do córrego por funcionários da prefeitura em razão de intolerância religiosa.

---

<sup>15</sup> Hobbes contributes to the growth of toleration by making religious uniformity no more than a "police matter". The expression of heretical beliefs in public may be suppressed for much the same reasons as walking naked in the streets or swearing loudly in public; it is an argument which in different ways would be at home in Kant or in Bentham. [...] it seems to me that Hobbes stands as a precursor of Kant - that is of the political Kant - in arguing that the philosophical inscrutability of religion and the limited external purposes of the state allows the state to secure a sort of public politeness but no more, though, of course, for Kant this is a proposition about right, and for Hobbes a proposition about natural duty resting on prudence.

A história do Terreiro de Oyá Matamba, independentemente dos seus futuros desdobramentos, nos faz questionar a racionalidade dos agentes do Estado ao se recusarem a entrar no local, e, sobretudo, a capacidade do Estado de assegurar um ambiente de tolerância e racionalidade. No caso, o Estado se mostrou ineficiente (1) para prevenir a intolerância de seus agentes, assim como, (2) para tratar tais episódios de intolerância, na medida que, segundo o relato, episódios como esse já aconteceram antes. Essa possível irracionalidade dos agentes do Estado, somada à ineficiência/impossibilidade de se prevenir os tais atos (evidenciada pela recorrência dos episódios de intolerância no terreiro que denunciados, não foram devidamente tratados), projetam uma perspectiva de extrema intolerância protagonizada pelo Estado.

Até o momento é possível perceber em Lipsius, Coornhert, Grócio e Hobbes uma ideia de tolerância que se diferencia da ideia contemporânea. Para eles, a tolerância nasce do valor da autopreservação que, submetida ao princípio da paz social, acaba sustentando uma política de uniformização religiosa. Nas teorias analisadas, um discurso poderia ser prontamente repreendido pelo Estado em nome da paz social, não estando atreladas às concepções atuais de tolerância e de liberdade de expressão. O debate era essencialmente sobre liberdade religiosa e de *consciência*. Exemplos como os do Terreiro Oyá Matamba mostram quão perigoso pode ser sustentar essa perspectiva.

Ora pela justificativa de se promover a paz social, ora pela dificuldade de se assegurar uma racionalidade tolerante frente a necessidade de noticiá-la e, se necessário, coibi-la, continuava possível o nascimento de um Estado intolerante aos nossos olhos, tolerante aos olhos do passado. Este é um dos problemas enfrentados por John Milton ao questionar a censura provocada por um sistema de licenciamento de livros.

Os estudos de Milton contemplavam a divisão da liberdade em três categorias: religiosa, doméstica e civil, todas essenciais à felicidade na vida social. Entretanto, ao retornar de sua viagem à França, Milton se deparou com Guerra dos Bispos (1639-1641) e passou a escrever textos sobre a liberdade religiosa. Ao fim da guerra – considerando, por um lado, já ter contribuído para a liberdade religiosa e, por outro lado, que os magistrados estavam se esforçando para obter a liberdade civil – Milton voltou suas atenções para a liberdade doméstica, versando sobre as condições da união conjugal, a educação das crianças e a publicação dos pensamentos. É este último tema ao qual Milton se dedicou em *Areopagitica* (1644), livro dedicado à defesa da liberdade da imprensa, publicado em novembro de 1644. (HALES, 1932, p. V-VII).

Ao escrever um texto em forma de discurso, Milton imagina que os Comuns e os Lordes estão juntos para ouvi-lo e, assim, direciona-o ao Parlamento. (HALES, 1932, p. XXVI;

MILTON, 1932, p. 1-4). Espera que ao receber o texto, o Parlamento mude seu entendimento sobre a liberdade de se expressar o pensamento, especialmente com relação à publicação de livros, tendo em vista que o Parlamento decretara, em 14 de junho de 1643, a Lei de Difamação Sediciosa que, em suma, autorizava a censura – por meio de um sistema de licenciamento das publicações – para que se prevenisse a difamação da Religião e do Governo. A causa era importante para Milton também porque seus tratados sobre o divórcio haviam sido censurados em agosto de 1664<sup>16</sup>. (HALES, 1932, p. XXIV). *Aeropagítica* é um texto que questiona as tentativas de se restringir tal liberdade especificamente materializada na obrigatoriedade de licenciamento dos livros para que pudessem ser publicados.

Para Milton, a Lei não alcançaria seu intento de impedir livros escandalosos, sediciosos ou caluniosos, e, ao mesmo tempo, desencorajaria qualquer aprendizado, conhecimento e descobrimento da verdade, prejudicando tanto o que já era conhecido quanto o porvir, não permitindo o desenvolvimento da habilidade de descobrir a sabedoria religiosa e civil. (MILTON, 1932, p. 5). Segundo Milton, “aquele que destrói um bom livro, mata a própria razão, mata a Imagem de Deus como se já estivesse nos olhos, [...] sacrifica uma imortalidade [de uma vida preservada no livro] ao invés de uma vida.”<sup>17</sup> (MILTON, 1932, p. 5-6, tradução nossa). Assim como Deus possibilitou que escolhêssemos o que devemos comer para nos nutrir, nos permitiu escolher o que ler para nutrir nossas mentes através do uso de nossa própria razão, e não pela coação justificada em uma condição de infantilidade perpétua. (MILTON, 1932, p. 16-17). Afinal, a inexistência de adversidade e provação não faz um cristão, mas: “aquele que pode considerar e aprender o vício com todas suas iscas e aparentes prazeres, e mesmo assim se abster, distinguir e preferir o que é realmente melhor, esse é aquele que verdadeiramente percorre o caminho Cristão”<sup>18</sup> (MILTON, 1932, p. 18, tradução nossa) e o livro seria a forma menos perigosa de se encontrar com essa provação. (MILTON, 1932, p. 19)

Contra a ideia de que o livro espalharia pensamentos perigosos, ele aponta que se assim fosse considerado, todo conhecimento humano, inclusive o presente na Bíblia, deveria ser removido do mundo. Além disso, ele diz que o mal se espalha com ou sem livros, não sendo eficiente censurá-los, pois, se os conhecimentos são censurados, torna-se impossível verificar a correção da censura. Ademais, se os sábios retiram sabedoria até mesmo de livros ruins e tolos

<sup>16</sup> Outros escritos de Milton também foram censurados, tal como *Paradise Lost*. Destaca-se, entretanto, que Milton exerceu a atividade de censor após a publicação de *Areopagítica* nos anos de 1651-1652, mas não há registros de censura praticada por ele que não sua nomeação para o cargo. (HALES, 1932, p. XXXIX; XLV).

<sup>17</sup> but hee who destroyes a good Booke, kills reason it selfe, kills the Image of God as it were in the eye. [...] slaies an immortality rather then a life.

<sup>18</sup> He that can apprehend and consider vice with all her baits and seeming pleasures, and yet abstain, and yet distinguish, and yet prefer that which is truly better, he is the true wayfaring Christian.

não o fazem mesmo de bons livros, não haveria sentido de se restringir que os sábios desenvolvessem sua sabedoria. Por fim, se o objetivo fosse retificar os modos dos Homens, seria necessário censurar a música, a dança, todas as recreações e *hobbies*, livrarias, conversas, dentre outros, o que seria impraticável. (MILTON, 1932, p. 19-24; 28; 32). A censura – legitimada pelo licenciamento – seria uma violência que, em vez de suprimir seitas e dissidências, os promoveria e, portanto, não se justificaria; a verdade não precisaria da censura para se afirmar. (MILTON, 1932, p. 38; 52-55).

O tempo revelaria que as esperanças de Milton sobre a influência de seu texto no parlamento era somente um sonho distante. Apesar de converter alguns para sua causa – inclusive um dos censores: Gilbert Mabbott que desiste do seu posto em 1649 citando, para tanto, a *Areopagítica* – o sistema de licenciamento só se encerraria em 1694 (HALES, 1932, p. XXXV-XXXVI), o que, como veremos, influenciará o processo de independência da litorânea colônia inglesa da América do Norte.

Nesse cenário de ceticismo, moralidade mínima e terreno fecundo para o surgimento de um estado potencialmente intolerante, surge a teoria de Locke. O que o coloca em posição de destaque no pensamento sobre a tolerância é que ele imagina um lugar de respeito pelo ceticismo e aceitação da moralidade mínima, sem a presença de um Estado *potencialmente* intolerante. (TUCK, 2009, p. 33)

A princípio, Locke defendia, tal como Lipsius, Grócio e Hobbes, que o magistrado (poder soberano legislador) deveria atuar sobre as religiões. Para Locke, a crença de ser necessário corrigir a heresia dos outros – até por meio da força – não poderia ser combatida pela razão, mas que a única possibilidade de prevenir essa competição destrutiva seria impondo uniformidade (TUCK, 2009, 33-34). Assim, nos textos “*Primeiro Tratado Sobre o Governo Civil*” e “*Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*”<sup>19</sup>, de 1660 e 1662, respectivamente, Locke defende ser possível ao Magistrado regular tudo aquilo que Deus não tivesse determinado por intermédio da Lei Divina. O espaço de atuação do Magistrado, portanto, ocorreria no campo das “coisas indiferentes” – questões religiosas que não eram nem determinadas pela Lei Divina nem dependentes da conformação interior do espírito, tal como a hora de início e a duração da celebração religiosa<sup>20</sup>. Locke era defensor da causa adiaforista e entendia, já em seus primeiros

<sup>19</sup> Nomes originais, em ordem: *The First Treatise of Government: The False Principles and Foundations of Sir Robert Filmer, and His Followers, are Detected and Overthrown; The Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Origin, Extent, and End of Civil Government*. Em conjunto formam a obra de nome: *Dois Tratados Sobre o Governo*, no original: *Two Treatises of Government*.

<sup>20</sup> Interessante notar que a existência das “coisas indiferentes”, tal como pensado por Locke, se justifica na tolerância divina quanto à fraqueza da humanidade, que, em Sua benevolência, permitiu que adaptássemos o culto divino à variedade de hábitos e costumes dos diversos povos. (DINIZ, 2011, p. 60).

textos, que o homem possui liberdade para pactuar e consentir sua submissão à ordem de outra pessoa sobre tudo aquilo que tem liberdade de fazer, ou seja, tudo que não foi determinado por uma Lei Divina, a “coisa indiferente” (adiáfora). Além disso, o ato de pactuar perante a sociedade (contrato social) e entregar sua liberdade de ação ao dispor do magistrado é obrigatório e cogente, ao passo que se sustenta, em última análise, nos votos do próprio povo. (DINIZ, 2011, p. 40-66). Locke defendia que não podem sofrer alegação de ilegitimidade as imposições do magistrado no âmbito das “coisas indiferentes” do campo religioso, pois considerava impossível o combate racional à crença pela necessidade de se corrigir a heresia dos outros.

Entretanto, a justificativa sobre o poder do Magistrado de regular as “coisas indiferentes” sofre alteração<sup>21</sup> no texto “*Carta Sobre a Tolerância*” (1689)<sup>22</sup>. Não se tratava mais sobre combater a crença do dever de corrigir a heresia dos outros, mas sobre a impossibilidade de forçar aqueles que realmente acreditavam nos dogmas de suas religiões (certas ou não) a abandonarem o que acreditavam ser necessário para sua salvação. (LOCKE, 1973, p. 10-12; TUCK, 2009, p. 34). O magistrado deveria observar sempre o bem público, como já apontado no “*Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*”, e não poderia proibir o que não era proibido na sociedade civil como um todo, nem impelir determinada ação que não era obrigatória na sociedade civil. (LOCKE, 1973, p. 23).

Portanto, Locke, contribuiu para a separação entre a Igreja e o Estado, afirmando que a Igreja deveria se ater às questões referentes à salvação da alma e o Estado (magistrado), às questões da sociedade civil e do bem público. Para ele, a Igreja deveria se restringir às leis internas de conduta, e, enquanto sociedade livre, poderia, no máximo, excluir um de seus membros, sem alcançar os bens civis do indivíduo, já que não era esse seu fim. Por outro lado, os magistrados não poderiam criar obstáculos à salvação dos indivíduos e, portanto, não poderiam impor-lhes determinadas condutas de fé não cridas pelos súditos pois a fé pressupõe convicção interior e uma conduta não crida levaria ao pecado, à ineficiência ou, como dito por Locke, à hipocrisia e desrespeito a Deus (DINIZ, 2011, p. 67-97; LOCKE, 1973, p. 11):

---

<sup>21</sup> Vários autores acreditam que Locke escreveu a Carta sobre a Tolerância quando exilado na Holanda, entre os anos de 1683 a 1689, dentre eles Raymond Klibanski. Mais uma vez, os Países Baixos são de suma importância para as reflexões sobre tolerância, talvez, como pensa Voltaire – e veremos adiante – por sua proeminência no comércio, talvez por se consolidar como refúgio aos perseguidos político-religiosos na Europa ou para aqueles que se julgavam na iminência de sofrerem retaliações, como o caso de John Locke. Contudo, “é impossível exagerar a importância que a Holanda do século XVII adquirira como o único país dotado de liberdade de especulação.” (RUSSELL, 2015. p. 92). A Holanda foi lugar que publicou Hobbes e deu abrigo para Locke, Spinoza e Descartes. (RUSSELL, 2015. p. 92)

<sup>22</sup> No original: *Epistola de Tolerantia*. Escrita em latim, após publicação foi rapidamente traduzida, recebendo o título de: *A Letter Concerning Toleration*.

A *Carta sobre Tolerância*, de 1689, é, ao mesmo tempo, um protesto sobre a necessidade da separação entre o Estado e Igreja e em favor da liberdade religiosa. A liberdade de consciência (religiosa), por ser um Direito Natural, não pode ser violada nem pelos governos civis nem pelas igrejas. Assim, o dever de tolerância que, do ponto de vista de Locke, decorre também das Escrituras exige a separação entre o governo e as diversas igrejas. Ao governo, em razão do contrato social, cabe zelar pelo bem-estar mundano da comunidade, consubstanciados nos direitos naturais à vida, à liberdade e à propriedade. À religião [enquanto igreja], em razão de ser uma livre associação baseada na fé, cabe zelar pela salvação da alma e adoração a Deus. Por isso, Locke traça um limite separando as duas esferas, civil e religiosa (Governo e Igreja), que se resume na máxima: o que é permitido ao cidadão na vida civil deve ser permitido a qualquer religioso; o que é proibido, também deve ser a qualquer religioso. (MEDRADO, 2019, p. 31)

Locke, diferentemente de Lipsius, Grócio ou Hobbes, não acreditava que a tolerância levaria a mais tumultos na comunidade. Para ele, “não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado) mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião” (LOCKE, 1973, p. 33). Para sustentar a tolerância e coexistência de diversas opiniões foi essencial a separação entre Igreja e Estado, ou, como explicado por Denis Lacorne, entre cidadão e crente:

O regime de tolerância de Locke é revolucionário porque deposita autonomia completa no indivíduo, ou, mais precisamente, divide o indivíduo em duas partes: o crente, que, sozinho, tem o poder de julgar sua própria crença, e o cidadão, cujos atos devem ser conformes à lei.<sup>23</sup> (LACORNE, 2019, p. 30, tradução nossa)

Afinal, tal como apontado por Voltaire, quando Igreja e Estado se confundem, há solo fértil para a intolerância surgir, especialmente quando acompanhados do fanatismo religioso, tema discutido em *Cartas Filosóficas*<sup>24</sup> (1734).

Voltaire, influenciado pelos pensamentos e ideias de John Locke (GRAY, 1999, p. 9), observa, na obra de 1734, que o fanatismo (religioso) era um problema para a humanidade e que o único meio de se prevenir que a humanidade voltasse a ser cruel e absurda seria iluminando-a com a razão<sup>25</sup>, motivo pelo qual dedicou-se ao projeto de identificar os episódios de intolerância registrados na história da humanidade e, na sequência, para prevenir que

<sup>23</sup> Locke’s regime of tolerance is revolutionary because it posits the complete autonomy of the individual, or, more precisely, the splitting of the individual into two parts: the believer, who alone has the power to judge his true faith, and the citizen, whose acts must conform to the rule of law

<sup>24</sup> No original: *Lettres Philosophiques*.

<sup>25</sup> John Gray a todo tempo menciona a indispensabilidade de Voltaire para a compreensão do que é o Iluminismo. A era da razão só pode ser compreendida, segundo o autor, no contexto do credo que deseja aniquilar, qual seja, o cristianismo, sendo Voltaire verdadeiro combatente pela razão. (GRAY, 1999, p.9).

acontecessem novamente, defendia que não os esquecêssemos (LACORNE, 2019, p. 32-33). A tolerância, no entanto, é tratada por Voltaire com maior cuidado em *Tratado Sobre a Tolerância*<sup>26</sup> (1763). Honrando seu propósito de iluminar com a razão episódios de intolerância, Voltaire investiga o caso do julgamento de Jean Calas.

Jean Calas era um senhor protestante, de 68 anos, comerciante por mais de 40 anos na cidade de Toulouse. Era conhecido por ser um bom pai até ser acusado de ter matado seu próprio filho, Marc-Antoine (VOLTAIRE, 2017). Segundo os rumores que corriam na cidade, o pai – com a ajuda da família e de um amigo – matara o filho para que este não se convertesse ao catolicismo, requisito necessário à época para se qualificar como advogado.<sup>27</sup> Entretanto, Jean Calas não confessou o crime, sustentando sua inocência mesmo sob tortura pela roda dos suplícios. Embora torturado, estrangulado e queimado vivo, o fato de não confessar os fatos ocorridos gerou dúvidas suficientes para que os demais condenados escapassem à tortura. Os indícios do parricídio já não eram tão fortes. (LACORNE, 2019, p. 35-36). Ao que tudo indicara, Marc-Antoine se suicidara e Jean Calas morreu por não querer que seu filho sofresse a humilhação pública conferida aos suicidas em Toulouse: seus corpos eram arrastados nus pelas ruas. (GRAY, 1999, p. 46)

O livro é uma defesa por Jean Calas. Voltaire e seus amigos publicaram textos tentando persuadir o Conselho Real a intervir na decisão de condenação do parlamento, o que acabou acontecendo em 1764, seguida de uma compensação à família de Jean Calas no valor de £36.000. (LACORNE, 2019, p. 36). “Foi em batalhas como a do caso Calas que o ideal de civilização de Voltaire revelou seu significado nuclear: tolerância e império do direito.” (GRAY, 1999, p. 46.).

O texto de Voltaire veio acompanhado de várias considerações históricas sobre a tolerância, fruto de sua proposta de iluminar a humanidade e seus episódios de intolerância. Dentre tais considerações, ressaltam-se duas: em primeiro lugar, a crença de que o comércio produz tolerância, na medida em que as diferenças se tornam irrelevantes desde que a troca de mercadorias aconteça como combinado. Voltaire observa, ainda, que em lugares em que existia a tolerância religiosa, o comércio prosperava com maior intensidade e, portanto, a tolerância se

---

<sup>26</sup> No original: *Traité Sur La Tolérance*.

<sup>27</sup> Por vezes as profissões, à época, exigiam que o ocupante fosse católico e possuísse “certificados de catolicidade”, obrigando, na França, protestantes à conversão religiosa. O inverso acontecia na Inglaterra, mas, nesta, a restrição aos católicos de ocupar funções públicas se baseava na crença de que estes suportariam outro rei que não o Inglês, qual seja o Papa. A restrição no caso inglês, no entanto, segundo Voltaire, não importava em uma inferiorização dos católicos sobre a condição de súditos ingleses. (VOLTAIRE, 2017, p. 14; 21, 28)

fortificava.<sup>28</sup> Em segundo lugar, a ideia de que liberdade de consciência garantia pluralismo religioso, que, por sua vez, geraria promessa de tolerância. (LACORNE, 2019, p. 39). Para ele, a política de permitir a liberdade de consciência, ao fim, acabaria por proteger o Estado da força política das Igrejas autoritárias – ao torná-las uma dentre muitas possibilidades religiosas – ao mesmo tempo que facilitaria o comércio. Por essas razões, era necessário garantir a liberdade de consciência e combater a intolerância.

Para tanto, Voltaire adverte que os únicos remédios seriam a razão e o riso, que deveriam ser usados para tratar os doentes de espírito, tal como maníacos e fanáticos, ocupando o lugar que, erroneamente, a violência do Estado ocupava ao condenar alguém por suas palavras. Ora seria necessário persuadi-los, ora rir deles por estarem vestidos de ideias ultrapassadas, tal como se tornou, à época, a excomunhão de gafanhotos. (VOLTAIRE, 2017, p. 27-34). A violência estatal não seria um meio viável para convencer ou impor a alguém determinadas ideias ou opiniões, mas a tolerância, já que o mal advindo da intolerância do Estado é maior que os incômodos que a livre expressão poderia gerar e, além disso, princípios fundamentais, como a liberdade de expressão, quando aplicados a somente algumas pessoas, tornam-se privilégios (desses alguns). (ASSAF, 2019, p. 51-54)

Para Voltaire, a necessária separação entre Igreja e Estado não seria defendida somente através de argumentos políticos ou econômicos. É reforçada por ideias de cunho teológico que ora servem como embasamento para refutação de sua própria lógica, como quando o autor retrata a inconsistência lógica do relato das histórias cristãs dos mártires (VOLTAIRE, 2017, p. 48-52), ora servem como provocações irônicas de Voltaire à postura dos seguidores de Cristo, que, segundo o autor, não herdaram sua doçura. (VOLTAIRE, 2017, p. 66-70). Além disso, recorreu à justificativa cristã da igualdade pela filiação divina afirmando que cristãos devem ser tolerantes por serem filhos do mesmo Deus e, portanto, irmãos. (SOUZA, 2006, p. 67; VOLTAIRE, 2017, p. 88).

Temos tendência a crer que os períodos históricos e suas ideias acabam como pontos em uma reta do tempo. A partir do ponto que marca o início da modernidade e sua racionalidade, por exemplo, iniciar-se-ia o império da razão e argumentos baseados no divino passariam a não valer nada. Não é bem assim:

Os *philosophes* [iluministas] eram inimigos do cristianismo, [...], mas suas ideias e crenças traziam a marca indelével da religião perseguida. As largas esperanças morais

---

<sup>28</sup> A crença de que o comércio promove tolerância, ou pelo menos está intimamente ligada à tolerância aparece em várias passagens do livro de Voltaire, tal como quando fala da Índia, da Pérsia e da Tartária. (VOLTAIRE, 2017, p. 29)

que o cristianismo alimentara tocavam-nos demais para que renunciassem inteiramente a elas. (GRAY, 1999, p. 9.)

Até mesmo durante o Iluminismo – a era da razão – a religião e suas “largas esperanças morais” têm algum espaço. O Iluminismo não é uma escola de pensamento, mas uma atitude compartilhada, “o Iluminismo, e suas várias vertentes, albergava atitudes divergentes a respeito da religião e moralidade.” (GRAY, 1999, p. 21). O fator que une os iluministas em sua empreitada não era uma unicidade de tratamento no que tange a moral ou a religião, mas a “tentativa de anular a diversidade de tradições e crenças religiosas que até então haviam governado a humanidade com uma nova ética de autoridade racional e universal.” (GRAY, 1999, p. 22).

No caso de Voltaire, a razão o levou a refutar as crenças e ideias religiosas que culminaram na intolerância, especialmente as ideias advindas do Cristianismo, porém, não o tornou ateu, ao contrário, tornou-o tolerante a outras opiniões, pois foi a natureza que, divina, fez a razão pensar o diferente. É possível perceber esse posicionamento em uma passagem, ao final do livro:

A natureza diz a todos os homens: “fiz-vos a todos nascerem fracos e ignorantes, para definharem alguns minutos sobre a terra e para engordá-la com vossos cadáveres. Uma vez que sois fracos, socorrei-vos. Já que sois ignorantes, instruí-vos e suportai-vos. Caso fossem todos da mesma opinião, o que certamente jamais sucederá, caso não restasse mais que um único homem com uma opinião divergente, deveríeis perdoá-lo. Pois sou eu quem o faz pensar conforme pensa. Dei-vos braços para cultivar a terra, e uma pequena centelha de razão para conduzir-vos. Coloquei em vossos corações um germe de compaixão para ajudar-vos uns aos outros a suportar a vida. Não sufoqueis esse germe, não o corrompais, compreendei que ele é divino, e não substituíis a voz da natureza pelos miseráveis furores da escola. (VOLTAIRE, 2017, p. 99)

O autor defendia uma religião natural fundada na razão, mas igualmente fundada em Deus. Tal como explicado por Guido:

No dicionário da filosofia [Voltaire] afirma, por exemplo, que o sentimento do justo e injusto nos foi dado por Deus [...], e que a razão nos faz conhecer os princípios, do mesmo modo que nos faz conhecer as verdades matemáticas, independentemente de toda revelação sobrenatural.<sup>29</sup> (GUIDO, 1982, p. 227, tradução nossa)

Deus, porém, para Voltaire é o Deus do Deísmo. O Iluminismo, vagarosamente, coloca a razão no lugar de Deus. A razão – o lugar no qual estavam as verdades eternas no qual cada

---

<sup>29</sup> En el Dictionnaire philosophique afirma, por ejemplo, que el sentimiento de lo justo y de lo injusto nos ha sido dado por Dios (el Dios del deísmo, naturalmente), y que la razón nos hace conocer los principios, del mismo modo que nos hace conocer las verdades matemáticas, independientemente de toda revelación sobrenatural

ato correspondia à nossa participação na essência divina – deixa de ser “a soma das ‘ideias inatas’, anteriores a toda a experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas” e se transforma em um poder original e primitivo que nos leva a descobrir a verdade conhecível na obra de Deus. (CASSIRER, 1992, p. 32). Assim, o Direito Natural não se identifica com a Lei Positiva (manifestação histórica de Deus), se ampliando na possibilidade de ser conhecido pela razão – manifestação natural da divindade. (ABBAGNANO, 1982, p. 238)

Entretanto, essa mudança ocorre paulatinamente. Aos olhos de Voltaire estão questões mais próximas como a de Jean Calas e a necessidade de separar Igreja e Estado e, assim, há incongruências de ideias que só podem ser creditadas às próprias dificuldades de transpor a história e os valores da época na qual se vive. Tal como apontado por Lacorne (2019, p. 41-42), a entrada “Padres”, escrita por Voltaire no *Dicionário de Filosofia*<sup>30</sup>, justifica a tolerância de forma bem próxima a Locke – indicando como necessária a separação entre religião e Estado através de limites intransponíveis. Segundo o verbete, este seria o único meio de acabar com as guerras religiosas e, ao final, o único caminho no qual os padres cumpririam sua verdadeira função de doutores da alma. Por outro lado, a entrada “religião”, no mesmo dicionário, apresenta uma nuance mais tímida. Segundo ela, é necessário um espaço de adaptação, em que algumas funções menos importantes pudessem exigir religiosos, tal como a manutenção de registros sobre os batizados e circuncidados, desde que não atentassem à ordem e paz pública.

A ideia de separar o Estado e a Igreja não se apresenta de forma integral e imediata. É um processo. Um processo no qual Locke e Voltaire são fundamentais. “Autores como Locke e Voltaire refletiram sobre a necessidade da limitação do poder do Estado em vista de garantir os direitos do indivíduo, entendidos como liberdades básicas de consciência, de religião e de se expressar” (MEDRADO, 2019, p. 33). A separação entre Estado e Igreja passa a proteger, portanto, diferentes concepções de bem viver, diferentes perspectivas de viver o sagrado e diferentes discursos e pontos de vista, todos baseados na figura da tolerância.

Seria muito interessante perseguir cada um desses caminhos, nos quais a tolerância se firma, em sua multiplicidade de significados; no entanto, o objetivo deste trabalho nos impede. Seguiremos nos rastros da liberdade de expressão pois queremos enfrentar, ao fim, o tema do discurso de ódio. Eventualmente nos depararemos, tangencialmente, com questões referentes à liberdade de consciência e de religião. Assim, perseguindo a tolerância e a liberdade de

---

<sup>30</sup> No original: *Le Dictionnaire philosophique ou La Raison*.

expressão, atravessamos o oceano e acompanhamos o desdobramento e a influência das ideias de Locke<sup>31</sup> na litorânea colônia britânica da América do Norte e sua independência.<sup>32</sup>

No início, vigiam as leis inglesas nas Treze Colônias e, portanto, havia um sistema de licenciamento prévio sobre as publicações, como promulgado pelo rei Henrique VIII, realizado pelo governo e seu censor. A ordem somente teve fim durante a Guerra Civil de 1640, com a deposição de Charles I, mas logo foi substituída por outro sistema de licenciamento – realizado pelo parlamento inglês – que vigorou até 1694. (LEWIS, 2008, p. 1).

Havia ainda outra forma de repressão. A Lei de Difamação Sediciosa<sup>33</sup>, promulgada em 1643 pelo Parlamento Inglês, criminalizava a publicação desrespeitosa ao Estado, à Igreja ou aos seus respectivos oficiais. Difamações sediciosas, verdadeiras ou não, segundo o parlamento, deveriam ser prevenidas na medida em que provocavam caos social ao diminuírem o respeito da sociedade pelo ente público e seus agentes. (LEWIS, 2008, p. 1-2). Se observarmos com cuidado, podemos perceber uma perspectiva já vista anteriormente que sustentava a unicidade de opinião em prol da paz social.

Entretanto, ao longo dos anos, a ideia de proteger o Governo a qualquer preço – normalmente eliminando qualquer forma de tolerância – foi questionada na metrópole inglesa. A idealização de que o poder real era limitado pela Lei, materializada na “*Petition of Right*”, de 1628, é um desses eventos. Alguns anos mais tarde, percebe-se esse propósito na teoria de soberania popular defendida pelos *Levellers*.<sup>34</sup> Por meio dela, conferia-se maior proteção à liberdade de expressão e, ao mesmo tempo, atribuía-se ao júri um papel de escudo contra o poder opressor do governo. (CURTIS, 2000, p. 23-30). Além disso, é possível vislumbrar fundamentos para esse questionar na teoria de Locke, afinal, segundo ele, o governo se fundaria no consentimento de um povo livre, na tolerância religiosa, na fidúcia ao governo do poder, e, portanto, no compartilhamento do poder, mas também no igual sujeitar-se à lei e ao direito de revolução. (CURTIS, 2000, p. 35-36).

Nem a distância entre a metrópole e a colônia foi suficiente para apagar as fagulhas da inquietação gerada por tais questionamentos. Ainda que na metrópole os *Levellers* tenham sido

<sup>31</sup> Segundo Mark Bevir (2010, p. 1376), “A tolerância de Locke, por sua vez, entrou na tradição americana através de sua influência na “Bill for Establishing Religious Freedom in Virginia” de Thomas Jefferson”.

<sup>32</sup> Sobre a multiplicidade de caminhos, Bertrand Russell indica a existência de duas escolas de liberalismo: “uma de “cabeça dura” e outra de “coração mole”. Por meio de desdobramentos lógicos, a primeira passou por Bentham, Ricardo e Marx e chegou a Stalin; a de coração mole, também por passos lógicos, de Fichte, Carlyle e Nietzsche culminou em Hitler”. Ao final, porém, adiciona um terceiro caminho, percorrido nos Estados Unidos que preserva as ideias de Locke, o qual seguiremos. (RUSSELL. 2015. p. 190)

<sup>33</sup> Confrontada, como vimos, por Milton em 1664 no escrito *Aereopagitica* (1932).

<sup>34</sup> *Levellers* era um nome idealizado por seus críticos originado por defenderem um sufrágio ampliado e tolerância religiosa. Explica-se na pressuposição pelos seus opositores de que o sufrágio geral para os homens levaria ao nivelamento econômico [dos direitos de propriedade]. (CURTIS, 2000, p. 26)

eventualmente suprimidos, nas sucessivas *Bill of Rights* norte-americanas apareceram direitos que foram reclamados por John Lilburne, líder dos *Levellers*, quando do seu julgamento por traição ao Parlamento Inglês, em 1649, como o direito a ser assistido juridicamente (*right to counsel*), a ser julgado publicamente (*public trial*), a ter cópia das acusações (*have a copy of the indictment*) e de não se autoincriminar (*against self-incrimination*). (CURTIS, 2000, p. 23-28; 34). Os colonos estavam atentos ao movimento contestatório na metrópole inglesa e, também através dessas ideias, foram construindo sua própria compreensão sobre a liberdade de expressão e imprensa.

O movimento, porém, não apenas foi importado da metrópole. Apesar de não existir a necessidade de um licenciamento prévio dos escritos pelo governo desde 1694, a Lei de Difamação Sediciosa continuava a operar na metrópole e na colônia e a possibilidade de se criticar o governo era bem limitada, defendida por poucos autores, tais como John Trechars e William Gordon. As cartas escritas por eles com o pseudônimo de Cato – *Cato's Letters: Essays on Liberty, Civil and Religious* – influenciaram os rumos da revolução norte-americana, afirmando o lugar essencial que a liberdade de expressão ocupava na construção de um governo livre, evidenciando sua função enquanto importante remédio contra o erro de interpretação das intenções do povo pelo governo. Entretanto, o alargamento da ideia de liberdade de expressão, sustentado pelos autores limitava-se à possibilidade de se defender da difamação, inclusive a sediciosa, pela verdade, quando o caso afetava o âmbito público. Não implicava a possibilidade de se criticar o governo sem qualquer restrição, mas de se defender de acusações pela verdade. (CURTIS, 2000, p. 36-39).

O contraponto cada vez mais aparente entre a necessidade de se proteger o governo das críticas e a possibilidade de criticá-lo projetava mudanças na concepção sobre liberdade de expressão. Assim, um caso nas cortes norte-americanas ficou famoso à época. John Peter Zenger era jornalista do *New York Weekly Journal* quando resolveu publicar fatos verdadeiros, mas desabonadores, sobre o governador de New York: William Cosby. John foi acusado de Difamação Sediciosa por manchar a imagem de uma autoridade pública.

Apesar de condenado pelo Juiz, o júri do caso decidiu contrariar a decisão, inocentando o jornalista. A decisão foi amplamente divulgada nas Treze Colônias e representava a possibilidade de se criticar o governo utilizando-se da verdade como defesa no processo de Difamação Sediciosa. (CURTIS, 2000, p. 41; LEWIS, 2008, p. 4).

Nesse cenário de mudanças, dois anos antes da morte de Voltaire, em 4 de julho de 1776, nasce a Declaração da Independência norte-americana, fruto, em grande parte, da Resolução Lee – um conjunto de resoluções oferecidas por Richard Henry Lee, do estado da

Virginia. A Declaração – cujo esboço foi escrito por Thomas Jefferson, assistido por John Adams e Benjamin Franklin – era dividida em três partes. Na primeira, indicava os princípios que norteariam a decisão pela independência; a segunda (a mais polêmica à época), acusava o rei George III de provocar a guerra civil ao violar os direitos civis dos seus súditos nas Américas, e na terceira, adotava a Resolução Lee declarando, portanto, a independência das Treze Colônias. (BERNSTEIN, 2009, p. 44).

O que significava ser independente? Para George Washington, significava mais do que vitória militar ou separação legal. Era necessário escolher o tipo de governo, os tipos de lei e quais propósitos os cidadãos deveriam seguir. (BERNSTEIN, 2009, p. 43-44). Em suma, significava buscar o que transformaria os estados independentes em um conjunto maior do que sua soma. Por certo, tão difícil quanto declarar a independência seria sustentá-la e este seria um dos propósitos da Constituição, depois do fracasso dos Artigos da Confederação:

A principal forma de permear o significado da declaração da independência foi a adoção das constituições federal e dos estados. [...] Não somente para reestabelecer o governo da lei [...], mas também para resguardar a independência norte-americana, conferir-lhe forma institucional e definir o significado da independência.<sup>35</sup> (BERNSTEIN, 2009, p. 49-50, tradução nossa).

Os trabalhos de Thomas Paine (*Common Sense*) e John Adams (*Thoughts on Government*) foram essenciais para a construção do ideário norte-americano sobre a Constituição. Entretanto, foi o processo de experimentação que lhe deu corpo. No final da década de 1770 e início da de 1780, os americanos adotaram diferentes modelos de constituições estaduais – ora guiados por Adams, ora por Paine, autores cujos escritos formaram os polos dessa diversidade que, dentre outras questões, se diferenciavam quanto à necessidade de um sistema de freios e contrapesos. (BERNSTEIN, 2009, p. 50-52). Os *Founding Fathers* não eram uníssonos. As polêmicas entre eles não se encerravam na questão da extensão dos poderes do Estado, seus freios e contrapesos, mas se estendia para outros pontos, tal como a historicamente polêmica separação entre Estado e Igreja. Patrick Henry e seus aliados defendiam o apoio do governo às igrejas cristãs protestantes. Por outro lado, James Madison, George Mason e seus aliados insistiam na estrita separação entre Igreja e Estado. Entre os *Founding Fathers* há diferenças de posicionamento, inclusive, sobre a necessidade de se confeccionar a *Bill of Rights*, no qual se opunham Madison e Thomas Jefferson. Apesar das

---

<sup>35</sup> The central means to give enduring meaning to American independence was the framing and adoption of state and national constitutions. [...] not only to reestablish lawful government, [...] they also sought to safeguard American independence, to give it institutional form, and to define what it would mean for the American people.

diferenças de opiniões, há, no âmago da elaboração dos documentos da fundação política norte-americana, uma proposta de debate que culmina em discussões profundas sobre liberdade e poder. (BERNSTEIN, 2009, p. 56-58).

Da primeira onda de modelos de constituições estaduais, restou a ideia de se inscrever direitos nas constituições estaduais, movimento inaugurado pelo *Bill of Rights* da Constituição de Virgínia, de 1776. Da segunda onda – em parte uma reação ao constitucionalismo da primeira onda e, em parte, uma reação ao excessivo poder conferido ao legislativo – nasceu o voto direto para governador (agora munido de recursos para contrabalancear o poder legislativo), assim como o princípio do devido processo legal norte-americano e a convenção constitucional eleita popularmente. (BERNSTEIN, 2009, p. 52-55).

Finalmente – em um processo em que se reconheceu os acertos e fracassos da confederação norte-americana e se forjou os traços iniciais do que seria a identidade da cidadania norte-americana – nasce a Constituição Federal Norte-americana em 1787 e o que conhecemos hoje como o *Bill of Rights*, em 1789, ratificadas em 1789 e 1791, respectivamente. Nesses documentos, são translúcidas as preocupações que os embasaram, especialmente, a dificuldade em garantir um poder central suficientemente forte para promover e sustentar a independência norte-americana e, ao mesmo tempo, submisso ao seu ideário basilar, qual seja: o da liberdade do cidadão e dos Estados que se uniriam. (BERNSTEIN, 2009, p. 55-63).

A Independência Norte-americana importa para o nosso estudo da tolerância porque:

é com a Constituição dos Estados Unidos, notadamente a sua Primeira Emenda, que se tem o marco constitucional da liberdade de expressão. Ressalta-se que a referida Carta de Direitos foi a primeira Constituição escrita da história das nações, inspirada em ideias jusnaturalistas, com viés fortemente liberal. (OLIVEIRA DE SÁ, 2020, p. 36).

Já na primeira emenda anunciava-se: “O Congresso não poderá legislar para estabelecer uma religião ou proibir seu livre exercício, ou cercear a liberdade de expressão ou de imprensa, ou o direito das pessoas se reunirem pacificamente ou de peticionar ao governo contra ofensas a seus direitos.”<sup>36</sup> (ESTADOS UNIDOS, 1791, tradução nossa). Formalizava-se na Constituição Federal Norte-americana<sup>37</sup> a possibilidade de se criticar o governo, ainda que, por muitos anos, como veremos, a repressão às críticas tenha permanecido.

<sup>36</sup> Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.

<sup>37</sup> Apesar da formalização, não era cediço a força de lei de uma constituição. A tese majoritária era, inclusive, a da inexistência de força de lei das constituições. (LEWIS, 2008, p. 6-7).

Dessa ideia central sobre tolerância e liberdade de expressão, nasce toda uma tradição. Um profícuo e pormenorizado debate aconteceu, e ainda acontece, nos Estados Unidos, sobre a tolerância e a liberdade de expressão, sem o qual este trabalho perderia muito valor. Como veremos, tal tradição enfrentou diversos obstáculos para se consolidar, entretanto, antes de perseguirmos a evolução da tradição norte-americana após a Primeira Emenda, é necessário um encontro com o londrino John Stuart Mill. Ao mesmo tempo em que a tradição norte-americana era construída, nasciam, na capital inglesa, ideias que marcariam o debate sobre a tolerância e a liberdade de expressão.

### 2.1.1 Indícios de uma liberdade de expressão

Um dos grandes desafios deste trabalho é mostrar como a tolerância influenciou na percepção de liberdade de expressão, tarefa difícil, pois representa uma mudança de concepção social. Como vimos, “o tempo histórico não é linear. É múltiplo. Não é a simples soma ou sucessão de fatos. Para analisá-lo é preciso considerar que o tempo abrange dimensões simultâneas que se interpenetram e se sobrepõem.” (BOSCHI, 2007, p. 39-50). As mudanças históricas nem acontecem da noite para o dia nem simultaneamente em diferentes sociedades. As histórias escolhidas e rerepresentadas a seguir revelam rastros dessa transformação se, por um breve momento, deixadas de lado suas singularidades e complexidades.<sup>38</sup>

Poderíamos dizer que a Guerra Holandesa foi provocada por duas vontades diferentes: de um lado, a vontade do Rei espanhol de unificar seu reino e, de outro, a vontade dos holandeses de viver de acordo com o que criam. Queriam viver livres para crer nos valores protestantes, sem arbitrariedades do governante espanhol e sua política de catolicização. A disputa entre Lipsius e Coornhert, em alguma medida, relaciona-se com o caso holandês, pois eles discutiam sobre a melhor forma de preservar o Estado frente às dificuldades de convivência geradas pela existência de múltiplas religiões. Enquanto para Lipsius, a autopreservação do Estado tornava urgente a unidade religiosa, para Coornhert, a pluralidade religiosa possibilitaria a unidade quando as Escrituras se confirmassem, o que seria inevitável. Se a teoria de qualquer um deles tivesse se confirmado, o Estado não pereceria, pois em qualquer caso, ao final haveria uma única identidade religiosa.

A percepção de que a religião, mais precisamente a Igreja, regulava ações e pensamentos é essencial para compreendermos a relação entre tolerância e liberdade de expressão. As

---

<sup>38</sup> As contribuições específicas das histórias e suas análises para a compreensão de tolerância e liberdade de expressão serão observadas ao final do capítulo.

reflexões de Locke sobre as "coisas indiferentes" nos dão um vislumbre do alcance dessa regulação, afinal, o que Locke questiona não é a possibilidade da Igreja dizer sobre as "coisas necessárias", prescritas por Deus e imprescindíveis para a salvação, mas sobre a possibilidade do Magistrado regular as "coisas indiferentes", por exemplo, a forma correta de cear, servir um banquete (MUCENIECKS, 2018, p. 30) ou se curvar quando o nome de Jesus fosse pronunciado (REIS, 2007, p.11). O alcance das determinações da Igreja sobre atos do cotidiano, era, portanto, extenso, mas também inquestionável, pois, acima de todas essas ações e pensamentos individuais estava a Lei de Deus, como descrita pela Igreja. Ryan (2009, p.45) revelou-nos esse contexto, no qual as doutrinas religiosas abarcavam todos os aspectos da vida de uma pessoa.

Os pensamentos de Grócio e Hobbes foram importantes por apontar sinais de uma divisão entre a Igreja, Deus e o Estado. Grócio concede certa independência ao Direito Natural (lei proveniente da razão) em relação ao Direito Divino Positivo, sem, contudo, negar a Deus. Defende o direito racional de escolher a autopreservação e a impossibilidade de se justificar um conflito com base na certeza da verdade das próprias crenças religiosas. Por sua vez, Hobbes buscou conhecer o que seria considerado ameaça em face da invocação da autopreservação e a quem caberia definir seus critérios. Ambos, questionaram, ainda que indiretamente, o poder da Igreja de *determinar* a vida das pessoas, indicando, cada um à sua maneira, que, em alguns casos, caberia ao Magistrado resolver e prevenir conflitos e não à Igreja.

Naquele momento não se questionava liberdade de expressão como compreendemos contemporaneamente. A urgência versava sobre perseguição política, conflitos e guerras, e não sobre a possibilidade de as pessoas expressarem-se pela fala, até mesmo contra a ordem social vigente. O que se desejava era encontrar a justa relação entre Estado e Igreja: a parte da ordem social que cada uma dessas instituições deveria regular, questionando-se o poder da Igreja de regular tudo por meio de sua doutrina. Mas a sociedade dependia do que se definia como "coisas necessárias" e "coisas indiferentes", tais aspectos se entrelaçavam na própria identidade do grupo e dos indivíduos. Para a Igreja Romana era obrigatório comparecer à missa aos domingos e dias de festa: “em países situados nas fronteiras da catolicidade, os que faltam para com esse dever arriscam-se a levantar suspeitas de ter aderido à religião reformada.” (CHARTIER, 2009, p. 78). Os costumes e ritos influenciavam a própria identidade do Estado e, portanto, a existência de pessoas com crenças (religiosas) diferentes, ou seja, ordens diferentes de Deus, representava uma fissura na coesão do grupo, política e identitária. Por isso os pensamentos sobre a tolerância estavam tão atrelados à ordem pública, afinal, mais de uma religião representava maior possibilidade de conflitos internos.

Se John Milton aponta para rastros de uma liberdade de expressão ao tecer argumentos contrários ao sistema de licenciamento de livros, Locke é mais claro ao traçar o limite entre Estado e Igreja, cidadão e crente. As reflexões de Locke, de forma especial, foram de suma importância por apresentarem um panorama que possibilitava a coexistência da Igreja e do Estado, projetando uma realidade na qual o Estado fosse menos dependente da Igreja na persecução do bem público. Ao Estado caberia regular as questões da sociedade civil, à Igreja as questões da salvação da alma. O Estado só poderia interferir nas "coisas indiferentes" quando tivesse como objetivo preservar o bem público e deveria tolerar outras religiões por não poder obrigar condutas de fé, tendo em vista que seria ineficiente, hipócrita e desrespeitoso forçar uma prática de salvação não crida. Há uma inversão lógica: para Locke, tolerar outras religiões não levaria a conflitos, mas não as tolerar poderia provocar disputas e guerras. Essa perspectiva provocava uma fissura: o cidadão, separado do crente, poderia escolher – ainda que sofresse várias pressões, inclusive sociais, para não fazê-lo – entre diferentes concepções de viver a sua religiosidade, o que repercutia em vários aspectos de sua vida. Ao Estado caberia a coerção no mundo físico, enquanto a Igreja mostrava-se uma sociedade livre cujos poderes de coação encontravam-se no reino superior e, portanto, não poderia exigir das pessoas que seguissem um caminho predeterminado por ela para a salvação de suas almas. Abre-se, assim, um espaço tímido para a convivência com o diferente, para a possibilidade de “escolha” que, apesar de nomeada “religiosa”, implicava várias questões do cotidiano.

Essa abertura consolidada nos escritos filosóficos de Locke provocou alterações sociais importantes e influenciou outras tantas. Ainda assim, essa mudança de percepção não foi imediata e episódios como o da Família Calas ocorreram. A análise do caso, porém, revela menos uma questão de liberdade de expressão do que de intolerância religiosa. Marc Antoine suicidou-se por não lhe ser possível, sendo protestante, fazer-se advogado e a família foi condenada em julgamento tendencioso, fortemente influenciado justamente pelo fato de serem protestantes. As questões de tolerância, mesmo em Locke e Voltaire, se aproximam mais da liberdade de consciência e da liberdade de se expressar a religiosidade, do que propriamente expressar-se individualidade, opinião e identidade.

Apesar da abertura teórica possibilitada pela filosofia de Locke, era forte a percepção de que a tolerância religiosa provocaria disputas e guerras e que a unidade é a melhor política para se preservar o Estado. As publicações contra o Estado deveriam, sob essa lógica, serem reguladas, assim como as críticas aos seus membros. Na Inglaterra, eram reguladas pelo Rei e, em seguida, pelo Parlamento, e parte da estratégia de instituir a unidade era censurar opiniões

contrárias ao Estado. Aos poucos, porém, outras ideias foram ganhando corpo, ideias influenciadas pelas de Locke, que contrariavam essa perspectiva de unidade e silenciamento.

Ao visitarmos a história da independência dos Estados Unidos percebemos uma presença maior das questões de liberdade de expressão. Aqui estão em jogo as opiniões, não só sobre questões religiosas, mas sobre as decisões que devem ser tomadas para conduzir a fundação de um novo país. A crença de que a unidade é o meio para se evitar a intolerância e, portanto, se alcançar a boa convivência e a paz social foi, aos poucos, sendo confrontada pela perspectiva de Locke de que a intolerância ante ideias diferentes é o que dava causa à má convivência, a guerras e conflitos. Essa nova lógica possibilitou maior espaço para a multiplicidade de opiniões, sendo essencial para a construção de uma liberdade de expressão, mesmo que a unidade ainda fosse um valor almejado como se percebe, por exemplo, na teoria de Blackstone, que será abordada mais adiante. O processo de independência norte-americana, por ser fortemente influenciado pelas ideias de Locke, permite vislumbrarmos com maior clareza esse processo lento de transformação do ideal de tolerância baseado na unidade para o ideal baseado na multiplicidade.

Todavia, como veremos na próxima seção, parece ser nas construções de John Stuart Mill que se fazem presentes, de forma mais contundente, as preocupações sobre a tolerância enquanto multiplicidade e, portanto, a possibilidade de liberdade de expressão da identidade e da individualidade.

## 2.2 A multiplicidade da tolerância

John Stuart Mill, filho de James Mill, teve uma infância diferente da de outras crianças. Seu pai, amigo íntimo de Jeremy Bentham, resolveu fazer da infância do filho uma experiência utilitarista. No meio dos livros de Bentham e das opiniões do pai, John foi formando uma concepção utilitarista da vida, mas, tal como o tempo iria mostrar, diferente da de Bentham. A felicidade continuava sendo a existência de prazer e ausência de dor, mas, sob os olhos de John Stuart Mill, o foco era menos a quantidade e mais a qualidade do prazer. Não é mais uma questão de somar e ver qual atividade geraria mais prazer. Cada atividade passa a ser considerada em relação ao indivíduo, o que acaba dificultando a comparação entre os prazeres de pessoas diferentes. Assim, a ideia de prazer de John Stuart Mill se aproxima mais da questão de se colocar em relevo as potencialidades de ser verdadeiramente humano; do prazer existente em perseguir a própria ideia de bem e, assim, encontrar condições sociais de desenvolvimento do homem que possibilitem a construção de uma verdadeira felicidade. (MORRISON, 2006, p. 237-238).

A dificuldade de interpretar Mill gravita em torno de dois conceitos-chaves para a formulação de sua ideia de tolerância: por um lado, a busca pela verdade e o intuito de se aperfeiçoar a humanidade, por outro, a necessidade de se proteger e aperfeiçoar o indivíduo, questões discutidas respectivamente no segundo e terceiro capítulos de seu livro “*Sobre a liberdade*”. A partir de tais conceitos, atribui-se à teoria ora um valor provisório instrumental (alcançar a verdade) ora um valor intrínseco (permitir a individualidade), ambos emanados da diversidade de opiniões:

Eu afirmo que é importante propiciar o maior âmbito possível às coisas não costumeiras, para que, a seu tempo, surjam entre elas aquelas que são adequadas a se converterem em costumes. Mas a independência no agir e a não consideração dos costumes não merecem ser incentivadas somente pela oportunidade que oferecem de melhores modos de ação, e por dar início a costumes mais dignos de serem adotados por todos; nem são apenas as pessoas de inofismável superioridade mental que podem ter a justa pretensão de levar a vida a seu próprio modo. Não há motivo para que toda a existência humana deva ser construída sobre algum padrão único ou um pequeno número de padrões. Se uma pessoa tem uma razoável medida de senso comum e de experiência, seu próprio modo de levar sua existência é o melhor, não porque seja o melhor por si mesmo, mas porque é seu próprio modo. Seres humanos não são como carneiros; e mesmo carneiros não são todos indistintamente iguais. Um homem não pode ter um casaco ou um par de botas que lhe sirvam a menos que tenham sido feitos sob medida, ou que ele disponha de todo um estoque para nele escolher os que lhe servem (MILL, 2019, p. 156-157)

Sobre tais ideias pesam três interpretações:<sup>39</sup> a primeira identifica na teoria de Mill uma justificativa teleológica que vê na prática da tolerância a possibilidade de encontrar a verdade, o que seria, em última análise, seu fim. Segundo essa interpretação, a busca de Mill se resume na tentativa de consolidação das opiniões nesse embate constante de ideias. Nesse sentido, a liberdade individual teria que ser maximizada, não em prol da diversidade de opiniões em si, mas porque sem diversidade a humanidade não conseguiria se aproximar da verdade. Há, portanto, uma busca pela uniformidade, pela consolidação. (EDWARDS, 2009, p. 94-95)

A segunda interpretação entende que o que importa para Mill é o bem estar material e espiritual do indivíduo e o total desenvolvimento de suas capacidades. O fato de o método usado para desenvolver a individualidade facultar, indiretamente, a construção científico-filosófica de regras para a verdade é uma coincidência, um efeito colateral positivo. (EDWARDS, 2009, p. 95).

Mais acertada a terceira das interpretações. Como indicado por Edwards (2009, p. 98-104), para Mill, o intento de alcançar a verdade absoluta não é o objetivo final, nem mero acaso benéfico para a humanidade. De outro modo, o conhecimento pode ser sempre agregado, fato que torna provisória qualquer consolidação de ideias/verdades, para Mill. (EDWARDS, 2009, p. 98) e, ainda, parte da individualidade é preeminentemente “social”, pois infere a experiência e a expressão dos outros (EDWARDS, 2009, p. 110).

A visão dele [John Stuart Mill] é a de que as pessoas se diferenciam e possivelmente vão sempre se diferenciar, nos seus fundamentos físicos, constituições físicas e temperamentais. Essa variedade [...] faz com que a raça humana seja o que é. Não se espera das experiências de vida que se arranjem em um modelo definitivo de conduta. [...] O aflorar da individualidade, com a intensificação das diferenças dos gostos, temperamentos e caráter, deve envolver, portanto, uma infindável continuidade de variedades de opiniões. [...] Parte da vida interior é a faculdade interpretativa que deriva das crenças pessoais de temperamento e caráter, mas é também, preeminentemente “social”, pois inferem a experiência e a expressão dos outros.<sup>40</sup> (EDWARDS, 2009, p. 109-110, tradução nossa).

Há, portanto, uma dualidade: Mill pretende, ao mesmo tempo, resguardar a individualidade e encontrar a verdade. Entretanto, a individualidade parece ser a principal, mas

<sup>39</sup> Não se abordará, neste trabalho, a concepção de livre mercado que relaciona o conceito de Mill, com concepções puramente econômicas, cuja imprecisão foi criticada por Assaf (2020, p. 56-73). Trata-se de um reducionismo antagônico ante à valorização do indivíduo realizada por sua teoria como um todo.

<sup>40</sup> His view is that people differ, and presumably will always differ, in their fundamental physical, temperamental, and physic constitutions. This variety [...] makes human race what it is. The experiments in living [...] are emphatically not expected to usher in a definitive model of conduct. [...] the effloresce of individuality, with the resulting intensification of differences of taste, temperament and character must surely than involve a ever-continued variety of opinions. [...] Part of the inner life is a sympathetic interpretative faculty, that draws from personal belief, temperament, and character, but it is also pre-eminently “social”, for it construes the experience and utterance of others.

não a única preocupação de Stuart Mill, afinal “Aquele que escolhe seu plano por si mesmo está fazendo uso de todas as suas faculdades” (MILL, 2019, p. 145). A individualidade não é totalmente independente da busca pela verdade, assim como não transforma a busca pela verdade em um acaso, mas orienta a teoria de Mill em seu conjunto. Essa é a ideia central do livro *Sobre a Liberdade*: a natureza humana depende da livre utilização de suas capacidades: precisa crescer, precisa de liberdade para ser original. (EDWARDS, 2009, p. 104). Em suma, a questão de Mill não é apenas sobre as conclusões a que os homens chegam ou sua racionalidade, “É de real importância não somente o que o homem faz, mas também a maneira humana como o faz” (MILL, 2019, p. 146). Sua teoria é, também, sobre o processo de escolha pessoal, considerando que uma das obras do homem é sua própria vida. Portanto, quando discute a liberdade de expressão e de pensamento, Mill questiona o valor da mente e do espírito, reconhecendo o valor da racionalidade e do julgamento individual necessário para guiar a vida interior enquanto coração e mente, saúde moral e intelectual do indivíduo. (EDWARDS, 2009, p. 104):

O argumento de Mill não é meramente que o conhecimento bem fundamentado tem que pressupor a mais completa liberdade de professar e discutir opiniões, mas que a supressão de qualquer opinião (para usar as palavras de James Fitzjames Stephen`s) procede em uma teoria envolvendo um distinto erro intelectual.<sup>41</sup> (EDWARDS, 2009, p. 101, tradução nossa)

Ora, o que é silenciado pode ser a verdade, e, portanto, não deveria ser silenciado. Ainda que não seja verdade pode conter uma verdade parcial e negá-la antes de perceber essa fração da verdade seria contrário ao aperfeiçoamento da humanidade. Se fosse completamente errada, essa opinião, ao ser ignorada, transformaria a “verdade” em dogma, pois a tornaria incontestável. Por fim, se não se pode expressar opiniões, ainda que totalmente erradas, vê-se a inefetividade da própria doutrina da liberdade de expressão. (MILL, 2019, p. 137). Às vezes, é somente onde há a sincera, forçada e insistente exposição à opinião contrária que conseguimos ter “real contato” com um conjunto de ideias completamente diferente. (EDWARDS, 2009, p. 110). A supressão de opiniões, é, portanto, irracional.

A dualidade entre os progressos sociais permitidos pela individualidade e os progressos sociais materializados na busca pela verdade é percebida também no *harm principle*. Confere-

---

<sup>41</sup> Mill`s argument is not merely that well-founded knowledge must presuppose the fullest liberty of professing and discussing opinion, but that the suppression of any opinion (to use James Fitzjames Stephen`s frase) procedes on a theory involving distinct intellectual error.

se a maior liberdade possível às pessoas permitindo-lhes a busca pela verdade e pela individualidade, limitando-se essa busca em um único caso: para se evitar o dano físico a outros:

a única finalidade para a qual a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer de seus membros é a autoproteção. Que o único propósito para o qual o poder pode ser exercido com justiça sobre qualquer membro da comunidade civilizada, contra sua vontade, é o de evitar danos a outros. [...] No aspecto que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si mesmo, seu próprio corpo e sua mente, o indivíduo é soberano. (MILL, 2019, p. 82)

Nesse cenário de proteção ao indivíduo, as pessoas são livres para fazerem ou dizerem o que quiserem<sup>42</sup>. Essa assertiva constitui-se pilar para a proteção da minoria em um cenário democrático, afinal a maioria não deveria poder escolher o ideal de bem para todos e em nome de todos; ela “não tem autoridade para decidir a questão em nome de toda a humanidade e excluir todas as outras pessoas da possibilidade de julgar”. (MILL, 2019, p. 91). Não possui o poder de distinguir o bem do mal e, ainda que o tivesse, a modernidade trouxe consigo a pluralidade de projetos de vida. O limite ao agir – dizendo ou fazendo – é o dano definido ou risco concreto ao outro. (ASSAF, 2019, p. 58-62).

As opiniões, inclusive marcadas por forte emoção, são parte dessa individualidade assegurada pelo Direito. Mas, se por um lado há um interesse na opinião do outro quando na busca pela verdade, por outro há a inevitabilidade da hostilidade, ainda que somente ideológica, frente às opiniões que divergem das nossas, fruto da individualidade:

Opiniões envolvem emoções e ser propenso a sentir hostilidade é inevitável para aqueles que sustentam uma opinião de forma honesta. A tolerância da liberdade de expressão das opiniões dos outros se ergue não pela indiferença, pela crença de que opiniões são inofensivas, ou por um agnosticismo descuidado, mas a partir do ser persuadido pelo argumento decisivo de que deve prevalecer à força das diferentes considerações ao impulso espontâneo de suprimir as ideias diferentes que acreditamos serem erradas e perniciosas.<sup>43</sup> (EDWARDS, 2009, p. 90, tradução nossa)

---

<sup>42</sup> Importante destacar que Mill não ignora o potencial de dano da sua ideia de total liberdade de expressar e discutir. Ele percebe que aqueles que professam e propagam erros fazem um desserviço para a humanidade. Entretanto, para Mill, os males dessas ações devem ser vistos como o preço a ser pago pelo inestimável bem que a livre circulação de ideias provoca. Ele sabe, porém, que são um mal com capacidade de gerar danos nefastos. (EDWARDS, 2009, p. 89).

<sup>43</sup> Opinions properly engages the emotions, being liable to feel hostility is an unavoidable consequence of holding an opinion in earnest. Tolerance of the free expression of the opinions of others arises not from indifference or a belief that opinions are harmless or from a careless agnosticism, but from being persuaded of the decisive force of considerations that override the spontaneous impulse to the suppression of opinions which we feel to be wrong and pernicious.

Para Mill, na tolerância, a potência e originalidade das diferentes considerações e ideias deve prevalecer à sua supressão. É importante descobrir novas verdades, dar início a novas práticas, mostrar que o que se acreditava verdade pode não o ser mais, repensar e refazer a vida humana, evitando que crenças se tornem simplesmente tradição. (MILL, 2019, p. 152-153). Ao mesmo tempo, deve ser permitido à pessoa escolher o próprio modo de levar sua existência, sendo essa a melhor opção para ela. A necessidade de se proteger a originalidade, a potencialidade e, ao mesmo tempo, a individualidade pensada por Mill possibilita a coexistência de diferentes e múltiplos projetos de vida.

Ninguém imagina como comportamento de excelência que as pessoas não façam absolutamente nada a não ser imitem umas às outras. [...] é privilégio e condição da natureza do humano, uma vez atingida a maturidade de suas faculdades, usar e interpretar a experiência à sua própria maneira. [...] se houver qualquer parte na religião em que se acredite que o homem foi criado por um Ser bom, será mais coerente com essa fé acreditar que esse Ser o dotou de todas as faculdades humanas para que fossem cultivadas e expandidas e não erradicadas ou desperdiçadas. (MILL, 2019, p. 144;150)

Como vimos, antes da influência de Mill havia uma preocupação em se proteger a multiplicidade. As ideias de Locke abrem uma brecha para que ela aconteça ao identificar na intolerância das opiniões diferentes, e não na tolerância, a causa das guerras. A partir dessa construção, as ideias de Locke possibilitaram diferentes formas de vida, visto que a religião regulava diferentes esferas da vida de uma pessoa.

Entretanto, é somente em Mill que a tolerância encontra a questão da liberdade de expressão de forma contundente. Locke defendia a possibilidade de liberdades de consciência e religiosa justificando a multiplicidade da religião na impossibilidade/inutilidade de se forçar alguém a praticar determinada religião (seus ritos, “coisas necessárias” e “coisas indiferentes”). A escolha sobre os caminhos que deveriam ser adotados para a salvação da alma só pode ser feita eficientemente pela própria pessoa. Mill, por outro lado, estendeu as fronteiras dessa multiplicidade de opiniões por não a restringir às questões da salvação da alma.

Em Mill, as justificativas dessa multiplicidade passam a ser a busca pela verdade e pelo direito de perseguir o que se acredita ser o melhor projeto de vida. Essa liberdade não se restringe ao âmbito da liberdade religiosa tangenciando questões de projeto de vida. As justificativas de Mill transcendem a salvação da alma e implicam a proteção das escolhas terrenas pelas próprias escolhas terrenas e pela vida em sociedade. A questão deixa de ser somente a futura vida após a morte, implicando a liberdade de escolher a vida presente.

Assim, Mill ultrapassa uma perspectiva de liberdade de consciência abordando aspectos da individualidade (o melhor projeto de vida é o escolhido pela própria pessoa) e da sociedade (é necessário buscar a verdade). A questão passa, portanto, a ser também política e a exigir não apenas liberdade de consciência, mas também liberdade de expressão.

Essa necessidade de se proteger a multiplicidade, a força e a originalidade das diferentes ideias aparece, anteriormente a Mill, por exemplo, no processo de independência da sociedade norte-americana. Também é percebida no período pós-independência e, sobretudo, no desenvolvimento da jurisprudência da Suprema Corte dos Estados Unidos. Entretanto, com as ideias de Mill elas ganham corpo, inclusive com um substrato teórico para proteger ideias/opiniões pela sua originalidade, potencialidade e possibilidade de desenvolvimento do indivíduo.

Abordaremos, brevemente, o período posterior à independência, com o começo das reflexões sobre tolerância e liberdade de expressão na Suprema Corte e, posteriormente, o desenvolvimento das reflexões jurisprudenciais. Nesse período, a tolerância enquanto unidade deixou, aos poucos, de ser considerada a melhor forma de se evitar conflitos, o que possibilitou a concepção de tolerância enquanto multiplicidade de ideias, não restrita às escolhas da salvação da própria alma. Como veremos, assim como as ideias de Mill, os votos de Oliver Wendell Holmes também são essenciais para esse processo. Ressalta-se, Holmes foi influenciado pelas ideias de Mill, como se vislumbra em seu voto dissidente em *Abrams v. United States* (OLIVEIRA DE SÁ, 2020, p. 102-103). Assim, distanciando-nos da terra de Stuart Mill, atravessemos o oceano para encontrar as reflexões sobre tolerância e liberdade de expressão após a Primeira Emenda dos Estados Unidos.

Antes, importante lembrar que as mudanças no ideário social podem ser lentas, pois o tempo histórico/social é múltiplo e não linear. A publicação de ideias, teorias e documentos não implica mudanças imediatas, razão pela qual a ratificação da Constituição Federal Norte-americana não representa uma sociedade imediatamente preocupada em garantir a liberdade de expressão. Havia, por exemplo, resquícios de censura baseados ora na justificativa de que determinado discurso era considerado traição ao governo, ora em que a liberdade de imprensa somente protegia os conteúdos de censura *a priori*, tal como defendido por William Blackstone em meados do século XVIII. (CURTIS, 2000, p. 44; 49-50; LEWIS, 2008, p. 3; 12-16).

Ademais, havia dúvidas sobre a força coercitiva proveniente de constituições, fossem estaduais, fossem federais. (LEWIS, 2008, p. 7-8). Tais obstáculos à efetivação de uma liberdade de expressão mais abrangente ganharam corpo com o impasse entre a França e os

Estados Unidos: os franceses atacaram navios norte-americanos em represália à aliança daqueles com os ingleses (CURTIS, 2000, p. 60).

No período de tensão conhecido como Quase-guerra (1798-1800), em uma manobra política, os federalistas acusaram os republicanos<sup>44</sup> de cuidarem mais do interesse dos franceses do que do próprio país. Nesse contexto, criou-se a Lei de Sedição, de 1798, que visava proteger o governo de críticas mas, na prática, acabava com qualquer oposição ao então presidente John Adams, ao determinar pena de prisão e multa pela publicação de escrito ou escrito malicioso, falso ou escandaloso contra o presidente dos Estados Unidos, excluindo da proteção legal o vice-presidente, pois de outro partido que não o do presidente:

qualquer pessoa que escrever, imprimir, enunciar ou publicar; ou fazer com que ou providenciar para que seja escrita, impressa, enunciada ou publicada; ou auxiliar, de forma consciente e voluntária, a escrita, impressão, enunciação ou publicação de qualquer escrito ou escrito falso, escandaloso e malicioso contra o governo dos Estados Unidos, ou qualquer casa do Congresso dos Estados Unidos, ou o Presidente dos Estados Unidos, com a intenção de difamar o referido governo, [...] ou para trazê-los [...], em desacato ou descrédito; ou para incitar contra eles [...] o ódio ao bom povo dos Estados Unidos, ou para incitar a sedição dentro dos Estados Unidos, ou para incitar quaisquer combinações ilegais, por se opor ou resistir a qualquer lei dos Estados Unidos, ou qualquer ato do Presidente dos Estados Unidos, [...] ou para ajudar, ou encorajar quaisquer projetos hostis de qualquer nação estrangeira contra os Estados Unidos, seu povo ou governo, então tal pessoa, sendo condenada perante qualquer tribunal dos Estados Unidos com jurisdição sobre o assunto, será punida com uma multa não superior a dois mil dólares, e por prisão não superior a dois anos.<sup>45</sup> (US CONGRESS, 1798, p. 596-597, tradução nossa)

Os republicanos, no entanto, conseguiram indicar duas restrições à aplicação da Lei de Sedição: a possibilidade de se defender com a verdade e a avaliação do conteúdo como sedicioso pelo júri e não pelo juiz. (CURTIS, 2000, p. 60-63; 71; LEWIS, 2008. p. 12-13). A questão de fundo, mais uma vez, é o embate entre possibilitar críticas ao governo e seus agentes

---

<sup>44</sup> Como alertado por Lewis (2008, p. 12), apesar do nome, os Republicanos eram os predecessores do atual Partido Democrático. Já os Federalistas, guiados por Alexander Hamilton, dominaram o cenário político norte-americano até 1801, quando não reelegerem Adams.

<sup>45</sup> And be it further enacted, That if any person shall write, print, utter or publish, or shall cause or procure to be written, printed, uttered or published, or shall knowingly and willingly assist or aid in writing, printing, uttering or publishing any false, scandalous and malicious writing or writings against the government of the United States, or either house of the Congress of the United States, or the President of the United States, with intent to defame the said government, or either house of the said Congress, or the said President, or to bring them, or either of them, into contempt or disrepute; or to excite against them or either or any of them the hatred of the good people of the United States, or to stir up sedition within the United States, or to excite any unlawful combinations therein, for opposing or resisting any law of the United States, or any act of the President of the United States, done in pursuance of any such law, or in the power in him vested by the constitution of the United States, or to resist, oppose, or defeat any such law or act, or to aid, encourage or abet any hostile designs of any foreign nation against United States, their people or government, then such person, being thereof convicted before any court of the United States having jurisdiction thereof, shall be punished by a fine not exceeding two thousand dollars, and by imprisonment not exceeding two years.

ou impedir que sejam feitas e, conseqüentemente dificultar o debate público sobre determinados assuntos (CURTIS, 2000, p. 53-75; 104). Em outras palavras, deveria o governo impedir a expressão de críticas contra ele em um momento de guerra velada contra a França ou a proteção à liberdade de expressão implicava a tolerância de tais discursos?

Matthew Lyon, um membro do Congresso Norte-americano, foi o primeiro condenado por criticar o governo. Um dos motivos pelos quais foi acusado era uma carta enviada em junho de 1798, antes da publicação da Lei de Sedição, a um jornal federalista, mas divulgada em julho daquele ano pelo jornal, depois da publicação da lei. Após lhe ser concedida tanto a possibilidade de se defender pela verdade, quanto o julgamento pelo júri e não pelo juiz, contando com explicações do juiz para o júri que poderiam ser consideradas extremamente parciais – foi condenado a quatro meses de prisão longe de sua família, sem aquecimento e impedido de usar papel e caneta. (CURTIS, 2000, p. 83). A necessidade de se provar a verdade poderia sofrer com critérios demasiadamente exigentes que beiravam a impossibilidade, razão pela qual, por vezes, o julgador afirmava a insuficiência das provas, como no caso. (LEWIS, 2008, p. 17)

Poderíamos citar outros, mas o que importa é destacar a dificuldade em se definir um critério sobre qual o discurso deve ser tolerado. Na prática, ainda que com as ressalvas conquistadas pelos republicanos, Matthew estava condenado por ter expressado a visão que, para ele, traria melhorias para os Estados Unidos. As conquistas republicanas pensadas para proteger as pessoas ante as imposições estatais, a possibilidade de se defender pela verdade e de ser julgado pelo júri em vez de pelo juiz, na prática, acabavam sendo deturpadas por júris influenciados e provas impossíveis de serem apresentadas. Antes mesmo de se colocar diante do júri, Matthew fora condenado por ser contrário aos ideais federalistas que à época estavam no poder (CURTIS, 2000, p. 80-81). Em 1840, Matthew Lyon seria compensado pela multa paga quando da condenação, ordem dada pelo Congresso Norte-americano. (CURTIS, 2000, p. 84). Casos como o de Lyon, que, destaque-se, foi reeleito para o Congresso Norte-americano ainda na prisão, demonstravam a necessidade de se garantir a ampla liberdade de expressão.

A censura provocada pela Lei de Sedição acabou provocando a derrota de John Adams na disputa presidencial de 1800. Mesmo sendo impossível criticá-lo durante a campanha – por ser o Presidente dos Estados Unidos e, portanto, figura política protegida pela Lei de Sedição – Adams perdeu a eleição para Jefferson e este, assim que tomou posse, indutou todos os homens condenados com base na Lei de Sedição. (CURTIS, 2000, p. 88-94).

Entre os inícios dos séculos XIX e XX a Suprema Corte dos Estados Unidos não precisou analisar qualquer questão sobre liberdade de expressão ou imprensa, tendo em vista

que só analisava ações federais e não existia qualquer lei federal que restringisse as liberdades de expressão e de imprensa nos Estados Unidos. (LEWIS, 2008, p. 23). Mas, em 1907, o *justice* Oliver Wendell Holmes Jr. julgou o caso *Patterson v. Colorado*. Apesar dos votos contrários de John Marshall Harlan e David Josiah Brewer, o voto de Holmes foi o vitorioso, indicando não se tratar de matéria afeta ao âmbito federal, confirmando, assim, a já conhecida tese de William Blackstone, que restringia a liberdade de expressão à impossibilidade de censura *a priori*, conforme o seguinte trecho:

mesmo que assumíssemos que a liberdade de expressão e a liberdade de imprensa estivessem protegidas de serem restringidas por parte, não apenas pelos Estados Unidos, mas também pelos estados, ainda assim estaríamos longe da conclusão de que o caso do apelante nos forçaria a uma atuação. Em primeiro lugar, o principal objetivo de tais disposições constitucionais é "prevenir todas as restrições anteriores às publicações, tal como foi feito por outros governos", e não impedem a punição subsequente de publicações que possam ser consideradas contrárias ao bem público.<sup>46</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1907, p. 205, U.S 464, tradução nossa)

Entretanto, em 1919, Holmes mudou de opinião em *Schenck v. United States*, reverberando tal mudança nos casos *Frohwerk v. United States* e *Debs v. United States*. (LEWIS, 2008, p. 26-27). Nos três casos, apesar de se tolher a liberdade de expressão, declarou-se que a interpretação da Primeira Emenda não se restringia aos contornos da tese de Blackstone. Substituindo-a, Holmes criou uma fórmula em *Schenck v. United States* para decidir quando o discurso poderia ser punido. Segundo a fórmula, chamada de *clear and present danger test*, dever-se-ia aferir as circunstâncias e a natureza das palavras utilizadas no discurso, analisando o potencial delas em criar dano claro e presente e o potencial de gerar um mal que o Congresso tivesse o direito de prevenir. (LEWIS, 2008, p. 26, SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919d, p. 249, U.S. 53-54).

O motivo para restringir a liberdade de expressão nos três casos, no entanto, era o mesmo da Lei de Sedição, qual fosse, o de impedir críticas sobre o governo em época de guerra, considerando o dano potencial para o país, agora sustentado pelo *Espionage Act*. Em *Schenck v. United States*, lê-se: "Em guerra, coisas que podem ser ditas em tempo de paz podem ser um obstáculo aos seus esforços de guerra e sua declaração não pode ser suportada enquanto homens lutarem, nenhum tribunal poderia considerá-los protegidos por qualquer direito

---

<sup>46</sup> But even if we were to assume that freedom of speech and freedom of the press were protected from abridgments on the part not only of the United States, but also of the states, still we should be far from the conclusion that the plaintiff in error would have us reach. In the first place, the main purpose of such constitutional provisions is "to prevent all such previous restraints upon publications as had been practiced by other governments," and they do not prevent the subsequent punishment of such as may be deemed contrary to the public welfare.

constitucional”<sup>47</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919d, p. 249, U.S. 54, tradução nossa). A mesma ideia é observada em *Frohwerk v. United States*: “Tudo isso poderia ser dito mesmo em tempos de guerra sem ser considerado crime (...) [mas] é impossível contradizer que a circulação desses artigos se deu em lugares nos quais uma fagulha seria suficiente para causar fogo”<sup>48</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919c, p. 249, U.S. 210-211, tradução nossa). Por fim, em *Debs v. United States*: “se a intenção [do discurso] foi esta [oporse à atual guerra e ao recrutamento], e em todas as circunstâncias, este seria seu provável efeito, o discurso não seria protegido pela razão de ser parte de um programa geral de expressão e crença”<sup>49</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919b, p. 249, U.S. 217, tradução nossa).

Este é também o centro da discussão no caso *Abrams v. United States*, cujo voto foi proferido pelo *justice* John Hessin Clarke. Entendeu-se que a publicação de linguagem desleal, obscena e abusiva com a qual se criticava o governo dos Estados Unidos, desprezando-o e desacreditando-o, encorajava resistência à guerra e incitava o boicote à produção dos insumos de guerra. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919a, p. 250, U.S. 619; 625). Entretanto, necessário destacar a mudança de opinião do *justice* Holmes em relação aos casos anteriores, cujo voto dissidente foi seguido pelo *justice* Louis Dembitz Brandeis. Para eles, era necessário conferir maior proteção à liberdade de expressão:

o princípio do direito à liberdade de expressão é sempre o mesmo. É apenas o perigo presente do mal imediato ou a intenção de provocá-lo que garante ao Congresso estabelecer um limite para a expressão da opinião quando os direitos privados não estão em causa [...]. Apenas a emergência que torna imediatamente perigoso deixar a correção de maus discursos ao tempo justificam fazer qualquer exceção ao comando geral: "O Congresso não fará nenhuma lei ... restringindo a liberdade de expressão."<sup>50</sup>(SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919a, p. 250, U.S. 628-631, tradução nossa).

---

<sup>47</sup> When a nation is at war, many things that might be said in time of peace are such a hindrance to its effort that their utterance will not be endured so long as men fight, and that no Court could regard them as protected by any constitutional right.

<sup>48</sup> It may be that all this might be said or written even in time of war in circumstances that would not make it a crime [...] it is impossible to say that it might not have been found that the circulation of the paper was in quarters where a little breath would be enough to kindle a flame

<sup>49</sup> If that was intended [oppose the undergoing war and recruiting] and if, in all the circumstances, that would be its probable effect, it would not be protected by reason of its being part of a general program and expressions of a general and conscientious belief

<sup>50</sup> the principle of the right to free speech is always the same. It is only the present danger of immediate evil or an intent to bring it about that warrants Congress in setting a limit to the expression of opinion where private rights are not concerned [...] Only the emergency that makes it immediately dangerous to leave the correction of evil counsels to time warrants making any exception to the sweeping command, "Congress shall make no law ... abridging the freedom of speech."

As razões apresentadas por Holmes no voto dissidente em muito se aproximam dos pensamentos de John Stuart Mill. O *Justice* aponta no último parágrafo das razões de seu voto que o mercado de ideias aperfeiçoa a verdade, eliminando seu dogmatismo. É o que se percebe do famoso trecho de seu voto vencido:

Perseguir a expressão de opiniões parece-me perfeitamente lógico. Se você não tem dúvidas de suas ideias ou de seu poder, e deseja sincera e profundamente um determinado resultado, naturalmente expressará seus desejos na lei e eliminará toda a oposição. Permitir o discurso oposto ao seu parece indicar [ou] que você acredita na impotência do discurso oposto, como quando alguém diz ter resolvido o impossível, ou que você não se preocupa com o resultado, ou que duvida do poder da oposição ou de suas premissas. Mas, quando os homens perceberem que o tempo prejudicou/eliminou muitas crenças, eles podem vir a acreditar mais que já acreditam no fundamento de sua conduta de que o bem final é melhor alcançado pelo livre comércio de ideias – que o melhor teste da verdade é poder/possibilidade da ideia ser aceita na competição do mercado, e que a verdade é a única base sobre a qual seus desejos podem ser suportados com segurança. Essa é a teoria de nossa Constituição. É um experimento, como toda vida é um experimento. Todos os anos, se não todos os dias, temos que apostar nossa salvação em profecias baseadas em um conhecimento imperfeito. Enquanto esse experimento fizer parte do nosso sistema, eu creio que devemos ser vigilantes contra as tentativas de conferir/censurar as expressões de opiniões que odiamos e acreditamos estarem carregadas de morte, a não ser quando ameacem causar de forma iminente uma interferência imediata com os propósitos legais e urgentes da lei, tal que uma análise/interferência imediata é necessária para salvar o país (...).<sup>51</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919a, p. 250, U.S. 630, tradução nossa).

Os argumentos apresentados baseiam-se mais na ideia do progresso da humanidade do que na do progresso do indivíduo mas, sem dúvidas, nos remetem, ainda que parcialmente, às razões de tolerância ensinadas por John Stuart Mill quanto à necessidade de se proteger a liberdade de expressão. Afinal, como dito no texto supracitado, “o bem final desejado é melhor alcançado pelo livre comércio de ideias” assim como “o melhor teste da verdade é o poder do pensamento de ser aceito na competição deste mercado” e “essa verdade é a única base sobre a

---

<sup>51</sup> 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. Every year, if not every day, we have to wager our salvation upon some prophecy based upon imperfect knowledge. 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 [...]

qual seus desejos podem ser realizados com segurança”. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1919a, p. 250, U.S. 630, tradução nossa).

O tratamento do tema nas cortes dos Estados Unidos seguiu sob outros cenários. Em 1925, Benjamim Gitlow recorreu à Suprema Corte após ter sido condenado em New York pelo crime de promover anarquia incitando a tomada do poder à força. O *justice* Edward Terry Sanford ratificou a condenação afirmando que o estado de New York tinha o direito de determinar o que considerava perigo, entendendo que os aspectos fáticos se enquadravam fielmente nos contornos delineados pelo caso *Schenck v. United States*.

Novamente Holmes apresentou voto dissidente, sustentando, porém, a impossibilidade de se aplicar o critério formulado anteriormente ao caso, pois a condenação não poderia se basear somente na publicação do material revolucionário, haja vista que o perigo de dano deve ser “uma tentativa de induzir uma revolta determinada contra o governo e não indefinida, em um tempo futuro”.<sup>52</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1925, p. 268, U.S. 654-670, tradução nossa). Mais uma vez, o que importava era a dificuldade de se encontrar um critério justo para tolher a liberdade de expressão. O voto de Holmes reflete isso, indicando a existência de uma condicionante à interferência: a necessidade de existir um planejamento concreto para o agir.

No ano de 1927, o *justice* Sanford novamente tratou da matéria da liberdade de expressão, agora no caso *Whitney v. California*. Questionava-se se Anita Whitney deveria ser condenada por sindicalismo criminoso, nos termos do California Criminal Syndicalism Act, ou se seus atos estavam protegidos pela liberdade de expressão. Sanford entendeu que o caso se enquadrava como sindicalismo criminoso e não representava restrição aos direitos de liberdade de expressão, reunião ou associação. Dessa vez, o voto que se tornou famoso foi o de Brandeis que, apesar de concordar com a condenação de Whitney, reconhecendo a inexistência de critério para dizer que um perigo era claro, afirmou (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1927, p. 274, U.S. 374):

[Aqueles que conquistaram a nossa independência] acreditavam que a liberdade de pensar livremente e falar como se pensa são meios indispensáveis para a descoberta e divulgação da verdade política [...] O medo de danos graves não pode, por si só, justificar a supressão de liberdade de expressão e reunião. Os homens temiam as bruxas e queimavam as mulheres. É função da palavra libertar os homens da escravidão dos medos irracionais. Para justificar a supressão da liberdade de expressão, deve haver uma base razoável para temer que um mal grave ocorra se a liberdade de expressão for garantida. [...] nenhum perigo advindo da fala pode ser considerado claro e presente, a menos que a incidência do mal seja tão iminente que possa ocorrer antes que haja oportunidade para uma discussão completa. Se houver

---

<sup>52</sup> an attempt to induce an uprising against government at once, and not at some indefinite time in the future.

tempo para expor por meio da discussão a falsidade e as falácias, para evitar o mal pelos processos de educação, o remédio a ser aplicado é mais discurso, não silêncio forçado. Só uma emergência pode justificar a repressão.<sup>53</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1927, p. 274, U.S. 373-378, tradução nossa).

Assim, Brandeis defendeu o caráter não absoluto da liberdade de expressão, mas apontou que contra o discurso, sempre que possível, a melhor medida para evitar o mal seria educação e mais discurso. Tal como indicado por Lewis (2008, p. 36-37), apesar de não ter sido um julgamento favorável à Anita Whitney, um mês depois da decisão, o governador da Califórnia, Clement Calhoun Young, a perdoou, indicando em suas razões trechos do voto de Brandeis.

Dois anos após *Whitney v. California*, a Suprema Corte dos Estados Unidos julgou o caso *United States v. Schwimmer*. O caso discutia a negativa de Rosika Schwimmer em jurar, durante o processo de requerimento de cidadania norte-americana, que, caso convocada, defenderia de forma armada os Estados Unidos, em razão de ser pacifista. O responsável pela opinião da corte foi o *justice* Pierce Butler que, em sua análise, considerando o benefício da dúvida para o Governo, negou a cidadania de Rosika. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1929, p. 279, U.S. 649-650). A dissidência de Holmes, acompanhada por Brandeis, aponta pela necessidade de se tolerar não só as opiniões com as quais concordamos, mas também aquelas que odiamos:

Não compartilho desse otimismo [de que a guerra vai desaparecer e a humanidade se unirá], nem acho que uma visão filosófica do mundo consideraria a guerra um absurdo. [...] Algumas de suas respostas podem suscitar preconceito popular, mas, se há algum princípio da Constituição que exige mais imperativamente sua aplicação, é o princípio do pensamento livre - não o pensamento livre para quem concorda conosco, mas liberdade para o pensamento que odiamos.<sup>54</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1929, p. 279, U.S. 654-655, tradução nossa)

---

<sup>53</sup> [Those who won our independence] They believed that freedom to think as you will and to speak as you think are means indispensable to the discovery and spread of political truth [...] Fear of serious injury cannot alone justify suppression of free speech and assembly. Men feared witches and burnt women. It is the function of speech to free men from the bondage of irrational fears. To justify suppression of free speech, there must be reasonable ground to fear that serious evil will result if free speech is practiced. [...] no danger flowing from speech can be deemed clear and present unless the incidence of the evil apprehended is so imminent that it may befall before there is opportunity for full discussion. If there be time to expose through discussion the falsehood and fallacies, to avert the evil by the processes of education, the remedy to be applied is more speech, not enforced silence. Only an emergency can justify repression.

<sup>54</sup> I do not share that optimism [that war will disappear and mankind will be united], nor do I think that a philosophic view of the world would regard war as absurd. [...] Some of her answers might excite popular prejudice, but, if there is any principle of the Constitution that more imperatively calls for attachment than any other, it is the principle of free thought -- not free thought for those who agree with us, but freedom for the thought that we hate.

As razões de Holmes se tornaram importantes por refletirem a necessidade de tolerar pensamentos que odiamos. Entretanto, nos argumentos trazidos por Rosika Schwimmer, o julgamento esconde mais uma pérola para entendermos a tolerância. Nos motivos de uma mulher de 49 anos que, ainda que não tivesse nenhuma perspectiva de ser convocada para defender seu país de forma armada, escolheu o caminho difícil de agir conforme pensa pode-se encontrar uma rica reflexão sobre a necessidade de se tolerar e proteger a liberdade de expressão:

"Estou disposta a fazer tudo o que um cidadão norte-americano tem que fazer, exceto lutar. Se as mulheres americanas fossem obrigadas a fazer isso, eu não o faria. Sou uma pacifista intransigente ... Não me importa quantas outras mulheres lutam, porque considero uma questão de consciência. Não estou disposta a suportar armas. De todas as outras formas estou pronta para obedecer a lei e fazer tudo que se impõe aos cidadãos norte-americanos. É por isso que posso jurar fidelidade, porque, até onde posso saber, não há nada que eu pudesse ser obrigada a fazer que eu não poderia fazer ... Quanto à divulgação de propaganda entre as mulheres em todo o país sobre eu ser uma pacifista intransigente e não querer lutar, estou sempre pronta para dizer a quem quiser ouvir que sou um pacifista intransigente e não lutarei. Em meus escritos e em minhas palestras, levantarei a questão da guerra e do pacifismo se for questionada."<sup>55</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1929, p. 279, U.S. 648, tradução nossa).

Rosika Schwimmer poderia ter concordado com o juramento, mas decidiu não o fazer por ser questão importante para sua individualidade. A liberdade de expressão é uma questão que envolve tanto a liberdade de consciência quanto a possibilidade de ser e agir como se pensa, desde que não se cause danos a outros.

O discurso, porém, não se resume à fala em si. Ele assume também um valor simbólico que deve ser protegido. Foi essa a discussão, em 1931, no caso *Stromberg v. California*. Yetta Stromberg, uma norte-americana de 19 anos, coordenadora de um acampamento de verão para crianças, fora condenada, nos termos do Código Penal da Califórnia, por promover o hasteamento diário de uma bandeira vermelha no acampamento, o que foi entendido como símbolo de oposição ao governo organizado. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1931b, p. 283, U.S. 359-362). *Justice* Charles Evans Hughes, no entanto, entendeu necessária sua absolvição pois a vagueza com a qual a norma proibia as pessoas de mostrar bandeiras em

---

<sup>55</sup> I am willing to do everything that an American citizen has to do except fighting. If American women would be compelled to do that, I would not do that. I am an uncompromising pacifist.... I do not care how many other women fight, because I consider it a question of conscience. I am not willing to bear arms. In every other single way, I am ready to follow the law and do everything that the law compels American citizens to do. That is why I can take the oath of allegiance, because, as far as I can find out, there is nothing that I could be compelled to do that I cannot do.... With reference to spreading propaganda among the women throughout the country about my being an uncompromising pacifist and not willing to fight, I am always ready to tell anyone who wants to hear it that I am an uncompromising pacifist and will not fight. In my writings and in my lectures, I take up the question of war and pacifism if I am asked for that.

público consistia em um atentado à liberdade de expressão. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1931b, p. 283, U.S. 369-370). O simbolismo existente no hasteamento da bandeira, portanto, foi considerado discurso protegido pela liberdade de expressão.

A proteção ao discurso simbólico também foi matéria nos julgamentos dos casos *United States v. O'Brien* e, mais recentemente, no caso *Texas v. Johnson*. No primeiro, David Paul O'Brien queimou seu registro de alistamento militar como símbolo de suas crenças contrárias à guerra e por isso foi condenado, por conscientemente destruí-lo. A condenação de O'Brien deu-se não pelo valor simbólico de sua negativa mas pela impossibilidade de se declarar inconstitucional uma lei que somente indiretamente e em alguns casos provocava prejuízo à liberdade de expressão. Diferentemente do caso *Stromberg v. California*, a lei não tinha como consequência direta a restrição do discurso. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1968, p. 391, U.S. 369; 382). No segundo caso, o *justice* William Joseph Brennan Jr. afirma ser necessário assegurar o direito de liberdade de expressão inclusive pela queima da bandeira norte-americana, negando a condenação de Gregory Lee Johnson pelo crime previsto no Código Penal do Texas de profanar a bandeira nacional. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1989, p. 491, U.S. 399 - 417). Um dos trechos do voto de William demonstra claramente o valor simbólico presente no ato de queimar a bandeira e, portanto, a necessidade de protegê-lo:

[As razões apresentadas pelo Estado do] Texas concentram-se na natureza da expressão de Johnson perdendo o ponto principal das nossas decisões anteriores: a lição duradoura, de que o governo não pode proibir a expressão simplesmente porque discorda de sua mensagem, não depende do modo particular pelo qual se opta por expressar uma ideia. [Nota de rodapé 11] Se defendêssemos que um Estado pode proibir a queima de bandeira em qualquer circunstância que tenha potencial para colocar seu papel simbólico em perigo, mas permitir que ele possa aceita-la quando condizente com tal papel – como quando uma pessoa cerimoniosamente queima uma bandeira suja – estaríamos dizendo que quando se trata de danificar a integridade de uma bandeira, a bandeira só pode ser usada como símbolo – como substituta da palavra escrita ou falada ou um "atalho de mente para mente" – em uma direção. Estaríamos permitindo a um Estado "prescrever o que deve ser ortodoxo", dizendo que uma pessoa só pode queimar a bandeira, para transmitir sua atitude em relação a ela e ao que ela representa se não colocar em risco a representação da bandeira como símbolo de nacionalidade e unidade nacional.<sup>56</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1989, p. 491, U.S. 417-418, tradução nossa).

---

<sup>56</sup> Texas' focus on the precise nature of Johnson's expression, moreover, misses the point of our prior decisions: their enduring lesson, that the government may not prohibit expression simply because it disagrees with its message, is not dependent on the particular mode in which one chooses to express an idea. [Footnote 11] If we were to hold that a State may forbid flag burning wherever it is likely to endanger the flag's symbolic role, but allow it wherever burning a flag promotes that role -- as where, for example, a person ceremoniously burns a dirty flag -- we would be saying that when it comes to impairing the flag's physical integrity, the flag itself may be used as a symbol -- as a substitute for the written or spoken word or a "short cut from mind to mind" -- only in one direction. We would be permitting a State to "prescribe what shall be orthodox" by saying that one may burn the flag to convey one's attitude toward it and its referents only if one does not endanger the flag's representation of nationhood and national unity

Na consolidação da doutrina da liberdade de expressão e de imprensa, três casos ainda são importantes: *Near v. Minnesota*, *New York Times Co. v. Sullivan* e *New York Times Co. v. United States*. Enquanto o primeiro consolida a impossibilidade de censura *a priori* aos jornais, o segundo cria um requisito para a condenação de jornais por difamação de oficiais públicos, ao exigir que se prove a intenção maliciosa, e o terceiro afirma que o simples interesse do Estado na não publicação de determinada informação não constitui causa suficiente para tolher, *a priori*, a liberdade de expressão. Os três precedentes tornaram ainda mais difícil a censura aos jornais, reconhecendo, direta e indiretamente, o importante papel da imprensa nas democracias.

No primeiro deles, Jay Near tinha sido condenado por publicar no jornal *The Saturday Press* uma série de reportagens que acusavam a omissão e, em alguns casos, o envolvimento direto – de algumas autoridades da cidade de Minneapolis em favor de uma gangue de judeus e seus esquemas que envolviam jogos de azar, contrabando e extorsão. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1931a, p. 283, U.S. 703-704). *Justice Hughes* concluiu pela inconstitucionalidade da norma que condenara Near, por ser contrária à liberdade de expressão e demonstrar claramente propósito de censura (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1931a, p. 283, U.S. 713; 723), confirmando a inexistência de dúvida quanto à impossibilidade de se censurar uma publicação *a priori*:

Embora os ataques a homens públicos e os esforços para denegrir aqueles que se empenham no cumprimento de suas funções oficiais exerçam uma influência maligna e mereçam a mais severa condenação na opinião pública, não se pode dizer que este abuso seja maior, e acredita-se ser menor, do que aquele que caracterizou o período em que nossas instituições se formaram. [...] O fato de que a liberdade de imprensa pode ser abusada por depravados promotores de escândalos não torna menos necessária a imunidade da imprensa contra restrições *a priori* no tratamento da má conduta oficial. A subsequente punição por tais abusos, quando existir, é o remédio apropriado consistente com a garantia constitucional.<sup>57</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1931a, p. 283, U.S. 719-720, tradução nossa).

Há um importante papel político conferido à imprensa na democracia norte-americana. A liberdade de expressão serve como pilar da democracia e, portanto, é merecedora de proteção

---

<sup>57</sup> While reckless assaults upon public men, and efforts to bring obloquy upon those who are endeavoring faithfully to discharge official duties, exert a baleful influence and deserve the severest condemnation in public opinion, it cannot be said that this abuse is greater, and it is believed to be less, than that which characterized the period in which our institutions took shape. [...] The fact that the liberty of the press may be abused by miscreant purveyors of scandal does not make any the less necessary the immunity of the press from previous restraint in dealing with official misconduct. Subsequent punishment for such abuses as may exist is the appropriate remedy consistent with constitutional privilege.

especial. A liberdade da imprensa norte-americana é um instrumento de fiscalização do poder público. É também por esse motivo que se protegem jornais da censura quando publicam matérias desabonadoras de autoridades públicas ou pessoas que estão concorrendo para cargos públicos, instaurando a necessidade de tais autoridades, ao processarem os jornais, mostrarem além dos requisitos da difamação a existência de malícia na publicação, ou seja, que o réu ou sabia que a informação era falsa, ou ignorou imprudentemente o fato de ser ou não verdadeira (tinha grande probabilidade de saber de ser falsa), tal como decidido no caso *New York Times Co. v. Sullivan*.

Em suma, Lester Bruce Sullivan, um dos três comissários de Montgomery, Alabama, acusava o *New York Times* de ter promovido a circulação de publicidade paga que difamava a polícia e, conseqüentemente, ele próprio, na medida em que parte de sua função era supervisionar o referido departamento de polícia. (SUPREME COURT OF THE UNITED STATES OF AMERICA, 1964, p. 376, U.S. 254). *Justice* Brennan, no entanto, indicou que faltava ao caso de Lester Bruce Sullivan a prova da existência de malícia que seria necessária para condenar o *New York Times* à uma compensação pecuniária. Além disso, Brennan afirmou que as evidências do caso eram insuficientes para concluir que as acusações tinham relações diretas com Sullivan. Ao fim, citando Madison, afirmou que um pouco de abuso de liberdade de expressão pela imprensa é inevitável. (SUPREME COURT OF THE UNITED STATES OF AMERICA, 1964, p. 376, U.S. 271; 286-288). O caso, portanto, sugeriu um novo requisito para suprimir a liberdade de expressão de jornais: a necessidade de demonstrar a malícia da publicação, nos termos já descritos, o que posteriormente seria estendido para outras pessoas públicas que não as autoridades.

O terceiro caso foi importante por consolidar o precedente de que, não havendo potencial de dano claro e iminente, o simples interesse do Estado não justificaria a censura *a priori*, mesmo quando se tratasse de matéria considerada no passado como sigilosa. Dessa vez, o *New York Times* e o *Washington Post* obtiveram acesso a algumas histórias da guerra do Vietnam classificadas como sigilosas. O governo do Estados Unidos pediu judicialmente que tais jornais fossem proibidos de publicarem a história, em nome da segurança nacional. (SUPREME COURT OF THE UNITED STATES OF AMERICA, 1971, p. 403, U.S. 718). A resposta da Suprema Corte foi pela impossibilidade de se impedir a publicação. Como dito por *justice* Hugo Black: “a imprensa deve servir aos governados, não aos governantes. O poder de o governo censurar a imprensa foi abolido para que a imprensa pudesse ser livre para censurar

o governo”.<sup>58</sup> (SUPREME COURT OF THE UNITED STATES OF AMERICA, 1971, p. 403, U.S. 717). O caso, por certo, confirmou a excepcionalidade extrema da censura *a priori*, já que “a primeira emenda se sobrepõe ao interesse do governo federal de manter documentos sigilosos”<sup>59</sup>, tal como afirmado pela *holding* do caso. (SUPREME COURT OF THE UNITED STATES OF AMERICA, 1971, tradução nossa).

Em breve resumo: no início do século XX, o direito à liberdade de expressão, especialmente após a Primeira Emenda, fundamentava-se na necessidade de proteger o Governo de críticas. Assim, em *Patterson v. Colorado* confirmou-se a tese de Blackstone, que limitava a liberdade de expressão à impossibilidade de se censurar previamente um discurso. Entretanto, a partir do voto de Holmes em *Schenck v. United States*, a liberdade de expressão ganha outros contornos, passando a ser restringida somente quando sua natureza e contexto gerassem perigo de dano claro e presente de causar males que o Congresso tinha o direito de impedir.

Essa mudança de critério provocou um alargamento da noção de liberdade de expressão que ultrapassou a função de proteção contra a censura *a priori*. A partir desse novo critério, a livre expressão deveria ser protegida não só quando censurada previamente, mas também quando censurada posteriormente quando inexistente perigo de dano claro e presente de causar males que o Congresso teria o direito de impedir. Além disso, a defesa da liberdade de expressão não dependia de provar a veracidade das acusações, como no caso de *Mathew Lion*, mas da ausência de perigo de dano claro e presente. No entanto, seu cerceamento continuava sendo condicionado pela promoção da paz social, especialmente em tempos de guerra. Essa tendência de cerceamento foi questionada no voto dissidente de Holmes do caso *Abrams v. United States*, quando defendeu uma maior valoração da liberdade de expressão como caminho para se alcançar o progresso da humanidade e a busca pela verdade.

Nessa perspectiva, o critério criado por Holmes foi questionado e aperfeiçoado ao longo dos anos. Em *Gitlow v. New York*, Holmes alertava, novamente em voto dissidente, que, para limitar a liberdade de expressão e a tolerância com as ideias alheias, seria necessário que existisse não só um perigo de dano claro e presente, mas também a imediatidade, ou seja, ele não poderia ter efeitos somente em um futuro indeterminado. Em *Whitney v. California* foi a vez de Brandeis questionar os critérios formulados e reformulados por Holmes. Brandeis

---

<sup>58</sup> The press was to serve the governed, not the governors. The Government's power to censor the press was abolished so that the press would remain forever free to censure the Government.

<sup>59</sup> The First Amendment overrides the federal government's interest in keeping certain documents, such as the Pentagon Papers, classified.

afirmava que seria necessário, sempre que possível, combater o discurso com mais discurso; com educação, e não repressão, argumento reforçado pela análise de Holmes no caso *United States v. Schwimmer*, no qual foi lembrada a necessidade de se possibilitar o pensamento livre também para aqueles com os quais não concordamos, mas odiamos. Talvez, como vimos em Hobbes, a grande dificuldade seja criar um critério para limitar a liberdade, no caso, de expressão. *United States v. Schwimmer* Este caso destacou, por fim, a relação entre liberdade de expressão, tolerância e individualidade, que será, também, objeto do segundo capítulo desta dissertação.

Os precedentes da Suprema Corte apontaram, também, a necessidade de se proteger não só a palavra, mas também o discurso simbólico, como nos casos *Stromberg v. California*, *United States v. O'Brien* e *Texas v. Johnson*. Afinal, hastear bandeiras vermelhas, queimar registros de alistamento e bandeiras nacionais, discursar, desenhar, tudo isso pode ser uma forma de se expressar e, portanto, tudo pode merecer proteção.

Por fim, refletimos sobre a necessidade de se proteger a expressão contra a censura *à priori*, especialmente quando a censura é direcionada à imprensa reduzindo seu papel em uma democracia. Assim, percebeu-se a importância das decisões que protegeram a imprensa, tanto jornalistas quanto jornais; da limitação à liberdade de expressão pelo Governo e seus agentes, tal como se observa dos casos *Near v. Minnesota*, *New York Times Co. v. Sullivan* e *New York Times Co. v. United States*, instituindo, inclusive, a demonstração da malícia como condição para sua limitação.

É possível vislumbrar nos julgados da Suprema Corte a aproximação entre a tolerância e a liberdade de expressão acelerada pelas ideias de Mill, ainda que fosse possível encontrar rastros dessa confluência no processo de independência norte-americano. A tolerância com foco na unidade vai, aos poucos, dando espaço para a tolerância com foco na multiplicidade, permitindo assim a diversidade, inclusive de opiniões. Os diferentes projetos de vida se entrelaçam e, ao serem discutidos pela Suprema Corte, exigem a proteção da liberdade de expressão em todo seu simbolismo, tanto pela fala quanto pela ação. Nessa sociedade, mesmo as ideias e discursos que questionam o Governo ou proferem mensagens que odiamos<sup>60</sup> merecem proteção, pois ao mesmo tempo que confirmam a diversidade existente nos diferentes projetos de vida, permitem a busca pela verdade e o autogoverno. Assim, ao encontrarmos as ideias de Walzer (1999) percebemos um cenário no qual a tolerância encontra-se fortemente

---

<sup>60</sup> Sobre os discursos de ódio, discorreremos mais detalhadamente no próximo capítulo

vinculada à liberdade de expressão e a reflexões que questionam a possibilidade da coexistência pacífica das pessoas em diferentes tipos de sociedade e como elas protegeram a diversidade.

Já no início de seu texto *Da Tolerância*, Walzer deixa claro seu intento: analisar o que sustenta e como funciona a tolerância. Sua hipótese é a de que a tolerância sustenta a vida pois a intolerância levaria à morte e à vida comum: “A tolerância torna a diferença possível; a diferença torna a tolerância necessária.” (WALZER, 1999, p. XII), razão pela qual, no livro, ela não se traduz como a busca pela unidade, mas pela multiplicidade e pela diversidade.

A tolerância, “coexistência pacífica de grupos de pessoas com histórias, culturas e identidades diferentes” (WALZER, 1999, p. 4), estruturada de diferentes formas em diferentes sociedades, é vista por Walzer como boa na medida em que todos lhe dão valor. Ele se empenha em analisar diferentes regimes de tolerância, definidos como arranjos sociais que possibilitam a coexistência pacífica, entretanto, sem desejar estabelecer uma comparação hierárquica entre eles ou produzir um utopismo ruim<sup>61</sup>. Sua proposta é comparar os diferentes regimes de tolerância para identificar características comuns que permitam a coexistência pacífica entre as pessoas, facilitando que outros regimes de tolerância possam as adaptar e assimilar, sem, contudo, importá-las acriticamente. (WALZER, 199, p. 3-8): “Talvez todas as nossas escolhas devessem ser provisórias e experimentais, sempre sujeitas à revisão ou até reversão”. (WALZER, 1999, p. 8).

Walzer alerta-nos, porém, que sua escolha metodológica, localizada no tempo e no espaço, não se transforma em relativismo irrestrito, visto que o critério de escolha dos regimes de tolerância encontra limite na possibilidade desses regimes de permitirem uma versão de coexistência pacífica, não necessariamente harmoniosa. O autor aponta, ainda, que não trataria as questões sobre a tolerância na perspectiva das excentricidades individuais atomizadas, mas somente quando a convivência das diferenças ganhasse contornos coletivos. Assim, ele propõe uma reflexão sobre a tolerância – coexistência pacífica – nos debates relativos aos direitos comuns e exercidos por grupos em nome de seus membros. Por fim, indica que seu trabalho não versa sobre movimentos políticos e partidos opostos, posto que esses grupos se voltam para fora: objetivam participar da competição do jogo democrático que exigiria a existência de oposição. E, ainda, abordará os grupos que se voltam para dentro: aqueles que desejam garantir um modo de vida entre seus próprios membros e reproduzir sua cultura ou fé em sucessivas gerações. (WALZER, 1999, p. 9-16). Tratará da tolerância:

---

<sup>61</sup> Segundo Walzer, utopismo ruim é a tentativa de criar um modelo ideal reunindo as melhores características de algo, no caso, dos diferentes regimes de tolerância, e ignorando que boas características dependem, por vezes, de um arranjo que possua também características não desejadas.

Quando as diferenças em questão são culturais, religiosas, ou diferenças no modo de vida – quando os outros não são coparticipantes e não há um jogo comum ou uma necessidade intrínseca para as diferenças que eles cultivam ou praticam. Nem mesmo uma sociedade liberal exige uma multiplicidade de grupos étnicos ou de comunidades religiosas. Sua existência e até mesmo sua prosperidade são inteiramente compatíveis com a homogeneidade cultural. (WALZER, 1999, p. 15)

Walzer identifica cinco posturas de tolerância para com esses grupos que objetivam a reprodução de sua própria cultura, religião e modos de vida nas gerações futuras. Para ele, podemos: (1) de forma resignada, aceitar a diferença para preservar a paz, (2) de forma passiva e bondosa, ser indiferentes às diferenças, (3) por uma espécie de estoicismo moral, acreditar que os outros têm direito, mesmo quando o exercem de modo antipático, (4) por curiosidade, respeito e disposição de ouvir e aprender, permitir uma abertura para com os outros e/ou (5) entusiasticamente, endossarmos a diferença ora de forma estética, reverenciando a grandeza e diversidade da criação divina ou do mundo natural, ora de forma funcional, como se a diversidade fosse condição para a prosperidade humana. No entanto, Walzer afirma que a quinta possibilidade pode não representar uma tolerância quando endossar todas as diferenças (abstratas e concretas) pela inexistência de oposição, mas mostrar-se-á tolerância somente quando se opuser às diferenças concretas objetivando a convivência pacífica justificada pelo endosso das diferenças abstratas. (WALZER, 1999, p. 16-18), concluindo que:

dos que são capazes de agir assim [convivendo com a alteridade que, por mais que aprovem, lhes é estranho] direi, sem levar em conta sua posição no *continuum* da resignação, indiferença, aceitação estoica, curiosidade e entusiasmo, que se trata de pessoas que possuem a virtude de tolerância. (WALZER, 1999, p. 18).

Mas, segundo Walzer (1999, p. 19), regimes de tolerância bem sucedidos não dependeriam da virtude tolerância. É importante tecer aqui uma breve diferenciação terminológica da língua inglesa que utiliza os termos *tolerance* e *toleration* de forma distinta, apesar de ambos serem traduzidos, para o português, como tolerância. O primeiro se refere à virtude/tendência de ser tolerante, enquanto o segundo trata do ato/prática de tolerar. O tradutor do livro, inclusive, faz essa ressalva em uma nota no prefácio, indicando que “a rigor, a palavra *tolerance* só aparece três ou quatro vezes no ensaio.” (PISETTA, 1999, p. XII). Essa constatação reflete a primeira afirmação deste parágrafo que ressalta a inexistência de dependência entre o regime de tolerância e a virtude tolerância. As reflexões de Walzer sobre a virtude de tolerância (*tolerance*) se encerram nessa constatação, retornando somente de forma pontual.

O foco de Walzer nas questões político-estruturais, inclusive, faz com que Forst aponte duas críticas à teoria: (1) ela não permite um panorama normativo da tolerância sobre qual dos regimes adotar e (2), ao mesmo tempo, não responde à questão sobre “qual virtude de tolerância que um cidadão de uma sociedade tolerante deve esperar de seus concidadãos em determinado caso”<sup>62</sup>. (FORST, 2013, p. 26, tradução nossa) A crítica de Forst parece demasiadamente exigente, mas não sem fundamento. Walzer justifica o recorte metodológico que adotará ao longo do livro indicando que, do ponto de vista político/antropológico, seria impossível hierarquizar diferentes regimes de tolerância, no entanto, ainda que sua escolha seja justificada, fragmenta a tolerância, ressaltando o aspecto da coexistência em detrimento da convivência.<sup>63</sup>

Assim, perseguindo a tolerância como a possibilidade de coexistência pacífica, Walzer constata a existência de cinco “arranjos sociais usados para incorporar a diferença, viver com ela e lhe permitir uma quota do espaço social, como formas institucionalizadas de uma virtude indiferenciada” (WALZER, 1999, p. 19). Não se trata de lista exaustiva, mas uma lista dos mais interessantes modelos de sociedades tolerantes (regimes de tolerância), quais sejam: (1) império multinacional, (2) sociedade internacional, (3) consociação administrativa, (4) Estado-Nação e (5) sociedade de imigrantes. (WALZER, 1999, p. 21-49).

O regime de tolerância do império multinacional – ilustrado pelos impérios da Pérsia, Egito e Roma – dá-se pela coexistência pacífica advinda de um arranjo político no qual várias comunidades autônomas, ou semiautônomas, são obrigadas a conviver sob a ordem de um código elaborado pelo centro imperial, cujo objetivo é garantir uma equidade mínima entre as partes. A tolerância fundamenta-se em uma prática autocrática que exige a convivência pacífica dos grupos, sem se curvar aos seus respectivos interesses. Assim, o império não interferiria nas práticas dos grupos (desde que as comunidades pagassem os tributos devidos e criassem um ambiente de paz) e toleraria as condutas dos indivíduos na medida em que fossem toleradas pelas suas próprias comunidades. Ressalte-se que o indivíduo não tinha poder de trocar de grupo, o que contribuiria para um cenário tolerante em relação aos grupos, mas potencialmente intolerante para os indivíduos. (WALZER, 1999, p. 21-27).

A sociedade internacional, por sua vez, é um regime de tolerância no qual os grupos que alcançaram a condição de Estado toleram uns aos outros e suas práticas, desde que não atentem contra os acordos firmados entre eles ou contra os Direitos Humanos, na medida em que se

---

<sup>62</sup> [A perspectiva de Walzer não responde à questão de] which virtue of tolerance it is that the citizens of a tolerant society can expect of one another in a given case.

<sup>63</sup> Sobre o aspecto da convivência, abordaremos as reflexões de Cohen (2018), último dos autores tratados neste capítulo, pois, expressamente, busca encontrar um conceito normativo de tolerância que regule a convivência ignorada por Walzer.

reconhecem dotados de soberania. O problema, neste caso, é que raramente o tolerável e o tolerado coincidem, e normalmente existem outros interesses que determinam os limites dessa convivência pacífica, pois o risco de violar a soberania possui custos elevados como montar um exército, violar fronteiras, matar e morrer. A tolerância, portanto, seria por princípios, mas, ainda mais, por franqueza do Estado frente outro Estado. (WALZER, 1999, p. 28-31).

O terceiro modelo, consociação administrativa, traduz-se no arranjo político no qual os próprios grupos definem as regras de convivência, sem a interferência de um burocrata imperial ou autoridade da sociedade internacional. Os grupos devem coexistir em um mesmo território, diferentemente da sociedade internacional, e firmar um acordo político para proteger a estabilidade e a paz, além de corresponder ao desejo de suas elites de se manterem como elites. Trata-se de um regime de tolerância caracterizado por uma dominação limitada ou igualdade aproximada entre os grupos que, portanto, precisam instaurar a confiança recíproca ou vigília mútua. (WALZER, 1999, p. 31-34)

A coexistência pacífica no regime de Estado-Nação é caracterizada pela dominância permanente de um dos grupos que, utilizando os meios de reprodução do Estado como educação pública, símbolos, cerimônias e calendário, molda a vida e tolera uma minoria nacional ou religiosa. O grupo dominante organiza a vida da comunidade para refletir sua história e cultura e os grupos minoritários buscam a condição de Estado para, por sua vez, reproduzirem sua própria história e cultura e sobreviverem ao tempo. Diferentemente dos modelos anteriores, a tolerância, em regra, contempla indivíduos (e não grupos), visto que todos são reconhecidos como cidadãos antes de o serem como membros de minorias. A jurisdição legal é monopólio do Estado-Nação, sendo seu dever proteger os indivíduos ante grupos intolerantes. Desse modo, a qualidade da minoria e o coletivo privado (religião, cultura e história da minoria) estão sempre em suspeita pela qualidade de cidadão e o coletivo público (religião, cultura e história da maioria). Há uma constante pressão para se assimilar a minoria na maioria, especialmente pelo artifício da instituição de uma língua oficial para as comunicações públicas. As minorias, portanto, passam mais vezes pelo escrutínio da maioria, que julgam a cultura e religião daqueles. Os grupos são forçados a serem mais tolerantes para com os indivíduos e, enfraquecidos na possibilidade de coagirem seus membros, devem, portanto, ser persuasivos, possuírem uma cultura atraente, mostrarem-se úteis, liberais e, geralmente, abrangentes<sup>64</sup>. As minorias nacionais, especialmente quando se concentram territorialmente, sofrem maior

---

<sup>64</sup> Em alguns casos, a estratégia é inversa: os grupos minoritários estreitam a abrangência tornando-se rígidos e sectários, especialmente quando são minorias religiosas.

pressão, pois representam maior risco para a unidade do Estado-Nação<sup>65</sup>. (WALZER, 1999, p. 34-41)

Por fim, o regime de tolerância “sociedade de imigrantes” consiste na coexistência pacífica entre as partes, permitida por um arranjo político no qual membros de diferentes grupos, que abandonaram sua terra natal mas não pretendiam colonizar o território para o qual se dirigiram, outrossim, dispersaram-se por um Estado marcado pelo incentivo de se tolerar indivíduos (não grupos), não formando, no Estado para o qual se dirigiram, base territorial comum. Unem-se em associações voluntárias e, portanto, o indivíduo (e não o grupo) é tolerado. (WALZER, 1999, p. 41-44). Nesse caso, porém, a tolerância ao indivíduo alcança as preferências pessoais e, portanto, apresenta uma versão ainda mais descentralizada que a tolerância do regime Estado-Nação:

homens e mulheres são incentivados a tolerar uns aos outros como indivíduos, a entender a diferença em cada caso como uma versão personalizada (e não estereotípica) de cultura de grupo - isso também significa que os membros de cada grupo, se quiserem mostrar a virtude da tolerância, devem aceitar mutuamente as diferentes versões de cada um. Logo haverá muitas versões da cultura de cada grupo, e muitos graus diferentes de comprometimento em relação a cada versão. Assim a tolerância assume uma forma radicalmente descentralizada: cada um tem de tolerar todos os outros. (WALZER, 1999, p. 43)

Assim, o Estado no qual a tolerância se caracteriza pelo modelo de sociedade de imigrantes é marcado pela identidade hifenizada, ou dupla, na qual as pessoas se identificam, por exemplo, ítalo-brasileiros ou brasileiro-italianos, de acordo com suas preferências políticas e culturais. Possibilita-se, assim, escolhas personalizadas de cultura e religião, como se estivessem postas em prateleiras de supermercados, levando Walzer a questionar se esse intenso ou máximo regime de tolerância permitirá ou dissolverá a vida grupal. (WALZER, 1999, p. 44-47).

Walzer aponta três casos em que os regimes de tolerância são claramente mistos: a França, que se constitui num Estado-Nação típico, mas, cada vez mais, marcado pelo regime de sociedade de imigrantes; Israel, que reúne qualidades de Estado-Nação, império e sociedade de imigrantes; e o Canadá, que apresenta um regime de tolerância marcado pela sociedade de imigrantes, apesar de os grupos não saberem quando imigraram para o Canadá), com minorias concentradas territorialmente, típicas de um Estado-Nação. Esses casos, mostram a complexidade das relações de tolerância de cada Estado (WALZER, 1999, p. 48-68) e, em conjunto com os modelos de regimes de tolerância, constituem uma tentativa de Walzer de

---

<sup>65</sup> Tal como acontece com os catalães, na Espanha.

mostrar como os Estados e seus arranjos políticos, estabelecem condições para que a tolerância – coexistência pacífica – torne a diferença possível.

Discutindo as questões de poder, classe, gênero, religião, educação e religião civil (“questões práticas”), ele pretende mostrar, por outro lado, como a diferença torna a tolerância necessária. Assim, aborda tais questões preparando, através delas, a ideia central de que devemos tolerar os intolerantes. Segundo Walzer, a maioria dos grupos tolerados nos quatro regimes internos apresentados são intolerantes. A ânsia pelo domínio, em cada um desses grupos, seria uma razão para negar-lhes poder político, mas não justificaria a intolerância. Assim, esses grupos não poderiam molestar, perseguir ou reprimir seus vizinhos, dissidentes e hereges, mas estariam livres para excomungar, ostracizar, crer e declarar que outros grupos sofrerão a condenação eterna ou não terão lugar na vida futura, ou, ainda, declarar que a vida que levam é rejeitada por Deus ou não leva à prosperidade humana. (WALZER, 1999, p. 104-107)

Sobre as questões práticas evidenciadas por Walzer, ressalta-se duas conclusões interessantes: a primeira é uma questão de poder, a segunda, de classe. Em primeiro lugar, Walzer refuta a ideia de que tolerância é ruim porque refletiria uma relação de poder desigual em que o superior tolera o inferior mas conserva sua superioridade. Segundo ele, uma boa definição dos limites entre superioridade e inferioridade podem levar, por vezes, a arranjos políticos mais estáveis em longo prazo, tal como aconteceria nas consociações. O desejo de edificar um regime de tolerância por intermédio do respeito mútuo, portanto, nem sempre seria a melhor opção para se evitar a eliminação física dos grupos e possibilitar a convivência pacífica entre eles. Em segundo lugar, Walzer afirma que quando um grupo minoritário é subordinado economicamente a intolerância é mais violenta. Por isso, seria importante a adoção de ações afirmativas para quebrar essa relação entre classe e grupo. A tolerância seria compatível com desigualdades, mas somente quando o sistema de classes é reiterado de forma semelhante nos diferentes grupos. (WALZER, 1999, p. 69-78)

Por fim, Walzer compara a tolerância moderna e pós moderna. Na modernidade, os regimes de tolerância se caracterizariam por substituírem a tolerância da diferença por uma pressão no sentido da unidade e singularidade, um processo de assimilação. Esse processo dos indivíduos seria realizado de duas formas: ora por uma assimilação individual, ora por um reconhecimento do grupo. Enquanto repúblicas permitem a entrada de grupos, desde que na condição de hierarquicamente inferiores ao Estado, subordinando-lhes a identidade de minoria à identidade de cidadãos, democracias permitem somente a entrada de indivíduos, e os grupos são formados durante a luta pela inclusão, na qual disputam fronteiras para se autoafirmarem

na democracia. Assim, é característica da modernidade a coexistência de grupos fortes e indivíduos livres, sendo garantido aos indivíduos a livre associação. (WALZER, 1999, p. 109-114).

Por outro lado, a tolerância pós moderna, típica da sociedade de imigrantes, projetaria uma vida sem fronteiras definidas ou identidades singulares ou seguras, na qual os indivíduos se misturam à maioria, sem, necessariamente, assimilar a identidade comum da maioria. As associações, portanto, tendem a se transformar em alianças temporárias, face a grande mobilidade dos indivíduos nos grupos. A tolerância/intolerância corre o risco de ser substituída pela preferência/aversão, acabando com a identidade comum ou comportamento padrão. Todos são estrangeiros, e, portanto, ninguém o é, porque não existe vínculo de igualdade. As identidades são divididas ou hifenizadas e, por não se mostrarem um conjunto, tendem a ser objeto de uma tolerância desigual; sem respostas com um padrão fixo. (WALZER, 1999, p. 114-118)

Esse movimento da modernidade para a pós-modernidade tornaria as relações de tolerância ainda mais complicadas, pois representaria um momento em que a lógica pós moderna se sobrepõe à moderna, mas não a apaga. Desse modo, esse dualismo exigiria uma acomodação dupla da diferença, “primeiro em suas versões singulares, individuais e coletivas e depois em suas versões pluralistas, dispersas e divididas” (WALZER, 1999, p. 118). A tolerância deverá, portanto, proteger as condições de ser cidadão e ser estrangeiro dividido (cidadania personalizada), assim como as condições de ser membro dos grupos minoritários e estrangeiro cultural (pertencimento personalizado), gerando a necessidade de uma autodeterminação ao mesmo tempo política e pessoal.

A dúvida de Walzer é se as diferenças de grupo resistirão a essa atomização do indivíduo pós moderno. Ele considera que a resignação, a indiferença ou a aceitação estoica são suficientes para sustentar um regime de tolerância somente se existirem diferenças de grupo. Quando os grupos estão enfraquecidos, segundo ele, somente a curiosidade e o entusiasmo possibilitam seu fortalecimento e, portanto, permitem arranjos de coexistência pacífica. (WALZER, 1999, p. 118-120). Então, seria necessário “reconhecer a importância dos grupos (do seu e de todos os outros)” na formação dos indivíduos, identificando que a tolerância não seria uma forma de abolir o “nós” o “eles” ou o “eu”, mas garantir a continuidade da convivência pacífica (WALZER, 1999, p. 120).

Como vimos, Walzer percorre o caminho em que a tolerância se identifica com a possibilidade de coexistência pacífica. Entretanto, a tolerância também traz questões relativas à convivência. Cohen (2018) apresenta uma ideia normativa de tolerância que busca responder,

justamente, o questionamento de Forst (2013) sobre a teoria de Walzer (1999), qual seja: o que um cidadão deve esperar do agir de seus concidadãos?

A tolerância, para Cohen (2018), em suma, seria a possibilidade de “um *agente intencionalmente* e por *princípio se abster de interferir* com um outro *opositor* (ou sua *conduta*, etc.), apesar de *acreditar que possui poder* para interferir”<sup>66</sup>. (COHEN, 2018, grifo nosso, tradução nossa). O autor, como Walzer, analisa a tolerância como ato e comportamento (*toleration*), sem aprofundar na tolerância como virtude ou predisposição (*tolerance*). Entretanto, ele não se preocupa com regimes de tolerância, mas com a construção de um conceito normativo<sup>67</sup> de tolerância que se restringe ao se deparar com a possibilidade de dano e, portanto, com o princípio, compartilhado por todos, de liberdade de dano. (COHEN, 2018).

Segundo Cohen, a tolerância corresponderia ao ato de um *agente* que, não limitado por suas consequências, foi *intencionalmente* e por *princípio* escolhido, razão pela qual é impossível tolerar um ato cuja existência se ignora ou ao qual se é indiferente. O agente precisaria confiar que ora age como necessário, tendo em vista que “a não interferência deve ser baseada em um princípio de tolerância pelo outro tolerado, sua autonomia ou direitos, ora na crença principiológica de que a tolerância, ou um de seus elementos, é um valor.”<sup>68</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa).

Porém, não se trataria de qualquer agir, mas de se *abster de interferir* obrigando/impedindo total ou parcialmente que uma pessoa faça algo como pretende ou deseja (coerção). Assim, uma conversa que pretende persuadir não é interferência, na medida em que não obriga/impede outrem. Alguém poderia ouvir as considerações e simplesmente desconsiderá-las. O agir de um chefe, por exemplo, poderia ser tolerante se, mesmo diante de atrasos frequentes, não demitisse seu funcionário, mas, tão somente, expressasse sua insatisfação ou tentasse convencê-lo de que aquilo o prejudicaria, sem tom de ameaça. Em suma, “o princípio da liberdade de dano proíbe somente força ou coação, não pensamentos racionais persuasivos”.<sup>69</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa).

A abstenção exigiria, ainda, *oposição* por razões morais ou por simplesmente não gostar, ainda que, segundo Cohen, nem tudo a que nos opusermos justifique a utilização do conceito tolerância. Poderiam ser objeto dessa oposição indivíduos, grupos, crenças, comportamentos,

<sup>66</sup> An agent’s intentional and principled refraining from interfering with an opposed other (or their behavior, etc.) where the agent believes she has the power to interfere.

<sup>67</sup> Ao abordar a tolerância em seu aspecto normativo, Cohen busca identificar quando devemos tolerar o quê, não fazer uma análise sobre a política de tolerância de um Estado.

<sup>68</sup> one’s noninterference must be based either on respect for the other tolerated (or their autonomy or rights) or on a principled belief that toleration (or one of its components) is a value.

<sup>69</sup> it forbids only force or coercion, not persuasive rational argument

práticas, características, dentre outras possibilidades. Um dos exemplos citados pelo autor como possível de ser objeto de oposição é a cor da pele – característica de difícil mudança, fundamento exclusivo da intolerância de alguns racistas. (COHEN, 2018).

A real possibilidade de interferir, porém, não seria necessária para que uma conduta fosse considerada tolerância. A tolerância pressuporia *acreditar na possibilidade de intervir*, não exigindo que essa crença corresponda à uma real possibilidade de intervenção. (COHEN, 2018).

A tolerância pensada por Cohen apresenta, portanto, alguns elementos. É necessário que seja um (1) agir, (2) intencional e (3) por princípio de se (4) abster de interferir com outro ao qual se (5) opõe, por ele ou suas condutas, (6) acreditando possuir o poder necessário para intervir em sua ação. É tolerante aquele que convida amigos para sua casa e, no meio da festa, ouve um discurso homofóbico, mas decide não expulsar o convidado, pois apesar de ser contra o que está sendo dito, por princípio, acredita que expulsá-lo não seria correto. Seria igualmente tolerante, o filho do anfitrião que decide, por princípio, não o expulsar, ainda que na realidade não possua tal poder, não concedido por seu pai. Mas aquele que concorda ou é indiferente ao discurso de ódio, ou aquele que se abstém de agir por não ser sua casa, esse não poderia ser considerado tolerante, pois faltar-lhe-ia a crença no seu poder de interferir.

Cohen também indica o que não deve ser considerado tolerância. Segundo o autor, a tolerância não pode ser confundida com: 1) indiferença, a não interferência simples (não fundada em princípios) ou resignação, porquanto pressupõem um *agir intencional e não baseado em princípios*; 2) princípio da tolerância, pois se relaciona à uma *ação (ser)* e não a um questionamento sobre como agir (dever ser); 3) pluralismo, multiculturalismo ou diversidade, na medida em que é necessário *oposição* ao outro e, por lógica, aquele que promove a pluralidade não se opõe à ela; 4) permissividade, relativismo ou pessimismo, porquanto é necessário *acreditar ter o poder de intervir* na situação; 5) neutralidade, pois é possível ser intolerante sendo neutro ao intervir em ambos lados; 6) tolerância (disposição ou virtude), já que o sentido abordado por Cohen é o de tolerância estrita, ou seja, tolerância enquanto agir. (COHEN, 2018).

Entender o conceito de tolerância, no entanto, não revela a razão pela qual seria necessário tolerar. Cohen (2018) explica a necessidade de tolerar, dividindo-a em motivos para tolerar (Capítulo 4) e deveres para tolerar (Capítulo 5). O motivo está centrado na premissa de

John Stuart Mill de que a tolerância permite experimentar a vida e, assim, desenvolver a individualidade e alcançar a boa vida.<sup>70</sup>

Ao intencionalmente e por princípio se abster de interferir com aqueles aos quais se opõe, ganha-se materialmente assim como de outras formas. Poderíamos nomear tal ganho de forma grandiosa: “benefício espiritual”, mas não há nada de grandioso nele. Esse benefício se encontra no encontrar pessoas com as quais nos sentimos confortáveis, reconhecendo espíritos parceiros, expandindo nossos círculos de amizade e núcleos familiares, escolhendo uma vida que é boa para nós mesmos.<sup>71</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa)

Já o dever de tolerar, para o autor, se encontra no dever de todos de promover os próprios interesses e, conseqüentemente, tolerar que todos possam buscar seus próprios interesses.

Pode-se afirmar que cada um tem um dever consigo mesmo – um dever de “proteger/buscar seus próprios interesses” (Muldoon *et al*, 330) - e que esse dever necessita que todos se tolerem. Eu acredito que isso está certo. O liberalismo, no entanto, é mais que isso. Liberalismo envolve um dever com os outros. No meu modo de pensar, esse é um dever de sempre que possível se abster de interferir mesmo naquilo que se desaprova, um dever de tolerar muito maior do que normalmente é imaginado. No próximo capítulo vou construir uma defesa dessa visão defendendo que todos os indivíduos devem ter segurados a liberdade do dano.<sup>72</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa)

Cohen indica que há não só um benefício em tolerar, mas também um dever, que está centrado no direito de todos à liberdade do dano. Ora, se o direito à liberdade do dano é de todas as pessoas, esse direito é, na verdade, um direito-dever e, enquanto tal, restringirá e protegerá os conceitos de liberdade e tolerância. Assim, Cohen defende uma ordem moral que possa assegurar a liberdade de dano<sup>73</sup> a todos (COHEN, 2018):

<sup>70</sup> O autor aponta, por exemplo, que tolerar permite a convivência de pessoas diferentes, tornando a sociedade mais eficiente, tal como explicado pelo teorema Hong-Page. Cita, ainda, benefícios sociais materiais e espirituais, tais como a possibilidade de pessoas diferentes produzirem bens diferentes, assim como trazerem ideias diferentes para a sociedade.

<sup>71</sup> By intentionally and on principle refraining from interfering with those whom one opposes, one gains materially but also in other ways. We might grandiosely term these “spiritual”, but it is nothing very grandiose. It is about meeting people who one is comfortable with, recognizing kindred spirits”, expanding one’s group of friends and even family members, and generally being able to choose a life that is best for oneself.

<sup>72</sup> As should be clear from the foregoing discussion though, one’s might also say that one has a duty to oneself – a duty “to promote one’s own self-interest” (Muldoon *et al.*, 330) and that this duty requires that one tolerate others. I think this is entirely right. Liberalism, however, is about more than promoting self-interest. Liberalism does involve a duty to others. To my way of thinking, this is a duty to often refrain from interfering even where one disapproves, a duty to tolerate far more than is typically realized. In the next chapter I provide a fuller defense of this view by defending the claim that all individuals must have freedom from harm.

<sup>73</sup> O conceito de liberdade de dano de Cohen é baseado no *harm principle* de Stuart Mill, que segundo Cohen, pode ser conceituado como: “the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number is self-protection... the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others.” (MILL, 1859, p. 9 apud COHEN, 2018). Cohen, no entanto, faz uma leitura do referido

A liberdade de não ser aquele que tem seus interesses injustamente contrariados/diminuídos, sendo “passar por um dano” consequência de um evento que é nomeadamente um interesse injustamente contrariado/diminuído, independentemente do mal de seu resultado.<sup>74</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa)

A ausência de dano, segundo Cohen (2018), constitui um valor já que nenhum de nós deseja sofrer danos ou ter os interesses injustamente contrariados<sup>75</sup>. Reconhecer que todos deveríamos ter a liberdade de dano, é reconhecer uma ordem moral de não dano (COHEN, 2018) e, ao mesmo tempo, é reconhecer a *possibilidade* de interferência quando você causa danos ou procura causar danos à outra pessoa (limitando a liberdade de dano daquela pessoa). Ao nos submetemos à essa ordem moral que torna possível a interferência nas nossas ações, a questão passa a ser sobre quando essa interferência é *justa* e não fere a ordem moral da liberdade de dano:

O único propósito que justifica o uso do poder sobre um agente, contra sua vontade, é prevenir aquele agente de causar dano a outros ou construir políticas de liberdade de dano mínimas, incluindo aquelas que envolvam taxas mínimas de impostos que possibilitem prevenir danos a outros, não interessando quem causaria o dano.<sup>76</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa)

Para Cohen, a interferência só é *possível* – não necessária, mas possível – quando justificada pelo princípio do dano (*harm principle*). Assim, poder-se-ia interferir quando a liberdade de uma pessoa já causou, está prestes a causar ou está causando *danos injustos* a outra. Nesse caso, a interferência não representaria uma quebra da liberdade de dano daquele que causa/causou/causará o dano, pois ela acontece em um interesse injusto, um injusto retrocesso de interesses.<sup>77</sup>

---

princípio no qual o único motivo que legitima o uso do poder contra a vontade de uma pessoa é a proteção ao dano causado por esta pessoa em outras pessoas. No entanto, em algumas limitadas exceções, COHEN admite a interferência quando o dano é causado por outro agente que não o causador do dano. (COHEN, 2018).

<sup>74</sup> The freedom from harm that underlines liberalism, as that is conceived throughout this work, is *freedom from being the subject of an event wherein one's interests are wrongfully set back and wherein the status of the undergoing of the harm derives from its being the sort of event that it is (namely, a wrongful setting back of interests), independently of the badness of any resulting state.*

<sup>75</sup> A liberdade de dano não se resume à liberdade de dano físico. Quando um interesse é contrariado injustamente, tal como quando meu carro é furtado, há um dano. Entretanto, apesar de necessária, a existência de dano não é suficiente para justificar a coerção/intervenção na conduta do outro, o que será delineado pelo princípio de dano (*harm principle*).

<sup>76</sup> The only purpose for which power can be rightfully exercised over an agent, against her will, is to prevent that agent from harming others or to set minimal policies, including those involving the minimal necessary taxation needed to reliably prevent all harms to others, no matter who would do the harm.

<sup>77</sup> Ainda que justificada, a interferência deve guardar proporcionalidade em relação ao dano.

Os conceitos de injusto e injusto retrocesso de interesses poderiam tornar a concepção de liberdade de dano abrangente e subjetiva. No entanto, para Cohen, isso representa uma vantagem pois aponta os casos nos quais é necessária uma maior reflexão moral. A liberdade, dessa forma, ganha contornos mais amplos, sendo restringida, não por qualquer dano, mas somente pelo dano injusto. É importante considerar, no entanto, a existência de uma restrição: a injustiça deve ser considerada em uma perspectiva do acontecimento pontual (evento) e não uma condição/estado final. O conceito de sofrer injusto retrocesso de interesses é, portanto, independente da constatação final do dano. Desse modo, uma pessoa sofre dano quando é “sujeito de um evento no qual seus interesses são indevidamente contrariados e no qual o status de sofrer o dano deriva do fato do tipo de evento (ou seja, um injusto retrocesso de interesses), independentemente do prejuízo de qualquer resultado”.<sup>78</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa).

A interferência, portanto, pressupõe interesses que serão contrariados injustamente e que poderiam ser reais ou ideais (COHEN, 2018). Os primeiros são as vontades que aqueles que têm seus interesses afetados possuem. Os segundos, são os interesses que aquelas pessoas deveriam ter ou que seria bom que tivessem. Essa classificação permite, por exemplo, sopesar interesses de acordo com sua importância. Segundo Cohen (2018), para toda pessoa capaz, interesses reais próprios são mais importantes que interesses ideais que a pessoa acredita não possuir, mas que são reconhecidos socialmente. Em última análise, para ele, é necessário proteger as pessoas tal como elas, e seus interesses, são e não como elas deveriam ser.

Não é uma questão, portanto, de promover a autonomia das pessoas independentemente do que elas querem, mas de conferir autonomia a elas, inclusive de decidirem se desejam autonomia. “O estado que promove a autonomia desrespeita o direito das pessoas de escolherem seus próprios caminhos, desrespeitando as próprias pessoas, contrariando seus interesses ao forçar um modo preferido para viver”<sup>79</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa). Ou seja, considerando o princípio da liberdade de dano, ao interferir na escolha de cada um pela autonomia individual, especialmente naqueles que não a desejam, aquele que interfere não respeita a liberdade de dano, pois, apesar de não causar dano, interfere injustamente na vida de indivíduos que desejam a vida que vivem, na medida em que inexistente dano que justifique tal interferência.

O consentimento voluntário e informado, para Cohen, é um dos casos em que o agente pode escolher pela não autonomia. Para ele, é possível, por exemplo, que uma pessoa

---

<sup>78</sup> to undergo a harm is to be the subject of an event wherein one's interests are wrongfully set back and wherein the status of the undergoing of the harm derives from its being the sort of event that it is (namely, a wrongful setting back of interests), independently of the badness of any resulting state.

<sup>79</sup> The state that promotes autonomy disrespects the path such people choose – and those people – and it sets back their interests if it forces its preferred ways of living on them.

racionalmente escolha ser escravo durante um período em troca de milhões de dólares. A possibilidade de interferência advinda do fato de a escravidão ser um dano à autonomia sofreria uma exceção, qual seja a do consentimento voluntário. Nesse caso, o autor indica ser necessário o teste da eficiência da informação sobre o consentimento, que, caso comprovasse que o agente se encontra competentemente informado, impediria a atuação do interveniente, obrigando a tolerância à sua escolha de não autonomia. (COHEN, 2018)

Buscando diferentes limites à tolerância e à liberdade de dano, nos três últimos capítulos de seu livro, Cohen aplica-os em diversas situações. Ao defender a licença parental, por exemplo, diz que “somente quando uma atividade é provável e estatisticamente danosa, no sentido de injustamente contrariar interesses, sua regulação é necessária”<sup>80</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa). Por outro lado, ao discutir a tolerância de grupo, indica que “quando necessário, especialmente quando há disputas, qualquer diálogo entre dois grupos deve ser conduzido em termos neutros”<sup>81</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa) e que “o direito de sair do grupo [...] deve ser protegido pelo estado”<sup>82</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa).

Entretanto, é possível perceber que os limites da tolerância de Cohen são conduzidos por uma premissa: “Todos devem ser livres para fazer o que não causa danos”<sup>83</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa). O limite da tolerância, portanto, encontra-se na ideia de que deve ser garantida a liberdade do dano a todos, ideia traduzida na proteção de todos contra o sofrimento de *interferência injusta* nos interesses reais ou ideais. Assim, a não ser que exista dano (no passado, presente ou futuro) considerável (injusto) em determinada atividade, existe o direito de realizar a atividade, independentemente de qual seja essa atividade.

Tal como deve estar claro, a tolerância (ou pelo menos, abster-se de interferir) só pode terminar de forma moral quando houver dano, entendido como um evento no qual o interesse de alguém é injustamente contrariado/diminuído, sendo “passar por um dano” consequência de um evento que é nomeadamente um interesse injustamente contrariado/diminuído, independentemente do mal de seu resultado. Indivíduos podem agir de várias formas que acreditamos ser ofensivas e que podem resultar em machucados/ofensas (dano justo) para elas mesmas (ou até mesmo para outros, desde que não o seja de forma injusta), sem interferência. Mas, quando eles praticam dano injusto, a interferência pode ser permitida. Essa é a forma de se garantir liberdade de dano.<sup>84</sup> (COHEN, 2018, tradução nossa)

<sup>80</sup> Only when an activity is statistically likely to be harmful in the sense of wrongfully setting back another`s interests is regulation warranted.

<sup>81</sup> Where needed (especially where there are disputes), any dialogue between the two groups will be carried out in neutral terms.

<sup>82</sup> Exit from the group (and thus those restrictions) must be protected by the state.

<sup>83</sup> All should be free to do that which causes no harm

<sup>84</sup> As should now be clear, toleration (or at least, refraining from interfering) can only morally end when there is a harm, understood as an event wherein one`s interests are wrongfully set back and wherein the status of the undergoing of the harm derives from its being the sort of event there it is (namely, a wrongful setting back of interests), independently of the badness of any resulting state. Individuals can act in any number of ways we

A tolerância, portanto, assume um papel de suma importância no liberalismo proposto por Andrew Jason Cohen em seu livro *Toleration And Freedom From Harm* (2018). A liberdade do dano, enquanto princípio normativo da tolerância, é fio condutor da proteção da liberdade para Cohen, sendo a única razão que justifica (mas, não impõe) a intervenção.

É possível perceber nos escritos de Walzer (1999) e Cohen (2018) uma tolerância relacionada com as questões da diversidade, multiplicidade e liberdade de expressão. É necessário permitir o desenvolvimento dos projetos de vida das diferentes pessoas e suas identidades, tanto os individuais quanto os de grupo. A intervenção só se justificaria, normativamente, caso houvesse dano constatado na existência de interesses injustamente contrariados. Walzer e Cohen percebem a tolerância e sua importância na sociedade atual e falam, respectivamente, sobre a coexistência e convivência, sobre uma tolerância que não se limita a perseguir o objetivo da unicidade, mas que permite a diversidade e os diferentes projetos de vida e identidades.

### 2.2.1 A tolerância como multiplicidade de opiniões

No primeiro tópico deste capítulo encontramos rastros de uma ideia de tolerância que buscava a unicidade para evitar conflitos. A ordem era homogeneizar as crenças e, assim, evitar guerras. Como vimos, as ideias de Locke inverteram-na, indicaram que as guerras eram fruto da intolerância com o diferente, não da tolerância. A inversão, no entanto, não provocou uma mudança radical e imediata. Mesmo após a influência do pensamento de Locke, é possível identificar ideias de tolerância centradas na proteção do Estado e, portanto, que privilegiavam a unidade e a censura. Por fim, foi possível perceber no processo de independência dos Estados Unidos pistas da transformação no ideal de tolerância, preocupado e justificado também com a multiplicidade de ideias, especialmente as necessárias à determinação e construção do futuro Estado Norte-americano.

No segundo tópico desse capítulo, no entanto, encontramos um marco da aproximação das ideias de tolerância e liberdade de expressão. A quebra da causalidade entre tolerar as diferenças e provocar conflitos, fruto da teoria de Locke, permitiu a coexistência de pessoas com crenças diferentes. Mas a teoria de John Stuart Mill ampliou o alcance da coexistência com

---

find offensive or which might result in hurt to their own persons (or even others, so long as the hurt is not wrongfully inflicted), without interference. When they hurt others wrongfully, interference may be permissible. This is how we guarantee freedom from harm.

a diferença ao justificar a tolerância pela necessidade instrumental e coletiva de se buscar a verdade e, ao mesmo tempo, justificá-la na necessidade de se desenvolver a individualidade permitindo que as pessoas vivam o que escolherem para si.

Há, na teoria de Mill, a defesa da multiplicidade. Ao se facultar às pessoas viverem seus próprios projetos de vida e buscarem a verdade, possibilita-se que coexistam não só na diferença de crenças religiosas e suas consequências na vida, mas também na diferença de projetos de vida e de ideias/verdades. A coexistência passa a ter, também, um traço político, na medida em que todos são responsáveis pela busca pela verdade e, ao mesmo tempo, pelas escolhas que afetarão a possibilidade de viverem a vida que escolheram. Assim, se a liberdade de expressão se faz essencial para que se conheçam as diferenças, que se permita a expressão da individualidade e seus desejos e se busque a verdade, a tolerância se projeta como meio para que a coexistência possa acontecer.

A tolerância e a liberdade de expressão, portanto, se encontram na teoria de John Stuart Mill ao possibilitarem, juntas, a coexistência das diferenças e, portanto, pela multiplicidade de opiniões, ideias, projetos de vida e crenças. Como percebemos, também se encontram na jurisprudência norte-americana nos séculos XX e XXI. Ao acompanharmos seu desenvolvimento, percebemos uma lenta transformação da ideia de tolerância da unidade para a ideia de tolerância da multiplicidade, assim como em maior protagonismo da liberdade de expressão na corte.

Inicialmente, a jurisprudência norte-americana entendia a liberdade de expressão como um dispositivo jurídico que proibia a censura, *a priori*, mas possível de ser mitigado em prol da proteção do Estado. Além disso, havia dúvidas sobre a obrigatoriedade das disposições constitucionais, inclusive da liberdade de expressão. Por vezes, como no caso de *Matthew Lyon*, os critérios usados para a determinar a proteção ou não da liberdade de expressão eram questionáveis e pouco tolerantes.

Mas com a mudança de perspectiva do *justice* Holmes, inicialmente minoritária, cria-se a possibilidade de se ampliar o alcance da proteção à liberdade de expressão. Por suas ideias, não só as expressões e opiniões devem ser protegidas da censura *a priori*, mas devem ser censuradas somente quando apresentarem perigo de dano claro e presente com o potencial de gerar um mal que o Congresso tivesse o direito de prevenir. Elas criam um projeto alargado de tolerância: se menos expressões/opiniões devem ser censuradas – graças à expansão das proteções concedidas pela liberdade de expressão – mais expressões/opiniões devem ser toleradas.

A necessidade de tolerar a multiplicidade de opiniões a partir de uma liberdade de expressão mais robusta, é protegida. Na jurisprudência norte-americana, os requisitos para a censura se tornam cada vez mais restritos. Em *Schenck v. United States*, requer-se que o perigo de dano seja determinado e não diluído em um futuro improvável. Em *Whitney v. California*, indica-se que, sempre que possível, deve-se combater o discurso com mais discurso, já que “a palavra liberta os homens da escravidão dos medos irracionais” (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1927, p. 274, U.S. 373-378). Em *United States v. Schwimmer*, em voto dissidente, aponta-se a necessidade de tolerar até mesmo o pensamento que odiamos. Desse modo, a tolerância passa a se identificar cada vez mais com a tolerância enquanto multiplicidade e diversidade, distanciando-se dos caminhos unificadores de crenças observados anteriormente a Locke.

Apesar de não ser possível cravar o momento exato no qual a tolerância passa a correlacionar-se com a multiplicidade de opiniões, vislumbramos esse processo por intermédio da história de independência dos Estados Unidos e do desenvolvimento da jurisprudência norte-americana. Por certo, os pensamentos de Mill foram determinantes para que isso ocorresse ao possibilitarem uma nova justificativa para se tolerar que negava a relação entre tolerância e guerras, não por um motivo interno da própria salvação da alma, mas por questões terrenas relacionadas ao direito de escolher a melhor vida para si mesmo e de contribuir com a busca pela verdade podendo, no processo, expor suas opiniões e expressões.

Assim, ao considerarmos as reflexões de Walzer e Cohen percebe-se um forte vínculo entre as ideias de tolerância e liberdade de expressão, conectadas pela necessidade de proteger a multiplicidade e a diversidade. Em Walzer, constatamos diferentes regimes de tolerância e a maneira como lidam com a diversidade, assim como a dificuldade de se promover a *coexistência* pacífica em um cenário no qual as pessoas sustentam e ao mesmo tempo desejam proteger tanto as identidades de grupo quanto as individuais. Em Cohen, por outro lado, acompanhamos uma reflexão sobre a necessidade de se proteger a tolerância enquanto possibilidade de *convivência* pacífica. O autor apresentou um conceito normativo de tolerância capaz de responder o aspecto preterido por Walzer, qual seja, sobre o quê concidadãos podem esperar uns dos outros. Cohen confirma o dano como razão que justifica a intervenção no agir do outro.

O valor da análise, no entanto, não se restringe ao processo de transformação da tolerância. Neste capítulo examinamos características da tolerância na visão dos filósofos, nas histórias contadas e nos julgados. Apresentaremos uma segunda conclusão parcial, com foco

nessas importantes características, pois muitas serão aproveitadas ao longo deste trabalho, especialmente no terceiro capítulo.

### **2.3 Conclusão Parcial: Características da tolerância**

Ao fim deste primeiro capítulo, as reflexões sobre tolerância e liberdade de expressão são muitas. Nas guerras religiosas, vimos a pretensão de se *impor a própria crença aos outros*. Nos jogos de poder franceses e holandeses estavam sustentadas as bandeiras católica e protestante. As guerras religiosas na Holanda revelaram um cenário no qual o clamor pela tolerância materializava a possibilidade de se proteger a liberdade de consciência (religiosa). Acreditava-se que a tolerância gerava intolerância, visto que possibilitava a existência do diferente. A ideia era que a ausência de diferenças de crenças reduziria a possibilidade de conflitos internos, perspectiva que Felipe II demonstra ao tentar acabar com os protestantes holandeses. O que se verifica, porém, é que a *intolerância gerou mais intolerância* (o que foi constatado posteriormente por Locke), realidade presente em episódios como *Beeldenstorm* – no qual se ateou fogo nas igrejas católicas – e na política de catolicização da Holanda pelo rei Felipe II, o que constituiu o estopim da Guerra Civil Holandesa.

Entre guerras e suas consequências, Lipsius, Coornhert, Grócio e Hobbes traçavam contornos da tolerância preocupada com a autopreservação e a paz social, que permitia liberdade religiosa e de consciência. Para Lipsius, era necessário tolerar a multiplicidade até que fosse oportuno transformá-la em unicidade. Para Coornhert, era prudente tolerar, já que a verdade do evangelho – na qual ele acreditava – se revelaria para todos. Nem a tolerância dependente da oportunidade, nem aquela que entende inevitável a veracidade da própria concepção de mundo parecem ser tolerância, mas revelam indiferença e impotência momentânea e, como explicado por Cohen (2018) *tolerância não é indiferença ou percepção da própria impotência*. É necessário haver oposição e nos importar e, ao mesmo tempo, acreditar possuir o poder para interferir.

As reflexões de Grócio e Hobbes nos proporcionaram outros questionamentos. A tolerância, enquanto Direito Natural, deveria ser racionalmente limitada pela autodefesa e pela condenação do uso da violência contra qualquer ser humano, exceto no caso de autodefesa. A grande dificuldade, no entanto, seria estabelecer *critérios* do que seria autodefesa e ameaça e, portanto, de seus limites. A possibilidade de se conferir a um terceiro tal poder de decisão não pareceu prevenir as dificuldades de agir de forma imparcial e racional. Algumas vezes, a

bandeira da imparcialidade e da racionalidade serve somente para esconder *interferência e violência desmedidas e irracionais*.

A interferência do Estado teria, nesse contexto, potencial para ser intolerante. Locke transforma a questão ao dizer ser necessário separar Igreja e Estado. A tolerância passa a ser a chave para pôr fim aos conflitos. Não seria a multiplicidade de religiões que provocaria as guerras, mas a dificuldade em aceitar a existência de diferentes religiões e opiniões. *A tolerância perdia o vínculo com a unicidade e encontrava abrigo na multiplicidade de opiniões*. Tal argumento foi reforçado por Voltaire, que acreditava na relação entre prosperidade, pluralismo religioso e tolerância. Para Voltaire, o remédio contra a intolerância era o riso e a razão.

Entre as Treze Colônias Norte-americanas, a tolerância adquiriu importância fundamental: somente por meio dela foi possível elaborar a Constituição Federal Norte-Americana. Ainda que sempre provisória e questionável, a liberdade de expressão foi crucial ao permitir a exposição e o debate de opiniões distintas e críticas ao governo e seus projetos. A tolerância, por certo, mais que a “minha opinião” (e sua imposição), é o *reconhecimento da opinião do outro* e da necessidade de *participar em conjunto da construção do Estado*. A tolerância e a liberdade de expressão, portanto, foram essenciais para que a independência dos Estados Unidos representasse mais que a soma das Treze Colônias. Por intermédio da tolerância e pelo reconhecimento da opinião do outro, foi possível elaborar uma Constituição e apaziguar aspectos polêmicos à época, tais como a necessidade de um sistema de freios e contrapesos, a separação entre Estado e Igreja e a necessidade de se confeccionar a *Bill of Rights*, passando a haver uma proposta de debate que permitia um acordo nas relações entre liberdade e poder. Para alcançar a tolerância, era necessário haver liberdade de expressão que respeitasse a multiplicidade de posicionamentos, contribuição marcante da filosofia de Mill.

Tolerar não é só uma questão sobre a opinião do outro, é também permitir o *aperfeiçoamento da humanidade e do indivíduo*. John Stuart Mill entendia que devemos superar o impulso de impor nossa opinião, protegendo a liberdade de expressão, para alcançarmos esse desenvolvimento. Tolerar permite: (1) a originalidade, pois possibilita a cada indivíduo viver a vida que escolheu para si, utilizando a experiência à sua própria maneira e descobrindo novas verdades, tornando-se, assim, artista de sua maior obra: a própria vida, (2) a potencialidade, ao possibilitar que o indivíduo desenvolva ao máximo sua individualidade e suas capacidades e (3) a busca pela verdade, aperfeiçoando a humanidade como um todo. Tal como Locke, Mill revolucionou a ideia de tolerância encontrando no ideal de tolerância a importância da liberdade de expressão. A tolerância que tinha como objetivo a unidade, passou a perseguir as

multiplicidades, não só de crenças, mas também de ideias, verdades e opiniões, identificando, inclusive, um critério para limitar a liberdade de expressão: o *harm principle*. Assim, o único limite à liberdade de expressão, que justificadamente poderia interromper a tolerância, seria o *dano (físico) causado a outros*.

As ideias sobre tolerância e liberdade de expressão foram constantemente revistas pelas cortes norte-americanas. Analisando seus julgados, percebemos a mudança, de uma concepção restrita de liberdade de expressão para uma concepção na qual o limite era o *perigo de dano claro e presente* que o Congresso tivesse o direito de impedir, *materializado* em um resultado com data concreta, e não em um futuro incerto. Além disso, sempre que possível, a Corte disse ser necessário que *se combatesse o discurso com mais discurso* – com educação e não repressão – assim como que dever-se-ia possibilitar *o pensamento livre para as ideias que odiamos* e não só para aquelas com as quais concordamos. Por fim, abarcou-se na proteção à liberdade de expressão aquela comunicação *simbólica*, e, ainda, encontrou-se na sua proteção um valor basilar para a *democracia*, ao possibilitar à sociedade, especialmente à mídia, criticar o governo estabelecido, ou seja, o *autoquestionamento da democracia*.

A tolerância apresenta a *oportunidade de coexistência e convivência* pacíficas. Convidamos à possibilidade da multiplicidade e da diversidade, distanciando-se da ideia de homogeneização e unidade. Provoca reflexões sobre a sociedade que desejamos construir, seus regimes e normas de tolerância, indicando-nos um caminho a ser construído em conjunto e, portanto, no qual é imprescindível proteger a liberdade de expressão.

O discurso de ódio, porém, traz novos obstáculos à tolerância e à liberdade de expressão. Diz-se que esse tipo de discurso produz um efeito danoso, ainda que, para tanto, se alargue a concepção de dano para danos não físicos. Nesse impasse encontram-se, de um lado, aqueles que acreditam ser necessário proteger, ao máximo, a liberdade de expressão, até mesmo a expressão dos discursos de ódio, tendo em vista que não provocam danos físicos. Do outro lado, posicionam-se aqueles que acreditam ser necessário coibir a expressão do discurso ódio, por produzirem danos, ainda que não-físicos, como o não-pertencimento.

No segundo capítulo, buscaremos conhecer melhor essa relação entre tolerância e liberdade de expressão, de um lado, e discursos de ódio, de outro, esboçando o que seria o discurso de ódio, utilizando de outros julgados e histórias para iluminar nossos caminhos.

### 3 OS VÁRIOS DISCURSOS DE ÓDIO

Precisamos entender melhor o discurso de ódio (*hate speech*). O episódio de *Innocence of Muslims* ilustra essa emergência. Um pequeno filme enviado para o *Youtube* em 2012, escrito e produzido por Nakoula Basseley Nakoula (sob o pseudônimo de Sam Bacile), provocou protestos por seu conteúdo anti-islâmico. Os atores não sabiam do objetivo extremista, pois Nakoula os havia enganado indicando tratar-se de um filme histórico de aventura nos desertos da Arábia, de nome *Desert Warrior*. Foi somente após a filmagem que Nakoula contratou editores para adicionarem conteúdo anti-islâmico ao filme, e publicou-o. Terry Jones, conhecido por suas preferências anti-islâmicas, encontrou o filme na internet e promoveu-o, levando o filme ao conhecimento de Morris Sadek. Esse, apresentou-o, agora legendado para o árabe, para um jornalista no Egito, Gamel Girgis, dizendo-lhe que produzira o filme. Gamel, por sua vez, publicou três parágrafos sobre a obra em um jornal do Cairo, sem maiores repercussões. Entretanto, o filme chegou ao conhecimento do Sheikh Khaled Abdullah. Abdullah, conhecido no Egito por promover um discurso antinorte-americano, utilizou o filme como uma ilustração de sua já conhecida narrativa na qual os norte-americanos eram inimigos dos muçulmanos e encontravam-se em guerra velada contra o Islã, conclamando a população a atacar os norte-americanos. Após falar em rede nacional, o filme tornou-se o mote para que fossem organizados protestos em diversos lugares do mundo, em frente às embaixadas norte-americanas. Por fim, foram vários os protestos contra o filme, com violência e mortes, como os 224 feridos no Egito, o embaixador norte-americano morto na Líbia, protestos no Iraque, Marrocos, Sudão, Tunísia, Faixa de Gaza, Kuwait, dentre outros. (BARNES; KOVALESKI, 2012; FOUR..., 2012; MCQUAID, 2012; MACKINNON; ZUCKERMAN, 2012).

O caso escancara as dificuldades de se tratar do tema. Os atores contracenaram contribuindo para a realização do filme, mas desconheciam os objetivos extremistas por trás da obra. O diretor e produtor idealizou o conteúdo, mas não poderia imaginar sua repercussão. Terry Jones, não contribuiu para a sua produção, mas ajudou na divulgação da filmagem, Morris Sadek divulgou uma versão traduzida para o árabe, mas não alterou de outras formas o conteúdo. Gamel Girgis comentou sobre o filme nos jornais, mas sem muita repercussão. Sheikh Khaled fez uma leitura do filme atribuindo-lhe novo contexto e divulgou esse entendimento. Afinal, quais atos poderiam ser considerados como discurso de ódio? Ou, ainda, o que seria discurso de ódio?

### 3.1 O conceito de discurso de ódio

Não existe consenso sobre o significado de discurso de ódio. A dificuldade começa ao percebermos que o seu conceito não é exclusivamente jurídico, sendo usado, hoje em dia, por diferentes atores sociais em variados contextos. (BROWN, 2017a, p. 424-425). Os autores que tratam sobre o tema, no geral, preferem utilizar em seus trabalhos conceitos amplos, que conservem a capacidade de abarcar vários discursos de pretensão odiosa e discriminatória, ainda que, por vezes, não seja bem definido o que querem dizer com tais adjetivos, questão que pretendemos esclarecer ao fim deste tópico.<sup>85</sup>

Mesmo considerando somente as definições legais de discurso de ódio, as variações são muitas. Os conceitos jurídicos ora utilizam-se de textos legais que tratam o tema de forma indireta, ora preferem aqueles que expressamente definem o termo discurso de ódio e, por vezes, englobam no conceito palavras correlatas, como: ódio, xenofobia, antissemitismo, homofobia, racismo, dentre outras.<sup>86</sup> Além disso, tornando ainda mais tormentosa essa definição, enquanto alguns indicam uma estreita correlação entre discurso de ódio e o expressar sentimentos e motivos de ódio, outros acreditam que tais sentimentos e motivos encontram-se implícitos no discurso ou nem são necessários para defini-lo como de ódio.<sup>87</sup> Divergem, ainda, sobre quais aspectos identitários devem ser protegidos contra discursos de ódio, criando listas ou conceitos abertos, capazes de abarcar minorias em geral.<sup>88</sup> Discordam sobre a caracterização do discurso de ódio, classificando-o como, por exemplo, malicioso, ofensivo, antissocial, dentre

---

<sup>85</sup> Como exemplo, Potiguar (2015, p. 18); Schulzke (2016, p. 225); Lepoutre (2017, p. 853) afirmam adotar conceitos amplos nos seus respectivos trabalhos.

<sup>86</sup> A conceituação de discurso de ódio por meio de legislações internacionais é o projeto de Pamplona (2017). A autora perpassa em seu trabalho diversos documentos internacionais, comparando-os com a Constituição brasileira, identificando neles tratamentos diretos e indiretos do discurso de ódio. Há ainda aqueles que mesclam textos legais com investigações doutrinárias, como Schäfer, Leivas e Santos (2015, p. 149-150; 154), que constroem um conceito norteado pela Convenção Interamericana contra Toda Forma de Discriminação e Intolerância, mas igualmente composto pela compreensão doutrinária de outros autores, como Brugger (2007).

<sup>87</sup> Como exemplo, a antipatia é o sentimento principal do conceito de discurso de ódio em Seglow (2016), enquanto, para Potiguar (2015, p. 20), o sentimento pode estar implícito no discurso, e, ainda, na concepção de Lepoutre (2017, p. 853), o discurso se caracterizaria como de ódio pelo seu conteúdo de negação de pertencimento à sociedade, não importando o sentimento de quem o profere.

<sup>88</sup> Schulzke (2015, p. 225), por exemplo, cria uma lista de características sobre as quais incide o discurso de ódio dirigido aos membros dos grupos discriminados pelo discurso de ódio. Por outro lado, Silva *et al.* (2011, p. 448) prefere um conceito aberto, indicando que as restrições conceituais fazem pouco sentido por poderem gerar injustiças, especialmente ao se considerar a capacidade inventiva do homem de discriminar.

outros adjetivos.<sup>89</sup> Por fim, há, nos conceitos, diferenças quanto às ações discursivas consideradas: insultar, difamar, incitar discriminação ou violência<sup>90</sup>, dentre outras.<sup>91</sup>

As primeiras utilizações do termo discurso de ódio (*hate speech*) são encontradas no final dos anos 80 nos episódios de racismo dos campos universitários norte-americanos e, posteriormente, em alguns trabalhos acadêmicos sobre o tema, como o de Mari Matsuda (1989). A autora defende, nesse artigo, a necessidade de se estabelecer sanções administrativas e criminais para discursos racistas buscando uma posição que preserve a liberdade de expressão, mas profira uma mensagem clara sobre o valor das vítimas do racismo enquanto membros políticos. (MATSUDA, 1989, p. 2321-2322). O termo discurso de ódio – no texto, sinônimo de mensagem de ódio e discursos racistas de ódio – aparece ainda nas primeiras páginas, mas só é explicado posteriormente, quando a autora o caracteriza como *uma mensagem de inferioridade racial, dirigida a grupos historicamente oprimidos e, também, odiosa, persecutória e degradante*. (MATSUDA, 1989, p. 2326; 2357).

Baseando-se na jurisprudência contramajoritária e tendo como foco os efeitos<sup>92</sup> do discurso de ódio (MATSUDA, 1989, p. 2325), a autora aponta que uma mensagem de ódio considerada “brincadeira” esconde o grande potencial de transformar a já existente violência verbal em violência física (MATSUDA, 1989, p. 2331), além de causar danos psicológicos (MATSUDA, 1989, p. 2335-2336) e desamparar as vítimas do discurso, produzindo nelas uma sensação de não pertencimento, de serem não-cidadãos (MATSUDA, 1989, p. 2337-2338). Sua análise gira em torno da ideia de que os danos provocados pelo discurso de ódio são significantes enquanto o valor da busca pela verdade é marginal, o que projeta um espaço no qual o discurso de ódio é regulável administrativa e penalmente. (MATSUDA, 1989, p. 2341).

Matsuda apresenta, portanto, um conceito de discurso de ódio no qual há uma mensagem, com conteúdo odioso, persecutório e degradante, dirigida a um grupo historicamente oprimido, que traz como consequência danos e o sentimento de não pertencimento por esses grupos e seus integrantes. Entretanto, a dificuldade de delinear os

---

<sup>89</sup> Cohen-Almagor (2011, p.1), por exemplo, define o discurso de ódio como malicioso e hostil. Por outro lado, Matsuda (1989, p. 2357) o caracteriza como persecutório, odioso e degradante.

<sup>90</sup> Cohen-Almagor (2011, p.1), por exemplo, apresenta como núcleos de ação do discurso de ódio ferir, desumanizar, assediar, intimidar, degradar, vitimar e fomentar a insensibilidade e a brutalidade, por outro lado, Luna e Santos (2014, p. 232) o definem através dos verbos denegrir, ofender, propagar, incitar, promover, mas também consideram os atos que justificam formas de ódio baseadas na intolerância.

<sup>91</sup> A análise das divergências conceituais exposta nesse parágrafo tem como base a de BROWN (2017a, p. 434-439). Entretanto, há diferenças, especialmente na adequação dos exemplos.

<sup>92</sup> Apesar de sua análise se construir a partir dos efeitos do discurso de ódio, em alguns momentos - como quando analisa os casos do humor, museus e professores - a autora destaca que, nesses contextos, o discurso proferido não deveria ser criminalizado frente à ausência de intento persecutório do discurso. (MATSUDA, 1989, p. 2368)

contornos do discurso de ódio continua presente, quando, por exemplo, nos deparamos com eventos como os que deram causa a *Brandenburg v. Ohio*.

Em 1969, o caso de Clarence Brandenburg, um dos líderes da Ku Klux Klan (KKK), chegou à Suprema Corte americana. Clarence convidara um repórter para visitar um evento da organização e concedera uma entrevista na qual afirmava que, se o governo continuasse suprimindo os caucasianos, medidas seriam tomadas. A filmagem do evento mostrava armamentos, discursos contra negros e judeus, uma cena em que doze pessoas encapuzadas rodeavam uma cruz em chamas, e ainda noticiava que haveria uma marcha da KKK ao Congresso em 4 de julho. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1969, p. 395, U.S 445-446).

Clarence foi acusado de ofender o Ato do Sindicalismo Criminal de Ohio de 1919 pela entrevista concedida. O estatuto fora confeccionado logo após a Primeira Guerra Mundial pretendendo punir aqueles que possuíam ideias comunistas e as propagavam. Indicava que qualquer pessoa que por palavras faladas ou escritas defendesse ou ensinasse a necessidade de métodos criminosos, de sabotagem, violentos ou terroristas para alcançar a reforma industrial ou política seria considerado culpado e punido com prisão de até 10 anos ou multa de até \$ 5.000,00 (cinco mil dólares). Também poderiam ser acusados de tal crime aqueles que organizassem, ajudassem a organizar ou se tornassem membros de associações que defendessem ou ensinassem tais ideias. (STEWART, 2006, p. 107).

A Suprema Corte decidiu que o Ato do Sindicalismo Criminal de Ohio não poderia limitar as liberdades de expressão e associação, a não ser quando a defesa de ideias possuísse a intenção, com razoável chance de sucesso, de conseguir incitar ou produzir ações ilegais. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1969, p. 395, U.S 447). Na propagação das ideias sobre uso da força e violação das leis era necessário observar um novo aspecto: a iminência do agir para que o Estado pudesse intervir, sendo necessário perceber a intenção de quem propagou a mensagem e probabilidade de sua conduta produzir uma ação ilegal. (LEWIS, 2009, p. 124) Clarence, no entanto, não indicou, em seu discurso, que estava prestes a agir com violência ou de forma ilegal:

Uma vez que o estatuto, por suas palavras e conforme aplicado, pretende punir a mera defesa [de ideias] e proibir, sob pena de punição criminal, a reunião com outros meramente para defender o tipo de ação descrito [nessas ideias], ele é condenado pela Primeira e Décima Quarta Emendas. A liberdade de expressão e de imprensa não permitem que um Estado proíba a defesa [ideológica] do uso da força ou violação da lei, exceto quando tal defesa for direcionada para incitar ou produzir ação ilegal iminente e for provável que incite ou produza tal ação. *Whitney v. Califórnia*, 274 U.

S. 357, rejeitado.<sup>93</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1969, p. 395, U.S 444, tradução nossa)

Os fatos noticiados no caso provocam vários questionamentos quando contrapostos ao conceito de Matsuda. Em primeiro lugar, qual *mensagem* deveria ser considerada de ódio: o evento e queima da cruz ou sua transmissão por rede televisiva? Poderíamos considerar que Clarence confirma, ainda que indiretamente, a inferioridade dos grupos historicamente protegidos, ou reconhecer que discursos indiretos de ódio restringiria excessivamente a liberdade de expressão? A filmagem dos demais elementos como os armamentos e a cruz faziam parte do discurso de Clarence ou seria discurso de um repórter ou da emissora? O conceito de Matsuda foi importante historicamente para a reflexão sobre o discurso de ódio e o racismo ao permitir uma incursão nas origens históricas do termo, mas, contraposto ao caso *Brandenburg v. Ohio*, revela a dificuldade de se determinar as fronteiras do conceito de discurso de ódio. Como se mostrou pelos vários questionamentos possíveis, a tentativa de aplicar o conceito elaborado por Matsuda no caso concreto suscita imprecisões que podem ser determinantes para eventual aplicação de pena advinda da sua regulação. Não conseguimos definir, no caso, o que compõe a *mensagem de ódio* ou *quem foi autor do discurso e qual era seu objetivo*, não sendo possível afirmar – mas somente inferir – que o objetivo do emissor era de fato *atingir grupos historicamente oprimidos*.

O único aspecto não controverso no conceito de Matsuda é a relação entre discurso e ódio. Mas, afinal, qual o lugar do ódio no discurso de ódio? Para responder a esse questionamento, utilizaremos os textos de Alexander Brown (2017a; 2017b), que indicam a existência de um mito sobre o sentimento ódio no discurso de ódio.

Segundo Brown (2017b, p. 561-562), poderíamos considerar a relação entre discurso e ódio (1) direta, em que se considera a existência e a influência do ódio no discurso para nomeá-lo discurso de ódio; (2) mitigada, na qual o ódio – ou seus termos correlatos – empresta uma de suas características para que o discurso seja nomeado de ódio; (3) independente, na qual o conceito de discurso de ódio independe da existência do sentimento de ódio ou de qualquer de suas características.

---

<sup>93</sup> Since the statute, by its words and as applied, purports to punish mere advocacy and to forbid, on pain of criminal punishment, assembly with others merely to advocate the described type of action, it falls within the condemnation of the First and Fourteenth Amendments. Freedoms of speech and press do not permit a State to forbid advocacy of the use of force or of law violation except where such advocacy is directed to inciting or producing imminent lawless action and is likely to incite or produce such action. *Whitney v. California*, overruled.

Na primeira hipótese, deveríamos ser capazes de encontrar o sentimento de ódio em algum aspecto do discurso. A dúvida, no entanto, materializa-se no momento de entender o lugar que o ódio ocuparia no discurso de ódio. Seria a reação dos ouvintes odiosa? O conteúdo daquilo que está sendo dito? A motivação do discurso? Ou seriam os efeitos do discurso no mundo? (BROWN, 2017a, p. 447-458).

A *reação dos ouvintes* é um critério pouco confiável para determinar a caracterização do discurso como de ódio. Dada sua subjetividade poderia ocasionar interpretações inconsistentes, tais como discursos igualitários considerados como de ódio, como exemplificado por Brown, (2017, p. 448), ou ainda, discursos assim considerados em razão da hipersensibilidade de quem ouve. Considerar o *conteúdo* como odioso, por sua vez, também parece não resolver a questão. Um discurso pode não possuir qualquer conteúdo de ódio, repulsa, ou outro sentimento, mas basear-se em uma convicção verdadeira e, mesmo assim, ser considerado discurso de ódio. Brown (2017, p. 450-451) cita dois exemplos: pesquisas científicas que indicam a inferioridade genética de uma minoria e a afirmação, por crentes de uma determinada religião, de que os não-crentes vão para o inferno. Esse último é o caso descrito em *Chaplinsky v. New Hampshire*.

Em 1942, Walter Chaplinsky estava distribuindo panfletos que apoiavam as crenças dos Testemunhas de Jeová, mas que atacavam outras formas de religião, nomeando-as fraudulentas. A população levou o caso ao chefe da polícia da cidade de Bowering, que explicou que a legalidade da conduta, mas advertiu Chaplinsky de que sua conduta estava causando tumulto. Como previsto pelo chefe de polícia, os panfletos provocaram revolta na população, que acabou bloqueando estradas nos arredores. Esses acontecimentos obrigaram à conduta de Chaplinsky à delegacia, realizada por outro policial. No caminho, Chaplinsky viu o chefe da polícia local e insultou-o de chantagista e fascista.<sup>94</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1942)

Com base nos insultos, *Justice* Frank Murphy confirmou a condenação de Chaplinsky. Para ele, as *fighting words* não eram protegidas pela liberdade de expressão:

Existem certas classes de discurso, bem definidas e estritamente limitadas, cuja prevenção e punição nunca foram pensadas como obstáculos constitucionais. Isso inclui o indecente e obsceno, o profano, o calunioso e o insultuoso ou *fighting words* - aquelas que por sua própria expressão infligem dano ou tendem a incitar uma violação imediata da paz. Foi bem observado que tais declarações não são parte essencial de qualquer exposição de ideias, e possuem um valor social tão pequeno enquanto passo para a verdade que qualquer benefício que possa ser derivado delas é

<sup>94</sup> Há divergências sobre os fatos narrados no caso. Essa é a versão utilizada pela Suprema Corte em seus votos.

claramente superado pelo interesse social na ordem e moralidade.<sup>95</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1942, p. 205, U.S 571-572, tradução nossa)

Destaco dois pontos do caso. O primeiro referente às *fighting words*. Houve, após esse caso, um limite traçado pela Suprema Corte dos Estados Unidos à liberdade de expressão. Os insultos proferidos por Chaplinsky mereceriam ser restringidos, pois configurariam um cenário no qual o objetivo principal era infligir danos ou incitar um imediato fim da paz social e ainda, por outro lado, possuiriam fraco valor na busca da verdade, portanto, deveria prevalecer a proteção à ordem e à moralidade. O cenário vivido trouxe, portanto, a necessidade de intervenção e, assim, delineou um limite à tolerância coincidente com o da liberdade de se expressar. Para defini-lo a corte analisou os traços do discurso no caso: a capacidade de causar dano imediato e incitar o fim da paz social, o fato de não ser indispensável à mensagem pretendida e o de possuir pequeno valor útil à busca pela verdade.

O segundo ponto de destaque é o referente ao discurso religioso proferido por Chaplinsky. Apesar de não ter sido considerado discurso de ódio pelas autoridades, causou revolta da população, o que mostra a dificuldade de se determinar um discurso como de ódio baseando-se em seu conteúdo. Para os ofendidos, os panfletos causavam danos consideráveis; para o chefe de polícia e Chaplinsky, era um exercício legal da liberdade de expressão. Ao fim, não foram os panfletos a base para a discussão sobre a liberdade de expressão, mas os insultos.

Poderíamos considerar como odiosa, ainda, a *motivação* do discurso. No entanto, essa parece também não ser suficiente. Apesar de podermos tentar inferir motivações com base no contexto, não nos é possível fazer afirmações sobre os motivos daquele que profere o discurso. Assim, restariam somente suposições, as quais podem esconder razões diversas, como, por exemplo, alguém que revela a homossexualidade de um colega de trabalho para conseguir uma promoção. A análise da motivação, ainda que pudesse ser considerada um fator importante, não oferece a precisão necessária ao conceito.

Por fim, dizer que o discurso de ódio caracteriza-se em função de seus efeitos é igualmente impreciso. A inconsistência reside na pressuposição do efeito e sua causa. O discurso que não causa o efeito que dele se esperava deveria ser considerado menos discurso de ódio? Ou, ao contrário, uma ação que não pretendesse causar qualquer efeito mas que

---

<sup>95</sup> There are certain well-defined and narrowly limited classes of speech, the prevention and punishment of which have never been thought to raise any Constitutional problem. These include the lewd and obscene, the profane, the libelous, and the insulting or "fighting" words--those which by their very utterance inflict injury or tend to incite an immediate breach of the peace. It has been well observed that such utterances are no essential part of any exposition of ideas, and are of such slight social value as a step to truth that any benefit that may be derived from them is clearly outweighed by the social interest in order and morality.

negligentemente o causasse poderia ser considerada discurso de ódio? Nesse sentido, o videoclipe de uma cantora branca, no qual dançarinos (negros) dançam sozinhos atrás de grades (de proteção), e com a cantora em construções inacabadas, poderia ser considerado discurso de ódio por reforçar o estereótipo preconceituoso de inferioridade dos negros (ainda que, hipoteticamente, não causasse revolta alguma à comunidade negra)?

Em 1977, o National Socialist Party of America – um partido nazista norte-americano – desejava marchar pelas ruas de Skokie, uma vila com grande concentração de judeus, muitos deles sobreviventes dos campos de concentração, trajando seus uniformes com suásticas (LEWIS, 2009, p. 159). O caso chegou à Suprema Corte, que entendeu que o Estado só poderia suspender a marcha do partido pela vila se tratasse imediatamente a questão, o que possibilitou que a marcha ocorresse:

[A Suprema Corte de Illinois] finalmente, determinou o mérito da alegação dos peticionários de que a pendência de julgamento da liminar os privará dos direitos protegidos pela Primeira Emenda durante o período de revisão do recurso que, no curso normal, pode levar um ano ou mais para ser concluído. Se um Estado pretende impor uma restrição deste tipo, deve fornecer salvaguardas processuais estritas [...] incluindo a revisão imediata do recurso. [...] Na ausência de tal revisão, o Estado deve suspender a decisão [que impedia a marcha].<sup>96</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1977, p. 432, U.S 44, tradução nossa)

No final, o partido nazista cancelou a marcha na vila de Skokie. (LEWIS, 2009, p. 160), mas a decisão tornou-se um marco da liberdade de expressão norte-americana, especialmente por definir, indiretamente, que o Estado, ao restringir a liberdade de expressão, cria a exigência de justificar sua conduta restritiva. Por outro lado, o caso evidenciou o problema de se caracterizar um discurso pelos efeitos que produz. A rigor, o discurso pretendido pelo partido, sob a forma de marcha, não aconteceu. Suas consequências, porém, superaram o plano da inexistência, projetando repercussões jurídico-políticas sobre os habitantes da vila de Skokie, assim como para os Estados Unidos. A pretensão de marchar deveria ser considerada discurso de ódio ainda que a marcha não tenha ocorrido? O debate sobre a possibilidade de marchar configuraria um segundo discurso de ódio?

Em suma, todos os casos descritos na análise da primeira hipótese poderiam ser considerados discurso de ódio, mas poderiam igualmente não sê-lo. A reação dos ouvintes, o

<sup>96</sup> It finally determined the merits of petitioners' claim that the outstanding injunction will deprive them of rights protected by the First Amendment during the period of appellate review which, in the normal course, may take a year or more to complete. If a State seeks to impose a restraint of this kind, it must provide strict procedural safeguards, *Freedman v. Maryland*, 380 U. S. 51 (1965), including immediate appellate review, see *Nebraska Press Assn. v. Stuart*, 423 U. S. 1319, 423 U. S. 1327 (1975) (BLACKMUN, J., in chambers). Absent such review, the State must instead allow a stay.

conteúdo do discurso, sua motivação ou seus efeitos não serviriam, individualmente, à conceituação de discurso de ódio. Por outro lado, a soma dessas características/localizações do ódio no discurso não serve para a caracterização do discurso como de ódio na medida em que sua enumeração sempre excluirá outros lugares e características.<sup>97</sup> A análise da primeira hipótese quanto à relação entre discurso e ódio na expressão “discurso de ódio” deixa claro que *nem sempre o discurso de ódio conecta-se ao sentimento ódio*.

A segunda hipótese sobre a localização do sentimento ódio no discurso de ódio depende da projeção de uma relação menos direta entre os termos. O significado da expressão “discurso de ódio” não seria dado nem em função dos significados literais, nem de “discurso”, nem de “ódio”. Há duas abordagens possíveis para essa relação menos direta entre os termos. A primeira possibilidade é considerar que as palavras discurso e ódio dariam pistas sobre o que significa discurso de ódio, tal como ocorre no substantivo composto “palavra-chave”, no qual o termo chave empresta ao termo o atributo de ser indispensável e não o sentido literal de chave, objeto que abre uma fechadura.<sup>98</sup> Nesse caso, tal como a palavra “chave”, a palavra “ódio” não emprestaria seu sentido literal à expressão “discurso de ódio”, mas uma de suas qualidades, como sua origem na antipatia ou repulsa ou sua capacidade de motivar as ações humanas. A segunda possibilidade é um significado relacional, no qual o discurso apresenta o mesmo significado para uma pessoa que o ódio tem para outra. Assim, o termo ódio empresta ao discurso uma de suas relações/manifestações no mundo, por exemplo, o fato de destruir a autoestima de seu alvo. (BROWN, 2017a, p. 461-464). O problema dessas relações indiretas entre discurso e ódio é que teríamos que encontrar a mesma relação em todos os casos de discurso de ódio, pois seria uma relação constitutiva do conceito “discurso de ódio”, tal como sempre encontramos no termo “palavra-chave” a característica de “ser imprescindível para a compreensão”.

A terceira hipótese implica reconhecer a inexistência de qualquer relação direta entre as palavras discurso e ódio em discurso de ódio, sendo este conceito independente da significação das palavras que o compõem. (BROWN, 2017b, p. 562). Tal análise poderia ser conduzida por vários caminhos lógicos. Seguiremos o proposto por Alexander Brown (2017b, p. 567-604), questionando os propósitos do conceito de discurso de ódio, suas generalizações, as intuições provenientes de casos considerados de discurso de ódio e, por fim, sua análise por meio da teoria dos atos de fala.

---

<sup>97</sup> Essa questão, no entanto, será melhor analisada posteriormente, quando da apresentação do conceito de “Semelhança de Família”, de Wittgenstein.

<sup>98</sup> O exemplo foi adaptado para ilustrar melhor o caso na língua portuguesa.

Considerando o propósito da existência da expressão discurso de ódio, Brown (2017b, p. 568-569) aponta que ela serve para (1) auxiliar juristas e jornalistas a avaliarem normas impossíveis de serem analisadas em conjunto, e (2) sinalizar e destacar formas de discurso que se acredita: (2.1) possuírem o poder de causar danos desproporcionais a membros da sociedade já vitimizados ou (2.2) possuírem o poder de causar fissuras/implosões na coesão social, atacando ora sua diversidade, ora a sensação de pertencimento e igualdade daqueles que compõem essa diversidade. Além disso, considera como função do conceito de discurso de ódio (3) indicar o tom aceitável do debate público (implícito ou explícito), (4) taxar formas de discurso consideradas contrárias à democracia ou a seus valores, e, de forma mais genérica, (5) indicar desaprovação frente algumas formas de discurso.

Essa análise funcional realizada por Brown acaba revelando um aspecto crucial na conceituação do discurso de ódio que, como veremos, também se revelará em outras análises. Ainda que independente do sentimento de ódio, a conceituação de “discurso de ódio” pressupõe um juízo de valor negativo sobre o discurso e sua função, refletindo nele as convicções pessoais de quem o define. (BROWN, 2017b, p. 575). Assim, o agrupamento, sinalização, indicação ou taxaço pressupõem uma valoração *prévia* que não só condena à censura os discursos *contrários aos meus*, como também, *aqueles que o pronunciam*, colocando-os fora/além de qualquer esperança e transformando-os em párias sociais<sup>99</sup>, tornando-os símbolos do *inimigo* a ser vencido, razão pela qual o termo discurso de ódio passa a ser *empregado por qualquer dos lados em disputa* para se referenciar ao outro lado com o intuito exclusivo de desacreditar o discurso e silenciá-lo.<sup>100</sup>

Portanto, a conceituação do discurso é, também, utilitária, visando o efeito silenciador no discurso do *outro*. Para o emissor, o próprio discurso não configura intolerância, mas “é da natureza da discussão pública a possibilidade de que aqueles que dela tomamos parte nos sintamos ofendidos, o que não é incomum de ocorrer quando nossa visão de mundo é atacada

<sup>99</sup> Para Matsuda (1989, p. 2351) o processo de tornar o emissor do discurso de ódio pária social é a solução. Essa posição parece ser compartilhada por Waldron (2002, p. 95-96). Tal posicionamento, no entanto, é questionável – especialmente do ponto de vista da sua eficiência – ao se considerar as facilidades contemporâneas de comunicação e, portanto, que dificilmente o emissor será desestimulado a propagar mensagens de ódio por sentir-se um pária social na medida em que identifique um nicho que acolha suas ideias.

<sup>100</sup> Cohen-Almogor (2011, p. 2) percebe essa atmosfera de dupla vitimização como uma estratégia dos emissores do discurso de ódio para se colocarem na condição de vítimas. Esse processo de autovitimização desse emissor é reportado, também, por Anjos (2019) ao analisar discursos de ódio antifeministas. Concorde-se com o fato de a autovitimização ser estratégia de marginalização do alvo do discurso de ódio, especialmente em pautas como as de raça e gênero. Entretanto, isso não impossibilita a existência de marginalização (ou pelo menos, do “sentir-se marginalizado”) também do emissor, *prévia* ou posteriormente ao discurso. Na coexistência da marginalização tanto do alvo quanto do emissor, ambas contribuem para essa atmosfera de vitimização, ainda que não compartilhem a condição de marginalização justificada.

ou ridicularizada” (SILVA, 2015, p. 54). Assim, o conceito de discurso de ódio pressupõe um juízo de valor prévio que revela uma perspectiva utilitária e silenciadora do discurso *do outro*.

Analisando as generalizações comuns do conceito de discurso de ódio, Brown (2017b, p. 574-581) destaca a existência de quatro delas. A primeira é (1) a necessária valoração negativa conferida pelo conceito de discurso de ódio ao discurso que nomeia. A segunda é (2) a caracterização do discurso de ódio como discurso contingenciado a um tipo de grupo de pessoas que compartilham determinada característica, ressaltando-se que nem toda *fighting word* deve ser considerada discurso de ódio. A terceira generalização é a de que (3) o discurso de ódio é, necessariamente, relacionado às emoções. A última, (4) que discurso de ódio corresponde aos discursos reguláveis legalmente.

A análise das generalizações permite-nos identificar pistas do que as pessoas normalmente consideram discurso de ódio. Além de confirmar a existência de um juízo de valor pela valoração negativa do discurso que nomeia, a análise das generalizações comuns aponta outras armadilhas na compreensão do discurso de ódio, especialmente sobre a associação de discurso de ódio com o sentimento de ódio e sobre a vinculação do discurso de ódio com sua regulação legal. Por um lado, como já indicado, nem todo discurso de ódio se relaciona com o sentimento ódio e, por outro, a regulação legal do discurso de ódio é extremamente controversa, a começar pela dificuldade de conceituar um discurso como de ódio, tal como está sendo evidenciado neste capítulo. A análise das generalizações é eficiente para nos mostrar como as pessoas observam o fenômeno do ódio, mas é imprecisa para embasar um conceito de discurso de ódio.

Ao questionarmos as intuições obtidas a partir das análises de casos (reais ou imaginários), percebem-se algumas intuições linguísticas quanto ao uso da expressão discurso de ódio. Primeiramente, (1) as pessoas entendem como discurso de ódio o uso de palavras abusivas ou depreciativas contra membros de grupos ou classes identificados por características protegidas. Tais palavras produzem estereótipos negativos e acabam conferindo um juízo negativo ao objeto do discurso, revelando um sentimento depreciativo daquele que pronuncia o discurso de ódio. É o caso, por exemplo, da utilização da palavra “negro” nos Estados Unidos. Em segundo lugar, (2) o discurso de ódio promove ideias, assim como uma condição de inferioridade moral do objeto do discurso, qual seja, os membros dos grupos com características protegidas. Indica, por exemplo, a condição não-humana ou parasitária desses membros. Em terceiro lugar, (3) as pessoas percebem como discurso de ódio casos de difamação de um grupo com características protegidas. É o caso do discurso de ódio proferido contra as pessoas que professam religiões de matriz africana no Brasil quando seus ritos religiosos são associados à

suposta prática de crimes. Há, ainda, a percepção das pessoas sobre o discurso de ódio quando se produz (4) generalizações pejorativas e estereotipadas de classes ou grupos protegidos. Assim acontece quando se diz que “árabes são selvagens que apedrejam mulheres adúlteras”. Por fim, identifica-se como discurso de ódio (5) o uso linguístico que visa incitar, provocar, glorificar ou defender discriminação ou violência contra grupos ou classes de pessoas identificadas por características protegidas. Como exemplo, cita-se a fala de que nordestinos são inferiores e que deveriam voltar para sua terra, e ainda, se não voltarem, deveriam ser expulsos do lugar em que estão.<sup>101</sup> (BROWN, 2017b, p. 581-589)

Portanto, a análise de casos, imaginários ou reais, com base nas intuições, identifica situações em que consideramos ser apropriado o uso do termo “discurso de ódio” e outras, em que o uso é claramente inapropriado. Verifica-se nas situações 1 e 2, por exemplo, que a intuição do uso linguístico do termo discurso de ódio reforça a constatação, já citada, sobre a existência de um juízo de valor negativo ainda na conceituação de discurso de ódio. Além disso, a análise por intuições de casos possibilita a observação do caráter utilitário do referido conceito. Não podemos, contudo, creditar a ela mais do que nos permite. Assim como a análise de generalizações, a análise com base em intuições consegue nos dar pistas sobre o conceito de discurso de ódio, mas não permite definições precisas.

Outra forma de analisar o conceito de discurso de ódio sem utilizar a fragmentação dos termos que o compõe é pode ser realizada por intermédio da teoria dos atos de fala formulada por John Langshaw Austin (1990). Para ele, alguns proferimentos – “emissão concreta e particular de uma sentença, em um momento determinado, por um falante determinado” (AUSTIN, 1990, p.21)<sup>102</sup> – não *somente* descrevem ou declaram a prática de um ato, mas *agem*. Estes são os performativos, enquanto os que *primordialmente* declaram/descrevem algo são os constataivos (nome conferido por constatarem uma referência histórica).<sup>103</sup> (AUSTIN, 1990,

<sup>101</sup> Os exemplos do discurso de ódio contra nordestinos e contra pessoas que professam religiões de matriz africana no Brasil não são reflexões de Brown, mas entendimentos nossos.

<sup>102</sup> Segundo Austin (1990, p.21), sentença é uma unidade linguística considerada em abstrato que possui estrutura gramatical e significado.

<sup>103</sup> A distinção realizada por Austin entre atos performativos e constataivos, na qual esses declaram e aqueles *agem*, apesar de facilitar a compreensão de sua teoria, é refutada pelo próprio autor no capítulo 11, quando ele diz que “o ato locucionário, como o ato ilocucionário, é apenas uma abstração: todo ato linguístico genuíno é ambas as coisas de uma só vez.” (AUSTIN, 1990, p. 120). Assim, os aspectos locucionário, ilocucionário e perlocucionário existiriam tanto em proferimentos constataivos quanto em performativos. A distinção é reconfigurada pela abstração: no constataivo, abstrai-se os aspectos ilocucionários e perlocucionários do ato de fala, concentrando-se nos locucionários, utilizando-se uma versão simplificada de correspondência com os fatos, na tentativa de alcançar “o que seria acertado dizer em todas as circunstâncias para quaisquer propósitos, para qualquer tipo de ouvinte” (AUSTIN, 1990, p. 119-120), enquanto nos proferimentos performativos, dá-se ênfase à força ilocucionária, abstraindo-se da correspondência com os fatos. (AUSTIN, 1990, 120). O uso de itálico nos termos “primordialmente” e “somente” ressalta esse acréscimo de perspectiva encontrado no capítulo 11.

p. 24-25). Os proferimentos performativos, portanto, realizam uma ação (ou fazem parte dessa realização), tal como acontece quando o noivo(a) diz “aceito” em uma cerimônia de casamento ou o pai, no cartório, dita o nome do filho para o tabelião. Nesses momentos, contrai-se o casamento ou nomeia-se uma pessoa, respectivamente, e, enquanto agir, esses atos não são passíveis de serem avaliados como verdadeiros ou falsos. (AUSTIN, 1990, p. 26-27; 68-69).

Os proferimentos performativos podem ser considerados em três perspectivas/sentidos: podem ser atos locucionários, ilocucionários ou perlocucionários. Serão locucionários quando dizer algo *é* fazer algo, ilocucionários quando, *ao dizer* algo se faz algo, e perlocucionários quando, *por dizer* algo se faz algo. (AUSTIN, 1990, p. 85) Assim, ato locucionário é o ato de dizer com sentido e referência, ou seja, nomeando e referindo, por exemplo, a palavra “atire!” para que outra pessoa atire. Ato ilocucionário é o ato considerado na perspectiva da força/modo que foi dito realizado em conformidade com uma convenção<sup>104</sup>, tal como no caso de se indicar uma ordem ou conselho conforme reza a convenção da linguagem estabelecida. Perlocucionário é o efeito ou consequência não convencional que aquele ato de fala produzirá sobre sentimentos, pensamentos ou ações das pessoas, no exemplo dado, o fato de o grito ter me obrigado ou me irritado. (AUSTIN, 1990, p. 86-92; 103):

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

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

Um ato ilocucionário, comunicado por meio de verbos performativos tais como “informar, ordenar, prevenir, avisar, comprometer-se, etc.” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 95), ainda que subentendidos, é um proferimento “que tem certa força (convencional)” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 95). Por exemplo, o proferimento “Sente-se!”, quando dita por um juiz a um réu, tem a força de uma ordem, mas quando dita por um réu a um juiz, tem a força de um insulto, o que implica que uma mesma locução pode assumir forças ilocucionárias distintas (AUSTIN, 1990 [1975], p. 89).

Um ato perlocucionário é aquele que “produzimos porque dizemos algo”, e envolve verbos tais como “convencer, persuadir, impedir ou, mesmo, surpreender ou confundir” (AUSTIN, 1990 [1975], p. 95). É, portanto, um ato “que diz respeito às consequências ou aos resultados particulares, não convencionais, do ato de linguagem [...]. Pelo fato de dizer alguma coisa, podemos realizar atos perlocucionários”. (MAGALHÃES, 1997, P. 122) Por exemplo, com relação ao proferimento “Sente-se!”, o ouvinte pode convencer-se de que deve se sentar (ainda que isso seja relativamente independente do conteúdo ilocucionário do ato, pois posso reconhecer que alguém deu uma ordem, mas que a ordem não deve ser cumprida por mim, porque devo afrontá-la, por exemplo). (GALUPPO, 2018b, p. 25)

<sup>104</sup> Eros Grau (1988, p. 58) lembra que a linguagem é “um sistema ou conjunto de vocábulos convencionais” de tal forma que “o significado das palavras e expressões linguísticas dependem sempre de uma *convenção*”.

Baseando-se na teoria de Austin, Brown (2017b, p. 590-593) indica que ao proferir uma ofensa como discurso de ódio o emissor cria um ato locucionário ao emitir um juízo pessoal sobre seu alvo, ilocucionário ao depreciar a pessoa e perlocucionário ao provocar no ofendido o sentir-se depreciado. Para o autor, é relevante o fato de os atos ilocucionários, no discurso de ódio, poderem assumir várias formas, na tentativa de perpetuar, facilitar ou se constituir em um ato de subordinação ou opressão. Brown afirma que esses atos não são meros discursos, mas atos de fala que realizam uma ação e materializam seu conteúdo de várias formas. A dificuldade, no entanto, é perceber quais ações poderiam produzir um discurso de ódio. Além disso, para ele, é relevante o fato de não existir o verbo referente ao conceito de discurso de ódio, o que pressuporia a inexistência da intenção geral de transformar o discurso de ódio em ação.

Nessa análise, dois pontos merecem destaque. Em primeiro lugar há a perspectiva de que o discurso de ódio é um ato perlocucionário que gera dano, não dependendo de ações posteriores como, por exemplo, a efetivação do exílio dos nordestinos defendida nos discursos de ódio dos quais são o alvo. A capacidade de o discurso de ódio ofender, dando causa ao “sentir-se depreciado”, parece não suscitar dúvidas: o centro do impasse doutrinário parece ser sobre a viabilidade e utilidade de proibir o discurso de ódio, ainda que ofensivo. Por outro lado, a percepção de Brown sobre a ausência de intenção social de criar a ação de proferir discurso de ódio parece refletir uma perspectiva otimista da sociedade, mas pouco fundamentada. Apesar de suas limitações, o apontamento de tais características – especialmente da constatação do discurso de ódio como ato de fala perlocucionário – mostra-se importante para o entendimento do seu conceito.

No geral, os textos de Brown (2017a; 2017b) são precisos ao apontarem e exemplificarem a dificuldade de definir o termo discurso de ódio em razão de seus vários significados. A proposta do autor é mostrar que essa multiplicidade de significados ultrapassa o sentido jurídico do termo. A análise de Brown parece considerar que a apreciação jurídica do termo acaba restringindo sua conceituação em outros contextos. O problema dessa perspectiva é que pode acabar colocando em segundo plano sua origem jurídica e, conseqüentemente, as características normativas do termo, ainda que o autor mencione tal origem em seus artigos.

O aspecto jurídico-normativo possui um papel importante na multiplicidade de significados do conceito de discurso de ódio. Não se trata de uma característica que limita a multiplicidade de significados de discurso de ódio por uma binaridade legal-ilegal. Tanto no âmbito jurídico quanto no não jurídico esse aspecto jurídico-normativo apresenta-se no juízo prévio daquele que classifica um discurso como de ódio e suas conseqüentes pretensões de marginalização do outro. Em suma, quando uma pessoa diz para a outra que “você,

nordestinos, deveriam voltar para o nordeste, por serem inferiores” ambas exercem um juízo de valor e, assim, o conceituam como discurso de ódio. Mesmo fora de um contexto jurídico, essa conceituação possui um valor jurídico-normativo, pois marginaliza o próprio discurso, seu emissor e seu alvo, no ato de conceituar. O discurso é marginalizado por ser um discurso de ódio e, portanto, menos importante que os outros discursos. O emissor é marginalizado por ser uma pessoa que profere discursos de ódio e, portanto, menos importante que as demais. O alvo, por sua vez, é marginalizado pelo conteúdo do discurso de ódio que o reduz ao papel de subcidadão.

É justamente esse aspecto jurídico-normativo, acompanhado pela pretensão de marginalização, que traz dificuldades na conceituação de discurso de ódio. Um mesmo discurso pode ser considerado por uns, violento e, por outros, revelador de crenças que fazem parte da individualidade (FISH, 2012) da pessoa, criando um verdadeiro impasse sobre a possibilidade de o indivíduo ser censurado, ainda que parcialmente. Das entranhas da conceituação de discurso de ódio nasce uma realidade normativa que, mesmo que não o torne ilegal, marginaliza o outro e seu discurso. Assim, segundo Stanley Fish (2012, tradução nossa), o conteúdo de discurso de ódio mostra-se instável e nenhum conceito consegue estabelecer sequer um patamar mínimo capaz de abarcar todos os casos de discurso de ódio, existindo alguém que sempre, e com razão, sente-se excluído do conceito: “Não importa quão mínimos os requisitos sejam [para a conceituação do discurso de ódio], alguns vão sentir, e sentir com razão, que o mínimo foi estabelecido para os excluir”.<sup>105</sup>

Como explicado por Cortes (2018, p. 188-191), pertencer a um grupo parece ser condição para a caracterização do discurso de ódio. Ao mesmo tempo, formar grupos parece ser inerente ao ser humano, sendo fundamental para a nossa construção subjetiva e identificação social com nossos pares. Assim, tendemos à criação de conexões socialmente significativas e, para pertencermos aos grupos, criamos a fronteira do não-pertencimento. Parte da identidade do grupo e do indivíduo depende do não-pertencimento, depende do não-grupo, pois tanto a identidade individual quanto a coletiva são construídas pelas características comuns que compartilhamos com os membros dos grupos que participamos e pelas características de oposição/comparação em relação às diferenças quanto aos demais grupos e seus membros. Para facilitar as projeções de pertencimento e não pertencimento construímos estereótipos que, quando negativos, incentivam o preconceito e a discriminação. Se, por um lado, o ato de agrupar-se contribui para fomentar discursos de ódio, por outro, é essencial para a construção

---

<sup>105</sup> No matter how low the bar is set, some will feel, and feel with reason, that it has been set to exclude them.

identitária do indivíduo que, ao responder à pergunta sobre quem ele é, pode definir sua identidade tanto por características pessoais quanto por sua participação em determinados grupos, sendo mais provável que mescle tais aspectos. Entretanto, isso não desqualifica a objeção de Fish: há sempre aqueles que, com razão, consideram-se prejudicados por não terem suas identidades devidamente protegidas.

A dificuldade de conceituação do que seria discurso de ódio não se traduz, porém, na inexistência de seu conceito. Brown (2017b, 593-604) acredita ser possível formular-se um conceito, ainda que inexista um denominador comum entre os vários usos de discurso de ódio, reconhecendo sua presença a partir do conceito de “Semelhanças de Família”, de Wittgenstein (1999, p. 52)<sup>106</sup>. Esse conceito invoca a capacidade de o usuário de uma expressão ser considerado competente, ainda que não consiga defini-la, porquanto a conceituação seja impossível.<sup>107</sup> Nesse ponto, o mínimo conceitual sobre discurso de ódio não seria a soma das características comuns dos múltiplos usos e significados de discurso de ódio em diferentes contextos, mas o fato de que toda utilização do termo discurso de ódio possui uma característica em comum com outra utilização do termo:

Uma característica distintiva dos conceitos “Semelhança de Família” é o fato de que tudo que se enquadra no conceito compartilha, pelo menos uma qualidade, característica ou propriedade descritiva semelhante com, pelo menos, uma outra coisa que se enquadra no conceito, ainda que não haja uma qualidade, característica, ou propriedade descritiva única que seja comum a todas as coisas que se enquadram no conceito.<sup>108</sup> (BROWN, 2017b, p. 596, tradução nossa)

Wittgenstein (1999, p. 52)<sup>109</sup>, para explicar o conceito de Semelhança de Família cita o exemplo dos processos que são chamados de “jogos”. O autor demonstra que, apesar de acreditarmos que exista uma característica que os une, nenhuma subsiste quando testamos sua existência em diferentes tipos de jogos (tabuleiro, bola, cartas, torneios esportivos etc.). Assim, Wittgenstein refuta como aspectos comuns dos processos chamados “jogos” as características de recreação, ganhar e perder, concorrência, habilidade, sorte. Há somente semelhanças e parentescos, não uma essência comum.

<sup>106</sup> Visando facilitar a localização das ideias formuladas por Wittgenstein em diferentes traduções, indicar-se-á, nas notas de rodapé, o parágrafo em que se encontram. No caso, o conceito de “Semelhança de Família” consta no parágrafo 67 da obra *Investigações Filosóficas*.

<sup>107</sup> Um exemplo da dificuldade de se conceituar certos termos é a constatação do *Justice Stewart* de que poderia nunca ser capaz de definir pornografia *hardcore* racionalmente, mas que ele seria capaz de a reconhecer quando a vê. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1963, p. 197)

<sup>108</sup> One distinctive feature of family resemblances concepts is the fact that everything that falls under the concept shares at least one similar quality, feature, or descriptive property with at least one other thing that falls under the concept, even if there is no single quality, feature, or descriptive property that is common to all things that fall under the concept.

<sup>109</sup> Parágrafo 66 das *Investigações Filosóficas*.

Não há, portanto, um conceito preciso do que seria discurso de ódio e em que circunstâncias seria possível identificar um discurso que justifique intervenção. A falta de contornos ou, como nomeada por Wittgenstein (1999, p.54)<sup>110</sup>, essa “imagem pouco nítida” incomoda aqueles que pretendem precisão conceitual para aplicação da coercitividade.

Sellars (2016, p. 4; 14), por exemplo, apesar de reconhecer as dificuldades de se conceituar discurso de ódio, critica as poucas tentativas de definir o termo assim como a estratégia adotada nesses estudos de o fazer por meio de exemplos. Sua análise defende, porém, uma objetividade impossível. O próprio autor, apesar de tecer extensa análise sobre conceitos formulados pela academia, abarcando as leis e as redes sociais de diversos países, não aponta qualquer conceito ao final do artigo mencionando que, por mais que quisesse formular um conceito, limitar-se-ia a apontar temas comuns. Isso ocorre porque a ideia de Sellars parece ser a de confeccionar um conceito fechado de discurso de ódio – com limites bem definidos – o que, pela análise até aqui realizada, parece impossível.

Discurso de ódio é um termo amplo tanto no âmbito jurídico quanto no social. O desafio do mundo jurídico é, justamente, tratar essa amplitude conceitual inerente ao conceito de discurso de ódio, proveniente do fato de ser um conceito de “Semelhança de Família” e, portanto, aberto a leituras carregadas de interesses subjetivos, indicando quando, ou se, as características, rastros e traços do discurso indicam a necessidade de sua restrição legal. É necessário impedir uma abertura conceitual jurídica irrestrita e, assim, a possibilidade de se censurar qualquer discurso, mas não é necessário um conceito com limites rígidos. Para a utilização jurídica de discurso de ódio é importante considerar a possibilidade descrita por Wittgenstein (1999, p. 53-60)<sup>111</sup> de se determinar as regras da utilização dos conceitos em jogos de linguagem específicos, no caso, do jogo jurídico, o que não implica elaborar nem um conceito rígido nem um conceito de discurso de ódio comum a todos os jogos de linguagem.

O conceito *jurídico* de discurso de ódio, afinal, não pode ser indeterminado. Quando impreciso, deve buscar nos dados extraídos da realidade, “inclusive na consideração das concepções políticas predominantes, concepções essas que variam conforme atuação das forças sociais”, os parâmetros para sua precisão/preenchimento (GRAU, 1988, p. 72), considerando sempre o contexto em que foi expresso, ou seja, o jogo de linguagem ao qual pertence o termo do conceito<sup>112</sup>. A determinação jurídica do termo discurso de ódio é a tentativa de significação

---

<sup>110</sup> Parágrafo 70-71 das Investigações Filosóficas.

<sup>111</sup> Parágrafo 69-88 das Investigações Filosóficas.

<sup>112</sup> Termo é a expressão do conceito (GRAU, 1988, p. 62), ou seja, sua aplicação concreta. Não é uma construção abstrata como o conceito é.

do termo do conceito discurso de ódio e necessita de juízos de legalidade (aplicação da lei), sendo o Poder Judiciário o sujeito último do preenchimento. (GRAU, 1988, p. 72-79).

Talvez seja na possibilidade de impor censura pela força da lei que se encontre a resposta à pergunta feita por Brown (2017b, p. 602) sobre o motivo de não atacarmos as pessoas pela incapacidade de conceituarem de forma precisa a palavra “jogo”, mas o fazemos quando utilizam a expressão discurso de ódio. Há, nessa expressão, uma preocupação normativa maior do que naquela, mesmo no seu uso não-jurídico. Não se nega a existência de aspectos jurídicos no conceito de “jogo”, mas a definição de discurso de ódio traz consequências diretas para o Direito, especialmente nas esferas da liberdade de expressão e censura. Ressalta-se que, mesmo as utilizações comuns, e não só as legais, de discurso de ódio carregam a indicação implícita ou explícita de uma possível proibição do próprio discurso/expressão, como visto nas reflexões sobre a análise funcional, bem como no quarto item da análise de generalizações, o que não acontece ao conceituarmos “jogo”. Como dito, ao Direito cabe indicar quando e se essas limitações à liberdade de expressão são justificadas.

A dificuldade jurídica e não-jurídica em definir discurso de ódio, portanto, reflete as complicações de se limitar – jurídica ou socialmente, com ou sem coação – o que pode ou não ser expresso, ou seja, definir os contornos da liberdade de expressão: o que deve ser censurado e o que deve ser tolerado. Esse limite da tolerância coincidente com o da liberdade de se expressar, na esfera jurídica, é realizado por meio da análise dos traços que um discurso apresenta. A tentativa de encontrar um conceito preciso do que seria discurso de ódio revela-se útil ao tornar possível o encontro com esses traços conceituais do discurso de ódio, permitindo-nos identificar as semelhanças que o qualificam como um conceito de “Semelhança de Família”. Tal tentativa não deve se tornar uma obsessão, pois um conceito preciso, como vimos, parece impossível, mas justificar-se-ia somente na utilidade de se encontrar tais rastros conceituais.

Sellars (2016, p. 24-32) propõe que os traços comuns às problematizações e conceitos sejam indícios para a identificação, pelos pesquisadores, dos discursos de ódio, sem, contudo, serem determinantes. O autor, após analisar vários conceitos, identifica ideias/temas comuns que poderiam contribuir para a caracterização do discurso como sendo de ódio, quais sejam: (1) pretender que o conteúdo atinja um grupo ou um indivíduo enquanto membro de um grupo; (2) possuir um conteúdo que expressa ódio; (3) causar um dano; (4) haver a intenção daquele que o profere de causar danos ou executar uma atividade ruim; (5) incitar ações ruins para além do discurso; (6) ser público ou dirigido aos membros de um grupo; (7) haver a possibilidade de

uma resposta violenta de acordo com o contexto no qual tenha sido proferido; 8) não ter qualquer propósito compensatório.

O conjunto desses rastros, apesar de auxiliar a tratativa do tema, não implica um conceito rígido. Em primeiro lugar, porque cada um desses traços traz consigo uma infinidade de possibilidades, como evidenciado pela análise do conceito de Matsuda, indicado no começo deste capítulo. Em segundo lugar, porque, como percebido por Fish (2012), há sempre um grupo que se sente excluído das definições. Por fim, como aponta Silva *et. al.* (2011), a capacidade humana de discriminar – considerando tanto o objeto quanto a forma – é muito grande para ser listada.

Por isso Yong (2011, p. 385-386) reconhece que o discurso de ódio é um termo muito abrangente para ser analisado de forma útil, como um único conceito. Para ele, cada um dos atos discursivos envolve diferentes relações com a liberdade de expressão e, portanto, necessita de tratamento específico.

Segundo o autor, em um sentido mais abrangente, discurso de ódio “é um discurso que ataque outros em razão da sua raça, nacionalidade, identidade religiosa ou de gênero, orientação sexual ou outra filiação à grupo, no qual o vínculo dessa filiação seja uma característica moral e arbitrariamente distinguível”<sup>113</sup> (YONG, 2011, p. 386, tradução nossa). Entretanto, em um sentido mais estrito, discurso de ódio seria qualquer discurso que se enquadre em uma destas quatro categorias: (1) difamação direcionada, (2) difamação difusa, (3) defesa política organizada de políticas excludentes e/ou segregacionistas e (4) outras asserções de fato ou valor que constituem um julgamento adverso de um grupo identificável por raça ou religião comum (YONG, 2011, p. 386).

A categoria (1) *difamação direcionada* corresponderia a um discurso cujo intento não seja o de comunicar uma opinião ou uma mensagem com qualquer conteúdo cognitivo, mas causar dano, insultar, intimidar e produzir reações psicológicas em seus alvos (indivíduo ou pequenos grupos), motivado por uma hostilidade ou desprezo pela identidade racial ou religiosa. Essa categoria seria *descoberta* pelo princípio da liberdade de expressão, na medida em que não existe intenção comunicativa. A (2) *difamação difusa* se diferenciaria da direcionada por não possuir um alvo específico, visando ora uma audiência simpática ao discurso (pessoas que apreciam e compartilham das crenças que embasam o discurso de ódio), ora uma audiência abrangente e indeterminada. Essa categoria seria coberta (possível de ser

---

<sup>113</sup> ‘Hate speech’, as a broad designation, is speech which attacks others on grounds of their race, nationality, religious identity, gender, sexual orientation or other group membership, where this group membership is a morally arbitrary distinguishing characteristic.

protegida) pelo princípio da liberdade de expressão por possuir conteúdo expressivo, mas não deveria ser protegida a medida em que seu principal objetivo não é expressar uma ideia, mas causar danos, ela seria *desprotegida* e regulável. A (3) *defesa política organizada de medidas excludentes e/ou segregacionistas*, como o próprio nome diz, pretende ou a exclusão da cidadania plena e igual de alguns grupos ou a exclusão desses grupos por meio da adoção de políticas de segregação sistemáticas que objetivem a repatriação forçada ou limpeza étnica violenta iguais. Seria possível proteger essa categoria com base no princípio da liberdade de expressão de discurso político (*coberta*), mas sua regulação seria justificável pelo potencial que possui de causar grandes danos, sendo, portanto, *desprotegida*. Por fim, com relação à categoria (4) *outras asserções de fato ou valor que constituem um julgamento adverso de um grupo identificável por raça ou religião comum* seria protegida por possuir fortes interesses correlatos aos valores da descoberta da verdade, da democracia e da autonomia e, ao mesmo tempo, por poder ser tratada eficientemente com mais discurso. (YONG, 2011, p. 394-401).

Se, por um lado, Sellars (2016) se frustra na busca por um conceito rígido e universal de discurso de ódio, por outro, Yong (2011) parece se perder na abertura conceitual proposta. A quarta categoria mostra-se tão aberta que possui o poder de abarcar e proteger qualquer tipo de discurso. Como indicado por Rodolfo Pereira (2017, p. 235), o autor não consegue definir o que seriam “outras assertivas sobre fatos e valores” que não alcançadas pelas categorias da “discriminação direcionada” ou da “discriminação difusa”.

Uma definição muito utilizada nos artigos jurídicos produzidos no Brasil<sup>114</sup> é a que Winfried Brugger mencionou em uma palestra, posteriormente traduzida por Maria Angela Jardim de Santa Cruz Oliveira na revista *Direito Público*. Para Brugger (2007, p.118), discurso de ódio: “refere-se a palavras que tendem a insultar, intimidar ou assediar pessoas em virtude de sua raça, cor, etnicidade, nacionalidade, sexo ou religião, ou que têm a capacidade de instigar violência, ódio ou discriminação contra tais pessoas”.

O conceito parece ser muito utilizado por sua abrangência, mas ressalva-se que, como vimos no primeiro capítulo, a expressão aplica-se também a formas *simbólicas* não expressas em palavras. Além disso, como indicado por Silva *et al.* (2011, p. 446), ainda que abrangente quanto aos atos discriminatórios considerados, abarcando tanto a tendência de insultar, intimidar ou assediar quanto instigações de violência, ódio ou discriminação, há uma restrição conceitual que não considera, por exemplo, um possível discurso de ódio contra idosos. É necessário que aqueles que se embasem no referido conceito delimitem em seus trabalhos o que

---

<sup>114</sup> Utilizado, por exemplo, por Samantha Ribeiro Meyer-Pflug (2009, p.97).

configuraria tendência ou instigação, sob pena de se tornarem conceitos que, ao fim, protegeriam qualquer discurso.

O discurso de ódio para Rosenfeld (2001, p. 2, tradução nossa), por sua vez, possui uma concepção ainda mais restrita. Para o autor discurso de ódio é “discurso designado a promover ódio baseando-se na raça, religião, etnicidade ou nacionalidade”.<sup>115</sup> Há, portanto, uma restrição referente aos âmbitos discriminatórios, considerados somente nos aspectos da religião, etnia, raça e nacionalidade, deixando de lado conceitos como os baseados em orientação de gênero. Além disso, o conceito traz, como requisito para que um discurso seja considerado discurso de ódio, a intenção de promover o sentimento ódio. Ao longo do texto, o autor ressalva a necessidade de se aferir, no caso concreto, variáveis como a autoria, a mensagem, o lugar e as circunstâncias, conferindo, assim amplitude conceitual ao requisito da intenção ao transformá-lo em uma espécie de *intenção a ser identificada pelo contexto do caso concreto*. (ROSENFELD, 2001, p. 6-10).

Apesar de defender um conceito de discurso de ódio mais amplo que o de Rosenfeld, essa parece ser também a compreensão de Alex Lobato Potiguar que, analisando o conceito a partir da teoria dos atos de fala, também afirma a necessidade de uma leitura contextual da utilização da expressão de ódio.

o discurso do ódio é um ato discursivo do desrespeito, da ofensa em si mesma, que gera a humilhação e degradação de um grupo determinado de pessoas, independentemente da intenção de quem o fez, identificando-se, a partir do caso concreto, por meio da utilização de expressões agressivas conforme o contexto, a prática social e a tradição nela inserida. (POTIGUAR, 2015, p. 49-50)

Para Potiguar (2015, p.30), o intento inicial pouco importa. Tal análise deve ser substituída pela contextual, e, portanto, pela verificação do caráter desrespeitoso do discurso proferido. Segundo ele, o discurso de ódio seria uma ofensa discursiva contra um determinado grupo e, por essa razão, não lhe deveriam ser aplicadas as proteções relativas ao direito de liberdade de expressão. (POTIGUAR, 2015, p. 39). Nesse caso, são importantes os questionamentos referentes à possibilidade de discurso de ódio dirigido a indivíduos pertencentes a um grupo,<sup>116</sup> assim como o embate inerente à proteção e à formação de grupos,

<sup>115</sup> Hate speech -- that is, speech designed to promote hatred on the basis of race, religion, ethnicity or national origin -- poses vexing and complex problems for contemporary constitutional rights to freedom of expression.

<sup>116</sup> Como defendido por Silva *et al.* (2011, p. 449), a proteção contra discurso de ódio é necessária não só para o indivíduo, na medida em que “a dignidade é vulnerada em sua dimensão intersubjetiva, no respeito que cada ser humano deve ao outro”, mas também para o grupo social, visto que “aqueles que compartilham a característica ensejadora da discriminação, ao entrarem em contato com o discurso odioso, compartilham a situação de violação”, revelando uma dimensão de vitimização difusa.

noticiada anteriormente por intermédio dos ensinamentos de Cortes (2018) e Fish (2012). Além disso, a escolha de utilizar o referido conceito deve ser acompanhada por esclarecimentos sobre o contexto, prática social e tradição do caso em análise, evitando, assim, restrições injustificadas.

Outro conceito muito utilizado nos artigos brasileiros sobre discurso de ódio é o de Daniel Sarmiento. O autor, ao imaginar a possibilidade de aplicação do método de ponderação de princípios à tensão existente entre liberdade de expressão e igualdade, define o que seria discurso de ódio. Para ele, o discurso de ódio traduzir-se-ia em uma “manifestação de preconceito, ódio ou intolerância motivada por raça, cor, religião, nacionalidade, gênero, orientação sexual ou deficiência física e mental”. (SARMENTO, 2006, p. 54).

Interessante perceber a abrangência do conceito apresentado por Sarmiento. Não se restringe quais ações poderiam ser consideradas discurso de ódio, classificando-o de forma genérica como manifestação. Além disso, o autor apresenta uma ampla listagem de motivações pertinentes à configuração do discurso de ódio.<sup>117</sup>

Silva *et al.* (2011) não vê sentido em restringir conceitualmente o discurso de ódio com relação à matéria da discriminação, como feito por Rosenfeld e Sarmiento. O estudo aponta a grande capacidade humana de diferenciar e discriminar, razão pela qual predeterminar o alcance dos discursos de ódio às esferas da raça e da religião, por exemplo, poderia esconder diversas outras discriminações de ódio. Por isso, Silva *et al.* (2011) definem como discurso de ódio:

manifestação discriminatória externalizada, que abrange os atos de discriminar e de instigar a discriminação contra determinado grupo de pessoas que possuem uma característica em comum. Seus efeitos atingem a dignidade de um grupo, não só de um indivíduo que dele faça parte. Conforme a incidência de norma legal, esse discurso pode ser configurado como ilícito. De forma ampla, tratar-se-á dele como conteúdo prejudicial, por causar prejuízo aos direitos fundamentais daqueles a quem se refere. (SILVA *et al.*, 2011, p. 448)

O conceito parece considerar vários aspectos do discurso de ódio mantendo-se aberto à diferentes externalizações do discurso de ódio, o que, no conceito de Sarmiento (2011), foi sintetizado na palavra “manifestação” enquanto, na concepção de Simpson (2013), é referido como conduta verbal, simbólica e comunicativa:

Discurso de ódio é um termo técnico na teoria jurídica e política usado para se referir à conduta verbal - e outras ações simbólicas e comunicativas – que, intencionalmente, expressam intensa antipatia por algum grupo ou por um indivíduo (com base na participação deste em algum grupo), onde os grupos em questão são geralmente

<sup>117</sup> Para uma análise crítica sobre o conceito de Sarmiento, ler Assaf (2009, p. 202-220.)

aqueles diferenciados por etnia, religião ou orientação sexual.<sup>118</sup> (SIMPSON, 2013, p. 701, tradução nossa)

Segundo Simpson, seu conceito possui uma vantagem em relação aos demais: abarca discursos independentemente de sua utilização ou de seus efeitos. Para ele, a vantagem encontra-se na (suposta) neutralidade conceitual, pois a questão subjacente ao conceito de discurso de ódio seria a existência de razões para restringi-lo simplesmente por ser discurso de ódio, independentemente de seus efeitos ilocucionários ou perlocucionários. Assim, ao dizer que o conceito de discurso de ódio é definido por seu conteúdo locucionário, a ação de incitar o ódio seria simplificada porquanto as locuções de ódio ganhariam certa independência do seu uso para fins ilocucionários prejudiciais e de suas consequências perlocucionárias, não se definindo dessa forma. (SIMPSON, 2013, p. 701-702; 706).

Adotar essas significações de discurso de ódio mais abertas talvez provoque mais problemas em razão de seu amplo alcance, afinal, como visto, os *critérios* para se definir o que deve ser tolerado são frequentemente moldados segundo os interesses de quem os define. Porém, esse perigo pode ser mitigado ao serem apresentadas as razões que embasaram a escolha do termo do conceito. Assim, o debate não será prejudicado pelas preferências e percepções sobre o discurso de ódio. Nesse aspecto, cabe uma crítica à doutrina que aborda o tema do discurso de ódio: poucos trabalhos detalham as razões de suas escolhas conceituais.

Dados os desdobramentos desse capítulo, preferir-se-á as definições de discurso de ódio mais abertas. No processo de significação jurídica do conceito de discurso de ódio, duas visões se mostram antagônicas. Há aqueles cujo posicionamento tende à restrição do discurso de ódio, favorecendo a dignidade e igualdade humana e, por outro lado, há os que defendem a proteção à liberdade de expressão, mesmo no caso do discurso de ódio. A abertura de significação de discurso de ódio possibilita, neste trabalho, a capacidade de moldar-se a ambas visões e seus usos, facilitando o diálogo que se pretende construir.<sup>119</sup> Consideramos que o amplo debate é necessário ao se discutir conceitos como aqueles definidos por serem de Semelhança de Família, pois os traços que constituem a semelhança/familiaridade dos diferentes discursos, se restringidos, podem predeterminar as conclusões da análise.

---

<sup>118</sup> ‘Hate speech’ is a term of art in legal and political theory that is used to refer to verbal conduct – and other symbolic, communicative action – which wilfully ‘expresses intense antipathy towards some group or towards an individual on the basis of membership in some group’,<sup>1</sup> where the groups in question are usually those distinguished by ethnicity, religion, or sexual orientation.

<sup>119</sup> É necessário, porém, considerar as diferenças entre essas concepções, sob pena de a facilidade transformar-se em reducionismo.

Esses conceitos mais abertos às novas realidades e possibilidades parecem mais adequados à conceituação do discurso de ódio enquanto conceito de “Semelhança de Família” e, portanto, difícil de ser limitado sob forma rígida. Abarcados no conceito de discurso de ódio há vários discursos que não possuem qualquer mínimo conceitual comum. No entanto, o Direito não pressupõe conhecer a essência das coisas, mas significar seus conceitos, identificando, portanto, os traços que indicam a necessidade de intervenção. Caberá ao Direito, inclusive à doutrina, a significação jurídica do(s) termo(s) legal(is) do conceito de discurso de ódio, afinal: “afirmar que as palavras e expressões jurídicas são, em regra, ambíguas e imprecisas não quer porém dizer que não tenham elas significação determinável”. (GRAU, 1988, p. 60-62).

A busca por esses traços que exigem a intervenção obriga a um debate extenso e, portanto, à apresentação de argumentos e contra-argumentos. Para ser eficiente, é necessário haver clareza do termo discurso de ódio. Independentemente de se concordar com a restrição ao discurso de ódio para favorecer a dignidade e igualdade humana ou se pretender a proteção da liberdade de expressão, ainda que para professar discurso de ódio, é preciso reconhecer a necessidade de apresentar, com clareza, os termos do conceito utilizado e os argumentos. Ademais, inexistente predeterminação constitucional no embate principiológico entre liberdade e igualdade, dignidade e liberdade de expressão. Pelo contrário, na interpretação constitucional há uma alteração diegética, do espaço-tempo, de história e narração, que permite também a ressignificação da norma constitucional. (GALUPPO, 2018a).

A constituição é um espelho que revela escondendo e esconde revelando. Analisamo-la e sabemos quem é o autor da Constituição, mas a constituição só é útil ao não ser analisada e, portanto, ao nos vermos refletidos nela. Somos o povo pressuposto, mas também somos o povo empírico refletido. Nós, povo pressuposto, estamos em guerra conosco, povo empírico. Ao mesmo tempo em que vemos a constituição como escudo contra o monstruoso povo empírico, somos o povo a quem ela protege. A identidade constitucional luta contra as diferenças entre o povo pressuposto e o empírico, mas as pressupõe. (GALUPPO, 2018a, p. 415-416):

O Constituinte apenas cria o espelho, mas não produz o reflexo. Ele se via neste espelho, no momento em que o criou, mas não pode ter certeza acerca do que o espelho refletirá no futuro. Ele sequer pode imaginar que o objeto que será refletido possua costas. E por isso, quando os textos constitucionais dizem “o povo”, não é dos constituintes, ou do que os constituintes pensam ser o povo, que eles falam, pois a observação do objeto não é produzida apenas pelo espelho, ou apenas pelo objeto mesmo, mas pela interação de ambos. O autor do reflexo é o sujeito que se coloca entre os espelhos, e isso pode ajudar-nos a compreender melhor como interpretamos a Constituição, como conhecemos o espelho. (GALUPPO, 2018a, p. 416-417).

Assim, o povo refletido hoje não é o passado, mas o presente. É o povo que se reflete, ressignifica, traz a polissemia ao texto constitucional, ainda que o sentido originário tenha relevância para a significação do texto:

Portanto, é verdade que não podemos pensar o texto como um texto coerente se não pressupusermos a ação do próprio autor e o sentido que ele atribuiu ao texto, mas ainda que o sentido original (o que o autor quis dizer em um dado momento) exerça um papel diretor na busca do significado (o valor que o texto possui para nós), o sentido não é exclusivo, nem por ser o único caminho, nem por ser determinante, porque a história do texto é também a história de sua literatura crítica, a história de sua recepção (Compagnon, 2006, p. 80), como o caso de Cervantes-Menard-Borges nos revela. Pois, se o sentido fosse determinante para o significado, como poderíamos alterar o próprio texto da Constituição (Rosenfeld, 2007, p. 20), emendando-a, sem traírmos o significado intentado pelo autor (nós mesmos) de matar a Medusa? Ainda que, na determinação do sentido do texto do Quixote, a premeditação de Cervantes tenha a primazia, seu significado para nós só pode ser revelado quando pensamos em Menard, Borges, Marcelo e em você, que me lê. Nenhum deles, isoladamente, é o autor do texto (ou da Constituição do ponto de vista dogmático), ainda que possam ser os redatores históricos do texto. É o jogo de espelhos e o sujeito que se interpõe entre eles que é o autor da Constituição. (GALUPPO, 2018a, p. 421-422).

Ao final, se refletimos e ressignificamos a Constituição e seus valores, é imperioso proteger a possibilidade do debate, considerando a necessidade de clareza ao apresentarmos os termos conceituais. Nós, povo presente, precisamos sempre ressignificar, construir e desconstruir conceitos, princípios e direitos como a igualdade e a liberdade. Talvez seja essa uma das razões que justifiquem a necessidade de se proteger a liberdade de expressão. Mas trataremos dessa questão mais à frente. No momento, é na urgência de se discutir e refletir sobre a tensão entre a liberdade de expressão e a igualdade no contexto do discurso de ódio que se justifica este trabalho.

### 3.1.1 Conclusão Parcial

Há vários discursos de ódio. O termo é utilizado nos jogos de linguagem jurídicos, mas também em outros contextos. Sua complexidade é refletida nas diferenças conceituais dos vários autores que estudaram o assunto, assim como nos casos tratados pela jurisprudência. As análises suscitaram questionamentos sobre a mensagem, o emissor, o emissário e o objeto.

O espaço dedicado ao ódio foi objeto de uma dessas reflexões. O termo discurso de ódio pode estabelecer uma relação direta ou indireta com os termos discurso e ódio, individualmente, ou, até mesmo, não estabelecer qualquer relação. Ao analisar a possibilidade de o discurso relacionar-se de forma direta com o sentimento de ódio, verificou-se que esse sentimento não é inerente ao discurso de ódio, razão pela qual tal característica não serviria como traço comum,

identificador dos discursos considerados de ódio. Por outro lado, a relação indireta não explicaria o conceito, pois incorreria em vagueza conceitual. Por fim, a inexistência de relação entre o discurso e o sentimento de ódio para a formulação do conceito de discurso de ódio pareceu mais adequada, pois mostra-se capaz de lidar com os discursos de ódio independentemente da existência do referido sentimento.

Dentre os vários aspectos abarcados por esta análise, dois merecem destaque. Em primeiro lugar, a existência de um juízo de valor negativo prévio à caracterização do discurso de ódio, que permite a marginalização utilitária e silenciadora do emissor e seu discurso. Em segundo lugar, a existência e o reconhecimento dos efeitos perlocucionários do discurso de ódio que provocam o “sentir-se depreciado” pelo alvo do discurso.

A análise permitiu uma maior compreensão do termo discurso de ódio por meio do estudo do conceito de “Semelhança de Família”, tal como formulado por Wittgenstein (1999, p. 52)<sup>120</sup> e retomado por Brown (2017b, p. 593-604). Foi considerada, ainda, a possibilidade de se limitar as regras do jogo de linguagem jurídico e, portanto, regular o uso do conceito nesse universo.

No entanto, essa possibilidade de conceituação jurídica não torna necessário um conceito rígido, nem exige um conceito universal, passível de ser utilizado em todos os jogos de linguagem, o que, de fato, pode incomodar os juristas por apresentar uma imagem conceitual pouco nítida. Aliás, ressaltou-se serem obstáculos à conceituação rígida de discurso de ódio a multiplicidade de significados dos traços que compõem o discurso, a incapacidade de se proteger todos que entendem necessitarem da proteção e a capacidade humana de inovar nas formas de discriminação. Mas, mesmo no âmbito jurídico, mais importante que a conceituação bem delimitada de discurso de ódio é a reflexão sobre os seus traços e rastros conceituais, pois, como ensinado por Eros Grau (1988), o conceito jurídico de discurso de ódio é sempre determinável e assim será, quando aplicável, na medida em que é signo de uma significação de discurso de ódio.

Não se defendeu, porém, que a desnecessidade de se estipular um conceito rígido de discurso de ódio justificasse uma abertura conceitual irrestrita, pelo contrário. É necessário cuidado para que a impossibilidade de conceituar o discurso de ódio com limites bem definidos não o torne inútil, o que implica maior cuidado e rigor na tratativa do tema, sendo importante que os autores exponham suas escolhas ao formularem conceitos de discurso de ódio.

---

<sup>120</sup> Parágrafo 67 da obra *Investigações Filosóficas*.

Indicou-se uma preferência pelos conceitos mais abertos, visto que seriam mais adequados ao embate entre igualdade e liberdade na produção de uma dignidade tendente ora a proteger os grupos minoritários alvos do discurso ora a resguardar a liberdade de expressão, inclusive dos emissores de discursos repugnantes como os de ódio. Entretanto, ponderou-se que a escolha desses conceitos abertos impõe a necessidade de se revelar os critérios conceituais adotados, sob pena de produzir reflexões tendenciosas e improdutivas.

Por fim, reafirmou-se a possibilidade de se ressignificar o embate entre liberdade e igualdade, no contexto do discurso de ódio, da liberdade de expressão e da dignidade da pessoa humana. Na segunda parte desse capítulo, serão discutidos aspectos desse embate, com base nas reflexões de Dworkin e Waldron e, em seguida, abordado o efeito silenciador do discurso de ódio.

### 3.2 Uma questão de liberdade ou igualdade?

R.A.V. era adolescente quando queimou uma cruz no jardim de uma família afro-americana. O tribunal estadual retirou a acusação de crime motivado por preconceito<sup>121</sup>, entendendo que a lei de St. Paul, Minnesota, além de demasiadamente ampla, analisava o conteúdo das expressões que regulava. A Suprema Corte do Estado de Minnesota reverteu o julgamento, indicando que a lei nem era vaga, nem discriminava ilegitimamente o conteúdo da expressão, o que implicava na condenação de R.A.V. Quando a decisão alcançou a Suprema Corte dos Estados Unidos, o caso, conhecido como *R.A.V. v. St. Paul*, teve sua *opinion* emitida pelo *Justice* Antonin Gregory Scalia. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 377-380)

Scalia indicou que a Primeira Emenda geralmente impede restrições ao discurso e à liberdade de expressão em razão da desaprovação das ideias apresentadas (conteúdo), mas essa presunção de invalidade de intervenção não é absoluta. Segundo Scalia, ao longo do tempo, foram considerados casos que constituíam exceções à impossibilidade de intervenção em alguns conteúdos como os obscenos, as difamações, as *fighting words*, dentre outros, contudo a intervenção por conteúdo continuou sendo excepcional. Para ele, não que fossem invisíveis para a Suprema Corte quanto à relação que possuíam com a necessidade de serem protegidos pela Primeira Emenda, mas reguláveis, desde que não se fizesse em razão da hostilidade ou

---

<sup>121</sup> A questão que alcançou a Suprema Corte não foi a inexistência de conduta criminosa, mas a possibilidade de enquadrá-la enquanto crime motivado por preconceito, previsto na lei de St. Paul, como indicado por Dworkin (2019, p. 327).

favoritismo pela mensagem expressa. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 382-386).

No caso da lei de Minnesota, Scalia considerou sua inconstitucionalidade por entender a existência de favoritismo. O fato de a lei ter restringido seu alcance aos critérios raça, cor, credo, religião e gênero implicava a permissão para a utilização das *fighting words* em outros temas como filiação política e homossexualidade. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 391). A lei acabava escolhendo proteger, indiretamente, as questões raciais, religiosas e de gênero em detrimento de outras, indicando favoritismo por aqueles conteúdos (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 392-393). O caso da norma de St. Paul, portanto, não continha circunstâncias que a faziam excepcional de modo a alcançar o conteúdo da expressão, especialmente ao se considerar que havia outras formas neutras com relação ao conteúdo de se garantir ordem e paz social que não implicassem perigo de censura – razão pela qual R.A.V não poderia ser condenado pela queima da cruz, ainda que fosse uma ação repreensível. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 395-396)

O *Justice* Byron Raymond White, discordando das razões de Scalia mas concordando com o julgamento final, apontou uma possível deturpação quanto à doutrina até então estabelecida sobre liberdade de expressão. Segundo ele, em algumas circunstâncias é possível regular o discurso com base em seu conteúdo, desde que se demonstre a necessidade convincente. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 400). Entretanto, o caso em análise deveria ser julgado considerando-se que “um réu que responde por um discurso/conduita expressiva, considerado protegido pela liberdade de expressão, pode desafiar a lei, ainda que a conduta em si não seja protegida pela Primeira Emenda”<sup>122</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 411, tradução nossa). Assim, ainda que a conduta de R.A.V. não fosse inicialmente protegida pelo princípio da liberdade de expressão, deveria assim ser considerada por tocar um discurso protegido.<sup>123</sup> Nesse caso, o dano de possivelmente não punir um discurso não protegido seria sobrepujado pelo risco de se censurar o discurso protegido de outros. Assim, apesar da lei de St. Paul proibir discursos não protegidos, como *fighting words* e que incitavam a ação ilegal iminente, ela também limitava consideravelmente discursos protegidos, ampliando o alcance dos referidos conceitos, razão

---

<sup>122</sup> A defendant being prosecuted for speech or expressive conduct may challenge the law on its face if it reaches protected expression, even when that person's activities are not protected by the First Amendment.

<sup>123</sup> O caso de R.A.V seria uma exceção à regra geral de que o acusado de praticar uma ilegalidade não pode denunciar a inconstitucionalidade da lei que sustenta sua acusação com base no fato de que em outros casos sua aplicação possa produzir um resultado inconstitucional. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 411)

pela qual seria inconstitucional. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 411-413):

Ao interpretar o decreto de St. Paul, a Suprema Corte de Minnesota baseou-se na definição de *fighting words* que aparecem em *Chaplinsky* "que, por sua própria expressão, infligem dano ou tendem a incitar a uma violação imediata da paz". No entanto, o tribunal de Minnesota não foi claro na identificação das "injúrias" infligidas pela expressão que St. Paul buscou regular. De fato, o tribunal de Minnesota enfatizou (utilizando a linguagem do decreto) que "o decreto censura apenas aquelas exibições que alguém sabe ou deveria saber vão provocar raiva, alarme ou ressentimento com base em preconceito racial, étnico, de gênero ou religioso.". Portanto, entendo que o tribunal decidiu que St. Paul pode proibir constitucionalmente a expressão que "por sua própria declaração" causa "raiva, alarme ou ressentimento".

Nossa jurisprudência sobre *fighting words* deixa claro, entretanto, que tais reações generalizadas não são suficientes para retirar a proteção constitucional da expressão. O mero fato de que a atividade expressiva causa mágoa, ofensa ou ressentimento não torna a expressão desprotegida.<sup>124</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 413-414, tradução nossa)

O *Justice* John Paul Stevens concordou com White sobre o motivo da inconstitucionalidade da lei de St. Paul. Entretanto, discordou das razões apresentadas tanto por Scalia quanto por White ao imputarem um valor absoluto (tudo ou nada) à proteção do discurso conferida pela Primeira Emenda. Para ele, a teoria de que o discurso poderia ser dividido em duas categorias, protegido e não protegido, estaria destinada ao insucesso, sendo que a presunção de que o conteúdo de um discurso não pode ser regulado seria incorreta. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 424-428).

Stevens afirma em seu voto que, ao tratar dos casos de liberdade de expressão, a Suprema Corte analisou o caráter escrito ou oral, o ambiente, a natureza da restrição do tema ou da perspectiva sobre o tema e o alcance da legislação restritiva, ou seja, conteúdo e contexto. Na visão de Stevens, *ao se pressupor que a lei de St. Paul não era demasiadamente ampla* (regulando somente *fighting words*) seu tratamento seletivo não era inconstitucional, pois não regulava o discurso com base no tema ou perspectiva sobre ele, mas com base no dano que causava e, ainda que se considerasse que regulava temas, não seria inconstitucional por não

---

<sup>124</sup> In construing the St. Paul ordinance, the Minnesota Supreme Court drew upon the definition of fighting words that appears in *Chaplinsky-words* "which by their very utterance inflict injury or tend to incite an immediate breach of the peace." *Id.*, at 572. However, the Minnesota court was far from clear in identifying the "injur[ies]" inflicted by the expression that St. Paul sought to regulate. Indeed, the Minnesota court emphasized (tracking the language of the ordinance) that "the ordinance censors only those displays that one knows or should know will create anger, alarm or resentment based on racial, ethnic, gender or religious bias." *In re Welfare of R. A. V.*, 464 N. W. 2d 507, 510 (1991). I therefore understand the court to have ruled that St. Paul may constitutionally prohibit expression that "by its very utterance" causes "anger, alarm or resentment."

Our fighting words cases have made clear, however, that such generalized reactions are not sufficient to strip expression of its constitutional protection. The mere fact that expressive activity causes hurt feelings, offense, or resentment does not render the expression unprotected.

restringir pontos de vista. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 429-434). A lei de St. Paul restringiria discursos cujo intento era causar dano e intimidar fisicamente o alvo:

o decreto de St. Paul restringe o discurso em situações de confronto e potencialmente violentas. O caso em questão é ilustrativo. A queima da cruz nesse caso, dirigida como era para uma única família afro-americana presa em sua casa, não passava de uma forma grosseira de intimidação física. O fato de essa queima de cruces enviar uma mensagem de hostilidade racial não confere a ela automaticamente a completa proteção constitucional. [...] A lei de St. Paul é imparcial. Em uma batalha entre os defensores da tolerância e os defensores da intolerância, o decreto não impede que nenhum dos lados profira *fighting words* contra o outro com base em suas ideias conflitantes, mas impede ambos lados de lançar tais palavras com base nos aspectos de “raça, cor, credo, religião ou gênero” do alvo. Para estender a metáfora pugilística do Tribunal, o decreto de St. Paul simplesmente proíbe socos “abaixo da cintura”, por qualquer das partes. Não favorece, portanto, nenhum dos lados de qualquer debate<sup>125</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 432; 435, tradução nossa).

Assim, segundo o *Justice Stevens*, caso a lei de Minnesota não fosse demasiadamente ampla nos termos apresentados pelo *Justice White*,<sup>126</sup> a mensagem de hostilidade racial não deveria ser protegida por constituir intimidação física e causar dano à família. A lei, por sua vez, deveria ser considerada constitucional, por não escolher um ponto de vista, mas prevenir o dano ao indivíduo e a sociedade causado pelo próprio ato de expressar o que se sabe que causa danos com base na raça, cor, credo, religião ou gênero. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 1991, p. 505, U.S 433-436)

A decisão tomada em *R.A.V. v. St. Paul* seria limitada em 2003 no caso *Virginia v. Black*. *Justice Sandra Day O’Connor* entendeu, nesse caso, que a queima pública de uma cruz, quando feita com o intento de intimidar, poderia ser proibida, como fazia o estatuto da Virgínia, já que o simbolismo da sua queima seria um sinal de violência iminente. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 2003, p. 538, U.S 348-363). Entretanto, só poderia ser assim considerada

---

<sup>125</sup> the St. Paul ordinance restricts speech in confrontational and potentially violent situations. The case at hand is illustrative. The cross burning in this case—directed as it was to a single African American family trapped in their home—was nothing more than a crude form of physical intimidation. That this cross burning sends a message of racial hostility does not automatically endow it with complete constitutional protection. [...] The St. Paul ordinance is evenhanded. In a battle between advocates of tolerance and advocates of intolerance, the ordinance does not prevent either side from hurling fighting words at the other on the basis of their conflicting ideas, but it does bar both sides from hurling such words on the basis of the target’s “race, color, creed, religion or gender.” To extend the Court’s pugilistic metaphor, the St. Paul ordinance simply bans punches “below the belt”—by either party. It does not, therefore, favor one side of any debate

<sup>126</sup> Destaca-se, Stevens votou pela inconstitucionalidade da lei de Minnesota por acreditar ser demasiadamente ampla. Entretanto, ao apresentar suas razões, considera hipoteticamente o fato de a lei não ser demasiadamente ampla para mostrar que, nesse caso, a perspectiva de que a Primeira Emenda protege o discurso por um sistema de tudo ou nada, presente nos outros votos, não estaria correta, sendo que refutar esse sistema levaria a constitucionalidade da referida lei.

se a queima não fosse, em si, a prova da intenção de intimidar. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 2003, p. 538, U.S 352-358). A queima de uma cruz é uma conduta punível somente por ser intimidadora. Ao eliminar a necessidade de se provar a intimidação, cria-se uma conduta punível por si mesma, desconsiderando os casos nos quais a queima não tem a intenção de intimidar (como os das expressões políticas), e criando uma predisposição do júri para encontrar um caráter intimidador na conduta da queima. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 2003, p. 538, U.S 365)

O caso *R.A.V. v. St. Paul*, no entanto, pode ser analisado sobre outra perspectiva que não a do simbolismo/expressividade da queima da cruz: é possível perceber um embate entre os valores da igualdade e liberdade. De um lado, poder-se-ia entender como existente a necessidade de se proteger a liberdade, especialmente a liberdade de expressão de R.A.V. que, caso restringida, representaria uma escolha, pelo Estado, sobre os conteúdos/pontos de vista que devem ser protegidos. De outro lado, estaria o direito dos membros da família de serem tratados como os demais cidadãos norte-americanos o são e, portanto, de viverem em um ambiente livre dos discursos que os têm como alvo e livres da ameaça de violência iminente.

Outra possibilidade seria perceber, no caso, um embate entre duas liberdades diferentes. Aproveitando os ensinamentos de Isaiah Berlin, poderíamos dizer tratar-se de um embate entre a liberdade negativa e a positiva. Conceitualmente, a liberdade negativa seria “simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser impedido/obstaculizado pelos outros”<sup>127</sup> (BERLIN, 2002, p. 169, tradução nossa), enquanto a liberdade positiva seria “derivada do desejo do indivíduo de ser seu próprio mestre”<sup>128</sup> (BERLIN, 2002, p. 178, tradução nossa), de participar das decisões públicas. Assim, de um lado estaria a liberdade negativa de R.A.V. de se expressar e não ser restringido pelo Estado e, do outro lado, a liberdade positiva dos cidadãos, inclusive da família, de decidirem como se deve viver na cidade de St. Paul, no caso, sem discursos de ódio.

Há ainda a possibilidade de se identificar um embate entre dignidades. Sob essa ótica, os contornos de liberdade se deslocariam sendo substituídos pelos de dignidade, na medida em que a liberdade de expressão seria transformada em valor protegido pela dignidade humana. De um lado, a dignidade de R.A.V. de se expressar, do outro, a dignidade dos cidadãos de St. Paul, inclusive da família, de decidirem como querem viver e, após escolhido, viverem em um ambiente livre do discurso de ódio e de seus efeitos.

---

<sup>127</sup> Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others.

<sup>128</sup> derives from the wish on the part of the individual to be his own master

Tais leituras podem ser determinantes na análise, especialmente ao apontarem a possibilidade ou impossibilidade de se expressar e, portanto, sobre o que representa proteger a liberdade de expressão. Nesse ambiente, confrontam-se as perspectivas de Dworkin, que tende a proteger o discurso de ódio, e de Waldron, que tende a restringi-lo, que analisaremos em seguida.

### 3.2.1 A liberdade de Dworkin

O discurso de ódio é um dos temas do livro *O direito da liberdade*, de Ronald Dworkin. A proposta do livro é condensar em um único lugar as considerações do autor sobre temas polêmicos para ilustrar “um método particular de ler e executar uma constituição política”, que Dworkin chama de leitura moral da constituição (DWORKIN, 2019, p. 2). Em suma, seu método pretende que a interpretação dos conceitos constitucionais amplos e abstratos considere o fato de que eles fazem referência a princípios morais de decência e justiça. (DWORKIN, 2019, p. 2).

A princípio, poderia parecer que o método da leitura moral conferiria aos juízes, na qualidade de autoridade suprema da compreensão e interpretação da norma constitucional, um poder absoluto de impor suas próprias convicções morais. (DWORKIN, 2019, p. 3). Entretanto, Dworkin apresenta restrições à interpretação dos juízes nas perspectivas da história, da prática e da integridade, ou, de forma mais específica, vinculando a leitura moral ao que os legisladores pretenderam dizer ao elaborar uma norma sobre determinado tema, aos contornos que o tema adquiriu na prática jurídica e política e à verificação da integridade constitucional na aplicação do método. (DWORKIN, 2019, p. 14-17).

Poderia parecer, ainda, que a leitura moral vincularia as decisões políticas ao juízo da maioria dos cidadãos. A concepção constitucional de democracia de Dworkin, porém, impediria que a premissa majoritária – governo da maioria dos cidadãos – significasse a ideia de que a democracia é o governo do povo (DWORKIN, 2019, p. 23-26):

O objetivo que define a democracia tem de ser diferente [da defendida pela premissa majoritária]: que as decisões coletivas sejam tomadas por 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. [...] A democracia é um governo sujeito às condições – podemos chamá-las de condições “democráticas” – de igualdade de status para todos os cidadãos. Quando as instituições majoritárias garantem e respeitam as condições democráticas, por esse motivo mesmo, devem ser aceitos por todos. Mas quando não o fazem, ou quando essa garantia e esse respeito se mostram deficientes, não se pode fazer objeção alguma

em nome da democracia a outros procedimentos que garantam e respeitem as condições democráticas. (DWORKIN, 2019, p. 26-27)

Essa ideia de democracia constitucional estaria fundada na premissa de que o povo age coletivamente, não de forma estatística, mas comunitariamente. Isto é, que a ação coletiva pressupõe um agente coletivo no qual os indivíduos “agem juntos de forma que fundam suas ações separadas num ato ulterior unificado que, encarado em seu conjunto, é um ato *deles*” (DWORKIN, 2019, p.30) e, portanto, não é mera “função, geral ou específica, de algo que os membros individuais do grupo fazem sozinhos” (DWORKIN, 2019, p. 30). Não se constituiria na soma dos votos de uma eleição, mas na decisão coletiva tomada:

por mais poderosa que seja a ideia do autogoverno democrático, ela também é profundamente misteriosa. Em que medida sou *livre* – ou seja, em que medida se pode afirmar que governo a *mim mesmo* – quando tenho de obedecer às decisões de outras pessoas, mesmo que pense que essas decisões são erradas ou injustas para mim e para minha família? O que importa que muitas pessoas considerem essas decisões corretas, sábias e justas se *eu* não necessariamente as considero como tais? Que espécie de liberdade é essa? A resposta a essas difíceis perguntas parte da concepção comunitária de ação coletiva. Se sou 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 um 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, nos governamos a nós mesmos. (DWORKIN, 2019, p. 35)

No entanto, essa concepção exigiria identificar um vínculo entre o grupo e o indivíduo que tornasse justo que este se responsabilizasse pelos atos daquele e, além disso, se identificasse como o próprio grupo. (DWORKIN, 2019, p. 35). Esse vínculo, segundo Dworkin, só aconteceria por meio da participação moral do indivíduo nas decisões do grupo, restrição que contrariaria a premissa majoritária, o que exigiria que condições democráticas fossem respeitadas, tanto as estruturais, necessárias à caracterização de uma comunidade política como tal, quanto as de relação, referentes à forma como um indivíduo deve ser tratado por uma comunidade política para que possa ser considerado membro moral dessa comunidade. (DWORKIN, 2019, p. 36-37).

Para ser considerado membro moral, seria necessário que a comunidade política desse “a essa pessoa uma *participação* em qualquer decisão coletiva, um *interesse* nessa decisão e uma *independência* em relação à mesma decisão.” (DWORKIN, 2019, p. 37-38). Assim, a comunidade política deve possibilitar a toda pessoa a oportunidade de modificar as decisões coletivas, deve considerar seus membros iguais enquanto membros da comunidade e deve perceber que a limitação que promove na vida do indivíduo restringe-se aos aspectos relativos

ao empreendimento conjunto da comunidade política, não alcançando elementos essenciais do controle que os indivíduos têm sobre a própria vida:

Em primeiro lugar, toda pessoa deve ter a oportunidade de modificar de algum modo as decisões coletivas, e a magnitude do seu papel – a magnitude das modificações que ela pode operar – não deve ser estruturalmente fixa ou limitada na suposta proporção do valor, do talento ou da capacidade da pessoa, nem da suposta integridade de suas convicções e gostos. [...] Em segundo lugar, o processo político de uma comunidade política verdadeira deve expressar alguma concepção de igualdade de consideração para com os interesses de todos os membros da comunidade, o que significa que as decisões políticas que afetam a distribuição de renda, de benefícios e de encargos devem ser compatíveis com uma tal igualdade de consideração. [...] A terceira condição – independência moral [...] [A ideia] de que os membros de uma comunidade política podem encarar uns aos outros como sócios num empreendimento conjunto, como os membros de uma orquestra ou de uma equipe de futebol, todos os quais partilham o mesmo trabalho e o mesmo destino, ainda que o empreendimento como um todo seja conduzido de uma maneira com a qual nem todos concordem. (DWORKIN, 2019, p. 38-39)

A interpretação das liberdades de manifestação e expressão deve se basear, portanto, na liberdade do indivíduo de participar no autogoverno (DWORKIN, 2019, p 38), atentando-se às condições necessárias para que exista uma participação moral, já mencionadas, quais sejam: participação, interesse e independência em relação às decisões coletivas. “Assim, mesmo quando seus pontos de vista são derrotados, ele pode se considerar unido aos outros, em um esforço conjunto para resolver essas questões” (DWORKIN, 2019, p. 40). Caso lhe tolhessem o direito de pensar ou dizer sobre as decisões eliminar-se-ia a participação moral e, portanto, a legitimidade da relação entre grupo e indivíduo.

Os pensamentos dworkianos sobre o discurso de ódio devem ser interpretados considerando-se o método da leitura moral, já que a proteção dada pela Primeira Emenda à liberdade de expressão seria um princípio moral abstrato (DWORKIN, 2019, p. 263). Mesmo ao proferirem discurso de ódio, deveria ser possibilitado aos emissores do discurso a participação moral e, portanto, a possibilidade de modificarem as decisões coletivas como membros iguais da comunidade, resguardando-se a independência moral que possuem. Por isso, Dworkin nos alerta sobre a necessidade resguardar a liberdade de expressão e tolerar tais discursos:

[O princípio da liberdade de expressão] é tão importante que devemos tolerar, em seu nome, expressões desprezíveis e prejudiciais em nossa própria sociedade? [...] se a liberdade de expressão realmente é tão fundamental quanto muitos de seus defensores supuseram no passado, devemos protegê-la mesmo que tenha consequências ruins, e devemos estar preparados para explicar por quê. Devemos explicar isso, aliás, tendo em mente tudo o que, se estivermos certos, deve ser tolerado. Pode parecer fácil defender os direitos de repórteres investigativos que expõem a corrupção ou de romancistas sérios que exploram as fronteiras literárias e intelectuais. Mas a liberdade

de expressão, se for um direito universal, também protege pornógrafos que apregoam fotos de mulheres nuas com as pernas abertas e fanáticos usando suásticas ou capuzes brancos e vendendo ódio.<sup>129</sup> (DWORKIN, 1994, p. 12, tradução nossa)

Neste ponto, Dworkin aponta uma questão importante: é necessário conservar a integridade do princípio da liberdade de expressão. Não se pode escolher os casos nos quais o princípio deve incidir com base nas nossas próprias preferências morais. Se a liberdade de expressão é um valor importante, é necessário defendê-la mesmo quando ela protege discursos dos quais não gostamos a fim de que ela possa proteger também, legitimamente, os conteúdos com os quais concordamos, afinal, a possibilidade de moldar o princípio da liberdade de expressão a determinadas preferências morais poderia tornar-se uma arma nas mãos dos fanáticos:

Pode ser quase irresistível a tentação de fazer exceções a esse princípio - declarar que as pessoas não têm o direito de despejar a sujeira da pornografia ou do ódio racial na cultura em que todos vivemos. Mas não podemos fazer isso sem perder nossa legitimidade moral para forçar essas pessoas a se curvarem aos julgamentos coletivos inscritos nos códigos. Podemos e devemos proteger mulheres e homossexuais e membros de grupos minoritários de consequências específicas e prejudiciais de sexismo, intolerância e racismo. Devemos protegê-los contra a injustiça e a desigualdade no emprego, na educação, na moradia ou no processo criminal, por exemplo, e podemos adotar leis para obter essa proteção. Mas não devemos tentar intervir mais a montante [<sup>130</sup>], proibindo qualquer expressão das atitudes ou preconceitos que pensamos nutrir tal injustiça ou desigualdade, porque se interviermos cedo demais no processo de formação da opinião coletiva, estragaremos a única justificativa democrática para insistir que todos obedeçam a essas leis, mesmo aqueles que as odeiam e as ressentam. [...] O princípio é indivisível e tentamos dividi-lo por nossa conta e risco. Quando renunciamos à liberdade porque pensamos que nossos objetivos imediatos são mais importantes, provavelmente descobriremos que o poder de explorar essa concessão, ao final, não está em nossas próprias mãos, mas nas de líderes religiosos fanáticos armados com Fatwas e moralistas fanáticos com suas próprias marcas de ódio.<sup>131</sup> (DWORKIN, 1994, p. 13-15, tradução nossa)

<sup>129</sup> Is it so important that we must tolerate, in its name, despicable and harmful speech in our own society? [...] if free speech really is as fundamental as many of its defenders have supposed in the past, we must protect it even if it does have bad consequences, and we must be prepared to explain why. We must explain this, moreover, bearing in mind everything that, if we are right, must be tolerated. It may seem easy to defend the rights to investigative reporters exposing corruption or serious novelists exploring literary and intellectual boundaries. But free speech, if it is a universal right, also protects pornographers hawking pictures of naked women with their legs spread, and bigots sporting swastikas or white hoods and selling hatred.

<sup>130</sup> A expressão à montante é utilizada por Dworkin para referir-se às leis que regulam o discurso de ódio. Para uma explicação mais detalhada, ver nota 58.

<sup>131</sup> The temptation may be near overwhelming to make exceptions to that principle — to declare that people have no right to pour the filth of pornography or race-hatred into the culture in which we all must live. But we cannot do that without forfeiting our moral title to force such people to bow to the collective judgements that do make their way into the statute books. We may and must protect women and homosexuals and members of minority groups from specific and damaging consequences of sexism, intolerance and racism. We must protect them against unfairness and inequality in employment or education or housing or the criminal process, for example, and we may adopt laws to achieve that protection. But we must not try to intervene further upstream, by forbidding any expression of the attitudes or prejudices that we think nourish such unfairness or inequality, because if we intervene too soon in the process through which collective opinion is formed, we spoil the only democratic justification we have for insisting that everyone obey these laws, even those who

Além de tornar ilegítima a intervenção, fazer concessões ao princípio da liberdade de expressão revela uma dificuldade: definir quem deve fixar o critério sobre o que pode e não pode ser dito. Também as pessoas convictas de suas crenças religiosas acreditam que alcançaram a verdade, o que coloca à prova a justificativa de proteger a liberdade de expressão baseando-se somente na busca pela verdade. (DWORKIN, 2019, p. 319). O valor instrumental da liberdade de expressão, por si só, não seria capaz de justificar o suporte ao discurso de ódio. (DWORKIN, 1994, p. 12). Seria necessário atribuir um valor constitutivo da liberdade de expressão: “Se a liberdade de expressão é um direito básico, assim deve ser não em virtude de argumentos instrumentais [...] que supõem que a liberdade é importante em razão de suas consequências. Deve ser por razões de princípios básicos.”<sup>132</sup> (DWORKIN, 1994, p. 12, tradução nossa).

Na tentativa de revelar tais princípios, Dworkin aborda o tema da pornografia. O autor conta o caso de uma lei promulgada em Indianápolis<sup>133</sup> que, na esperança de conter as consequências que a pornografia trazia para as mulheres, proibiu-a. A oposição criticou a inexistência de ressalvas na lei referente às obras de arte, indicando que, caso as disposições do decreto fossem interpretadas de forma literal, várias obras de arte poderiam ser consideradas pornografia e, portanto, declaradas ilegais. (DWORKIN, 2019, p. 349).

A lei não indicava condições para o consumo do material, diminuindo a liberdade negativa, mas tornava a pornografia como um todo ilegal impossibilitando o seu consumo. Assim, foi considerado pela Corte Distrital Sulista de Indiana, e confirmado posteriormente pelo Sétimo Tribunal Itinerante de Apelações em *American Booksellers Ass'n v. Hudnut*, que a lei de Indianápolis violava a Primeira Emenda norte-americana ao proibir a produção, venda, exposição e distribuição de material pornográfico, declarando-se sua inconstitucionalidade. (DWORKIN, 2019, p. 366-367; US COURT OF APPEALS FOR THE SEVENTH CIRCUIT, 1985).

A decisão possui raízes na ideia de que, apesar de a pornografia ser ofensiva, não há, nesse aspecto, razão suficiente para proibi-la, sob pena de se promover uma afronta à liberdade

---

hate and resent them. [...] Principle is indivisible, and we try to divide it at our peril. When we compromise on freedom because we think our immediate goals more important, we are likely to find that the power to exploit the compromise is not in our own hands after all, but in those of fanatical priests armed with fatwas and fanatical moralists with their own brand of hate.

<sup>132</sup> If freedom of speech is a basic right, this must be so not in virtue of instrumental arguments [...] which suppose that liberty is important because of its consequences. It must be so for reasons of basic principle. [...]

<sup>133</sup> Trata-se de um decreto cujos dispositivos adicionavam um capítulo ao Código de Indianápolis e Marion County, Indiana, objetivando prevenir e proibir o conteúdo pornográfico.

de expressão. Segundo Dworkin, “a essência da liberdade negativa é a liberdade de ofender, e isso não se aplica somente às formas de expressão heroicas, mas também às de mau gosto”. (DWORKIN, 2019, p. 351).

Mas a restrição de conteúdo pornográfico não se justificaria apenas por ser ofensivo: por vezes, indica-se o potencial danoso de tal conteúdo.

Segundo Dworkin, os defensores da proibição da pornografia geralmente apontam três efeitos negativos que exigiriam que a sociedade a considerasse ilegal: o aumento significativo da possibilidade de que mulheres sejam estupradas ou agredidas, a promoção da condição social generalizada de submissão das mulheres e o fato de provocar a subordinação política das mulheres. Indica, ainda, outros motivos que frequentemente identificam o conteúdo pornográfico como danoso, tais como a submissão e humilhação das mulheres que participam do próprio processo de sua produção, seu efeito silenciador relativo a outros discursos além da capacidade de violar a igualdade de oportunidades entre homens e mulheres. (DWORKIN, 2019, p. 351-353; 368-375).

Porém, Dworkin defende a inexistência de provas contundentes quanto ao aspecto danoso do conteúdo pornográfico, especificamente sobre as mulheres que participam de sua produção, concluindo que seria incorreto presumir que elas estão ali contra a própria vontade, havendo leis contra eventuais crimes cometidos. Além disso, diz que, ainda que promova desigualdade entre homens e mulheres, constituindo um conflito entre a liberdade negativa dos que produzem pornografia e a igualdade, isso não seria razão suficiente para a proibição do discurso contrário, pois mesmo o discurso expresso que defendesse tal ideia não mereceria censura, e a censura de tais discursos políticos seria inconstitucional. Por fim, sustenta que a pornografia não é determinante para a consolidação do direito das mulheres de serem senhoras de si mesmas, ou seja, sua liberdade positiva, pois teria menos influência que outras mídias na produção da identidade feminina, como novelas e propagandas. Nesse último aspecto, a questão que Dworkin coloca é que a expressão não deve ser censurada por ser ultrajante ou perturbadora, que existiriam outras expressões mais restritivas à liberdade positiva das mulheres, fazendo parecer que o combate à pornografia só teria sentido pelo fato de seu conteúdo ser repugnante. (DWORKIN, 2019, p. 351-355, 368-383).

Tais ponderações, no entanto, não alcançam os argumentos sobre o possível efeito silenciador do conteúdo pornográfico ou a capacidade de promover desigualdade entre homens e mulheres. O primeiro se traduz na perspectiva de que a pornografia, enquanto expressão, silenciaria a liberdade negativa de expressão de outras pessoas, gerando um conflito entre liberdades negativas. As imagens e argumentos que mudam a percepção social sobre a mulher

e, até mesmo a percepção que a mulher possui de si mesma, possuiriam a capacidade de silenciar sua expressão, impedindo que elas contribuam de forma efetiva para o processo de deliberação pública. (DWORKIN, 2019, p. 356-357). Sobre tal aspecto, Dworkin diz que inexistente o direito de sermos socialmente vistos como gostaríamos de ser vistos, concluindo pela inexistência de contradição em se proteger a liberdade de expressão silenciadora:<sup>134</sup>

Porém, não existe contradição nenhuma em insistir que toda ideia deve ter a possibilidade de ser ouvida, mesmo aquela que tem por consequência fazer com que outras ideias sejam mal compreendidas, desconsideradas ou mesmo silenciadas, na medida em que os que poderiam expressá-las não controlam sua própria identidade pública e, portanto, não podem ser vistos pelos outros como gostaríamos de ser vistos. Sem dúvida essas consequências são muito indesejáveis e devem ser combatidas por todos os meios autorizados por nossa Constituição. Porém, nem por isso os atos que têm essas consequências negativas privam as outras pessoas de sua liberdade de se expressar; e essa distinção, como insistia Berlin, está longe de ser arbitrária ou inconsequente.<sup>135</sup> (DWORKIN, 2019, p. 357-358)

Por outro lado, Dworkin apresenta vários óbices à segunda questão: a perspectiva de que a expressão com conteúdo considerado pornográfico, especialmente ao retratar as mulheres como vítimas submissas apreciadoras de tortura e mutilação, corroeria o status social da mulher na sociedade e, assim, violaria o valor da igualdade, protegido pelo Estado, privando alguns cidadãos da igualdade de oportunidades (DWORKIN, 2019, p. 367; 375). Para o autor, a pressuposição de que a igualdade exige que a expressão de certas pessoas não seja livre para refletir seus gostos, preferências ou convicções é errada, e produziria um cenário no qual o Estado poderia proibir “a expressão vívida, visceral, excessivamente emotiva de qualquer opinião ou convicção que tivesse uma possibilidade razoável de ofender um grupo menos privilegiado”, inclusive em obras de arte. Além disso, impediria que determinadas pessoas participassem da construção do ambiente moral da sociedade em que vivem. (DWORKIN, 2019, p. 376-380)

Diante desse cenário, Dworkin indica que não há conflito entre a liberdade e a igualdade, mas a proteção da liberdade contribui para a igualdade, especialmente a igualdade política ao possibilitar que todos, por mais excêntricos ou desprezíveis que sejam, tenham a oportunidade de influenciar as eleições e a política em geral, ou seja, o *ambiente político* em que vivem. Além disso, a liberdade de expressão seria essencial para que as pessoas pudessem influenciar o *ambiente moral* em que vivem, considerando a importância que esse ambiente possui na

---

<sup>134</sup> A perspectiva silenciadora do discurso será analisada de forma mais detalhada no próximo tópico, o qual considerará, inclusive, a perspectiva de Dworkin.

<sup>135</sup> Analisaremos esse efeito silenciador de forma mais detalhada ao final deste capítulo.

construção da autoestima, da identidade e das relações sociais entre as pessoas. (DWORKIN, 2019, p. 380). Restaria questionar, portanto, quem poderia construir esse ambiente moral e como poderia fazê-lo:

De todas as respostas a essas perguntas, só uma é compatível com os ideais de igualdade política: ninguém deve ser impedido de influenciar o ambiente moral comum através de suas próprias escolhas, gostos e opiniões e do exemplo de sua vida; o fato de esses gostos e opiniões chocarem aqueles que tem o poder de prender ou calar a pessoa não é motivo suficiente para que ela não possa expressar-se. (DWORKIN, 2019, p. 381)

A possibilidade de influenciar o ambiente poderia ser restringida pela necessidade de se proteger a segurança e os interesses alheios. Entretanto, não alcançaria o “pretense direito de não ser ofendido ou prejudicado pelo fato de outras pessoas terem gostos hostis ou destoantes ou terem liberdade de expressar esses gostos e gozá-los em sua vida particular” (DWORKIN, 2019, p. 381). Assim, as pessoas não teriam o direito de efetivamente alterarem o ambiente moral, mas o direito à oportunidade de alterá-lo. Essas opiniões não poderiam sofrer censura mas deveriam ser naturalmente desacreditadas pela sua repugnância.

As reflexões de Dworkin sobre a pornografia esclarecem muito sobre o tratamento do discurso de ódio na medida em que, nos dois casos, revelam-se as dificuldades de se proteger a liberdade de expressão mesmo quando seu conteúdo é repugnante. (DWORKIN, 2019, p. 348-349). Assim, ao se recontextualizar os argumentos apresentados por Dworkin, percebemos que, na perspectiva do autor, pelos mesmos motivos, o discurso de ódio não deveria ser restringido.

Em adendo<sup>136</sup>, Dworkin apresenta ainda outro argumento contrário à restrição do discurso de ódio: proibir a liberdade de expressão acaba promovendo o conteúdo que pretende esconder, tal como acontecia na época da publicação do adendo, com o discurso de negação do holocausto. (DWORKIN, 2019, p. 360-361). Para Dworkin, a censura de tal discurso não é uma medida efetiva para o combater. Por mais que ele constitua uma ofensa monstruosa para os judeus, para a Alemanha e para a humanidade, não deveria ser censurado. Deveríamos proteger a liberdade de expressão sempre, mesmo ao nos deparar com discursos repugnantes e mentirosos como a negação do holocausto, sob pena de negar a própria liberdade de expressão: “Tome cuidado com os princípios em que você só pode confiar se forem aplicados por aqueles que pensam como você” (DWORKIN, 2019, p. 361). O holocausto é, por certo, uma atrocidade

---

<sup>136</sup> A primeira publicação do livro aconteceu em 2006, mas, como dito anteriormente, ele reproduz trabalhos já publicados. O nono capítulo: *Pornografia e ódio* é, portanto, um texto antigo, publicado em 1991; e seu adendo em 1995. O argumento de que a restrição do discurso de ódio acaba promovendo tal conteúdo se encontra no adendo desse capítulo. Já o texto do décimo capítulo: *As palavras de MacKinnon*, é um ensaio publicado originalmente em 1993, e seu adendo em 1994.

histórica singular. No entanto, outros grupos minoritários também afirmariam a singularidade de suas respectivas situações.

Assim, a liberdade de expressão, inclusive desses grupos que proferem o repugnante discurso negacionista do holocausto, deveria ser protegida. Não somente em razão da busca pela verdade, insuficiente como justificativa para se proteger o princípio da liberdade de expressão nesse caso, mas também pelos princípios basilares e constitutivos da liberdade de expressão; uma condição da própria dignidade humana:

Podemos identificá-lo [o princípio básico e constitutivo da liberdade de expressão] como uma condição da dignidade humana: é ilegítimo para os governos imporem uma decisão coletiva ou oficial aos indivíduos dissidentes, usando os poderes coercitivos do Estado, a não ser que essa decisão tenha sido tomada de uma forma que respeite a condição de cada indivíduo como um membro livre e igual da comunidade. As pessoas que acreditam na democracia pensam que é justo usar o poder de polícia para fazer cumprir a lei se a lei foi adotada por meio de procedimentos políticos democráticos que expressam a vontade da maioria. Mas, embora os procedimentos aprovados pela maioria possam ser condição necessária para a legitimidade política, eles não são condição suficiente. A democracia justa requer o que podemos chamar de um cenário de fundo democrático: requer, por exemplo, que todo adulto capaz tenha um voto para decidir qual é a vontade da maioria. E requer, ainda, que cada cidadão não tenha apenas um voto, mas voz: uma decisão da maioria não é justa a menos que todos tenham oportunidade justa de expressar suas atitudes ou opiniões ou medos ou gostos ou pressuposições ou preconceitos ou ideais, não apenas na esperança de influenciar os outros, embora essa esperança seja crucialmente importante, mas também para confirmar seu posicionamento como agente responsável, em vez de uma vítima passiva da ação coletiva. A maioria não tem o direito de impor sua vontade a alguém que, antes de a decisão ser tomada, foi proibido de levantar a voz em protesto, argumento ou objeção. (DWORKIN, 1994, p. 12, tradução nossa)<sup>137</sup>

Segundo Dworkin, é tentador considerar que algumas expressões não deveriam ser protegidas pela liberdade de expressão, mas tal reserva poderia destruir o princípio da liberdade de expressão ao proteger somente as ideias de quem possui poder de as aprovar. Poderíamos

---

<sup>137</sup> We can find it in a condition of human dignity: it is 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. People who believe in democracy think that it is fair to use the police power to enforce the law if the law has been adopted through democratic political procedures that express the majority's will. But though majoritarian procedures may be a necessary condition of political legitimacy, they are not a sufficient condition. Fair democracy requires what we might call a democratic background: it requires, for example, that every competent adult have a vote in deciding what the majority's will is. And it requires, further, that each citizen have not just a vote but a voice: a majority decision is not fair unless everyone has had a fair opportunity to 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.

silenciar tais discursos, mas o preço seria a própria legitimidade política da coação. (DWORKIN, 1994, p. 15).

### 3.2.2 A dignidade humana segundo Waldron

Em *The Harm in Hate Speech* (2012), Jeremy Waldron apresenta suas reflexões sobre o tratamento do discurso de ódio. Em suma, segundo o autor, o discurso de ódio produziria um ambiente social que ora dificulta ora impede a vida digna dos alvos do discurso, minando a sensação de segurança dessas pessoas. Assim, o discurso de ódio afetaria a dignidade de seus alvos, sendo a dignidade uma espécie de pertencimento social:

A essa posição social básica, eu chamo de dignidade. A dignidade de uma pessoa não é apenas uma aura kantiana. É sua posição social, os fundamentos da reputação básica que os habilita a serem tratados como iguais nas operações normais da sociedade. Sua dignidade é algo em que podem confiar, na melhor das hipóteses, de forma implícita e sem confusão, enquanto vivem suas vidas, cuidam de seus negócios e criam suas famílias.<sup>138</sup> (WALDRON, 2012, p. 5, tradução nossa)

Para descrever um ambiente nocivo a essa dignidade, Waldron conta o caso de um pai mulçumano que, ao andar com seu filho, depara-se com uma placa cujo conteúdo era de ódio. Segundo Waldron, a placa seria um meio de propagação de duas mensagens: a primeira, de que pai e filho não são bem vindos naquela sociedade e, portanto, deveriam ou voltar para o lugar de onde vieram ou viver naquele lugar com medo. A segunda, direcionada às outras pessoas que concordam com aquela mensagem, indicando que não estariam sozinhas, que parte daquela sociedade rejeita os mulçumanos. (WALDRON, 2012, p. 1-2). Assim, o discurso de ódio, definido pelo autor como “publicações que expressam profundo desrespeito, ódio e menosprezo para os membros de grupos minoritários”<sup>139</sup> (WALDRON, 2012, p. 27, tradução nossa), produziria uma atmosfera de não pertencimento e desigualdade que deformaria o ambiente social:

A questão é a publicação e os danos causados aos indivíduos e grupos pela desfiguração de nosso ambiente social por anúncios visíveis, públicos e semipermanentes que passam uma mensagem geral de que, na opinião de um grupo na comunidade, talvez a maioria, membros de outro grupo não são dignos de igual cidadania. [...] A questão é sobre os alvos diretos do abuso. Poderiam conduzir suas

<sup>138</sup> This basic social standing, I call their dignity. A person’s dignity is not just some Kantian aura. It is their social standing, the fundamentals of basic reputation that entitle them to be treated as equals in the ordinary operations of society. Their dignity is something they can rely on—in the best case implicitly and without fuss, as they live their lives, go about their business, and raise their families.

<sup>139</sup> publications which express profound disrespect, hatred, and vilification for the members of minority groups.

vidas, seus filhos poderiam ser educados, suas esperanças poderiam ser mantidas e seus piores medos dissipados, em um ambiente social poluído por esses discursos?<sup>140</sup> (WALDRON, 2012, p. 33, tradução nossa)

Para Waldron, é importante não deixar que o ambiente, essa atmosfera social, seja contaminado pelo discurso de ódio. A pretensão não seria suprimir o ódio, mas impedir sua disseminação considerando a vulnerabilidade da minoria que é seu alvo. (WALDRON, 2012, p. 36-37). Ao fim, o problema dos ataques a essa atmosfera social seria o impacto visível, público e semipermanente que o discurso de ódio produz na vida dos indivíduos membros dessas minorias atacadas, pois configuraria uma espécie de ataque à reputação do grupo e dos indivíduos membros da sociedade: “Isolados ou em conjunto, esses ataques à reputação equivalem à ataques à dignidade das pessoas afetadas, "dignidade", no sentido de sua posição social básica, a base de seu reconhecimento como iguais socialmente e como portadores de direitos humanos e direitos constitucionais”.<sup>141</sup> (WALDRON, 2012, p. 60, tradução nossa).

Essa pretensão, de não deixar avançar a disseminação do ódio contra as minorias, importaria em uma restrição ao discurso de ódio, especialmente no âmbito das manifestações visíveis, públicas e semipermanentes, como refletido no conceito de discurso de ódio que o autor adota através da palavra “publicações”. Waldron afirma não se tratar de mudar o que as pessoas pensam, mas como elas contribuem para a produção dessa atmosfera “venenosa” causada pelo discurso de ódio, sendo mais relevantes as manifestações duradouras que as passageiras. (WALDRON, 2012, p. 39; 45).

Waldron continua seu raciocínio buscando identificar os contornos que uma sociedade bem organizada deveria possuir, quais seriam os traços visíveis que indicar-nos-iam uma sociedade bem organizada, agradável. Para ele, tal sociedade não deveria ser desagradável como o é para as pessoas que, parte da minoria, veem as placas contendo discursos de ódio, por exemplo. Waldron afirma que a sociedade não deveria crer que as flores venenosas – em referência ao discurso de ódio – tornariam o jardim de ideias mais belo por apresentar maior variedade de flores, em alusão à teoria do “Mercado de Ideias” e seus adeptos, que prezam por tal pluralidade. (WALDRON, 2012, p. 67-68).

---

<sup>140</sup> The issue is publication and the harm done to individuals and groups through the disfiguring of our social environment by visible, public, and semipermanent announcements to the effect that in the opinion of one group in the community, perhaps the majority, members of another group are not worthy of equal citizenship. [...] The question is about the direct targets of the abuse. Can their lives be led, can their children be brought up, can their hopes be maintained and their worst fears dispelled, in a social environment polluted by these materials?

<sup>141</sup> Singly or together, these reputational attacks amount to assaults upon the dignity of the persons affected—“dignity,” in the sense of their basic social standing, the basis of their recognition as social equals and as bearers of human rights and constitutional entitlements.

Sarmento concorda, nesse ponto, com Waldron: segundo o autor, haveria uma desconfiança quanto à possibilidade de o discurso de ódio promover o debate de ideias, pois ele “está muito mais próximo de um ataque do que de uma participação num debate de opiniões”. Assim, o discurso de ódio geraria ou a “vontade de revidar da vítima, ou retirar-se da discussão, amedrontada e humilhada”<sup>142</sup>, comportamentos que não contribuiriam para a busca pela verdade. (SARMENTO, 2006).

Como dito no tópico anterior, a busca pela verdade é uma justificativa instrumental e, como tal, não serve, *sozinha*, para sustentar a possibilidade de se proteger o discurso de ódio. Mesmo para Dworkin (1994, p. 12) justificativas baseadas somente no mercado de ideias não são suficientes para, em nome do direito de expressão, sustentar a proteção da mensagem nos casos em que não há contribuição para o debate de ideias. Isso porque neles não estaria em jogo a busca pela verdade, mas outros aspectos, tais como a ilegitimidade de se obrigar pessoas que não puderam contribuir para o ambiente moral no qual vivem e a forma como tal condição afeta os aspectos constitutivos de sua identidade. Nota-se, portanto, que a leitura estritamente instrumental mostrar-se-ia inapropriada visto desconsiderar a importância constitutiva na construção da identidade daquele que expressa. Nem mesmo o argumento de Mill está baseado em uma concepção puramente instrumental. Como demonstrado no primeiro capítulo, na perspectiva de Mill há uma valoração do indivíduo e não só da busca pela verdade.<sup>143</sup>

Waldron, além de indicar que o discurso de ódio não contribui para o mercado de ideias, também afirma que o discurso de ódio ocasionaria um ambiente esteticamente desagradável, ruim, inadequado para a vida dos indivíduos, um ambiente feio, poluído, e, considerando que o discurso de ódio, em parte, tem a intenção de produzir um ambiente inóspito para o seu alvo (WALDRON, 2012, p. 74), a solução seria regulá-lo.

De algum modo, o discurso de ódio defenderia a exclusão do outro da sociedade buscando, segundo Waldron, atingir a dignidade desse outro. O discurso de ódio, portanto, desafiaria o direito de pertencimento à sociedade inerente a todos cidadãos. Apesar de não ser possível distribuir o bem do pertencimento, seria papel do Estado facilitar sua distribuição, o que implicaria viabilizar meios para que esse ambiente fosse produzido por todos os cidadãos, em conjunto e individualmente. A necessidade de se garantir o pertencimento a todos os cidadãos exigiria, assim, a regulação do discurso de ódio:

---

<sup>142</sup> Neste capítulo será tratada a ideia de que o discurso de ódio silencia. Contudo, a questão da violência não será abordada em razão da limitação de tempo para o desenvolvimento do trabalho. Sobre essa questão, recomendamos a leitura de Oliveira de Sá (2020).

<sup>143</sup> A inexistência de contribuição do discurso de ódio é questionável. Tal questão será abordada no final deste tópico.

como a iluminação pública (um exemplo comum e mundano), a garantia de que estou falando é um bem público que resulta em vantagem para os indivíduos - milhões deles - precisamente, aqueles cuja dignidade é afirmada quando seus fundamentos sociais poderiam, em outras circunstâncias, estarem sendo questionados e aqueles cuja confiança é justificada por uma sensação de que não precisa haver nada explícito em que confiar. No entanto, diferentemente da iluminação pública, que pode ser fornecida por uma empresa de serviços públicos central, esse bem público de segurança depende de e surge do que centenas ou milhares de cidadãos comuns fazem individualmente e em conjunto.<sup>144</sup> (WALDRON, 2012, p. 93, tradução nossa)

Segundo Waldron, é necessário restringir o discurso de ódio na medida em que ele pretende afetar o direito do indivíduo membro de uma minoria de sentir-se envolto por essa atmosfera de seguridade e pertencimento. Já a sua regulação se justificaria em razão da possibilidade de, supostamente, conter o crescimento de uma oposição pública cujo fundamento seria a exclusão do outro e a disseminação do ódio. (WALDRON, 2012, p. 95).

A pretensão de Waldron parece ser tornar o discurso de ódio algo ilegítimo, ilegal, vergonhoso, orquestrado por pessoas que não podem revelar o que defendem. O contraponto dessa visão é, naturalmente, a assertiva de que esconder o discurso de ódio, colocá-lo num espaço *underground*, não resolveria o problema. Waldron, porém, afirma que transformar a imagem que a sociedade tem dos emissores do discurso de ódio é importante:

Às vezes é objetado que tais leis simplesmente levam o ódio para os subterrâneos. Mas, de certa forma, esse é o ponto principal: queremos transmitir a sensação de que os fanáticos são indivíduos isolados e amargurados, em vez de permitir que eles entrem em contato uns com os outros e coordenem a empreitada de minar a garantia fornecida em nome dos princípios mais fundamentais da sociedade. É verdade que há um custo nisso: tais leis podem levar o sentimento racista do mercado de ideias para espaços onde não pode ser facilmente combatido<sup>145</sup>. (WALDRON, 2012, p. 95-96, tradução nossa)

Waldron desvia do ponto central do argumento sobre expulsar o discurso de ódio para o submundo: deslocá-lo para o espaço do não visto e do não público, em um primeiro momento pode parecer benéfico ao confiná-lo, mas seu represamento pode ser um problema. O discurso

---

<sup>144</sup> But like street lighting (a common and mundane example), the assurance I am talking about is a public good that redounds to the advantage of individuals—millions of them—namely, those whose dignity is affirmed when its social underpinnings might be otherwise in question and those whose reliance is vindicated by a sense that there doesn't have to be anything explicit on which to rely. However, unlike street lighting, which can be provided by a central utility company, the public good of assurance depends on and arises out of what hundreds or thousands of ordinary citizens do singly and together.

<sup>145</sup> It is sometimes objected that such laws simply drive hate underground. But in a way, that is the whole point: we want to convey the sense that the bigots are isolated, embittered individuals, rather than permit them to contact and coordinate with one another in the enterprise of undermining the assurance that is provided in the name of society's most fundamental principles. True, there is a cost to this: such laws may drive racist sentiment out of the marketplace of ideas into spaces where it cannot easily be engaged.

de ódio pode crescer mesmo estando regulado, contudo, agora sem ser notado, sem o acompanhamento da sociedade. Desse modo nega-se aos alvos do discurso um recurso importante para se defenderem: identificar os ataques. Não que a regulação impeça que os alvos sintam o discurso de ódio – eles continuarão sentindo – mas, nesse caso, serão ataques indiretos e não ditos. Assim, os alvos do discurso podem estar despreparados e, no irromper do ódio ou outras motivações do discurso, serem alvos de violência. Esconder o discurso de ódio é permitir seu crescimento longe dos olhos da sociedade e decidir fechar os olhos ainda que continue existindo; é postergar o problema que, ao emergir, o faz com violência:

Quando um grupo de pessoas é considerado desprezível por outros em sua comunidade, não há como garantir a dignidade daqueles que pertencem ao grupo no sentido mais amplo, a não ser erradicar o próprio desprezo. O que queremos é um meio social no qual as pessoas saibam que não serão discriminadas, humilhadas ou aterrorizadas por causa de sua identidade, porque, na verdade, o que acontecerá de fato é que não serão discriminadas, humilhadas, ou aterrorizadas por causa de sua identidade.<sup>146</sup> (SIMPSON, 2013, p. 725, tradução nossa)

Pode ser que a lei consiga enviar para o submundo o discurso de ódio, mas é improvável que consiga impedir a multiplicação do ódio ou torná-lo vergonhoso. A percepção de Waldron subestima a possibilidade atual de as pessoas com gostos semelhantes se conectarem por meio da Internet, assim como a capacidade desses grupos de pessoas, constituídos virtualmente, de suportarem e valorizarem seus integrantes. Regular o discurso de ódio e escondê-lo não elimina as dificuldades: o ambiente deve ser mais agradável às pessoas porque de fato ele o é, e não por esconder o que não se quer visto. Deslocar a imagem do discurso de ódio para longe da vista do alvo não auxilia nesse processo, mas pode ampliar a violência e deixar o alvo do discurso indefeso.

Waldron tenta ainda diferenciar os atos de causar dano à dignidade por meio do discurso de ódio e de causar ofensa. Para ele, enquanto a dignidade implica os aspectos objetivos e sociais de pertencimento à sociedade, a ofensa se reflete nos aspectos subjetivos dos sentimentos. O discurso de ódio afetaria as coisas como elas são (o não pertencimento real da minoria), enquanto a ofensa operaria em como os alvos do discurso de ódio se sentem (os efeitos nos sentimentos). (WALDRON, 2012, p. 106).

---

<sup>146</sup> When a group of people is held in contempt by others in their community, there is no way to secure the dignity of those belonging to the group in the fullest sense, short of eradicating the contempt itself. What we want is a social milieu in which people know that they will not be discriminated against, humiliated, or terrorised on account of their identity, because, as a matter of fact, it is actually the case they will not be discriminated against, humiliated, or terrorised on account of their identity

A regulação do discurso de ódio não se fundamentaria na forma como as pessoas se sentem com o discurso proferido, mas na necessidade de prevenir ataques que possuem a tendência de causar uma baixa autoestima que impeça esses indivíduos de participarem da sociedade, que lhes retire a sensação de pertencimento social (WALDRON, 2012, p. 106). O discurso seria valorado não pela análise das emoções experimentadas nos casos reais, mas pela tendência de impactarem a dignidade, entendida enquanto pertencimento social dos membros de minorias. (WALDRON, 2012, p. 113-114):

Eu sustento meu ponto de vista [...] na distinção entre os valores perseguidos aqui (independentemente de como lhes chamamos) e a questão da ofensa, [...]. Se a associação de tudo isso com “dignidade” é confusa, então insto meus leitores a se concentrarem no argumento em si: um argumento sobre reputação, status, posição em uma sociedade e os danos que o discurso de ódio pode causar a isso. O que devemos dizer, em segundo lugar, sobre o fato de que a dignidade pode ser citada em ambos os lados desse embate? Falei sobre os danos causados pelo discurso de ódio e difamação de grupo à dignidade de membros de minorias vulneráveis. Mas o direito à liberdade de expressão é um aspecto da dignidade. E os emissores de discurso de ódio também podem reclamar da indignidade de terem sua fala censurada e de ouvir, como crianças, o que devem ou não dizer em público. Isso por si só não atesta a indeterminação do conceito? Acho que não. Estamos familiarizados na vida comum, moral e política, não apenas com confrontos, perdas e ganhos entre diferentes valores, como liberdade e igualdade, mas também entre o mesmo valor, representado talvez de maneiras diferentes no mesmo confronto: minha liberdade pode obstruir sua liberdade, por exemplo, ou meu interesse pode entrar em conflito com o seu. Tais confrontos não indicam de forma alguma que haja algo confuso na forma como cada lado da história é representado; pelo contrário, pode ser impossível descrever com precisão o que está acontecendo, exceto dizendo que se trata de um embate entre a liberdade de X e a liberdade de Y e assim por diante.<sup>147</sup> (WALDRON, 2012, p. 139-140, tradução nossa)

Os valores em embate podem ser entendidos de forma diferente. Em Dworkin, como vimos, é experimentada a problematização de embate entre liberdades diferentes. Em Waldron, há um questionamento que considera um embate entre a liberdade (de dizer) e a dignidade (de pertencer). É defendida, ainda, a possibilidade de se ler a questão do discurso de ódio pelo

---

<sup>147</sup> I rest my case [...] on the distinction between the values pursued here (whatever you call them) and the issue of offense, a distinction for which I have argued since the beginning of this chapter. If the association of all this with “dignity” is confusing, then I urge my readers to concentrate on the argument itself: an argument about reputation, status, standing in a society, and the damage that hate speech may do to it. What should we say, secondly, about the fact that dignity might be cited on both sides of this argument? I have spoken about the damage done by hate speech and group libel to the dignity of members of vulnerable minorities. But the right of free speech is an aspect of dignity. And hate-speakers might also complain about the indignity of having their speech censored and being told, like children, what they are and are not to say in public. Doesn’t that in itself attest to the indeterminacy of the concept? I think not. We are familiar in ordinary moral and political life not only with clashes and trade-offs between different values such as liberty and equality, but also with clashes and trade-offs between one and the same value represented perhaps in different ways in the same confrontation: my liberty may obstruct your liberty, for example, or my interest may clash with your interest. Such clashes do not by any means indicate that there is anything confused in the way each party’s side of the story is represented; on the contrary, it may be impossible to accurately describe what is going on, except to say that it is X’s liberty against Y’s liberty and so on

prisma do embate entre dignidades. Entretanto, subjacente às diferentes leituras, há um confronto entre a possibilidade ou não de se expressar o discurso de ódio. No caso de Waldron, considera-se a possibilidade de regular uma expressão não só pela forma, mas pelo conteúdo que se supõe ter a capacidade de provocar redução na dignidade dos indivíduos membros de grupos minoritários, poluindo a atmosfera social e provocando neles a sensação de não pertencerem à sociedade. (WALDRON, 2012, p. 150-152).

Nos capítulos finais de seu livro, Waldron se empenha em refutar os argumentos de Edwin Baker e Ronald Dworkin e apresentar sua defesa sobre a necessidade da regulação do discurso de ódio com base na ideia de tolerância. Ele o faz por acreditar que os pensamentos expostos por esses autores são desafios importantes à ideia de regular o discurso de ódio (WALDRON, 2012, p. 144), obstáculos que se encontram, por um lado, na noção de que revelar aspectos sobre si mesmo constitui fator importante para encontrar o seu próprio lugar no mundo (WALDRON, 2012, p. 161) e, por outro, na ideia de que a liberdade de expressão do discurso de ódio é o preço que se paga pela legitimidade do poder de coação sobre os emissores do discurso. (WALDRON, 2012, p.174).

As ideias, apesar de distintas, por certo, se complementam. A legitimidade, segundo Dworkin, se produz com a possibilidade de se participar da atmosfera moral e parte dessa participação é o ato de se revelar ao mundo e encontrar a revelação de outras individualidades. Ambas, separadamente e em conjunto, apontam para a necessidade de se permitir o discurso de ódio. Nos concentraremos, porém, no embate das ideias de Waldron e Dworkin, ou seja, na questão da legitimidade das decisões políticas, abordando as questões sobre a individualidade de forma tangencial.<sup>148</sup>

Segundo Waldron, Dworkin concorda que é importante proteger as pessoas de violência e discriminação, especialmente os membros das minorias vulneráveis, e, ainda, que a lei poderia servir a tais fins. Porém, ele diz que Dworkin acredita que, assim que criássemos tais leis, apareceriam pessoas contrárias a elas e que, ainda que a participação dessas pessoas, pelo voto, pudesse ser sobrepujada pela da maioria democrática, existiria um segundo requisito para a legitimidade: a voz, ou seja, a possibilidade de expressarem suas ideias, influenciarem outras pessoas e confirmarem suas condições de decisores. (WALDRON, 2012, p. 174-175).

A questão é que, ao dar voz aos opositores das leis contrárias à violência e discriminação, alguns prefeririam expressar suas preferências de forma odiosa, por entenderem que tal forma é a essência do que querem falar. Para Dworkin, a contribuição seria algo

---

<sup>148</sup> Para uma análise que se aprofunda nas questões da individualidade, ver Assaf (2020).

necessário para a legitimidade das leis, ainda que de forma odiosa. Waldron, por outro, lado, entende que a voz/fala do discurso de ódio não contribui ou acrescenta algo ao debate, não interferindo, portanto, na legitimidade da lei. (WALDRON, 2012, p. 175).

Há, no posicionamento de Waldron, uma perspectiva que desvincula a forma do conteúdo, como se o ato de escolher a forma de como comunicar também não revelasse uma parte importante da mensagem ou não merecesse proteção. A análise da primeira hipótese, a de que a forma não seria parte do conteúdo da mensagem, revelaria uma contradição na ideia de Waldron, visto que, no início de seu livro, o próprio autor indica que o discurso de ódio promove duas mensagens: (1) que seus alvos não são bem vindos naquela comunidade e que (2), para a comunidade que não os considera bem vindos, que não estão sozinhos. Evidentemente, ambas possuem conteúdo político. Não parece, portanto, que Waldron acredita que a forma não seja importante para a mensagem.

A outra perspectiva seria a de que determinado conteúdo, definido pela forma da mensagem, não mereça proteção por intermédio da liberdade de expressão e, portanto, poderia ser regulado. Waldron passa a expor tal perspectiva, explicando o pensamento de Dworkin:

Seguindo a metáfora de Dworkin, vou chamar essas leis de *a montante* [específicas/no começo do rio] e leis de *a jusante* [gerais/no fim do rio] [<sup>149</sup>]. As leis a jusante são as leis contra violência, discriminação e assim por diante e as leis a montante são as leis contra o discurso de ódio. Aqueles que apoiam as leis reguladoras do discurso de ódio costumam dizer que elas são necessárias para lidar com as causas das violações das leis a jusante. Eles dizem que se deixarmos o discurso de ódio de lado, deixaremos correr o veneno que leva à violência e à discriminação rio abaixo. Dworkin inverte o jogo dizendo que se você interfere coercivamente a montante então você prejudica a legitimidade política a jusante. E isso não deve ser algo em que os que acreditam nas leis a jusante devem fazer. Eles querem ser capazes de agir não apenas de forma coercitiva, mas legitimamente contra a violência e a discriminação que estão ocorrendo na correnteza; e eles não podem fazer isso se sua campanha contra a violência e a discriminação tem como alvo certas causas de violência e discriminação a montante. Se você quer ser rigoroso com o crime, legitimamente rigoroso com crimes de violência racial e discriminação, então você tem que ser tolerante com as causas do crime; é essa a posição de Dworkin.<sup>150</sup> (WALDRON, 2012, p. 178-179, tradução nossa)

<sup>149</sup> Montante e jusante são referenciais da proximidade da nascente e foz de um rio, respectivamente. Dworkin usa essa metáfora para localizar as leis e projetos de lei em uma relação causal frente a sua motivação. Leis a montante seriam aquelas que regulam as causas das leis a jusante. Assim, leis que pretendem regular o discurso de ódio regulariam as causas/motivações das leis que regulam violência e discriminação. As leis a montante tornariam ilegítima a coação do Estado nas leis a jusante por interferirem nas causas/motivações das ações reguladas pelas leis a jusante gerando, portanto, sua legitimidade política.

<sup>150</sup> Following Dworkin's metaphor, I am going to call these upstream laws and downstream laws. The downstream laws are the laws against violence, discrimination, and so on, and the upstream laws are laws against hate speech. Those who support hate speech laws often say that they are necessary in order to address the causes of violations of downstream laws. They say that if we leave hate speech alone, then we are leaving alone the poison that leads to violence and discrimination downstream. Dworkin turns the tables on this argument by saying that if you interfere coercively upstream, then you undermine political legitimacy downstream. And this should not be something that believers in the downstream laws try to do. They want to

Segundo Waldron, o argumento de Dworkin não é apropriado, pois a razão da interferência no discurso de ódio não seria só facilitar o combate à violência e à discriminação, mas também salvaguardar à dignidade e reputação dos membros desses grupos minoritários atacados. Nesse sentido, existiriam leis e projetos de lei contra o discurso de ódio (leis a montante) e leis contra a violência e discriminação (leis a jusante). As pessoas que defendem a regulação do discurso de ódio dizem que as leis a montante são necessárias para se entender as causas das leis contra a violência e a discriminação (leis a jusante). Mas, para Dworkin, regular rio acima prejudicaria a legitimidade de interferir rio abaixo. Isso aconteceria porque, se a intenção é combater o crime de forma legítima, seria necessário ser tolerante com suas causas. Para Waldron, no entanto, a interferência ocorre porque é necessário proteger a dignidade não eliminando a legitimidade da interferência, mas reduzindo-a, sendo necessária uma análise de custo-benefício (*trade off*) entre os valores a montante e a jusante. (WALDRON, 2012, p. 178-180). Portanto, a questão de Waldron passa a ser entender se é possível mitigar a proteção conferida pelo princípio da liberdade de expressão ao discurso de ódio, especificamente ao conteúdo expresso na forma com que se profere uma mensagem, sem eliminar a legitimidade da norma.

Waldron propõe o exercício de considerar leituras moderadas sobre a legitimidade na teoria de Dworkin. Em primeiro lugar, restringe hipoteticamente o alcance da ilegitimidade das leis a montante às leis que tratam sobre discriminação. Não afetariam, portanto, leis que regulam violência racial ou vandalismo, na medida em que estas possuem outras razões para existirem que não a discriminação. Considerando esse significado de ilegitimidade mais brando, o raciocínio de Dworkin se mostraria contraditório, em especial quando afirma a importância do discurso que não tem pretensão de contribuir formalmente para o debate de uma lei específica, mas acaba contribuindo para a construção do ambiente cultural. Além disso, Waldron indica que a legitimidade mitigada levaria à conclusão de que leis contrárias à discriminação seriam ilegítimas, o que não seria palatável. (WALDRON, 2012, p. 186-187).

Waldron passa a imaginar a legitimidade considerada individualmente, isto é a ausência de voz conduziria à ilegitimidade do estado frente àquela pessoa silenciada. Para Waldron,

---

be able to proceed not just coercively but legitimately against downstream violence and discrimination; and they cannot do this if their campaign against violence and discrimination targets certain upstream causes of violence and discrimination. If you want to be tough on crime, legitimately tough on offenses like racial violence and discrimination, then you have to be tolerant of the causes of crime; that is what Dworkin's position amounts to.

porém, a restrição a respeito da forma odiosa não implica restrição sobre o conteúdo. Assim, as pessoas poderiam contribuir para o ambiente cultural sem utilizarem de discurso de ódio e, portanto, não teriam sido silenciadas. Mas, ainda que se considerasse que foram silenciadas, leis reguladoras do discurso de ódio proibiriam o discurso de forma geral, tornando difícil distinguir quando se estaria impedindo os indivíduos de contribuírem para com esse ambiente. (WALDRON, 2012, p. 187-188).

Por fim, Waldron imagina uma gradação da legitimidade. A interferência por meio das leis a montante diminuiria gradualmente a legitimidade, conservando-a parcialmente. Restringir os emissores do discurso de ódio de contribuírem como queiram, formal e informalmente, para o cenário político (leis a montante) reduziria parte da legitimidade das leis a jusante, mas não eliminaria sua legitimidade como um todo. Seria possível, portanto, sopesar a diminuição da legitimidade com os benefícios que a regulação traria. (WALDRON, 2012, p. 188-189). Leis contrárias ao discurso de ódio *condenariam* discursos que caracterizam o outro como animal exterminável, *deveriam restringir* discursos que comparam pessoas à animais, desumanizando-as, *poderiam regular* discursos que indicam a superioridade de uns em relação a outros, mas *raramente poderiam regular* discursos que se opõem ao princípio abstrato de considerar todos os membros de determinada sociedade de forma igual e respeitosa. (WALDRON, 2012, p. 189-190).

Waldron apresenta, portanto, dois problemas na teoria de Dworkin. Por um lado, sua abrangência que, se não mitigada, provocaria a ilegitimidade de qualquer lei que restringisse a liberdade de expressão, mesmo quando tratam de *fighting words* e expressões obscenas, dentre outras. (WALDRON, 2012, p. 182). Por outro lado, preservar a forma odiosa do discurso, além de provocar danos desnecessários a outras pessoas também não seria imprescindível, pois existiriam outras formas de se questionar a legitimidade de leis que não a danosa. (WALDRON, 2012, p. 183).

Contraopondo a teoria de Dworkin, em suma, Waldron indica que o discurso de ódio seria nocivo à sociedade e aos indivíduos que a compõem, vez que provocaria um ambiente não só de desigualdade, mas de insegurança nos grupos alvos do discurso. Para impedir esse ambiente, segundo Waldron, seria necessário regular o discurso de ódio.

No entanto, o argumento de Waldron a favor de regular o discurso de ódio “se assenta em uma imagem demasiadamente otimista da sua solução preferida, o banimento, e uma imagem excessivamente vazia e não sofisticada da alternativa principal, combater o discurso

de ódio com mais discurso.”<sup>151</sup> (LEPOUTRE, 2017, p. 855, tradução nossa). A lei funcionaria sem silenciar indevidamente as pessoas e não existiria meios de mitigar as consequências ruins causadas pela ausência de regulação do discurso de ódio, como se a única causa da desigualdade fosse o discurso. Desconsiderando os possíveis obstáculos à regulação, a projeção de não regular o discurso feita por Waldron só encontra o caminho de um ambiente inóspito, e se justifica sem considerar que a regulação também poderia gerar também um ambiente inóspito.

A não regulação do discurso de ódio pode ser pensada de outras formas. É possível gerar pertencimento social sem silenciar o discurso. Ações afirmativas possuem um papel importante nessa luta contra a desigualdade. Como dito anteriormente, a capacidade humana de inovar nas formas de discriminar é grande, mas a capacidade humana de inovar nas formas de integrar e acolher também. É possível imaginar outras formas de combater o discurso de ódio com mais discurso que não seja eliminar/banir o discurso de ódio, o que causaria a ilegitimidade da coação do Estado ao negar a possibilidade das pessoas, especialmente dos emissores de discurso de ódio, de influenciarem no ambiente social no qual vivem.

Além disso, regular o discurso de ódio pode ser uma tarefa difícil porque não conseguimos definir sequer um conceito mínimo de discurso de ódio, o que, em último caso, poderia ser superado: é possível estabelecer conceitos abertos e amplos de discurso de ódio mais adaptados a sua realidade conceitual enquanto conceito de Semelhança de Família. Mas, ainda que conseguíssemos formular tal conceito, esbarraríamos em outra questão difícil: regular o discurso de ódio, assim como pronunciá-lo, marginaliza o outro e seu discurso.

A possibilidade de se marginalizar e de censurar traz impactos sociais e legais muito importantes, tal como a ausência de legitimidade explicada por Dworkin. Aponta, ainda, outra questão: se considerarmos que o discurso de ódio deveria ser regulado, quais deveriam ser os critérios dessa regulação? Waldron (2012, p. 172) diz que será tarefa do legislador sopesar, por um lado, o valor da revelação da própria identidade ao mundo, por outro, os valores sociais e individuais que são afetados por tal revelação. Waldron não apresenta, porém, qualquer critério.

Há, ainda, o real perigo de que tais disposições sejam mal utilizadas, e uma regulação que silenciasse indevidamente determinados discursos poderia ser um problema para qualquer tentativa de se praticar autogoverno de forma legítima. Além disso, uma eventual regulação do discurso de ódio não transformaria efetivamente a sociedade, mas apenas esconderia o ódio no submundo, longe das vistas da sociedade. Deveríamos correr o risco da ilegitimidade de

---

<sup>151</sup> Waldron’s argument relies on an overly optimistic picture of his preferred solution (bans), and an overly bleak and conceptually unsophisticated picture of the main alternative (countering hate speech with more speech).

silenciar os emissores de discurso de ódio para construir a *imagem*, e somente a imagem, de uma sociedade sem preconceitos, ainda que continuasse existindo discurso de ódio no submundo?

Sarmento (2006) acredita que regular tais discursos não resolve o problema, mas ajuda a resolver. Ele percebe na regulação/proibição um sinal para os alvos do discurso de que aquela sociedade vê algo de errado na conduta dos emissores do discurso de ódio e acredita que a possibilidade do mau uso da lei está presente, tal como em outras normas, não configurando um problema ao tratamento do discurso de ódio.

Entretanto, o mau uso da lei, que provoca a censura, diferentemente de normas que não tratam da liberdade de expressão, gera a própria ilegitimidade da norma, mesmo que parcial. Implica que pessoas sejam impedidas de participar moralmente da sociedade. O problema não se encontra no descumprimento da lei mas na ilegitimidade provocada pelo silenciamento que, por sua vez, foi gerado por um ato ilegal.

Mesmo que considerássemos que tal regulação não provocaria a ilegitimidade das normas, a lei não consegue *garantir* esse ambiente imaginado por Waldron por intermédio da proibição do discurso de ódio. Esse discurso não é a insegurança; a insegurança e o medo acontecem pela percepção de que o ambiente no qual se vive pode expulsar alguém violentamente de seu meio:

Essa segurança não consegue ser distribuída pela restrição legal do discurso de ódio, já que o que a diminui não é o discurso de ódio em si, mas o desprezo baseado na identidade pelo qual o discurso de ódio é motivado, e o conhecimento de sua existência estará disponível independentemente do fato de o discurso de ódio circular livremente na comunidade.<sup>152</sup> (SIMPSON, 2013, p. 726, tradução nossa)

Ocultar o discurso de ódio somente dificulta o confronto e parece não produzir vergonha nem restringir sua disseminação. Por mais bem intencionada que seja a perspectiva de Waldron, ela serve somente para que se imagine/acredite viver em uma sociedade melhor do que ela de fato é, dificultando que os alvos do discurso de ódio acompanhem seu crescimento e, com ele, o irromper da violência.

Nesse ponto, poder-se-ia questionar que permitir o discurso de ódio, deixar o “veneno correr no rio”, também geraria uma ilegitimidade das normas, na medida em que o discurso de ódio provoca o silêncio de seus alvos. Como explicado, para a perspectiva que defende a

---

<sup>152</sup> This assurance cannot be secured through the legal restriction of hate speech, since the thing that undermines it is not hate speech itself, but the genuine identity-based contempt from which hate speech is motivated, and knowledge of which is available irrespective of whether hate speech circulates freely in the community.

proteção dos discursos de ódio pela liberdade de expressão, esse parece ser um real obstáculo na medida em que questiona a legitimidade da coação e do autogoverno. Ainda que tenhamos tangenciado alguns aspectos dessa questão, dedicar-se-á o próximo tópico à análise mais detalhada do tema.

### 3.3 Uma questão de silêncio

As reflexões sobre a tolerância e o discurso de ódio levaram-nos ao encontro do silêncio, especialmente ao do silêncio dos alvos do discurso. Nesta seção, discutiremos sobre se tolerar o discurso de ódio gera silêncio e qual seria este silêncio.

Os ensinamentos de Fiss (2005) discorrem sobre um primeiro silêncio, um tipo que impediria o debate público. Assim, apresentaremos os aspectos teóricos do argumento com o qual encerrou-se o tópico anterior, qual seja que o discurso de ódio geraria a ilegitimidade das normas, na medida em que provoca o silêncio de seus alvos. Já no segundo tópico, abordaremos outro aspecto do silêncio, o de que esse efeito silenciador é importante para a autoexpressão das pessoas.

Pablo Neruda, em seu poema *A callarse*, reflete sobre a necessidade de ouvir o silêncio. Convida-nos a contar até doze, fazendo desse momento da contagem um momento de quietude da humanidade: sem nada dizer, sem pressa, sem trabalho, sem guerras. Neruda espera que esse silêncio de doze segundos possa ajudar-nos a nos entender:

Se não podemos ser unânimes/ movendo tanto nossas vidas,/ talvez não fazer nada uma vez,/ talvez um grande silêncio possa/ interromper esta tristeza,/ este não nos entendermos jamais/ este ameaçar-nos com a morte,/ talvez a terra nos ensine/ quando tudo parece morto/ então tudo estava vivo.<sup>153</sup> (NERUDA, 2003, p. 23, tradução nossa)

O silêncio pedido por Neruda não parece ser um silêncio útil a si mesmo: ser silêncio pelo silêncio ou silêncio pela paz de doze segundos. O poema convida para um momento de reflexão e entendimento: o silêncio para escutar o outro e nós mesmos que nem se ocupe só de ouvir nem de ser silêncio de morte.

A proposta aqui é ser esse silêncio que propicia a reflexão e identificar se haveria legitimidade em silenciar aqueles que proferem discursos de ódio para impedir o silêncio de seus alvos.

---

<sup>153</sup> Si no pudimos ser unánimes/ moviendo tanto nuestras vidas,/ tal vez no hacer nada una vez,/ tal vez un gran silencio pueda/ interrumpir esta tristeza,/ este no entendernos jamás/ y amenazarnos con la muerte,/ tal vez la tierra nos enseñe/ cuando todo parece muerto/ y luego todo estaba vivo

### 3.3.1 O silêncio que impede o debate público

O silêncio é personagem importante das reflexões de Owen Fiss (2005). O autor aponta a existência de um efeito silenciador do discurso de ódio, da pornografia e do financiamento das campanhas eleitorais. Em suma, o discurso de ódio apresentaria uma dinâmica psicológica que desabilita e/ou desacredita um potencial agente discursivo. (FISS, 2005, p. 58). Portanto, em razão desse efeito silenciador, haveria a necessidade de o Estado intervir para garantir a liberdade de expressão daqueles que são silenciados por tais discursos.

Segundo Fiss (2005), a perspectiva de que o Estado é o principal obstáculo à liberdade de expressão, inimigo da liberdade – a individual – e silenciador do orador, foi contraposta pela ideia de que a liberdade de expressão serve para proteger o autogoverno. Nesse sentido, essa liberdade deveria ser pensada para combater positivamente os poderes que a restringem, tais como o discurso de ódio. (FISS, 2005, p. 28-29). O Estado passaria a garantir a liberdade de expressão, tendendo a proteger a soberania popular e não o interesse individual de autoexpressão. Sob os contornos de novas temáticas, como a do discurso de ódio, a do financiamento das campanhas eleitorais e a da pornografia, a liberdade de expressão serviria principalmente para promover a robustez do debate. (FISS, 2005, p. 29-30).

Essa mudança de perspectiva sobre o papel do Estado (de opressor à salvaguarda da liberdade de expressão), para Fiss (2005, p. 35-39), trouxe consigo um contravalor forte e sedutor: a igualdade. Quando se aceita a possibilidade de que o discurso de ódio seja regulado pelo Estado e, para tanto, se utiliza a justificativa de que a expressão do discurso de ódio diminui o valor e merecimento de suas vítimas e dos grupos aos quais elas pertencem, o contravalor defendido é a igualdade, não a paz pública, o interesse nacional, dentre outros (FISS, 2005, p. 40). Possibilita-se, assim, que a restrição à liberdade de expressão do discurso de ódio justifique-se em razão da necessidade igualitária de uma democracia:

Aqueles que favorecem a liberdade frequentemente se referem ao papel que a liberdade de expressão desempenhou assegurando igualdade nos anos 1960, sugerindo que o debate aberto e livre é uma precondição para alcançar uma liberdade verdadeira e substantiva. Mas certamente, o contrário pode também ser verdade: que uma política verdadeiramente democrática não será alcançada até que condições de igualdade tenham sido inteiramente satisfeitas. (FISS, 2005, p. 42)

A questão, porém, é que tanto o contravalor da igualdade quanto o da liberdade poderiam embasar uma disputa entre a liberdade de se expressar discursos de ódio e sua

regulação. A igualdade seria, nessa perspectiva, contraponto à liberdade de expressão. Segundo Fiss (2005, p. 44), esse impasse não poderia ser resolvido com a simples afirmação da prevalência de um deles: nem se poderia justificar a regulação pela inexpressividade do discurso de ódio, nem se poderia justificar sua proteção desconsiderando a necessidade de respeitar tal contravalor.

Para Fiss, a Democracia exigiria a participação de todos, silenciados e silenciadores. Tanto a liberdade quanto a igualdade poderiam ser consideradas promotoras da liberdade de expressão. Assim, o Estado deveria garantir a possibilidade de expressão daqueles que são silenciados pelo discurso de ódio. “Essa compreensão do que o Estado está buscando realizar transformaria aquilo que primeiramente pareceu ser um conflito entre liberdade e igualdade em um conflito entre liberdade e liberdade.” (FISS, 2005, p. 46). Portanto, exigiria a distribuição de megafones pelo Estado para dar voz a vozes menos ouvidas, ou até silenciadas, e, em alguns casos, para que seu som silenciasses as vozes que silenciam (FISS, 2005, p. 29-31). A voz do emissor do discurso de ódio seria uma dessas que deveriam ser silenciadas para se combater seu efeito silenciador:

O argumento não é o de que o discurso convencerá os ouvintes a agir de uma certa forma - por exemplo, criando uma nova forma de ditadura ou subjugando vários grupos desfavorecidos na sociedade. Ao revés, o medo é que o discurso tornará impossível para esses grupos desfavorecidos até mesmo participar da discussão. Nesse contexto, o remédio clássico de mais discurso soa vazio. Aqueles que supostamente responderiam não podem fazê-lo. (FISS, 2005, p. 47)

Esses discursos de ódio, no caso, silenciariam seus alvos. Quando pudessem participar do debate público faltar-lhes-ia autoestima; quando falassem, faltar-lhes-ia autoridade e assim, não colaborariam com o debate público (FISS, 2005, p. 47). O que limitaria a liberdade de expressão no debate público não seria o Estado mas o indivíduo rico, o discriminador no discurso de ódio, e o pornógrafo, na pornografia. O debate público restaria impossibilitado pelo discurso de ódio e seu silêncio. (SARMENTO, 2006, p. 31)

O autogoverno não seria favorecido com a tolerância do discurso de ódio. As restrições à liberdade de expressão do discurso de ódio não se justificariam pelo risco da falência da democracia mas pela necessidade de se preservar esse processo deliberativo. Ao se adotar essa concepção deliberativa de democracia, que vê um simples governo da maioria ou agregação dos interesses individuais, percebe-se um processo político de entendimento que pressupõe a liberdade e a igualdade das pessoas que buscam decisões coletivas para o bem comum. O

discurso de ódio prejudicaria esse funcionamento somente na medida em que “tende a produzir dentre as suas vítimas ou o revide violento ou o silêncio humilhado”. (SARMENTO, 2006)

Ao Estado seria reservado o papel de mediador que observa e concede uma voz mais alta ou mais baixa, conforme o necessário. Deveria exercer seu poder de polícia para promover a liberdade de expressão. Essa seria uma exigência da democracia, preocupada com o debate público robusto:

O Estado está meramente exercendo seu poder de polícia para promover um fim público legítimo, como ele faz quando edita uma lei de controle de armas ou de controle de velocidade de trânsito. Nesse caso, o fim calha ser uma concepção de democracia que exige que o discurso dos poderosos não soterre ou comprometa o discurso dos menos poderosos. (FISS, 2005, p. 48)

Mas, o que daria ao Estado a possibilidade de escolher entre a expressão do emissor do discurso de ódio e de seu alvo? Segundo Fiss (2005, p. 49), para a solução do caso, seria necessário considerar que não estariam em questão somente os direitos expressivos do grupo racista e do alvo do discurso de ódio, mas também a autogovernança global. É essa possibilidade de se autogovernar que exigiria precondições para que todos os lados fossem apresentados ao público. Isso seria impossível de ser realizado com o simples fortalecimento dos grupos desfavorecidos, tornando necessário "reduzir as vozes de alguns para podermos ouvir as vozes de outros”:

A preocupação é com as postulações daqueles grupos a uma integral e isonômica oportunidade de participar do debate público - as postulações desses grupos à sua liberdade de expressão, em oposição ao seu direito à igual proteção. O Estado, ademais, está honrando aquelas postulações não por seu valor intrínseco ou para promover seus interesses discursivos, mas apenas como um meio de desenvolver o processo democrático. O Estado está tentando proteger o interesse da audiência - a cidadania como um todo - de ouvir um debate aberto e inclusivo das questões de importância pública. (FISS, 2005, p. 49-50)

Desse modo, o contravalor da liberdade de expressão seria a própria democracia que redesenha o Estado como promotor da liberdade de expressão (FISS, 2005, p. 50). Com tal intuito, o Estado estaria legitimado para intervir na liberdade de expressão, desde que tivesse como objetivo fomentar a escuta de todos que desejem falar. Não seria preciso resguardar qualquer pretensão de neutralidade com relação ao conteúdo dos discursos de ódio, pornográficos ou dos financiadores de campanhas eleitorais. (FISS, 2005, p. 51-54)

O impacto de suas ações seria o necessário para que todos pudessem ser ouvidos. Sustentaria a robustez do debate e não traria preocupações, pois respeitaria a exigência

democrática de um debate público informado e refletido, “aberto e completo”. (FISS, 2005, p. 54-55). Qualquer tentativa de corporificação de políticas substantivas individualizadas dos poderosos deveria ser confrontada diretamente na esperança de preservar o debate público. Os legisladores deveriam atribuir esse poder mediador a agências removidas da arena política e o poder de controlar a ação estatal deveria recair sobre o judiciário.

### 3.3.2 O silêncio que permite a autoexpressão

A liberdade de expressão, no entanto, não possui valor somente instrumental mas especialmente constitutivo, o que parece ser desconsiderado pela perspectiva de Owen Fiss (2005). A democracia protege a liberdade de expressão dada sua importância no processo de autogoverno e pela autoexpressão. As justificativas que implicam sua proteção são complementares, levando à afirmação de Dworkin de que é “claro que as justificações instrumental e constitutiva de liberdade de expressão não excluem uma à outra” (2019, p. 320).

Como dito anteriormente, esse parece ser um aspecto importante da filosofia de John Stuart Mill, por vezes ignorado. É necessário proteger a liberdade de expressão por sua capacidade de permitir que a humanidade alcance a verdade (importância instrumental), mas também, para que o indivíduo possa realizar sua própria concepção de bem (importância constitutiva). Não se trata de uma liberdade de expressão que projeta somente um valor instrumental na medida dos efeitos benéficos que produzirá, mas de um valor constitutivo que justifica a necessidade de a proteger.

A liberdade de expressão não é uma questão somente de possibilitar o debate público. Seria mais fácil para Rosika Schwimmer, em *United States v. Schwimmer*, concordar com o juramento de defender os Estados Unidos de forma armada, tendo em vista que, por sua idade, não precisaria responder ao chamamento de seu país, se sobreviesse-lhe. Mas, além da inaplicabilidade da decisão coletiva de que todo cidadão deveria jurar defender seu país de forma armada, havia uma questão da individualidade, de viver conforme seu próprio ideal de bem, de se revelar para o mundo enquanto pacifista que age conforme suas convicções, questão ignorada por Fiss:

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

comprometido, minha identidade resta fragmentada e minha vontade torna-se impotente para realizar meus planos de ação. (GALUPPO, 2018b, p.7)

A justificativa instrumental é importante mas, como ponderado por Dworkin (2019, p. 321), “é mais frágil e mais limitada”. Frágil porque aponta, em alguns casos, que a liberdade de expressão deve ser limitada para sua própria proteção e limitada porque não responde aos diferentes aspectos da liberdade de expressão e pensamento exigidos pela responsabilidade moral e não restritos à expressão política. (DWORKIN, 2019, p. 21).

A possibilidade de se restringir a liberdade de expressão para gerar mais liberdade de expressão teria os atrativos de um paradoxo: para possibilitar mais liberdade de expressão, limitar-se-ia a expressão de alguns. Mas essa construção pressupõe uma liberdade de expressão mais extensa, que incluiria: “o direito a viver em circunstâncias que nos encorajem a falar e o dever das outras pessoas de compreender e respeitar a nossa voz.” (DWORKIN, 2019, p. 372). O problema é que, em nome dessa liberdade de expressão estendida de alguns, restringir-se-ia a liberdade de expressão mínima de outros, causando a ilegitimidade parcial do Estado pela não participação destes no processo de decisão:

O argumento do [efeito do] “silêncio” parte do princípio de que todos, sem exceção – desde os moralistas dogmáticos e criacionistas até os reformadores sociais –, têm o direito a uma atenção respeitosa por parte dos outros, o direito à atenção necessária para que se sintam dispostos a dizer o que pensam e para garantir que serão bem compreendidos; e isso é absurdo. (DWORKIN, 2019, p. 377)

O silêncio, sem dúvidas, afeta um aspecto da própria identidade da pessoa ignorado por Fiss (2005). Sobre a teoria de que a proteção da liberdade de expressão responde à necessidade de se proteger os aspectos identitários da pessoa, o autor indica somente que essa justificativa faria um “apelo para o ethos individualista que tanto domina nossa cultura política”, mas seria incapaz de justificar “por que os interesses daqueles que produzem o discurso deveriam ter prioridade sobre os interesses dos indivíduos objetos do discurso, ou dos indivíduos que devem escutar o discurso, quando esses dois conjuntos de interesse conflitam”.<sup>154</sup> (FISS, 2005, p. 30).

A questão, no entanto, é que ambos, emissores e alvos do discurso de ódio, têm o direito de se colocarem no mundo, mas não possuem o direito de indicar como o outro deve se colocar

---

<sup>154</sup> Fiss (2005, p. 30) argumenta que, sob a justificativa constitutiva, não se explicaria o motivo pelo qual a liberdade de expressão protege também instituições e organizações se estas não têm interesse individual de autoexpressão. Nesse ponto, ele esbarra na mesma questão já exposta: as justificativas para a proteção são tanto instrumentais quanto constitutivas. Mas, ainda que não fossem, as organizações projetam seus interesses que devem ser protegidos tanto pelo valor instrumental (de fiscalizarem o governo, noticiarem as pessoas, etc), como pelo valor constitutivo das pessoas que as integram, quando houver, tal como acontecem com ONGs e Igrejas.

no mundo. As liberdades negativas de ambos, emissor e alvo, devem ser preservadas e nenhuma delas deve ser diminuída em razão das liberdades positivas de terem suas opiniões ouvidas como gostariam. Como explicado por Isaiah Berlin (2002, p. 216), o pluralismo e sua liberdade negativa mostra-se um ideal mais humanizado ao reconhecer que os objetivos dos homens, muitas vezes, são incomensuráveis, estão em conflito e nem sempre são conciliáveis em um projeto único. Entender a liberdade de expressão enquanto também direito a viver em um ambiente que nos encoraje a falar, com pessoas que compreendem e respeitam a nossa voz, esbarra na ilegitimidade legal que poderia causar ao silenciar os emissores do discurso e impedi-los de exercerem a liberdade de expressão mínima. A liberdade de expressão deve ser promovida, mas não é possível garantir que as pessoas vão ouvir com simpatia tudo ou vão entender tudo o que foi dito. (DWORKIN, 2019, p. 373):

Não é pelo resultado que a liberdade de expressão se legitima, mas porque ela é estruturante da Democracia, forma de governo na qual só se pode impor algo pela regra da maioria a quem, ainda que derrotado, seja permitido participar para fazer com que seu ponto de vista se torne majoritário. A legitimidade não é um resultado perlocucionário do discurso. Ao falar, nós aceitamos os efeitos ilocucionários que ocorrem no próprio processo de comunicação, nós nos vinculamos ao direito e reconhecemos sua legitimidade. É esse ponto que se distingue a posição de Dworkin da de Waldron. Para Waldron, a legitimidade decorre do discurso. Para Dworkin, é no próprio discurso que reside a legitimidade. (GALUPPO, 2018b, p. 8)

Assim, silenciar é restringir a liberdade constitutiva da própria identidade do indivíduo, mas também torna ilegítimo o processo pelo qual o Estado faz suas regras. Restringir o discurso é tornar ilegítima a regra, pois a liberdade de expressão se legitima ilocucionariamente e não no resultado que produz. O embate entre Estado e indivíduo, a necessidade de se proteger o indivíduo e sua identidade ante o poder do Estado, coisa do passado, segundo Fiss (2005, p. 28-29), tem importância porque a identidade do indivíduo também é construída pela sua participação nas decisões sobre quais normas devem regular o ambiente no qual vive, interferindo/determinando a busca individual pelo próprio projeto de vida. Se não há participação nas decisões coletivas, ou seja, nas decisões que indicam quais os meios aceitáveis para se buscar a realização do projeto individual de vida em determinada sociedade, não há razão para que o indivíduo se submeta às decisões coletivas. O Estado passa a interferir de forma ilegítima, impondo um projeto de vida ao indivíduo sem ao menos ouvir qual seria o modo de viver desejado por aquela pessoa. O Estado pretere alguns projetos de vida e identidade por meio de critérios de escolha irrefutáveis. Há, portanto, um embate entre o Estado e o indivíduo.

Ao mesmo tempo, é importante observar a diferença de qualidade entre o silêncio praticado pelo Estado e o silêncio praticado pelo discurso, no caso, de ódio. O Estado conta com a coerção física e todo um aparato que se distancia muito das forças individuais. Por outro lado, não há uma estrutura pronta para impor o discurso de ódio por meio da força física. Mesmo assim, poder-se-ia dizer que o discurso de ódio produz coerção psicológica. Fiss (2005) aponta que o ambiente no qual se permite a pronúncia de discurso de ódio produz uma dinâmica psicológica que desabilita e/ou desacredita as pessoas. Waldron (2012) entende que o discurso de ódio produz uma atmosfera que impede/desestimula seus alvos de se expressarem. Entretanto, não parecem iguais a coerção física do Estado e a coerção realizada por tais discursos porque esses não possuem a força e aparato necessários para obrigar uma conduta ou restringir direitos, é possível recusá-los. Entretanto, ainda que assim fosse considerada, não seria esse um motivo para limitar a liberdade de expressão:

Essa [a falta de direito da maioria de sua decisão a alguém que foi silenciado antes de poder contribuir para o ambiente moral] não é a única razão para insistir na liberdade de expressão como condição de legitimidade política, mas é uma razão central. Pode-se objetar que, na maioria das democracias, esse direito agora tem pouco valor para muitos cidadãos: pessoas comuns, sem acesso a grandes jornais ou programas de televisão, têm poucas chances de serem ouvidas. Esse é um problema genuíno; pode ser que a verdadeira liberdade de expressão exija mais do que apenas liberdade da censura legal. Mas isso dificilmente é uma desculpa para negar pelo menos essa liberdade e a dignidade que ela confirma: devemos tentar encontrar outras maneiras de dar àqueles sem dinheiro ou influência uma chance real de fazerem sua voz ser ouvida.<sup>155</sup> (DWORKIN, 1994, p. 13, tradução nossa)

Além disso, se as provas dos danos provocados pelo efeito silenciador do discurso de ódio são abstratas e teóricas, a perspectiva de o Estado silenciar (censurar) é comprovadamente danosa e perigosa:

Diferentemente das suposições de que o discurso racista “cala” seus alvos, o silenciamento que é conduzido e oficializado pelo Estado gera um dano concreto e objetivo para aqueles cujos dizeres são considerados perversos. Consiste em uma incontestável restrição do direito à livre expressão da consciência e do pensamento que não depende de nenhuma crença para ser constatada. (ASSAF, 2020, p. 259)

---

<sup>155</sup> That is not the only reason for insisting on freedom of speech as a condition of political legitimacy but it is a central one. It may be objected that in most democracies that right now has little value for many citizens: ordinary people, with no access to great newspapers or television broadcasts, have little chance to be heard. That is a genuine problem; it may be that genuine free speech requires more than just freedom from legal censorship. But that is hardly an excuse for denying at least that freedom and the dignity it confirms: we must try to find other ways of providing those without money or influence a real chance to make their voices heard.

Há, ainda, o argumento de que permitir o discurso de ódio e seu efeito silenciador produziria fatos históricos como o holocausto ou o massacre em Ruanda. Sobre isso, João Trindade Cavalcante Filho (2017, p. 186) afirma que a mesma humanidade capaz de matar milhões de judeus nos campos de concentração foi capaz de assassinar milhões de chineses na Revolução Cultural. Não há vacina contra a crueldade humana. Porém, parece que no caso do discurso de ódio, esconder o preconceito no submundo e tirá-lo das vistas das pessoas não é a solução porque traria *ilegitimidade das normas que regulam o discurso de ódio, não impediria a sua disseminação, preferiria identidades sem possibilitar as refutações dos critérios dessa preferência, dificultaria o combate ao discurso de ódio e negaria aos alvos do discurso saberem a realidade da sociedade na qual vivem*. É parte do problema escondê-lo e querer fingir viver em um mundo mais bonito do que verdadeiramente o é.

Júlia Anjos (2019) pesquisou o discurso de ódio antifeminista na internet por intermédio da análise de postagens antifeministas na rede social Facebook. Constatou que mulheres antifeministas, por mais contraditório que o termo pareça, também praticam discurso de ódio contra mulheres feministas e não feministas. (ANJOS, 2019, p. 173). Nessas comunidades, o ódio contra as comunidades feministas serviria como cimento social do movimento antifeminista, construindo identidades, moralidades e valores (ANJOS, 2019, p. 174). A análise revelou, dentre outras questões, a pretensão do movimento antifeminista de estabelecer uma narrativa paralela que esconde o papel das feministas na resistência do direito das mulheres, redefinindo o que é feminismo. (ANJOS, 2019, p 175-176). Desse modo, atribui às feministas a monstrosidade e a vilania, ao invocarem para si a pretensão de arbitrar a verdade do que seria ser mulher. (ANJOS, 2019, p 176-177). Os movimentos antifeministas, nesse apagamento histórico, colocam-se como libertadores das mulheres, com base no argumento de que o movimento feminista não conseguiu realizar tal façanha, apropriando-se, portanto, da pauta feminista e esquecendo as conquistas que o movimento feminista alcançou e ainda luta para alcançar. (ANJOS, 2019, p 178).

Há uma evidente disputa pela *identidade feminina*. A autora aponta que “o fenômeno do discurso de ódio antifeminista [...] traduz uma pauta identitária; mais especificamente, é uma expressão da disputa envolvendo a definição do que é ser mulher hoje” (ANJOS, 2019, p. 178-179). Proibir o discurso antifeminista não parece ser efetivo. Como constatado por Anjos (2019) ao longo do seu trabalho, não foi a tecnologia que construiu a pauta antifeminista: “Havia, portanto, desde o princípio do movimento feminista uma tentativa de deslegitimar as militantes pelos direitos das mulheres, acusando-as de imorais, egoístas e libertinas.” (ANJOS, 2019, p. 102) – note-se, inclusive, a realização do Primeiro Congresso Antifeminista do Brasil, em 2018

(ANJOS, 2019, p. 120). Tornar o discurso de ódio antifeminista ilegal somente provocaria a *ilegitimidade das normas que o regulam* ao censurar o debate dessa disputa identitária, *preferindo identidades sem possibilitar as refutações dos critérios dessa preferência* e sem possibilitar que as pessoas escolhessem sua identidade, ainda que sua escolha fosse totalmente irracional. No cenário atual, *não impediria a sua disseminação*, mas a deslocaria para um submundo menos acessível, *dificultando o combate ao discurso de ódio, no caso antifeminista, e negando aos alvos do discurso conhecerem a realidade da sociedade na qual vivem*

As questões invocadas pelo discurso de ódio são essencialmente identitárias e não somente instrumentais. Inicialmente, a autora afirma que não vislumbra qualquer possibilidade de diálogo entre feministas e antifeministas (ANJOS, 2019, p. 179), mas, ao final, diz ser importante “desconstruir o discurso de ódio antifeminista”, pois ele “seria interesse não apenas das feministas, mas de qualquer um que acredite na importância de um diálogo plural entre diferentes visões de mundo” (ANJOS, 2019, p. 179). Apesar da sua descrença inicial no diálogo, a autora afirma que “a mudança de mentalidade dificilmente acontece com o silêncio forçado de um dos lados, especialmente ao considerarmos as possibilidades comunicacionais atuais com os custos reduzidos da internet.” (ANJOS, 2019, p. 182). Essa constatação traz à tona a ideia defendida neste tópico do trabalho: o fato de que esconder o discurso de ódio, no caso da autora, antifeminista, não parece resolver a questão. Regular e reprimir o discurso de ódio dificilmente possibilitará a mudança de mentalidade, apenas excluirá emissores, (nos termos da lei) e alvos (em uma sociedade utopicamente não preconceituosa), facultando à sociedade o poder de dizer-se não ser preconceituosa. Assim se escondem racismos, homofobia, violência de gênero, religiosa e outras formas de discriminação que, como vimos, são tão diversos quanto a capacidade humana de discriminar. Há, nessa construção de um ambiente legalmente livre do discurso de ódio, uma estranha proximidade com as discriminações estruturais: elas estão presentes na sociedade, todos sabemos que existem, mas são silenciosas. E é trabalhoso demonstrar sua existência, afinal, todos afirmamos não sermos preconceituosos.

É necessário permitir que as pessoas se coloquem no mundo, se posicionem. Somente assim é possível – não garantido – que mudem suas convicções. O silêncio forçado não é capaz de construir uma sociedade menos preconceituosa, mas de promover uma sociedade que discrimina e esconde a discriminação, imprimindo a seus alvos os efeitos de seus atos e dificultando, se não impossibilitando, a mudança de mentalidade.

Não adianta exigir daquele que professa discursos de ódio o silêncio por toda a vida. Parece que o silêncio reflexivo de Neruda (2003) é mais apropriado: um silêncio que ocupa

doze segundos e que não é imposto, um acordo tácito de quem conta em conjunto os doze segundos. Neste, não se cala, faz-se silêncio para escutar e refletir.

Mas as questões sobre a tolerância e a cura serão tratadas no próximo capítulo. Por ora, reafirmo a conclusão de Pablo Neruda: precisamos de doze segundos de silêncio. Não um silêncio útil em si mesmo, nem um silêncio em prol da paz social, nem imposto, mas um silêncio breve entre as falas. Precisamos de um silêncio que possibilite *escutar* a todos, *refletir* e *entender*:

Agora contarei até doze  
E você se cala e eu me vou.<sup>156</sup> (NERUDA, 2003, tradução nossa)

Ao final do poema, o próprio Neruda conta até doze, nos calamos e ele se vai. O poema acaba, mas o diálogo continua, agora em silêncio: mais preocupado em entender que em silenciar.

---

156 Ahora contare hasta doce/ y tú te callas y me voy.

#### 4 A TOLERÂNCIA E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NA POSSIBILIDADE DE SIMBOLIZAR E CURAR

A ideia central na cena musical<sup>157</sup> White Power é defender uma visão de mundo que confira à “raça branca” uma posição de superioridade, comportando uma agenda política de implementar a “revolução branca”. Sua música possui raízes no movimento *Rock Against Communism* (RAC), criado pelo partido de direita radical *National Front*, na Inglaterra, na década de 1970, com o objetivo de cooptar membros para o partido e fazer contraposição ao movimento musical *Rock Against Racism*. A música White Power sofreu grande influência da *Hate Music*<sup>158</sup>, movimento musical que abarcava diversos gêneros musicais criado na mesma época nos Estados Unidos que tinha como objetivo promover o racismo. (ALMEIDA, 2017, p. 30-34).

Possuindo forte vínculo com a subcultura<sup>159</sup> *Skinhead*, a música White Power contempla canções de Rock, Folk e Rap, não se limitando a um único gênero musical. O traço comum dentre os estilos é outro: enaltecer a superioridade da raça branca, razão pela qual as músicas compostas pretendem (1) homenagear, demonstrando respeito e/ou admiração por pessoa, personagem, coletivo, organização, localidade ou elementos constitutivos do seu estilo de vida; (2) apoiar, prestando solidariedade ou reconhecimento a personalidades ou organizações que consideram importantes; (3) denunciar, responsabilizando determinada pessoa por seus atos ofensivos, conspiratórios ou negligentes contrários à supremacia branca; (4) promover críticas sociais relativas a determinados grupos sociais ou situações cotidianas; (5) mobilizar em defesa da própria crença, contra ameaças específicas; (6) depreciar condutas de traição, covardia e do “politicamente correto” e (7) estimular condutas virtuosas, como lealdade, tenacidade e coragem, nos ativistas White Power. (ALMEIDA, 2017, p. 28-30; 40).

Tão importantes quanto as funções citadas são as temáticas que essas músicas apresentam. A música White Power brasileira, por exemplo, trata questões sobre (1) a migração

---

<sup>157</sup> Cena musical é o conjunto de atividades que orbitam a produção, propulsão e consumo da música. Em alguns casos, ela se fragmenta e se molda pelas especificidades de determinado gênero ou nicho, tais como comportamentos, cultura, política, ideologia, dentre outros. Assim, transforma o espaço por meio do consumo de música, criando um ambiente capaz de articular experiências sociais, identitárias e mercadológicas. A cena musical, portanto, é capaz de espalhar visões de mundo, identidades e projeções transformadoras da cultura por meio da arte. (OLIVEIRA, 2018, p. 10).

<sup>158</sup> A *Hate Music*, por sua vez, tem origem nas músicas esparsas produzidas nos Estados Unidos criadas para homenagear a Ku Klux Klan (KKK). (ALMEIDA, 2017, p.31).

<sup>159</sup> Subculturas são “minorias jovens e autoproclamadas criativas, questionadoras da moral burguesa, dos valores sociais convencionais e fortemente *anti-establishment*”. (HALL; WHANNEL, 1964, apud OLIVEIRA, 2018, p. 11).

dos brasileiros para o estado de São Paulo, que incorre em “prejuízo” para os paulistas, sua cultura e “raça branca”; (2) a possível extinção da raça branca, inclusive no Brasil, com a necessidade de se promover a “revolução branca”, até de forma armada; (3) a necessidade de se opor ao sionismo e aos judeus, controladores e manipuladores da mídia; (4) a ausência de liberdade de expressão para causas como as deles; (5) a condição de inferioridade de negros, de nordestinos e de imigrantes do oriente médio, causas das mazelas enfrentadas pelo Brasil; (6) a negação do holocausto; (7) uma pretensão separatista da região sul do Brasil e de São Paulo, ou só de São Paulo, e (8) a cultura White Power e sua vinculação com futebol, tatuagens e música. (ALMEIDA, 2017, p. 45-133).

Por certo, tais bandas passam uma mensagem racista em suas músicas, expressando uma visão de mundo abominável. As produções White Power, geralmente contém mensagens contra os judeus, negros, imigrantes, nordestinos, etc., de conteúdo claramente ofensivo, em que pese seus autores serem facilmente identificáveis. Apesar de ser desnecessário o sentimento ódio para caracterizar um discurso de ódio, como vimos anteriormente, é inegável que essas músicas sustentam tal sentimento, especialmente ao considerarmos seu conteúdo e motivação.<sup>160</sup>

De outro modo, a música não parece destinada a atingir os grupos oprimidos, uma vez que seus consumidores são os próprios membros White Power. O objetivo principal não é causar danos por meio da música ou incitar o imediato fim da paz social, o que poderia se diferenciar dos atos de alguns membros, que chegam a colar cartazes nas ruas de São Paulo indicando aos seus alvos que eles não pertencem àquela cidade. Mesmo quando os membros White Power, alimentados pelas músicas, praticam atos violentos, o que não parece ser a regra, dificilmente conseguiríamos estabelecer conexão entre ouvir a música e praticar atos violentos: a violência é somente um *suposto* efeito da música. Contudo, como vimos, não é a soma das características que faz um discurso de ódio, mas conforme o conceito de Semelhança de Família, de Wittgenstein, não há dúvida de que várias características das músicas White Power poderiam ser correlacionadas com outros discursos de ódio.

Nas entrelinhas do discurso violento, porém, são proferidas mensagens que evidenciam, especialmente, (1) uma reação à globalização, entendida como responsável pela dissolução de identidades locais, e (2) uma tentativa de pertencer, inserindo-se no mundo, criando uma identidade que mistura elementos históricos, geográficos, biológicos, memórias coletivas, dentre outros elementos *selecionados* (ALMEIDA, 2013, p. 1-4). Nota-se uma disputa por

---

<sup>160</sup> A análise do conteúdo, aqui, serve para caracterizar o discurso de ódio como tal, entretanto, como observado em *R.A.V. v. St. Paul*, determinar os critérios que justificam a intervenção do Estado parece ser sempre um problema, especialmente quando existem outras formas de garantir a ordem e a paz social.

identidade, e, tal como no discurso de ódio antifeminista, o discurso White Power “apaga” a história repressora da política fascista, conforme apontado por Oliveira (2018, p. 20). Apagando e selecionando, constrói-se uma identidade supremacista branca que, por acreditar ter perdido espaço político, econômico e territorial no pós-guerra, como indicado por Oliveira (2018, p. 17), encontra apoio no senso de união de seus membros para resistir às investidas daqueles que elegeram como inimigos, imaginando um modelo de comunidade, no caso, para o Brasil.

Para a construção dessa identidade, os membros da cultura White Power recuperaram símbolos já utilizados pelo RAC, como a foice e o martelo sobrepostos por uma caveira, por exemplo. O emblema passou a indicar não só que a banda que o ostentava buscava uma sonoridade parecida com a das bandas RAC da década de 1970, como também que simpatizava com a causa da supremacia branca. Posteriormente, o símbolo foi ressignificado pelas bandas *Skinhead* que não defendem a supremacia branca, mas o utilizam para marcar uma música contrária ao comunismo, como é o caso da banda brasileira Confronto 72. (ALMEIDA, 2017, p. 34).

O movimento também criou símbolos e mártires, como visto nas várias músicas que utilizam o livro de Siegfried Ellwanger Castan como inspiração e até identificam esse autor como um dos mártires da causa White Power brasileira. (ALMEIDA, 2017, p. 77-79; 92). O livro *Holocausto, Judeu ou alemão? Nos bastidores da mentira do século*, e suas ideias, mesmo após a decisão do Supremo Tribunal Federal que condenou Ellwanger, continua sendo usado, tomando parte na construção de uma narrativa paralela, agora ainda mais escondida, longe das vistas da sociedade em geral.

As bandas White Power pretendem perpetuar o extremismo político mas apresentam um certo utopismo. Embora defendam uma espécie de “revolução branca”, não se preocupam em organizar tal projeto, não possuindo agendas políticas sobre educação, saúde, estratégia militar, dentre outras. Unem-se mais por aspectos estéticos e comportamentais do que por um projeto revolucionário efetivo e, portanto, “a ‘revolução branca’ se torna um porvir sem horizonte de execução.” (ALMEIDA, 2017, p. 30).

Almeida (2013, p. 18) filmagem de um festival de música White Power para demonstrar esse utopismo. Apesar das danças agressivas, não se observam bebidas, álcool, cigarros, drogas ilícitas ou brigas durante a filmagem. Segundo Almeida, no meio do show repleto de músicas contrárias à migração nordestina, um homem aparentemente nordestino, provavelmente caseiro do sítio no qual o evento acontecia, aproxima-se do público que assistia o show. A reação dos *Skinheads* White Power não é de violência, nem mesmo verbal, mas de constrangimento. O

episódio demonstra que a eventual existência de ideias agressivas na música White Power não implica, de forma incondicional, atos de violência física.

Quando existe, a violência deve ser tratada como tal. Como vimos em Mill (2017), o dano físico impede qualquer possibilidade de tolerância tornando necessária a intervenção do Estado. Falamos aqui das letras das músicas, ou seja, do ato expressivo das ideias, e em que situações o Estado poderia intervir nessa manifestação artística.

No caso *National Socialist Party of America v. Village of Skokie*, verificamos que a intervenção na liberdade de expressão exige justificativa imediata do ato interventivo<sup>161</sup>. Uma das possibilidades para justificar a intervenção do Estado seria *pressupor* que toda música White Power têm o efeito de gerar dano, porém, a pressuposição do dano físico como efeito da música White Power, cria um juízo de valor negativo prévio à música, esbarrando na questão do critério para marginalizar o discurso e seu emissor. Em outras palavras, os membros do White Power seriam um inimigo a ser vencido ou seu discurso é que merece ser contraposto? Como visto, a marginalização da pessoa, e, conseqüentemente, de seu discurso, torna-o, por óbvio, inacessível, dificultando a efetiva oposição a ele.

Tailine Fátima Hijaz (2014, p. 27-28), após percorrer brevemente os caminhos da liberdade de expressão no Brasil, apresenta outra razão que justificaria a intervenção. Para ela, inexistente valor expressivo nas músicas White Power, e, portanto, elas não seriam protegidas pelo princípio da liberdade de expressão. Tal raciocínio sustentar-se-ia em cinco motivos: (1) a eventual interferência do Estado, apesar de atingir negativamente a autonomia individual, justifica-se pelo ganho de autonomia dos alvos do discurso de ódio e da sociedade em geral. Outro motivo é que (2) as ideias presentes na música White Power estariam mais próximas de ataques do que de opiniões, inviabilizando o “mercado de ideias” ao provocar o silêncio amedrontado e humilhado dos alvos do discurso. Além disso, as músicas White Power também (3) não contribuiriam para o autogoverno democrático, (4) nem para manter um equilíbrio entre a estabilidade e a mudança na sociedade, pois silencia tais pessoas. Por fim, essas músicas (5) não representariam um incentivo ao desenvolvimento da tolerância, estimulando, ao contrário, a intolerância:

Assim, se determinadas condutas expressivas têm como único objetivo a ofensa, humilhação, discriminação e estigmatização de um determinado grupo, como é, de fato, o caso das letras cantadas pelas bandas White Power, não deverão [ser] toleradas,

---

<sup>161</sup> Não se pretende transplantar orientações jurisprudenciais norte-americanas para o ordenamento jurídico brasileiro, mas aproveitar seus argumentos, no caso, o de que a censura deve vir acompanhada de justificativas.

e tampouco ser reconhecidas como exercícios válidos da liberdade de expressão. Podem, portanto, ser legitimamente restringidas. (HIJAZ, 2014, p. 28-29).

Os estudos até aqui efetuados sobre tolerância neste trabalho nos distanciam das ideias de Hijaz. Há evidente caráter expressivo tanto nas mensagens diretamente proferidas quanto nas que estão nas entrelinhas do discurso. Se nada expressassem, não teriam qualquer importância para o Direito. A questão parece ser se devem sofrer interferência legal.

Segundo Hijaz (2014), haveria motivo para restringir o discurso proferido pelas músicas White Power. Os segundo, terceiro e quarto argumentos da autora poderiam ser condensados na percepção de que a música White Power provocaria um silêncio amedrontado dos alvos do discurso. Assim, (2) as músicas estariam mais próximas de ataques do que de opiniões, o que inviabilizaria o uso do conceito de mercado de ideias; (3) não contribuiriam para o autogoverno democrático; (4) nem para contrabalançar a estabilidade e a mudança na sociedade. O dano à dignidade dos alvos estaria, portanto, na impossibilidade de participarem desse ambiente político moral ao serem desestimulados e silenciados pelas músicas. Em sua visão, o Estado deveria interferir para dar voz aos alvos do discurso e calar os membros White Power.

A análise, porém, amplifica o alcance das músicas White Power. Poucas pessoas sabem de sua existência e dificilmente poderíamos dizer que sofrem pressão social advinda dessas músicas – apesar de poderem sofrer pressão social negativa igual àquela originada por outros meios/formas<sup>162</sup>. Ainda que considerássemos que a música White Power silencia os alvos de seu discurso, possibilitando uma dinâmica psicológica que desabilita e desacredita seus alvos, isso não justificaria a interferência do Estado.

A liberdade de expressão possui tanto o valor instrumental de possibilitar o debate público quanto o valor constitutivo de permitir a construção da identidade individual. Como lembrado por Dworkin (2019), não caberia, em nome da possibilidade de aumentar a voz de alguns, reduzir a voz de outros, visto que não existe direito de se ser encorajado a dizer algo, nem direito de se ser ouvido com aceitação. As pessoas têm o direito de se colocarem no mundo, mas não o direito de dizerem como os outros devem fazê-lo.

Além disso, o indivíduo só poderia ser responsabilizado pelos atos do grupo ao qual pertence se lhe fosse facultada a participação moral. Ou seja, se lhe fosse dada a oportunidade de modificar as decisões coletivas, a condição de igualdade de suas ideias ante as dos demais membros da comunidade e assegurada a proteção de tudo aquilo que não afeta o empreendimento conjunto da comunidade política, bem como daquilo que afeta tal

---

<sup>162</sup> Poderíamos indicar, porém, um ganho da sociedade como um todo, como defenderemos adiante.

empreendimento mas que é essencial para o controle que ele deve possuir sobre a própria vida. A ordem, portanto, é que, mesmo na condição de membro White Power, esse cidadão possa participar do ambiente social político no qual vive e ter resguardado o controle da própria vida. A exceção deveria ser a interferência do Estado.

O conteúdo dos discursos, por si só, não geraria a possibilidade de interferência, pois implicaria critério e censura subjetivos. Afinal, a quem cabe definir os parâmetros do que pode e do que não pode ser dito? Nesse ponto é interessante perceber que o fato de um discurso ser ofensivo não é suficiente para ser proibido; ele não deve ser censurado por ser ultrajante ou perturbador, mas pelo dano que pode causar. A dificuldade, no entanto, é perceber o dano real do discurso. A música White Power, por si só, parece não produzir danos físicos, fato evidenciado, por exemplo, no episódio do festival de música White Power.

Proibir um discurso, no caso, a música White Power, sem justificativa, consistiria em uma violação da identidade daqueles que a apreciam, ao negar-lhes o pertencimento ao grupo. Se o discurso não foi realizado para o grupo minoritário (alvo) e não tem como efeito o dano físico, qual seria a justificativa para proibi-lo? Como o Direito justificaria limitar a liberdade de expressão sem alvo ou efeito? A possibilidade seria indicar uma diminuição geral da dignidade dos alvos do discurso. Mas, a diminuição difusa da dignidade seria suficiente para restringir a liberdade de expressão?

A noção de dano ampliada, enquanto diminuição geral da dignidade dos alvos, tem como fundo a percepção de Waldron (2012), aparentemente compartilhada por Hijaz (2014). Nesse caso, o discurso de ódio – músicas White Power – produziria um ambiente que dificulta, e até mesmo impede, a vida digna dos alvos, ao negar-lhes pertencimento social ao grupo. Isso justificar-se-ia pelos prováveis efeitos do discurso de ódio: sua capacidade de (1) multiplicar-se, (2) de inferiorizar e subjugar os grupos alvo e (3) de gerar uma atmosfera social poluída, esteticamente ruim e inóspita aos alvos do discurso. Nessa perspectiva, ao ser-lhes negado pertencimento social pela música White Power, estaria configurado o dano (ampliado), e não a ofensa.

O caminho para impedir tais efeitos seria transformar o discurso de ódio, no caso a música White Power, em algo vergonhoso, ilegítimo e ilegal. O posicionamento de Waldron (2012), de que o discurso de ódio não possuiria lugar nesse ambiente social de pertencimento ao grupo social, parece ser acompanhado por Hijaz (2014), que acredita que as músicas White Power não deveriam ser toleradas, ao contrário, deveriam ser consideradas ilegais. Nessa visão, portanto, a melhor alternativa seria direcioná-las para os subterrâneos da ilegalidade, afastadas da sociedade.

Contudo, esconder o problema não promove sua resolução e aumenta o potencial de irromper a violência. É improvável que tal medida impeça o discurso de ódio ou torne vergonhosa sua conduta. Na verdade, como vimos no exemplo do senhor nordestino, alguns membros White Power podem até já ter sentido vergonha mas continuam fiéis a essas ideias. Soa um pouco inocente pensar que estão ali só porque não conheceram a possibilidade de serem diferentes do que são ou que, ao se depararem com a vergonha ou com a ilegalidade, abandonariam tal posicionamento. Sua ingenuidade parece se encontrar na pressuposição de que se conhecessem a (suposta) verdade, abandonariam as escolhas que fizeram. Ora, estão ali porque assim decidiram viver suas vidas, mesmo com o peso de sentirem vergonha em alguns momentos, quem sabe, em muitos. Como já visto, esse posicionamento subestima a capacidade de a internet e os grupos White Power suportarem e valorizarem seus integrantes: regular o discurso de ódio e escondê-lo não resolve o problema.<sup>163</sup>

A postura de Waldron (2012) revela justamente o que se busca evitar ao se conferir grande importância à liberdade de expressão: que os valores e julgamentos de quem estabelece os critérios, muitas vezes, serem assumidos como melhores e corretos. Se, para ele, o discurso de ódio não contribui para qualquer debate, para Hijaz (2014), a música White Power não possui valor expressivo: nota-se em ambos um julgamento de valor subjetivo. Tal conduta, de entender que o próprio critério é melhor e mais correto que o dos demais, em vez de construir um ambiente mais favorável aos alvos do discurso, provoca a ilegitimidade das leis ao censurar e, portanto, não permitir que as músicas White Power contribuam para o ambiente social brasileiro.

A tolerância, tal como no primeiro capítulo, convida-nos ao contrário. Ela clama pela construção em conjunto do Estado e, portanto, pela proteção da multiplicidade de opiniões e pelo reconhecimento da opinião do outro. Nesse processo, identificamos o aperfeiçoamento da humanidade pela busca pela verdade, pela originalidade e potencialidade do novo, e, sobretudo, encontramos a individualidade e identidade ao permitir que as pessoas escolham a própria forma de viver, sendo autores de sua maior obra: a própria vida/história. O contrário, impor a inexistência da supremacia branca – por mais sedutor que possa parecer – somente ocultaria o problema e, ao tornar a música White Power ilegal, criaria a ilusão de um mundo melhor do que este em que vivemos. Além disso, como percebemos ao longo do trabalho, é difícil

---

<sup>163</sup> Sobre a inefetividade de se esconder o discurso de ódio e a relação entre vergonha e discurso de ódio, recomenda-se o documentário: Cura do Ódio. Peter Hutchinson: David Kuhn. Produção de Journeyman Pictures. Prime video. 2020. Disponível em: <[https://www.primevideo.com/detail/0GDS8RVT8CSUTSD8TJK0RNVBDV/?ref=atv\\_dp\\_share\\_cu\\_r](https://www.primevideo.com/detail/0GDS8RVT8CSUTSD8TJK0RNVBDV/?ref=atv_dp_share_cu_r)>. Acesso em: 08 de fev. 2021.

estabelecer um critério sobre o que deve ser censurado, pois isso, geralmente esconde preferências subjetivas e, assim, interferência e violência desmedidas ocultas em um projeto de homogeneização de opiniões.

Episódios que causem dano físico devem sofrer intervenção, o que não é o caso da música White Power: a inexistência de danos físicos permite-lhe lugar no mundo, bem como a seus membros e identidades. Não parece haver razão para generalizar que todas as músicas White Power apresentam perigo de dano claro e presente, com futuro certo. Como discutido anteriormente, o movimento White Power admite a possibilidade de se combater o discurso com mais discurso – com educação, e não repressão – mesmo que a negação do holocausto e o preconceito contra migrantes e imigrantes sejam ideias que odiamos. Conservaríamos, assim, a integridade do princípio da liberdade de expressão e a legitimidade do direito de coagir aqueles que *efetivamente* participaram ou puderam participar da construção do ambiente moral, sentindo-se parte desse ambiente. Só assim é possível preparar-nos para um futuro, recuperar e ressignificar os símbolos e permitir o autoquestionamento da democracia. Como dito, é necessário que a Constituição reflita o povo de hoje, a partir de suas opiniões, sentimentos, frustrações, presença e ausência de vozes, garantida ao máximo a liberdade de expressão.

Mesmo que a odiemos, a música White Power é uma interação verbal comunicativa. Por mais que o falante antecipe a interpretação do ouvinte, na esperança de efetivar sua intenção comunicativa, tanto sua intenção quanto a interpretação pelo destinatário são mediadas – mas não determinadas – pela linguagem. Ou seja, a interpretação realizada pelo destinatário é baseada tanto no conteúdo da expressão linguística em si quanto na informação prévia que ele possui e utiliza para sua compreensão do conteúdo da expressão linguística. (NEVES, 2018, p. 40). Isso quer dizer que, dependendo do contexto social em que o ouvinte do discurso está inserido, somado aos seus conhecimentos prévios – e não só da intenção do enunciador, a música White Power poderá produzir diferentes reações e interpretações.

Ao mesmo tempo em que a música White Power gerou movimentos segregacionistas em decorrência da incursão da *National Front* na subcultura *Skinhead*, também surgiram, e surgem, movimentos antirracistas *Skinhead*. As bandas racistas, inclusive as ligadas à cultura White Power, são uma parcela pequena do movimento *Skinhead* que também abriga correntes antirracistas, como o *Anti Racist Action* (ARA), o *Skinhead Against Racial Prejudice* (SHARP) e os *Reds and Anarquist Skinheads* (RASH). (BLACK, PRESTON, 2015, p. 1197). Suas músicas difundem e alimentam discursos racistas e antirracistas, inclusive nas críticas que suscitam, no encontro entre emissor e receptor. Por esse motivo, torna-se necessário haver mais

discurso em nome do discurso e do discurso contrário, sem o erro de censurar qualquer um deles.

Esconder o discurso de ódio, colocando-o fora das vistas da sociedade concede vigor a novos discursos de ódio – derivados daqueles escondidos, das mensagens inquestionadas. Impede a ressignificação do discurso de ódio e seus termos em um processo multifacetado e dialógico. A ressignificação dos termos de um discurso de ódio foi, justamente, objeto do caso *Matal v. Tam*. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 2017).

Simon Tam, líder de uma banda de rock norte-americana, tentou registrar o nome da banda como “The Slants”, algo como “Os Olhos Puxados”, em português. O Departamento de Patentes e Marcas negou o registro do grupo musical com base no *Lanham Act*, por tratar-se de termo ofensivo a pessoas com ascendência asiática. Tam contestou a decisão alegando que o nome, além de ser parte da identidade da banda também era uma tentativa de drenar a força pejorativa da expressão, observando que todos os integrantes possuíam ascendência asiática. (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 2017, p. 1)<sup>164</sup>.

O *justice* Samuel Alito, reafirmando a ideia central de que o discurso não pode ser banido por motivo de expressar ideias que ofendem, concedeu a Simon Tam o direito de registro. Para Alito, a justificativa do departamento de patentes de que o nome era ofensivo era insuficiente para impedir seu uso. Assim, o *justice* ratificou a ideia apresentada no caso *United States v. Schwimmer*:

Os discursos que degradam com base em raça, etnia, sexo, religião, idade, deficiência ou qualquer outro motivo semelhante são odiosos; mas o que mais nos orgulha da nossa jurisprudência de liberdade de expressão é que protegemos a liberdade de expressar o pensamento que odiamos.<sup>165</sup> (SUPREME COURT OF UNITED STATES, 2017, p. 25).

Apesar de retomar as reflexões vistas em *United States v. Schwimmer*, o caso *MATAL v. TAM* joga novas luzes sobre o tema. Proibir que ideias odiosas circulem – sejam defendidas ou combatidas, dificulta a sua ressignificação.

Por certo a identidade da banda era refletida no nome “Os Olhos Puxados”, assim como sua produção artística também era assim inspirada. A banda possui álbuns de nome “O álbum amarelo”, “Olhos puxados, coração puxado/inclinado”. (SUPREME COURT OF UNITED

<sup>164</sup> O caso *Matal v. Tam* não foi numerado continuamente. As referências aqui colocadas são referentes ao voto do *justice* Alito.

<sup>165</sup> Speech that demeans on the basis of race, ethnicity, gender, religion, age, disability, or any other similar ground is hateful; but the proudest boast of our free speech jurisprudence is that we protect the freedom to express “the thought that we hate.”

STATES, 2017, p. 7). Mas, essa não era uma questão somente de identidade, como vimos em Mill (2017): as justificativas instrumentais somam-se às justificativas constitutivas. Além da identidade fortemente vinculada aos termos, o nome era uma tentativa de discutir o status e o preconceito vivido pelos integrantes da banda. Mesmo que para algumas pessoas suas músicas pudessem ser consideradas ofensivas e, até mesmo, danosas à dignidade de descendentes de asiáticos, seu conteúdo permitiria a discussão do tema e possibilitaria, ao fim, uma ressignificação, muito dificultada no caso de uma eventual censura.

Nesse instante, poderíamos entender que as bandas White Power brasileiras e o caso *Matal v. Tam*, têm pouco em comum, que não se compara o dano (amplo) à dignidade dos alvos da música White Power e das pessoas de ascendência asiática. Tais questões, realmente, são incomparáveis, não porque uma situação tem mais importância que a outra, mas por possuírem singularidades. Quem julga pela importância, normalmente, desconsidera como as pessoas de ascendência asiática sofreram, e sofrem, nos Estados Unidos, desde a Segunda Guerra; desconsidera, por exemplo, que a utilização da expressão “Os Olhos Puxados” pode representar uma grande ofensa para tal população. Porém, por pior que seja a ofensa, em ambos os casos, a censura não promove a resolução do impasse, ao contrário, esconde o problema e, por escondê-lo, impede a ressignificação e, portanto, a cura.

Após percorrermos tantas histórias de tolerância, e intolerância, fazendo uso, inclusive, de diversos pensadores e suas perspectivas de entendimento, dedicar-nos-emos a uma última questão: após a implantação de um regime tolerância que tornasse possível a coexistência entre emissores e alvos de discurso de ódio, o que restaria? Estaríamos obrigados a conviver para sempre com esses discursos?

#### **4.1A Possibilidade de Cura**

As palavras são mágicas e, talvez, por isso, em tantas histórias de fantasia são elas que invocam a magia. Digo “Abre-te, sésamo!”<sup>166</sup> e espero que portas se abram ou, “Shazam!” e um menino transforma-se em super-herói. Abandonando a fantasia, no mundo real, aprendemos as “palavras mágicas” logo cedo, que “licença” faz as pessoas deslocarem-se, “desculpa” pede perdão e “por favor” pede ajuda. É intrigante como as palavras invocam magia!

O movimento psicanalítico está intimamente ligado às palavras e sua magia. Freud percebeu que as palavras que usamos no dia-a-dia são “magia diluída”, pois permitem

---

<sup>166</sup> Numa sua versão mais moderna: “Alohomora”, que também abre portas.

transformar os desejos em realidade. Porém, também ele pressentiu que teria um longo caminho a percorrer para explicar como a ciência poderia auxiliar o indivíduo a recuperar uma parte desse poder mágico. (FREUD, 1890, p. 283).

Aliás, nesse movimento, a magia é o que acontece quando encontramos o mundo da linguagem, é consequência da crença de que palavras influenciam e mudam os objetos de seu meio. No momento em que a criança adquire o poder linguístico, ela experimenta esse controle mágico das coisas:

A magia e a superstição são definidas, de maneira simplificada, como consequências da crença em que os pensamentos e as palavras de alguém possam influenciar e mesmo controlar outras pessoas e os objetos de seu meio. Como os psicanalistas descobriram, todas as crianças passam por uma fase onde acreditam piamente nisso. “A onipotência do pensamento” é expressão que aparece com frequência na literatura psicanalítica. De certo modo, essa crença justifica-se nas crianças pequenas porque cada uma, ao aprender a falar, descobre que ao mesmo tempo adquiriu um controle sobre seu meio, controle que, no sentido aqui definido, é literalmente mágico. [...] Ainda mais, mesmo quando a capacidade individual de testar a realidade está bem desenvolvida, a tendência para pensar magicamente, como as crianças habitualmente fazem, ainda persiste em todos nós mais ou menos, e em muitos de nós bem mais do que menos. (BRENNER, 1987, p. 227)

A tolerância é assim: invoca a unicidade e a multiplicidade; o direito e o dever; o indivíduo e a sociedade. Por um lado, é magia enquanto “um processo semiótico. O signo mágico é um signo humano usado com a intenção e a promessa de obter uma influência imediata sobre o mundo dos objetos.” (NOTH, 1996, p. 30). De outro modo, permite um espaço para a linguagem possibilitando, como vimos, a possibilidade de coexistência, na qual se desenvolve a identidade e, como veremos, a cura. Como dito por Arthur Clarke (1982, p. 39, tradução nossa): “Qualquer tecnologia suficientemente avançada é indistinguível da magia”<sup>167</sup>.

Perceber a magia da linguagem não implica buscar sua essência mágica. A linguagem não possui essência, mas função e regras. Segundo Wittgenstein, tentamos seguir as regras, mas as coisas não se passam como havíamos suposto e, assim, nos aprisionamos nas nossas próprias regras. É este aprisionamento que buscamos compreender com a Filosofia, não a essência da linguagem, “Os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem”, razão pela qual a Filosofia “é uma permanente ‘luta contra o enfeitiçamento da linguagem” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 65-67)<sup>168</sup>.

<sup>167</sup> Any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic.

<sup>168</sup> Parágrafos 109-125 das Investigações Filosóficas.

A linguagem - diz o "segundo Wittgenstein" – engendra ela mesma superstições das quais é preciso desfazer-se, [...] o centro desse enfeitiçamento da linguagem sobre a inteligência encontra-se nas tentativas para se descobrir a essência da linguagem, é necessário, ao contrário, não querer descobrir o que supostamente esteja oculto sob a linguagem, mas abrir os olhos para ver e desvendar como ela funciona. (D'OLIVEIRA, 1999, p.13-15)

Se até agora foi evidenciado o aspecto científico da magia, este último tópico tentará mostrar um pouco mais da magia do aspecto científico, sem nos prender ao enfeitiçamento presente na busca pela essência da linguagem. A tolerância é necessária por possibilitar esse espaço de magia da linguagem e, ao resgatar esse aspecto mágico da palavra, encontraremos nele a possibilidade de cura<sup>169</sup>. Um pouco dessa mágica acompanha o começo da história da Psicanálise.

#### 4.1.1 A Cura pela Livre Associação e Liberdade de Expressão no Espaço Entre

No início de sua carreira, Freud era neuroanatomista e, aos poucos, por questões financeiras, foi levado para a Neurologia. (BRENNER, 1987, p. 21). Para tratar seus pacientes, especialmente os que sofriam de histeria, utilizou os métodos que estavam à sua disposição, inclusive a hipnose:

Os primeiros exames e tentativas psicanalíticas de tratamento foram feitos com o auxílio do hipnotismo. Posteriormente, este foi abandonado e o trabalho foi efetuado pelo método da 'associação livre', com o paciente em seu estado normal. Esta modificação teve a vantagem de permitir que o processo fosse aplicado a um número muito maior de casos de histeria, assim como a outras neuroses e também a pessoas sadias. (FREUD, 2006e [1913])<sup>170</sup>

Durante esse período, Freud soube de uma situação, relatada por seu amigo Breuer de um episódio em que este conseguira curar a histeria de uma paciente quando ela, em hipnose, fora capaz de recordar-se do episódio que a levou àquela condição. Freud, em seguida, aplicou

<sup>169</sup> Será abordada a psicanálise tal como pensada por Gentile e Macrone (2018), fundamentada na concepção de *espaço entre* e, na percepção da psicanálise como ato relacional. Apesar da forte influência de vários autores, especialmente Freud e Lacan, Gentile e Macrone apresentam o próprio entendimento da psicanálise, evidenciando ao longo do texto, os motivos pelos quais acreditam que a psicanálise é importante para a democracia, especialmente ao analisar a liberdade de expressão e a livre associação. Para encontrar uma perspectiva freudiana sobre o discurso de ódio, ler Oliveira de Sá (2020).

<sup>170</sup> A coletânea *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* traz explicações precisas sobre a data de escrita dos textos e suas publicações, colocando essas entre parênteses e, aquelas entre colchetes. Ressalto, porém, que as citações devem ser registradas tomando como parâmetro a data de publicação do texto consultado, no caso, a coletânea de 2006. Para situar o leitor, preferiu-se, neste capítulo, deixar indicado entre colchetes a *data de publicação original* dos textos consultados, não a data de escrita.

o método com sucesso em alguns pacientes e publicou os resultados de seus achados. No entanto, com o tempo, percebeu que era um método difícil de ser induzido, que a cura tendia a ser temporária e que alguns pacientes se apegavam sexualmente a ele após o processo. (BRENNER, 1987, p. 21-22).

Freud, então, deparou-se com os estudos de Bernheim, que defendia a ideia de que a amnésia das sessões de hipnose podia ser curada sem uma nova hipnose, bastando que se sugerisse ao paciente, de forma contundente, recordar-se do episódio. A partir daí, Freud deduziu que seria possível aplicar a técnica para remover a amnésia histérica sem a hipnose, desenvolvendo a Psicanálise, “cuja essência consiste em que o paciente empreende a comunicação ao psicanalista de quaisquer pensamentos, sem exceção, que lhe venham à mente abstendo-se de exercer sobre eles uma orientação consciente ou uma censura”. (BRENNER, 1987, p. 23):

*A ‘Regra Técnica Fundamental’ desse procedimento de ‘associação livre’ foi desde então mantida no trabalho psicanalítico. O tratamento é iniciado pedindo-se ao paciente que se coloque na posição de um auto-observador atento e desapaixonado, simplesmente comunicando o tempo inteiro a superfície de sua consciência e, por um lado, tornando um dever a mais completa honestidade, enquanto que, por outro lado, não retendo da comunicação nenhuma ideia, mesmo que (1) sinta ser ela muito desagradável, (2) julgue-a absurda ou (3) sem importância demais ou (4) irrelevante para o que está sendo buscado. Descobre-se uniformemente que justamente as ideias que provocam as reações por último mencionadas são as que têm valor específico para a descoberta do material esquecido (FREUD, 2006c [1923])*

Essa livre associação do paciente com o analista possibilitava a Freud entender o paciente sem a interferência do consciente, traçando um esboço do que seria o inconsciente. Por intermédio dessa técnica, percebeu que não só a histeria, mas outros aspectos, normais e patológicos, eram resultado do que inconscientemente estava acontecendo na mente do indivíduo. Percebeu, ainda, que os eventos inconscientes poderiam ser divididos em dois grupos: (1) os pré-conscientes, que consistiam nos pensamentos e lembranças que podiam tornar-se facilmente conscientes por um simples esforço de atenção, e (2) os inconscientes, que se caracterizavam por exigir um considerável esforço para se tornarem conscientes, visto que eram barrados pela consciência, como, por exemplo, no caso da amnésia histérica. (BRENNER, 1987, p. 24):

*Estávamos acostumados a pensar que toda ideia latente assim se tornou por ser fraca e que se transformou em consciente logo que se tornou forte. Adquirimos hoje a convicção de que há algumas ideias latentes que não penetram na consciência, por mais fortes que possam se haver tornado. Assim, chamamos as ideias latentes do primeiro tipo de *pré-conscientes*, enquanto reservamos o termo *inconsciente**

(propriamente dito) para o último tipo que viemos a estudar nas neuroses. O termo *inconsciente*, que foi empregado antes no sentido puramente descritivo, vem agora a implicar algo mais. Designa não apenas as ideias latentes em geral, mas especialmente ideias com certo caráter dinâmico, ideias que se mantêm à parte da consciência, apesar de sua intensidade e atividade (FREUD, 2006g [1912])

No início da Psicanálise, percebe-se com clareza duas de suas hipóteses fundamentais: primeiramente, o princípio do determinismo psíquico, ou seja, o fato de não existir descontinuidade mental e, portanto, de que todo evento psíquico é determinado por aqueles que o precederam; em segundo lugar, a existência de processos mentais que o indivíduo não percebe ou dos quais não tem consciência, e que eles possuem significado. (BRENNER, 1987, p. 17-18). Essas ideias são bases importantes para a Psicanálise quando permitem a tradução do agir e, ao mesmo tempo, inferir uma lógica de causa e efeito, entre presente e passado.

Além disso, é possível identificar, nesse breve relato, os rastros de um processo que será fundamental para nossa análise: *a livre associação*.<sup>171</sup> A cura, como veremos, depende da livre associação que, por sua vez, relaciona-se com a liberdade de expressão. Em suma, livre associação seria a possibilidade de o paciente, sem guias ou censuras, expressar seus pensamentos e articulações sobre tais pensamentos. Representaria a possibilidade de reclamar sua agência e, portanto, sua autodeterminação. Seria:

o caminho pelo qual as pessoas, rendendo-se ao inconsciente – pensamentos que não necessariamente escolheram ter, podem reclamar agência para sua própria mente e corpo, criando a possibilidade de autodeterminação. É o caminho pelo qual questionamos e desconstruímos a tirania dos significados impostos em favor da liberdade expressiva. Sua prática coloca em movimento, como a psicanalista e teórica francesa Julia Kristeva (2007, p. 431) pensava, uma “revolução infinitesimal”.<sup>172</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, XXIV, tradução nossa)

A livre associação não é um monólogo interno, exige a presença do outro. É um ato de comunicação inserido em uma *relação* entre analista e paciente, produzindo a cura tanto pela liberdade quanto pela resistência em falar. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 18-20).

<sup>171</sup> Em Dois Verbetes de Enciclopédia (2006c [1922]), Freud define “Associação Livre” – em outros momentos, nomeada como “livre associação” – descrevendo o processo viabilizado por meio da hipnose do paciente e pela cura da amnésia consequente das sessões de hipnose, descoberto por Bernheim, posteriormente, de forma consciente. Seu objetivo era aumentar a capacidade do paciente de efetuar associações de tal forma que ele pudesse “encontrar diretamente o caminho - inacessível à sua reflexão consciente - que conduzia do sintoma aos pensamentos e lembranças a ele vinculados”. Assim, “surgiu a técnica de ensinar o paciente a abandonar toda a sua atitude crítica e fazer uso do material que era então trazido à luz para o fim de revelar as conexões que estavam sendo buscadas”, nomeada associação livre ou livre associação.

<sup>172</sup> The pathway by which people, in surrendering to their unconscious (thoughts not necessarily of their own choosing), can claim agency for their own minds and bodies, creating the possibility for self-determination. It is the pathway by which we question and deconstruct the tyranny of imposed meanings in favor of expressive freedom. Its practice sets in motion, as the French psychoanalyst and theorist Julia Kristeva (2007, p. 431) puts it, an “infinitesimal revolution.”

Inicialmente, considerava-se que a psique era um produto da dinâmica psíquica interna como, por exemplo, poderia acontecer entre o *id*, o *ego* e o *superego*. Com o tempo, no entanto, percebeu-se que, além dessa dinâmica interna, existia um processo relacional, o que tornou necessário repensar as perspectivas dialógicas e sociais da livre associação e da liberdade de expressão. A livre associação e a liberdade de expressão, seja na clínica seja na esfera pública, tornaram-se o meio pelo qual “as vidas inconscientes das pessoas ganham liberdade expressiva, e esse tratamento, se não a cura, reside na tradução do sintoma para a fala”<sup>173</sup>. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. XXXVI-XXXVII, tradução nossa).

Como se percebe pela narrativa, Freud acabou encontrando o valor das associações mentais e percebendo como a fala revelava-as, identificando na livre associação a possibilidade de torná-las evidentes sem a hipnose. Aos poucos, entendeu que o inconsciente era como uma mente paralela e que algumas doenças e dores eram não-fala do paciente materializada de outras formas (FREUD; BREUER, 2006 [1893]). A livre associação era, portanto, *uma forma de dar voz*, de possibilitar essa comunicação mediada pela linguagem e pelo relacionamento:

Freud convenceu-se de que o conteúdo da mente inconsciente poderia ser acessado por meio da verbalização direta, não exigindo truques para desviar a mente consciente. Ele convidou seus pacientes a verbalizarem suas associações conscientes a fim de revelar o que estava oculto e inconsciente. Ele ouviu todos com um ouvido clínico, esperando que, na medida em que seus pacientes desvendassem os segredos que os sobrecarregavam, eles se curassem, e com um ouvido científico, esperando que os pacientes revelassem o que estava oculto na psique universal, bem como na particular. Freud havia descoberto o fator mediador da linguagem - como ela conecta o desejo corporal e o subjetivo por meio de uma prática de “improvisação ritualizada” (Phillips, 1993, p. 3). Porém, por mais significativo que seja esse avanço, apesar de sua capacidade de discernimento, ele permaneceu preso por uma elusiva busca por acesso imediato ao inconsciente do paciente. Mas ele encontrou outro fator mediador: o do próprio relacionamento. Freud percebeu que seu inconsciente, por mais independente que fosse sua realidade, só poderia ser “descoberto” contextualmente. Longe de ser independente, foi revelado dentro das restrições do relacionamento. Freud chamou essa relação de “a transferência”. A transferência garantiu que a associação livre nunca poderia ser simplesmente um ato de comunicação mental entre psiques. A transferência fundamentou o casal [dupla] analítico[a] em seus corpos, em sua experiência sensorial, em sua necessidade de lidar com a forma pela qual a memória e o desejo “falavam” por meio de repetições no comportamento relacional – entre a comunicação inconsciente e a fala, entre o corpo e a mente, e, (como a psicanálise relacional agora enfatiza), entre duas mentes e dois corpos.<sup>174</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 16, tradução nossa).

<sup>173</sup> People’s unconscious lives gain expressive freedom, and that treatment, if not cure, resides in that translation from symptom to speech

<sup>174</sup> Freud gained confidence that the contents of the unconscious mind could be accessed through direct verbalization, requiring no trickery to divert the conscious mind. Freud invited his patients to verbalize their conscious associations in order to reveal what lay hidden and unconscious. He listened both with a clinical ear, hoping that as his patients unlocked the secrets that burdened them, they would heal, and with a scientific ear, hoping they would reveal what lay hidden in the universal as well as the particular psyche. Freud had discovered the mediating factor of language—how it links corporeal and subjective desire by means of a practice of “ritualized improvisation” (Phillips, 1993, p. 3). However significant this advance, and

Esse aspecto relacional, nomeado por Freud como “transferência”, é apontado como essencial para a cura. Seria “uma relação emocional especial, relação que vai muito além dos limites racionais” e que varia entre a devoção e a inimizade. Quando bem utilizada pelo psicanalista, segundo Freud, pode transformar-se no “no mais poderoso instrumento terapêutico e desempenha um papel que dificilmente se pode superestimar na dinâmica do processo de cura”. (FREUD, 2006c [1923]).

Essa relação, segundo Gentile e Macrone (2018), precisaria ser mútua e realizada em um espaço aberto e real entre psicanalista e paciente, afinal, há dois corpos e duas mentes (suas histórias, fantasias e realidades), de forma conjunta e separadamente. Se o objetivo da psicanálise é, justamente, “colocar em movimento o discurso que expande a liberdade expressiva e simbólica do indivíduo”<sup>175</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 21, tradução nossa), torna-se evidente a necessidade de interpretação e tradução da fala. Anjos conseguem comunicar-se sem mediação, mas humanos, não. Nossa comunicação depende da linguagem e de seus símbolos, que, como símbolos (hieróglifos, palavras, símbolos, sonhos) necessitam de interpretação e tradução. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 4; 21).

Assim, a liberdade de associação nunca alcança uma total liberdade de associação. Inicialmente, convidados para participarem da livre associação, os pacientes mostram-se relutantes, preferem o silêncio ou dizer que nada têm a dizer. São essas recusas que dão forma, que limitam, que permitem ao paciente encontrar as fronteiras da livre associação e redesenhá-las. Há a constante percepção de limite no fato de a livre associação ser um objetivo inalcançável: nunca acontecer e sempre estar para ser encontrada. Mas, sua existência como objetivo é suficiente para o processo da análise. No curso de se produzir um espaço mais livre e aberto encontram-se seus limites, inclusive os da linguagem, no qual palavras e outros elementos simbólicos não capturam tudo que se quer expressar. “Mesmo presumindo um ‘pensamento livre’, a Liberdade de expressão nunca alcança o sonho angelológico – ela nunca

---

despite his better judgment, he remained captured by some yet elusive quest for unmediated access to the patient’s unconscious. But he then encountered another mediating factor: that of relationship itself. Freud discovered that his unconscious, however independent its reality might be, could only be “discovered” contextually. Far from independent, it became revealed within the constraint of relationship. Freud named this relationship “the transference.” The transference assured that free association could never be simply an act of mental communication between psyches. The transference grounded the analytic couple in their bodies, in their sensory experience, in their need to grapple with how memory and desire “spoke” through repetitions in relational behavior—between unconscious communication and speech, between body and mind, and (as a relational psychoanalysis now emphasizes) between two minds and two bodies.

<sup>175</sup> The aim is to set in motion a discourse that expands the subject’s expressive and symbolic freedom.

se torna uma janela não mediada para o pensamento livre ou para a alma de outra pessoa”.<sup>176</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 143-145, tradução nossa).

No processo de livre associação, livre significa a rejeição da interferência consciente ou pré-consciente. Mas, justamente por essa razão, não é livre, “porquanto após suprimidos todos os propósitos intelectuais conscientes, as ideias que emergissem pareceriam ser determinadas pelo material inconsciente.” (FREUD, 2006f [1924]). A livre associação é, portanto, a possibilidade de se expandir e alcançar o inconsciente pela dimensão da linguagem. O paciente deseja essa liberdade, mas a teme: não quer largar seus relacionamentos, nem sua forma de pensar e, por isso, submete-se à liberdade somente a partir de uma posição entre o desespero e o desejo. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 28). A livre associação nasce do *espaço entre* a liberdade e a resistência, espaço em que a liberdade de expressão, tal como a livre associação, nunca chega a tornar-se realidade, limitada pela própria impossibilidade de concretização:

Não é só que a liberdade não é livre (mas custa); é que a liberdade sempre (em algum grau necessariamente) acarretou dependência, restrição, repressão, obstáculo e até impossibilidade. Portanto, a liberdade é (talvez apropriadamente) conceitualmente indeterminada.<sup>177</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 27, tradução nossa).

A tensão provocada pela disputa entre a total liberdade de expressão (inalcançável) e sua resistência é o que, ao mesmo tempo, se torna a barreira e a possibilidade de cura e livre associação. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 31). O processo de cura acontece na fração da experiência traumática que o paciente consegue simbolizar para que outro ser humano o entenda. Ao dizer todo o possível de ser dito, o paciente consegue simbolizar o que até então não conseguia, tornando-se vulnerável ao render-se à voz do que não queria compartilhar ou perceber existente. Dado existir uma relação, será necessário revelar a outra pessoa o que se quis esconder, conhecendo o espaço existente entre o simbolizado e o compreendido, e, portanto, que os desejos do paciente e os desejos do analista entrelaçam-se. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 146-147).

Essa tensão entre liberdade e resistência também é observada na relação entre indivíduo e grupo. Conforme a teoria do contrato social, por exemplo, um ser livre aceita tornar-se menos livre para viver em comunidade, mas guarda para si o direito de fiscalizar o Poder. Contudo, qual é, nesse caso, o papel da liberdade de expressão? Ela deve possibilitar/criar a liberdade

<sup>176</sup> Even presuming ‘free thought’, free speech never requites the angelological dream—it is never an unmediated window into free thought or into another’s soul.

<sup>177</sup> It isn’t just that freedom isn’t free (but costs); it is that freedom has always (to some degree necessarily) entailed dependence, restraint, repression, obstacle, even impossibility. So, freedom is (perhaps appropriately) conceptually indeterminate.

nesse ambiente de tensão provocado pela restrição à liberdade (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 32), uma vez que:

‘Poderosos, assim como os marginalizados’ (ibid., P. 37) passaram não apenas a fazer uso, mas também a explorar o destaque da Primeira Emenda de como a francamente insincera, cínica e até sinistra imposição de restrições – e, talvez mais perversamente, a anárquica e tirânica liberdade de restrição – quebra qualquer estrutura ética para a verdadeira expressão democrática e seu envolvimento com as vitalizantes, mas perturbadoras energias inconscientes.<sup>178</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 39, tradução nossa)

A proteção conferida pela liberdade de expressão dá-se de várias formas, tanto no aspecto constitutivo quanto no instrumental. Sob a ótica da psicanálise, justifica-se pela possibilidade de se expandir a capacidade simbólica e a agência emancipatória daquele que discursa. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 48). De outro lado, justifica-se pela crença de que curar o indivíduo é curar a sociedade, ao mesmo tempo em que uma sociedade doente produz indivíduos doentes. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 49). Essa cura, no entanto, só pode ser alcançada pelo acesso ao inconsciente e, portanto, ao discurso do desejo<sup>179</sup>, mediado pela linguagem, pela hermenêutica e busca pela verdade, e pela palavra, capaz de curar as divisões entre o indivíduo e a coletividade social. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 49).

Enquanto permite a *busca* pela felicidade (motivo instrumental), a proteção da liberdade de expressão também permite a soberania pessoal (motivo constitutivo). Sobretudo por intermédio da liberdade de expressão, deixamos a infância e acessamos o mundo adulto, descobrindo que isso, por si só, não *garante* a felicidade, mas permite sua busca. Por outro lado, aquele que *se cala* e aceita a pressão proveniente da tensão entre grupo e sociedade permanece preso às fantasias infantis, torna-se prisioneiro cuja pena são os próprios sintomas de sua infantilidade (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 49-50):

O que isso significa é que a emancipação psíquica, como a liberdade política, requer que protejamos um espaço para a fala, para a voz do desejo ou, podemos dizer, para o desejo ‘legítimo’. A emancipação psíquica, como a liberdade política, deve se proteger constante e ativamente da interferência tirânica e coercitiva. Ambos estão sujeitos à regra de Andrew Jackson: ‘Vigilância eterna por parte do povo é o preço da liberdade.’ Enquanto as abordagens morais e consequencialistas, conforme considerado anteriormente, ajudam a lançar luz sobre os valores que atribuímos à

<sup>178</sup> “Mighty, as well as the marginalized” (ibid., p. 37) have come to not only make use of but also to exploit the First Amendment highlights how the frankly insincere, cynical and even sinister imposition of restraints—and, perhaps more perversely, the anarchic and tyrannical freedom from restraint—breaks down any ethical framework for true democratic expression and its engagement with unsettling but also vitalizing unconscious energies.

<sup>179</sup> O discurso do desejo seria a própria finalidade do discurso, um objetivo inalcançável de se dizer os desejos, de se expressar o inconsciente.

linguagem, seja ela terapêutica ou pública, o status especial da vida simbólica e das liberdades expressivas reside nesta vigilância eterna – em nossa responsabilidade eterna de reconhecer a necessidade de constranger para que a liberdade floresça. As restrições permitem a livre associação e suas novas ideias de possibilidades inovadoras e perturbadoras.<sup>180</sup>(GENTILE; MACRONE, 2018, p. 50, tradução nossa)

Todos tivemos, e temos, nossas liberdades restritas em algum momento. Garantir a liberdade de expressão é necessário em razão do risco de se restringir o que pode vir a ser dito. Assim, a livre associação, que emerge desse discurso franco, ainda que por relampejos, sem censuras de fala ou ideias, conecta-se ao real e às verdades. Quando ocultamos o real, ainda que seja com a boa intenção de Waldron de viver em um mundo “melhor”, colocamo-nos em um estado de inércia. O discurso possibilita o contato com o não formulado, o não ouvido e coloca-nos no caminho da transformação, de sermos capazes de suportar ideias catastróficas e desestabilizadoras, da emergência do desconhecido que aponta a direção criativa. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 51-52). Mais discurso é o caminho para se combater o discurso de ódio de forma legítima, sem negar a realidade.

Possibilitar que o desejo seja simbolizado permite pertencimento à cultura compartilhada, um espaço para a democracia, livre, porém regulado. Entretanto, exige coragem para se expor e resistir às forças (e o outro) que reprimem e silenciam, afinal, como explicado por Freud (2006d [1909]), “durante o processo de uma psicanálise, não é apenas o paciente que ganha coragem, mas também sua doença; esta se atreve o suficiente para falar com maior clareza do que antes”. O paciente que se abstinha de encarar sua condição tem que fazê-lo para obter opinião mais “nítida e detalhada a respeito delas” (FREUD, 2006d [1909]). O encontro com a verdade é uma obrigação moral conectada tanto à liberdade e à dignidade humana quanto ao caráter instrumental de permitir a cura humana e a expansão do conhecimento. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 53):

A exposição corajosa pelo paciente das verdades que outros prefeririam que permanecessem ocultas é análoga ao discurso dissidente idealmente protegido da repressão governamental em qualquer sociedade que se propõe ser democrática. Obviamente, sem uma medida real de transparência e sem pronto acesso a informações sobre a tomada de decisões políticas, a democracia representativa, que já é precária, está gravemente ameaçada. O sigilo governamental e a retenção de informações pertinentes à vida dos cidadãos “é a mais direta e também a mais

<sup>180</sup> What this means is that psychic emancipation, like political freedom, requires that we protect a space for speech, for desire’s voice, or, we might say, for “lawful” desire. Psychic emancipation, like political freedom, must constantly and actively shield itself from tyrannical and coercive interference. Both are subject to Andrew Jackson’s rule: “Eternal vigilance by the people is the price of liberty.” While moral and consequentialist approaches, as considered above, help to shed light on the values that we attach to speech, be it therapeutic speech or public discourse, the special status of symbolic life and expressive freedoms lies in this eternal vigilance—in our eternal responsibility to recognize the necessity of constraint if freedom is to flourish. Constraints enable free association and its wellspring of new ideas, of novel, disruptive possibility.

profunda subversão da reivindicação democrática” (Dunn, 2005, p. 185), criando um abismo cada vez mais profundo entre o governo e as pessoas que confiaram aos oficiais públicos a sua representação.<sup>181</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 53, tradução nossa).

A censura representa um dano à autonomia e à capacidade de confiar. Crenças falsas, como a negação do holocausto, podem causar tantos danos quanto sua censura. Suspeitamos de todo ato de censura e, portanto, quando um discurso que nega o holocausto é censurado, mesmo que possua conteúdo evidentemente falso, ganha credibilidade pelo simples fato de ter sido censurado. Além disso, pode criar mártires e, ao mesmo tempo, impedir sua refutação. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 55). Nesse embate entre indivíduo e grupo, faz-se necessário se dar atenção às vozes excluídas. O privilégio de poder discursar revela uma tensão entre a finalidade de poder contar a verdade (*truth telling*) e a tentativa de se reclamar a própria soberania enquanto sujeito e cidadão (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 61) e, enquanto privilégio, exclui emissores e alvos do discurso.

Nessa tensão entre liberdade e restrição, a liberdade de expressão se volta para o público (comunicação com a comunidade), enquanto a livre associação se volta para o privado (comunicação com um). No entanto, nenhuma das duas liberdades pode ser considerada estritamente privada (íntima) ou pública (comum). Suas fronteiras são frágeis e moldadas para possibilitar o escape das forças repressoras. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 63). Tal como nas justificativas sobre a proteção da liberdade de expressão, os aspectos coletivos e individuais se mesclam.

Ao ver-se entre o público e o privado, o sujeito/cidadão transforma-se em agente, supera o estado de subjugação muda. Tal feito, no entanto, não era, e não é, possível para todos: na pólis grega, por exemplo, mulheres não eram consideradas cidadãs. A democracia, nesses contornos, não se restringe a dizer o invisível, mas também o que se escolheu não ver. É um processo inclusivo que reconhece a coragem de dizer o desejo. É necessário reconhecer a mulher, sua voz, corpo e verdade. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 69-73). É necessário reconhecer o negro, o homossexual, o indígena e suas vozes, da mesma forma que reconhecer aqueles que discursam o ódio ou negam o holocausto.

---

<sup>181</sup> The patient’s courageous exposure of truths that others prefer remain hidden is parallel to the dissenting speech ideally protected from governmental suppression in any society that purports to be democratic. Obviously, without a real measure of transparency, and without ready access to information about political decision-making, representative democracy, already precarious, is gravely imperiled. Governmental secrecy and withholding of information pertinent to the lives of citizens “is the most direct and also the deepest subversion of the democratic claim” (Dunn, 2005, p. 185), creating a deepening chasm between the government and the people who have entrusted officials with their representation.

As vozes excluídas e marginalizadas, portanto, devem ser chamadas a participar de um discurso compartilhado. É preciso dar voz e ouvir todos, inclusive os silenciados e suas expressões simbólicas, como cidadãos, reconhecendo e ouvindo-lhes, seus corpos e vozes.

É essa a postura necessária também em relação ao discurso de ódio, que conecta e faz emergir pensamentos, sensações e sentimentos, inclusive medo, ódio e tantos outros motivos e não-motivos, descritos no segundo capítulo, que de outra forma não poderiam ser transformados. Entretanto, no discurso de ódio, a tensão entre indivíduo e sociedade novamente se apresenta. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 111-112): esse discurso inicialmente simbólico e incitante, pode ser percebido como violento, invasivo, coercitivo e destrutivo. E quando proibido/impedido, esse símbolo será constituído de violência bruta:

Isso significa que certos discursos que começam, na intenção imaginativa de seu criador, como simbólicos, se inflamatórios, serão registrados por alguns como ações invasivas, coercitivas e até aniquiladoras, e todos nós ficamos vulneráveis ao colapso do espaço da vida simbólica. Sob estresse e, logo após, sob o trauma, todos nós permanecemos vulneráveis, experimentamos os sinais e símbolos que nos interpenetram de maneira violenta/brutal, somos ‘atingidos’, ‘agredidos’, ‘violados’; perdemos nossa capacidade de metáforas. Além disso, quando somos privados da capacidade simbólica, nossas próprias apostas comunicativas podem falhar: tropeçamos em nossos esforços de ganhar destaque na vida simbólica como agentes com intencionalidade para o ódio, que comunicamos. Recorremos aos nossos corpos, ao silêncio ou à linguagem cega de maneiras que violam as próprias leis da vida simbólica. Ficamos chocados com os insights e desafios notavelmente duradouros e surpreendentes representados pela afirmação de Freud de que ‘o homem que primeiro lançou uma palavra de abuso contra seu inimigo em vez de uma lança foi o fundador da civilização’ (Freud, 1893a, p. 36).<sup>182</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 122, tradução nossa).

O discurso importa. Não fosse assim, não seria necessário considerar a sua capacidade de causar danos, revelar informações confidenciais e, ao mesmo tempo, de nos revelar ao mundo. Por intermédio dele, na mesma medida em que nos tornamos vulneráveis à violência, também evitamos a violência física. Pelo discurso e pela linguagem, tornamo-nos e retornamos para um mundo simbólico consciente e inconsciente.

---

<sup>182</sup> This means that certain speech that begins (in the imaginative intent of its creator) as symbolic if also inflammatory will be registered by some in ways that are experienced as invasive, coercive, and even annihilating actions, and we are all vulnerable to collapsing the space for symbolic life. Under stress and in the aftermath of trauma, we all remain ever vulnerable. We experience many of the signs and symbols that interpenetrate us in a brutish way. We are “hit,” “assaulted,” “raped”; we lose our capacity for metaphor. What’s more, when we are deprived of symbolic capacity, our own bids for communication are apt to fail. We stumble in our efforts to gain a foothold in symbolic life as agents with intentionality for the hate we communicate. We resort to our bodies, to silence, or to blindsiding speech in ways that violate the very laws of symbolic life. We are struck anew by the remarkably enduring and startling insight and challenge posed by Freud’s epochal claim that “the man who first flung a word of abuse at his enemy instead of a spear was the founder of civilization.” (Freud, 1893a, p. 36)

A Psicanálise não se reduz a traduzir o inconsciente para o consciente, mas alcança a necessidade de se suspender a repressão e preencher a ausência/abismo da memória. A repressão seria o processo no qual se expulsa da consciência um conteúdo que não se deseja lembrar:

Nesta idéia de resistência alicersei então minha concepção acerca dos processos psíquicos na histeria. Para o restabelecimento do doente mostrou-se indispensável suprimir estas resistências. Partindo do mecanismo da cura, podia-se formar idéia muito precisa da gênese da doença. As mesmas forças que hoje, como resistência, se opõem a que o esquecido volte à consciência deveriam ser as que antes tinham agido, expulsando da consciência os acidentes patogênicos correspondentes. A esse processo, por mim formulado, dei o nome de 'repressão' e julguei-o demonstrado pela presença inegável da resistência. (FREUD, 2006a [1910])

Superar a repressão não é somente recuperar a história, mas conquistar os desejos desconhecidos, traduzi-los, ressignificá-los e conhecer como tais desejos serão utilizados para o aperfeiçoamento individual e o quanto devem ser esquecidos para o convívio civilizado. O questionamento com relação à liberdade de expressão parece similar: quanto se pode deixar sem restrições, livre, o discurso em uma sociedade? Em outras palavras, quanta responsabilidade queremos assumir no autogoverno individual e até que ponto queremos/desejamos conferir poder a uma tirania repressiva para escapar dessa responsabilidade? Assume-se a necessidade de libertar o indivíduo da repressão, mas, ao mesmo tempo, compreende-se a importância dessa mesma repressão para a vida civilizada. A dificuldade é justamente retirar as pessoas da escuridão da repressão enquanto se reconstrói uma espécie de “repressão mitigada”, favorável à civilidade, sendo necessário quebrar essa repetição compulsiva, um círculo repressivo, sem permitir que todo o poder e energia reprimida sejam liberados, muitas vezes de forma violenta. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 75-79). Portanto, é necessário, questionar o limite dessa liberdade de expressão.

Honrando o compromisso de promover a liberdade psicológica e simbólica do indivíduo, a Psicanálise somente quebra o pacto de o paciente poder falar tudo o que quiser impunemente, assegurado pela garantia da confidencialidade, na iminência de dano. Assim, “os deveres legais e éticos referentes à absoluta privacidade do paciente têm fim quando o analista identifica que o paciente pretende causar dano físico em outra pessoa ou encerrar uma vida, incluindo a sua própria”.<sup>183</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 113, tradução nossa). Confere-

---

<sup>183</sup> Ethical and legal duties regarding absolute patient privacy end if the analyst determines that the patient intends to inflict bodily harm on another or to exact a life, including his own.

se ao paciente autonomia e agência moral, processo dependente da construção de um relacionamento pautado pela livre associação:

A livre associação, como vimos, carrega um imperativo ético implícito, apelando e exigindo a agência moral do falante e do ouvinte. Também visa criar um espaço para que novas e cruas verdades e intenções inconscientes sejam pensadas, faladas e conscientemente conhecidas. No entanto, os direitos de liberdade de expressão do paciente e do analista não são os mesmos. Embora ambas as partes sejam obrigadas a manter uma conversa verdadeira e responsável por desejos e medos inconscientes, a responsabilidade do analista é traduzir e interpretar a livre associação. Isso é, a posição do analista (especialmente após as invenções e modificações de analistas posteriores, notadamente Bion, Winnicott e Lacan) é conceder a liberdade de associação ao discurso curativo. Por meio dessa prática de ‘liberdade de expressão’, pensamentos sufocados e até mesmo anteriormente impensáveis e insuportáveis podem ser revelados, compartilhados e simbolicamente transformados.<sup>184</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 113-114, tradução nossa).

É necessário deixar que o discurso de ódio reclame seu espaço e, ao mesmo tempo, que se lute contra ele, sem censurá-lo. Em busca da cura, é preciso ouvir, traduzir e conhecer o discurso de ódio, o que não significa que não existam limites. Há limites, irrefutavelmente, o limite do dano, mas quando a resposta ao discurso de ódio é a retaliação/censura, perde-se a oportunidade da cura, esconde-se e posterga-se o problema. É, portanto, imprescindível receber o discurso de ódio com o reconhecimento de um espaço intermediário, relacional e discursivo e corporificado, no qual seja possível persuadir, mas não coagir. A aceitação da primazia legítima desse espaço discursivo é nomeada por Gentile e Macrone (2018, p. 123) como “direito feminino” (*feminine law*).

Tendo em vista a dificuldade de se estabelecer limites claros para o dissenso, especialmente entre discurso e ação, torna-se importante a construção do *espaço entre*<sup>185</sup>, no caso, entre o determinado e o indeterminado. Esse espaço consagra a ambiguidade situada entre a ausência e a presença, entre o vínculo e o não-vínculo, entre o essencial não negociável e o negociável interpretativo. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 125-127). Em suma, é necessário

<sup>184</sup> Free association, as we’ve seen, carries an implicit ethical imperative, appealing to and requiring both the speaker’s and the listener’s moral agency. It also aims to create a space for raw and novel unconscious truths and intentions to be thought, spoken and consciously known. Yet the free speech rights of the patient and the analyst are not the same. While both parties are obliged to sustain a truthful conversation accountable to unconscious desires and fears, the analyst’s responsibility is to translate and interpret free association. That is, the analyst’s position (especially following the inventions and modifications by later analysts, notably Bion, Winnicott, and Lacan) is to enfranchise free association into curative speech. Through this “free speech” practice, otherwise stifled and even previously unthinkable and unbearable thoughts can be revealed, shared, and symbolically transformed.

<sup>185</sup> O *espaço entre* é um lugar de mediação necessário para que a liberdade de expressão possa existir, presente tanto na Psicanálise quanto na Democracia, e por meio do qual transitam dois corpos e dois desejos. A satisfação dos desejos é sempre parcial, pois é intermediada pela linguagem – no ato de nomear. Considerando que a linguagem não nos concede acesso ao real (GENTILE; MACRONE, 2018, p. XXXVIII; 4; 204) torna-se necessária a preservação desse espaço.

construir um espaço que permita a precariedade e intangibilidade do limite entre o discurso e a ação (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 132).

Construído coletivamente, esse limite, que possibilita diferenciar o simbólico daquilo que causa danos, mas, ao mesmo tempo, na sua precariedade, deixaria esse espaço aberto na medida em que qualquer discurso requer ação. Haveria, assim, um conflito entre a proteção advinda do valor simbólico e a restrição justificada pelo dano e pela coação. Considerando que a cura depende da possibilidade de brincar, criar e, simbolicamente, destruir símbolos e, de outro modo, suportar essa destruição, esse espaço simbólico ambíguo justificaria-se ao permitir uma linha indeterminada entre liberdade e tirania, persuasão e coerção. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 132-135). Esse lugar, delimitado pelo dano físico, apresenta a ideia de liberdade de expressão enquanto discurso de livre associação, motivada pelo desejo, em busca de uma vida simbólica dependente desse espaço aberto, o *espaço entre*.

Porém, há um preço a ser pago por se manter um espaço que possibilite a cura. Assim como na Psicanálise o analista tem a grande responsabilidade de ouvir todo o ressentimento social e ódio acumulado pelo paciente, no discurso de ódio observamos uma grande responsabilidade a cargo da sociedade, e, sobretudo, dos alvos do discurso:

Eles [os analistas] devem, em prol de uma ‘cura’, convidar e ouvir a expressão do ressentimento e ódio social acumulado de cada paciente. O grau em que o paciente é vulnerável e ‘precisa’ do analista para se curar pode aumentar esses ressentimentos. A vulnerabilidade cobra seu próprio preço e, pelo menos por um tempo, outra pessoa precisa fazer os pagamentos. O mesmo acontece na sociedade civil e na clínica.  
<sup>186</sup>(GENTILE; MACRONE, 2018, p. 115-116, tradução nossa).

Como exposto no segundo capítulo, o custo de manter esse discurso que objetiva a cura deve ser reduzido para aqueles que são seus alvos, não por meio de censura, pois implicaria a ilegitimidade e o ocultamento das pessoas que proferem discurso de ódio. É necessário pensar outras medidas para reduzir tais custos, como políticas educacionais e de cotas, e até o incentivo à Comunicação Não-Violenta<sup>187</sup>, como indicado por Oliveira de Sá (2020).

---

<sup>186</sup> They must, for the sake of a “cure,” invite and hear each patient’s expression of cumulative social resentment and hate. The degree to which the patient is vulnerable and “needs” the analyst in order to heal compounds those resentments. Vulnerability exacts its own price; and at least for a while someone else needs to make the payments. The same is true in civil society as in the clinic.

<sup>187</sup> Mariana Oliveira Sá (2020, p. 209-210), entende que a Comunicação Não Violenta (CNV) permite a pronúncia da fala odiosa ao retirar dela o aspecto danoso, conservando o princípio da liberdade de expressão. A CNV possibilitaria a comunicação sem julgamentos, ofensas, críticas ou exigências, buscando, em primeiro lugar, que emissor e alvo observem e exponham sentimentos e necessidades gerando empatia e entendimento antes de formularem os pedidos. Nesse sentido, ao discurso de ódio caberia mais discurso, desde que este demonstre os sentimentos, as necessidades e um pedido, expressando a raiva plenamente, conectando-se empaticamente, fazendo com que o outro reflita sobre seus próprios sentimentos e necessidades'. (OLIVEIRA DE SA, 2020, p. 226).

Para suportar essa carga, analistas apoiam-se no amor por seus pacientes, especialmente pela perspectiva do que podem tornar-se quando livres de seus medos e ressentimentos. Amparam-se na fé de que superarão o ódio. Se no consultório mais discurso significa deixar que o paciente fale sem retaliação, a liberdade de expressão significa permitir um debate público com múltiplos pontos de vista. É necessário deixar que o discurso de ódio ocupe um lugar na sociedade para que seja possível transformá-lo (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 116-117), tal como no espaço do consultório:

Pela mesma linha de raciocínio, o analista contará com "discurso de baixo valor", (incluindo *fighting words*) não para provar que está disposto a tolerá-lo, mas porque é um canal para o "discurso de alto valor" de seu paciente, para avançar o senso de propriedade do paciente, de sua intenção. Muito do que nossos pacientes precisam que suportemos é um discurso subversivo, até mesmo revolucionário – um discurso que ameaça nossa ‘autoridade’, um discurso que desafia as normas aceitas ou áreas conflitantes dentro de nós que, como analistas, podemos preferir considerar como ‘resolvidas’. Procuramos resistir aos esforços de auto-aniquilação do próprio paciente e/ou aniquilação do outro. Por mais confuso e assustador que este terreno possa tornar-se, ele nos permite um zoom dos terrores e anseios ligados a estar verdadeiramente vivos para a própria experiência. Ele expõe a simbolização emergente do que era anteriormente inconsciente, assim como do conhecimento e agência ainda não experimentados. Essa experiência requer um ato de rendição a um Outro que ouve e responde. Também requer aventurar-se para fora dos confortos ilusórios do discurso coagido e até ameaçador para um terreno incerto e ainda não testado de livre associação e seu comércio de pensamento e fala simbólicos.

Esses terrores e anseios podem, e muitas vezes devem, resultar em um paciente que provoca, humilha, insulta e confronta o analista, cujo desafio, se seguirmos Winnicott, é o de ‘sobreviver’ – o que significa resistir à retaliação ou retirada. Ao mesmo tempo que nos colocam em uma disputa mútua, eles também nos desafiam a colocar limites entre a fala e a ação.<sup>188</sup>(GENTILE; MACRONE, 2018, p. 137, tradução nossa)

Dessa forma reconhece-se a humanidade do outro. Isso não quer dizer bem receber o discurso de ódio (tolerar implica oposição<sup>189</sup>), mas deixar ocupar lugar, sem censura. O objetivo é ouvir o discurso e perceber o que ele quer dizer, reconhecendo humanidade naquele que

<sup>188</sup> By the same line of reasoning, the analyst will reckon with “low value speech” (including fighting words) not to prove she is willing to tolerate it, but because it is a conduit to her patient’s “high value speech,” to advance the patient’s ownership of her intent. Much of what our patients need us to bear is subversive speech, even revolutionary speech—speech that threatens our “authority,” speech that challenges accepted norms or conflicted areas within us that, as analysts, we might prefer to regard as “resolved.” We seek to withstand the patient’s efforts at self-annihilation and/or annihilation of the other. Messy and fraught as this terrain may get, it brings us a close-up view into the terrors and longings linked to being truly alive to one’s experience. It exposes the emergent symbolization of what has previously been unconscious, as yet unexperienced knowledge and agency. That experience requires an act of surrender to a hearing, responsive Other. It also requires venturing from the illusory comforts of coercive and even threatening speech onto an uncertain and yet untested terrain of free association and its trade in symbolic thought and speech. These terrors and longings can, and often must, result in a patient’s provoking, demeaning, insulting, confronting the analyst, whose challenge, if we follow Winnicott, is to “survive”—which means to resist retaliation or withdrawal. While they bring us into a mutual fray, they also challenge us to locate lines between speech and action.

<sup>189</sup> A tolerância exige oposição por aspectos morais ou por simplesmente não gostar, como vimos nos ensinamentos de Cohen (2018), no primeiro capítulo.

discursa e, portanto, sua condição de parte da sociedade. Os limites servem para criar o espaço do dissenso e da diferença, lugar no qual o discurso de ódio, seus sentimentos ou ausências de sentimento, encontram a possibilidade de cura. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 118-122).

Em suma, segundo as ideias de Jill Gentile e Michael Macrone, o que sustentaria a necessidade de proteger a liberdade de expressão seria a existência desse ambiente simbólico, que propicia a cura, e que, por sua vez, também necessita de salvaguarda. Quando o valor simbólico da expressão se perde, não haveria razão para proteger a liberdade de expressão. Esse espaço destinado à determinação do que possuiria esse valor simbólico, às vezes, parece proteger a violência, mas seria necessário desenvolver estratégias para traduzir e mediar o simbolismo da expressão, um *espaço entre* ambiguidades, que possa afirmar a expressividade da violência e a violência da expressividade, colocando-as para dialogar. A liberdade de expressão seria, assim, limitada pelo seu valor simbólico: “pelo objetivo de abrir um espaço simbólico no qual a liberdade de expressão possa prosperar”<sup>190</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 141, tradução nossa), limitado pela constatação da possibilidade de dano físico, momento em que se reconhece a necessidade de intervenção no *espaço entre* de livre associação e liberdade de expressão.

A música White Power, como vimos, configura discurso de ódio por compartilhar características semelhantes a outros discursos que reconhecemos de ódio. A característica que unifica as músicas desse cenário musical é a de defender uma visão de mundo que confira à “raça branca” uma posição de superioridade, comportando uma agenda política de implementar a “revolução branca”, o que acaba se transformando na possibilidade de inferiorização das outras pessoas. Assim, mesmo funções que em outros contextos poderiam ser consideradas neutras, como a de homenagear, demonstrando respeito e/ou admiração por pessoa, personagem, coletivo, organização, localidade ou elementos constitutivos do seu estilo de vida, acabam se transformando em instrumentos de discriminação e preconceito.

Por outro lado, diferentemente do defendido por Hijaz (2014), a música White Power possui valor expressivo, proferindo mensagens nas entrelinhas de seus discursos que vão além das perspectivas meramente discriminatórias. São uma reação à globalização e uma busca por identidade, o que se torna evidente ao constatarmos, por exemplo, que possui caráter mais estético e comportamental que político em uma revolução efetiva. (ALMEIDA, 2013, p. 1-4). A dimensão simbólica desse discurso é, ainda, realizada na ressignificação do símbolo RAC e na criação de novos símbolos como mártires de sua causa.

---

<sup>190</sup> By our intent to open up the symbolic space upon which free speech prospers.

A constatação do valor simbólico é um aspecto que não deve ser ignorado, sendo central para o argumento que se propõe. Como vimos, o processo de cura acontece na fração da experiência traumática que o paciente consegue simbolizar (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 146-147), razão pela qual constatar a capacidade de significar e ressignificar símbolos é um indício da própria possibilidade de cura dos emissores do discurso de ódio membros do cenário da música White Power.

É necessário reconhecer a voz por sua presença, mas também por sua ausência e, ainda que grite discursos de ódio, a música White Power compreende também o potencial de ser transformada, na medida em que consegue brincar com e destruir os símbolos. Segundo Gentile e Macrone (2018, p. 132-135), a possibilidade de brincar com tais símbolos é essencial para criar o *espaço entre*, sendo que a livre associação é a possibilidade de se expandir o inconsciente usando a linguagem, processo pelo qual se possibilita a cura. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 48). As condições necessárias para a cura do discurso de ódio parecem existir no caso do discurso de ódio presente nas músicas White Power, parecendo possível a construção desse *espaço entre*, pois a música parece não induzir o uso imediato da força para causar dano a seus alvos, como vimos no caso do show de músicas White Power em que um senhor nordestino se mistura ao público sem, contudo, sofrer violências.

Somente nessa posição entre desespero e desejo de significar e ressignificar é possível imaginar uma transformação nas crenças (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 28), no caso, dos membros White Power. Ignorar essa possibilidade é, em alguma medida, ignorar o aspecto constitutivo identitário no qual o membro White Power revela sua identidade, conferindo à regulação do discurso de ódio propósito somente instrumental de banir o que não se deseja ouvir. Assim, a música White Power produz também em nós, que não proferimos o discurso, a aptidão de participar desse *espaço entre* e nos colocarmos em uma posição entre o desejo e o desespero, lugar necessário para a construção de uma sociedade em conjunto que permite a cura.

As ideias aqui expostas nos possibilita tomar agência e sairmos de uma condição infantil, na qual somente indicamos a ilegalidade e marginalizamos uns em detrimento de outros. Aquele que se cala – inclusive sobre a existência do valor simbólico da música White Power – prende-se à infantilidade preferindo conferir ao outro agência de suas próprias escolhas. De fato, proibir o discurso do outro parece a solução mais fácil para criar uma sociedade sem discurso de ódio, entretanto revela a ilusão que permite ao discurso um lugar no submundo, ocultando o que não se quer visto na sociedade.

O silêncio, no entanto, não parece ser a solução, pois não é capaz de curar a sociedade nem o indivíduo. Como dito, ele somente exclui alvos e emissores do discurso de ódio, no caso da música White Power, ao criar uma imagem ilusória da sociedade na qual se vive. Por outro lado, a simbolização do desejo reconhece humanidade, assim como a construção de uma sociedade compartilhada que percebe também a parte de si que não deseja ver. Reconhecer a humanidade do outro possibilita o pertencimento a uma cultura compartilhada ao criar um espaço para a democracia, um espaço livre, porém regulado pelas próprias dificuldades de tomar coragem de se expor nesse universo.

Impedir esse processo parece condenar ao silêncio e a uma sociedade que eternamente não conseguirá reconhecer-se como um todo: suas qualidades e mazelas. A censura produz dano para a autonomia e para a capacidade de confiar, projetando a impossibilidade de preencher os abismos da memória individual e coletiva. Faz-se necessário recuperar a história, conquistando desejos desconhecidos, traduzindo-os e ressignificando inclusive o presente, possibilitando o aperfeiçoamento individual e o coletivo.

#### 4.1.2 A Cura e o Silêncio

Até mesmo o silêncio é um discurso. Escolher silenciar-se pode ser uma poderosa forma de dizer e de se expressar. Pode indicar resistência à autoridade ou a abertura do inconsciente em que se pede o reconhecimento de uma voz com tanto medo que se recusa a ser ouvida senão pelo silêncio. Em qualquer uma das hipóteses, o silêncio nunca é só silêncio, precisa ser traduzido em som. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 148-152, tradução nossa).<sup>191</sup> É necessário ouvir o silêncio, interpretá-lo e traduzi-lo, incluindo-nos na construção desse discurso compartilhado, nesse *espaço entre*:

A Psicanálise agora é vista como mais do que uma pessoa interpretando o discurso de outra. É, na visão moderna, um discurso compartilhado. Mesmo monólogos envolvem vários sujeitos: você poderia dizer que a capacidade de livre associação requer a

---

<sup>191</sup> Gentile e Macrone aprofundam sua análise sobre o silêncio da mulher na sociedade e o silêncio sobre o silêncio/ausência da mulher, seu corpo e lugar. Para os autores, essa ausência evidencia-se no ocultamento do termo “vagina” e, conseqüentemente, num discurso, intermediado pelo silêncio, que nega espaço à mulher descorporizando-a. Seria necessário dar nome ao corpo da mulher, especificamente à “vagina”, reconhecendo também suas metáforas de espaço e abertura, o que contraporía a lógica falocêntrica, inaugurando um espaço triádico. Posteriormente, os autores indicam que esse processo de ocultamento aconteceu com outros grupos, como homossexuais e negros. Entretanto, abordar especificamente o tema da ausência da mulher no debate exigiria um novo trabalho, razão pela qual este trabalho se aproveitará somente das perspectivas mais gerais da teoria dos autores. Destacamos esse aspecto do trabalho de Gentile e Macrone, explicitando-o como uma rica fonte para a pesquisa acerca do tema, e para entender mais sobre o ocultamento da mulher e seu corpo, ler Gentile e Macrone (2018).

capacidade de incluir, ou mesmo apenas dar ouvidos, às muitas vozes conflitantes dentro da mente da própria pessoa. Precisamos criar uma pólis interna, um espaço democrático interno para nossa própria experiência e, talvez paradoxalmente, precisemos da linguagem (que parece ser fundamentalmente ‘externa’ e compartilhada) para fazer isso. Esse processo também nos ancora em uma relação metafórica e espacial de uns com os outros – criando uma pólis entre nós, um espaço para um discurso intersubjetivo e compartilhado. Esse espaço da pólis, conecta o privado e o público, o psicanalítico e o democrático. Idealmente, esse espaço nos permite transcender binaridades, tornar-nos vivos ao animarmos as dimensões mortas/sem saída das nossas vidas. Alcançamos o visível e o explícito fazendo contato no espaço de fronteira com o menos visível, o implícito – tocando a maçaneta, girando a chave, rumo ao desconhecido sem fronteiras. Nessa tensão, lutamos com novas formas, novos significados e novas questões.<sup>192</sup>(GENTILE; MACRONE, 2018, p. 157-158, tradução nossa)

A Psicanálise, hoje, percebe a existência de *espaços entre* as pessoas, assim como entre mente e corpo, o eu e o outro e, talvez, entre vários eus e o outro. Nesse espaço, ao mesmo tempo em que a mente reclama seu lugar físico, como corpo, o corpo reclama seu espaço como mente, sua forma metafórica. Seria necessário reclamar o lugar de tudo aquilo que se esconde sob nossas vistas, inclusive o lugar do corpo feminino, nomear o que está presente, mas, de fato, ausente, reclamando sua presença. (GENTILE; MACRONE, p. 2018, 166).

Porém, há um colapso desse espaço de significação, na medida em que as relações diádicas (que utilizam ícones) substituem relações triádicas (que utilizam símbolos)<sup>193</sup>, eliminando a possibilidade de mediação, interpretação e/ou reflexão. Tudo são fatos, os eventos simplesmente acontecem e nada resta a significar ou sentido a encontrar, somente existe causa e efeito, aquele que fez e o que foi feito: o discurso nasce da certeza dos fatos. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 167-169). O sentido do mútuo reconhecimento nos jogos de poder e de dominação é perdido, ignora-se o caráter feminino do *espaço entre* que “representa a lei feminina, o princípio da escolha (do ‘sim’) pela primazia do espaço, o espaço regulado pela lei

<sup>192</sup> Psychoanalysis is now seen as more than one person interpreting another’s discourse. It is in the modern view a shared discourse. Even monologue involves multiple subjects; you could say that an ability to free associate requires the capacity to include, or even just to heed, many conflicting voices inside one’s own mind. We need to create an inner polis, an interior democratic space for our own experience; and perhaps paradoxically, we need language (which would seem to be fundamentally “external” and shared) to do this. This process also anchors us in a metaphoric, spatialized relation with each other—creating a polis between us, a space for shared, intersubjective discourse. This space, this polis, bridges that gap between the private and the public, between the psychoanalytic and the democratic. Ideally, this space allows us to transcend binaries, to become alive by animating deadened dimensions of living. We reach for the visible and the explicit by making contact at the border space with the less visible, the implicit—by touching the doorknob, turning the key, to the borderless unknown. In this tension, we grapple with new forms, new meaning, and new questions.

<sup>193</sup> “Uma progressão regular de um, dois, três pode ser observada nas três ordens de signos, Ícone, Índice e Símbolo. O Ícone não tem conexão dinâmica alguma com o objeto que representa: simplesmente acontece que suas qualidades se assemelham às do objeto e excitam sensações análogas na mente para a qual é uma semelhança. Mas, na verdade, não mantém conexão com elas. O Índice está fisicamente conectado com seu objeto: formam, ambos, um par orgânico, porém a mente interpretante nada tem a ver com essa conexão, exceto o fato de registrá-la, depois de ser estabelecida. O Símbolo está conectado a seu objeto por forçada ideia da mente-que-usa-o-símbolo, sem a qual essa conexão não existiria.” (PEIRCE, 2005, p. 73)

e pela ausência de lei”<sup>194</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 168-169, tradução nossa) e, portanto, a impossibilidade de ser colonizado, domado ou totalmente conhecido. Ignorando esse caráter feminino, pretende-se o controle e a ocupação absolutos do espaço – negando-se o que está além do visível – e deixando-nos vulneráveis ao colapso do espaço triádico (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 169; 173-174; 180):

Os psicanalistas falam da voz de resistência do paciente como sua participação emergente nos arranjos de poder que, até agora, foram representados na prática (e no silêncio) de aceitar a etiqueta de um status quo que perpetua a desigualdade.<sup>195</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 171, tradução nossa).

A linguagem acontece também pelo corpo e negá-lo impede, portanto, a livre associação e a liberdade de expressão. Na democracia é essa voz de resistência que supera o conhecimento proibido e constitui a margem da compreensão social, que escandaliza, contesta, não se deixa subjugar e localiza aquele que fala, uma ação corajosa que invade as relações de poder e altera-as ao ser acompanhada pela mudança de corações. Mas essa voz também deve ser acompanhada do senso de agência e autodeterminação, portanto, de uma afirmação de desejo e intenção (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 172) inseridos no espaço feminino que é capaz de sustentar a multiplicidade de significados e fugir da dualidade, compreendendo a presença e a realidade, marcada não pela presença, mas pela não-presença, pelo silêncio (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 177), pelo não dito:

Começamos a perceber a presença do ‘espaço’. O espaço não é vazio, não é privação, não é ausência. Jacqueline Rose, escrevendo a partir de uma perspectiva feminista e laciana, observa que o espaço do desejo “funciona como a unidade zero na cadeia numérica – seu lugar é constitutivo e vazio” (1982, p. 32). É como o abismo/vazio, como a ‘face das profundezas’ bíblicas, uma abertura geradora. (Não foi por acidente que o psicanalista místico W. F. Bion usou o símbolo ‘O’ para significar Conhecimento Absoluto). Sem espaço, sem algum vazio e incompletude em nosso discurso, não há apenas desnecessidade de falar, mas nenhuma possibilidade. Quando tudo é dito, nada mais o pode ser.<sup>196</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 179, tradução nossa)

---

<sup>194</sup> Represents feminine law, the principle of choiceful surrender (“yes”) to the primacy of space, the lawful space of no rule.

<sup>195</sup> Psychoanalysts speak of the patient’s voice of resistance as her emergent participation in the power arrangements that have, thus far, been mainly instantiated in the practice (and silence) of accepting the etiquette of a status quo that perpetuates inequality

<sup>196</sup> We begin to glean the presence of “space.” Space is not emptiness, it is not deprivation, it is not absence. Jacqueline Rose, writing from a feminist and Lacanian perspective, notes that the space of desire “functions much as the zero unit in the numerical chain— its place is both constitutive and empty” (1982, p. 32). It is, like the void, like the Biblical “face of the deep,” a generative opening. (It was not exactly an accident that the mystic psychoanalyst W. F. Bion used the symbol O to signify Absolute Knowledge.) Without space, without some emptiness and incompleteness in our discourse, there is not only no need to speak, but no possibility. When all is said, nothing more can be.

Assim, conceber, pensar e repensar os símbolos é essencial para a livre associação, para a liberdade de expressão e, conseqüentemente, para a cura, na medida em que ela acontece pelo discurso emancipatório. A inexistência do *espaço entre* implica a impossibilidade de pensar o novo e, portanto, de pensar sobre um espaço diádico, não mediado, distante do espaço democrático, distante do espaço da linguagem que cria e da multiplicidade de significados. Por esse motivo, se faz necessário conservar o *espaço entre* a sociedade e o discurso de ódio presente nas músicas White Power.

Para Lacan, somos seres imersos em um mundo da linguagem significando as coisas por *não* poder experimentá-las de forma imediata, sempre intermediados pela linguagem. Desse modo, vivemos pela falta (de experiências e significados) e, diante da falta, desejamos. Conhecemos (e criamos) esse espaço de falta e, por conseguinte, de desejo – pois só desejamos aquilo que não somos/temos, ao nomearmos o “pai” e reconhecemos nele a diferença (frente a relação não mediada com a mãe, na qual inexistente *espaço entre* a necessidade e a satisfação). Pelo desejo, marcado pela possibilidade de nomear o pai, entendemos a diferença, o outro, e experienciamos a ruptura; somos recepcionados na realidade humana compartilhada do significado linguístico compartilhado. Por essa condição, encontramos-nos sujeitos às leis consensuais, ainda que sustentemos um ideal de ausência de limites: nos termos dessa restrição, somos desejo e “desejo é sempre correlacionado com a falta, impondo ‘mais discurso’ ”.<sup>197</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 183-184; 197, tradução nossa).

Criamos um espaço que limita e, ao mesmo tempo, cria, na perda do mundo materno, o desejo e o encontro com a ausência; aprendemos a *regra do não* que, implicitamente ou explicitamente, marca a transgressão, criando mas limitando o desejo. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 183). Distingue-se, assim, o acessível e o fora dos limites, e concede-se a possibilidade de entrada na linguagem e um lugar no mundo simbólico, dos quais nos utilizaremos para reclamar o conhecimento dos nossos desejos. Entre o desejo cru/nu e a repressão, identificamos um terceiro caminho: o de nos sujeitarmos à lei, à regra dos significados. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 184, 197-198).

Com a *regra do não*, também se instaura espaço para uma lei feminina (*feminine law*), capaz de projetar possibilidades de expressão, de estar presente e ausente simultaneamente, de não possuir amarras na ordem simbólica. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 198). Para criar esse espaço de ambiguidades, que gera insegurança – e por isso tentamos preenchê-lo, além de

---

<sup>197</sup> desire is always correlated with lack, thereby impelling ‘more speech’

adotar e manter uma postura entre limitar e criar o espaço, é necessário também encontrar os nossos desejos, nossas faltas e pensamentos “inimagináveis”. Somente na presença de outra mente é que suportamos pensar sobre essas faltas e ausências, quando duas mentes que precisam da linguagem para se tornarem faláveis, que precisam da abertura do espaço e do tempo e requerem lutar com limites e fronteiras para encontrar o que está adiante, o não conhecido, o não nomeado, o que não podemos controlar ou possuir (GENTILE; MACRONE, 2018, 186-187):

Essa dualidade de presença/ausência no pensamento de Lacan captura o vazio/abismo essencial no centro da vida simbólica. O significante masculino, o falo, nega, mas também marca a entrada em nossa falta. Essa função dual inaugura o reino simbólico e os processos legítimos de significação, expondo-nos o que está escondido e à vista de todos: a metáfora feminina. É a metáfora feminina que marca a fronteira indescritível ante o desconhecido, o ainda-por-ser-significado, e, também, o impossível de se significar. Apenas nomeando uma lei feminina, a - lei do desejo - podemos vislumbrar a primazia do espaço: o espaço que a liberdade de expressão requer. Juntas, as leis "masculina" e "feminina" criam a dialética essencial tal como a de Escher, entre a função de definição de limites permitida pelo significante masculino e a função de criação de espaço permitida pelo significante feminino, o próprio espaço, sempre imaterial e real, que resiste e convida evasivamente a nomear.<sup>198</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 198, tradução nossa).

O projeto que nos une é esse, de tentar dizer sem amarras um discurso sobre o que está entre a mente e o corpo, entre a imaginação e a memória, entre o eu e o outro. Para a relação democrática, é fundamental que se nomeie o inominável e obscuro, sem pressupor capturar o espaço do que pode ser dito, a liberdade. “Sem isso, a livre associação permanece evasiva e todo o projeto psicanalítico, o projeto de simbolização humano e humanizador, democrático e democratizante, se perde.<sup>199</sup>” (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 191). No caso que estamos analisando é necessário que se reconheça o discurso de ódio da música White Power, assim como a humanidade daqueles que o proferem.

No texto *Conferência X: Simbolismo nos Sonhos*, Freud (2006b [1915-1917]) noticia o intento psicanalítico de nomear. Ao observar o tema da vida sexual, Freud indica que nomear

---

<sup>198</sup> This duality of presence/absence in Lacan’s thought captures the essential void at the center of symbolic life. The masculine signifier— the phallus—negates but also marks the entry to our lack. This dualistic function inaugurates the symbolic realm and lawful processes of signification, exposing to us what is hiding in plain sight: the feminine metaphor. It is the feminine metaphor that marks the ineffable border to the unknown, the as-yet-to-be-signified and also the unsignifiable. Only by naming a feminine law—desire’s law—do we glimpse the primacy of space: the space that free speech requires. Taken together, “masculine” and “feminine” laws create the essential Escher-like dialectic between the boundary setting function of the masculine signifier and the space-creating function of the feminine signifier—space itself, always both immaterial and actual, which resists and elusively invites naming.

<sup>199</sup> Sem ela, a livre associação permanece elusiva e todo o projeto psicanalítico – o projeto humano e humanizador de simbolização, democrático e democratizante – vacila.

serve, justamente, para afastar as ideias inadequadas. Para ele, ao nomear, evidencia-se o problema presente na dificuldade de nomear:

A psicanálise não tem necessidade de ocultamentos nem de palpites, não pensa que seja necessário envergonhar-se de lidar com esse importante material, acredita que é correto e apropriado nomear cada coisa pelo seu nome certo e espera que esta seja a melhor maneira de manter à distância ideias inadequadas, de natureza desorientadora de dificuldade de nomear, indicando seu problema. (FREUD, 2006b [1915-1917])<sup>200</sup>

Nomear é um ato que permite sinalizar e significar. Sem o nome não nos é possível construir um sistema compartilhado de significações e, portanto, distinguir o que é real ou verdadeiro. O nome permite que se reconheça, pela coparticipação, um significado e, ao mesmo tempo, concede liberdade para o nomeado ser o que é:

A democracia é um pacto em grande escala, um pacto social total, e exige que abramos um espaço no qual o conhecimento e o significado potenciais possam ser cultivados e compartilhados. Construir uma democracia envolve estender o domínio do significado à comunidade linguística de forma que todos possam compartilhar e contribuir com o conhecimento coletivo. Fazemos um pacto semiótico. Sem tais vínculos não temos como compartilhar ou colocar um espaço entre nós e o impacto excessivo de nossas experiências. Françoise Davoine e Jean-Max Gaudilliere explicam que o que torna algo traumático ou catastrófico é que “ocorreu originalmente na presença de outro que simplesmente registrou o ocorrido sem responder, sem nomear. O paciente, por sua vez, o registra de modo não simbolizado” (Muller, 1996, p. 98). O que não pode ser simbolizado não pode ser digerido. O que não tem nome permanece um fantasma.<sup>201</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 195, tradução nossa).

Para sermos humanos precisamos ser reconhecidos como tal e, portanto, nomeados. Ao nomearmos, conhecemos as coisas como humanos, pela linguagem, não como animais ou anjos. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 194-197). Mas nomear também é assassinar a coisa, tal como “coisa” escapa à nomeação e, por isso, precisamos atribuir às coisas outros significados, conforme os desejos e limites dos símbolos. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 199). Nomear o visível é criar uma realidade compartilhável, enquanto nomear o obscuro ou tabu é a própria

<sup>200</sup> Não há com precisão, na obra consultada, a data de publicação da Conferência X, sendo possível identificar que ocorreu entre os anos de 1915 e 1917.

<sup>201</sup> Democracy is such a pact on a large scale, a total social compact, and it requires that we open a space in which potential knowledge and meaning can be cultivated and shared. Building a democracy involves extending the realm of meaning, the linguistic community, so that everyone may share in and contribute to collective knowledge. We make a semiotic pact. Lacking such bonds, we have no way to share, or to put a space between us and the otherwise excessive impact of our experiences. Françoise Davoine and Jean-Max Gaudilliere explain that what makes something traumatic or catastrophic is that “it occurred originally in the presence of another who simply registered it without responding, without naming it. The patient in turn registers it in an unsymbolized mode” (Muller, 1996, p. 98). What cannot be symbolized cannot be metabolized. What is not named remains a ghost.

abertura para o futuro, em direção à superação das repetições traumáticas<sup>202</sup>, transformando o pavor inominado em verdade e, portanto, em conhecimento. Somente assim conseguimos conectar passado e futuro, criando uma sociedade com raízes culturais e realidade, mas com perspectiva de futuro, o que é essencial tanto para a psicanálise quanto para a democracia. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 203).

A lei feminina do sim (em contraposição à masculina do não, de Lacan), possibilita o impossível: a nomeação do desconhecido. Reconhece o espaço que cria a possibilidade do conhecimento, assim como impele nossa insaciedade. Permite-nos reclamar um espaço metafórico, sem limites, o status de espécie simbólica, capaz de criar palavras e símbolos, e capaz de transcender a lógica estímulo-resposta. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 204).

Esse *espaço entre (the space between)* é condição para que possamos alcançar a livre associação, para além do que é familiar e conhecido, entre a nomeação e a singularidade do desejo. Nele, passamos a confiar ao *outro* aquilo que está além do nosso controle, o que preferíamos esconder, aquilo de que temos vergonha, nosso lado violento e erotizado, pois confiamos que o outro sobreviverá mesmo se o que se revela é sobrecarga e beira a violação das regras do jogo. Um espaço no qual se pode ter uma conversa aberta, que guia a determinação pessoal e coletiva. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 220-220):

A compreensão de Winnicott do extraordinário poder libertador de estar sozinho na presença de outra pessoa - um meio de "vir à existência" (1958b; 1960, p. 43; 1963a, p. 75) - define o palco para a livre associação baseada em uma relação forte, primária e segura. E, ao contrário da visão comum, a filosofia terapêutica de Freud também permitiu o jogo na relação de tratamento. Ele concebeu a transferência como "um playground no qual ela pode se expandir em liberdade quase total" (1914g, p. 154, grifo nosso). "Quase" é a chave: marca a restrição que cria a possibilidade de brincadeira, em vez de pandemônio. A concepção de Jacques Derrida da linguagem como jogo livre - como um "campo de substituições infinitas apenas porque é finito, porque há algo faltando nele" (1978, p. 260) - se abriga nesta tensão essencial. Esta evolução permite e exige que o analista invista na relação a um nível profundamente pessoal, enquanto mantém um compromisso profissional com ela. Essa reciprocidade está localizada entre dois estranhos que se tornam familiares e entre dois que são familiares, mas ainda se tornam estranhos. A marca do reconhecimento mútuo é um encontro entre dois sujeitos, cada um dos quais resiste à assimilação e insiste em sua alteridade, o que, por sua vez, facilita um vínculo seguro<sup>203</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 221-222, tradução nossa).

<sup>202</sup> A compulsão da repetição acontece quando, pelo inconsciente - portanto, difícil de se controlar - o sujeito coloca-se em situações dolorosas replicando experiências do passado, comportamento que não se explicaria pelo prazer, mas pelo sofrimento. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 631).

<sup>203</sup> Winnicott's understanding of the extraordinary liberating power of being alone in someone else's presence—a means of "coming into being" (1958b; 1960, p. 43; 1963a, p. 75)—sets the stage for free association founded on a secure primary attachment relationship. And contrary to common views, Freud's therapeutic philosophy also allowed for play in the treatment relationship. He conceived of transference as "a playground in which it is allowed to expand in almost complete freedom" (1914g, p. 154, emphasis added). "Almost" is key: it marks constraint that creates the possibility for play rather than pandemonium. Jacques Derrida's conception of language as freeplay—as a "field of infinite substitutions only because it is finite, because there is something missing from it" (1978, p. 260)—homes in on this essential tension.

Além do senso de segurança no reconhecimento mútuo, esse espaço permitiria a livre expressão do desejo, representaria a possibilidade de sermos seres intelectuais e emocionais, mas também possuidores de corpo, seres que pensam, desejam, têm necessidades e preferências/tendências; seres que possuem diferenças entre si, mas que conseguem construir um *espaço entre* o silêncio, a repressão, o tabu e o livremente falado, simbolizado e corporizado. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 223).

Ao reconhecer o outro como ser que deseja percebemos a nossa insuficiência em satisfazer seus desejos, mas, principalmente, conseguimos estabelecer uma relação que permite a cura pela fala, dizendo, ouvindo, traduzindo e interpretando, admitindo-se ainda o espaço impossível de nomear ou regular. Quando esse espaço do desejo se encontra com o espaço do diálogo, começamos a perceber a possibilidade do espaço de livre associação e sua imprescindibilidade para alcançar a segurança e a livre associação, assim como para o jogo do desejo. “Este espaço ético exige um preço, mas não tem preço. É um discurso inerentemente perturbador e incessantemente de desejo e revelação que orienta a ação autodeterminada”<sup>204</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 224-225, tradução nossa).

A democracia torna-se imprevisível, pronta para encontrar e descobrir o novo, distanciando-nos da tendência de apego ao conhecido e à recusa do que não se deseja conhecer, os tabus. Nela, há a possibilidade de livre associar e de dizer o desejo erótico proibido, assim como há espaço para a criatividade, para o desenvolvimento de relacionamentos e para expandir os limites do nomeável e do conhecimento, sustentando um senso de propósito compartilhado de criar significados por meio do discurso. (GENTILE; MACRONE, 2018, 225-226).

A segurança, assim como a liberdade, é, na melhor das hipóteses, um fenômeno relativo e, talvez, inteiramente ilusório, e o medo, como Dunn observa (1993, pp. 265-266), “é uma emoção tão democrática (e tão importante) quanto a esperança.” Mas os experimentos na democracia, começando com aqueles na Grécia Clássica, também dão “lição(ões) longa(s) e duradoura(s) de esperança razoável”, de que “enquanto houver seres humanos”, a “voz da democracia” não será silenciada. A prática psicanalítica também mostra que as pessoas, quando razoavelmente capacitadas, buscarão agência pessoal e coletiva em vez de subjugação por uma autoridade repressiva. À medida em que uma confiança suficiente no (terceiro) espaço fundamental da liberdade de expressão emerge – na microcultura da clínica ou na macrocultura da sociedade civil – atos emancipatórios pessoais, políticos e

---

This evolution both enables and requires the analyst to invest in the relationship on a deeply personal level, while sustaining a professional commitment to it. This reciprocity is located between two strangers who become familiar, and between two who are familiar yet become strangers. The hallmark of mutual recognition is an encounter between two subjects, each of whom resists assimilation and insists instead upon his alterity, which therefore facilitates a secure attachment.

<sup>204</sup> This ethical space carries a price and is priceless. It is an inherently disruptive, incessant discourse of desire and revelation that guides self-determined action.

comunitários de agência ética tornam-se possíveis. À medida em que nós, analisando e cidadãos, passamos a experimentar a segurança e a liberdade necessárias para dar-nos a coragem de falar a verdade em um espaço entre o privado e o público, aproximamo-nos de uma prática de livre associação aprimorada, que amplia nossa liberdade de reunião, nossa liberdade de associação (Kris, 1996, p. 3).<sup>205</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 226, tradução nossa)

Ao nomear, localizamos, encontrando a coisa, seu ser e seu contexto, conferindo corpo e agência política e individual. Evitamos o silêncio que deslocaliza e retira da história. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 206-207). Por intermédio do discurso, permitimo-nos conhecer o que está além e, em conjunto, significar e ressignificar os símbolos que compartilhamos e que nos permitem agência. O discurso permite-nos depositar a fé na democracia e exige que a depositemos naqueles que nos acompanham no projeto democrático: os outros: exige a construção de um espaço de fé, um *espaço entre* o determinado e o indeterminado.

Para a construção desse espaço é preciso coragem de expressar nossas ideias, mesmo que provocativas ou ofensivas, assim como coragem para escutar e ouvir ideias perturbadoras e que ferem. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 233). Ambas, democracia e psicanálise, desenvolveram-se como defesas contra a repressão e a tirania, objetivando que as pessoas reclamassem o poder de autorregulação, por meio da busca pela verdade, pela identidade e autodeterminação pessoal. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 228). Não coadunam, portanto, com a exclusão.

A liberdade de expressão distribui essa voz, mas não deve permitir sua redução ou mesmo seu fim: o silêncio, esse silêncio que esconde e deslegitima. Para possibilitar mais discurso – condição importante por sermos caracterizados pela falta e desejo – e mais voz, é necessário fomentar a coragem de dizer, mesmo que as circunstâncias sejam desiguais. Quando reduzimos o outro ao inominável, perdemos a oportunidade do mútuo reconhecimento, mesmo quando o outro deseja nos deixar inominável.

---

<sup>205</sup> Safety, much like freedom, is at best a relative, and perhaps entirely illusory, phenomenon, and fear, as Dunn notes (1993, pp. 265–266), “is just as democratic (and just as important) an emotion as hope.” But experiments in democracy, beginning with those in Classical Greece, also give “long and enduring lesson[s] in reasonable hope” that “as long as there continue to be human beings,” the “voice of democracy” will not be silenced. Psychoanalytic practice too shows that people, when reasonably enabled, will seek personal and collective agency rather than subjugation by repressive authority. As sufficient confidence in the foundational (third) space of free speech emerges—in the microculture of the clinic or the macroculture of civic society—emancipatory personal, political, and communal acts of ethical agency become possible. As we, analysts and citizens, come to experience security and freedom necessary to give us the courage to speak truth in a space between private and public, we come nearer to a practice of enhanced free association, which broadens our freedom of assembly, our freedom of association (Kris, 1996, p. 3).

Tal postura defensiva [de reduzir o outro ao inominável] produz um conforto ilusório não assegurando segurança genuína. [...] A recusa de falar e de respeitar a liberdade de falar “o pensamento que odiamos” priva-nos do espaço aberto para um discurso significativo. Isso é verdade tanto para o desejo político quanto para o desejo pessoal, tanto em escala global quanto local. Sem o espaço de esforço e tolerância exigidos pela verdadeira liberdade de expressão, perdemos-nos em uma alienação na qual tudo é muito familiar nas agendas globais compartilhadas e mutuamente constitutivas. Encontramo-nos reduzidos ao familiar e ao estranho. “Reduzidos a tornarmos-nos onipotentes” (Grotstein, 2007, p. 33, citando Bion) e “enraizados” em projeções fantasiosas, sacrificamos o reconhecimento tanto da verdadeira diferença quanto da verdadeira igualdade: tais soluções nos colocam em perigo real. <sup>206</sup>(GENTILE; MACRONE, 2018, p. 234)

Conhecer genuinamente o outro requer um encontro real, não um encontro limitado pela fantasia de controlá-lo e aniquilá-lo. (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 235). “Enquanto atravessamos nossas fantasias da fronteira da fala, ao nomear e conhecer o estranho do desejo, deslocamos irremediavelmente o poder, que é e nos parece ser familiar, e as hierarquias sociais. Mas, também, forjamos alianças renovadas e fortalecidas.”<sup>207</sup> (GENTILE; MACRONE, 2018, p. 236).

Ao fim deste capítulo, vislumbramos uma possibilidade de cura do discurso de ódio dependente da livre associação e da liberdade de expressão. Um espaço que permite e exige a tolerância com o diferente, que busca encontrar humanidade mesmo naqueles que proferem discursos de ódio ou escutam músicas White Power.

---

<sup>206</sup> Such defensive solutions bring illusory comforts but fail to yield genuine security. (...) A refusal to speak and to respect the freedom to speak “the thought that we hate” deprives us of the open space for meaningful discourse. This is true of political desire as well as personal desire, on the global scale as well as on the local. Without the exertion and tolerance of space demanded by true free speech, we slide into an all-too-familiar estrangement from shared and mutually constitutive global agendas. We find ourselves reduced to the familiar and the strange. “Reduced to becoming omnipotent” (Grotstein, 2007, p. 33, quoting Bion) and “grounded” in fantasy projections, we sacrifice the recognition of both true difference and true equality: such solutions place us at actual peril.

<sup>207</sup> As we traverse our fantasies at the frontier of speaking by naming and knowing the stranger of desire, we irretrievably dislocate familiar (familial) power and social hierarchies. But we also forge renewed and strengthened alliances.

## 5 CONCLUSÃO

Este trabalho respondeu a um chamado: a necessidade de se retomar as discussões sobre tolerância. Buscamos, por meio dele, apresentar o problema que o discurso de ódio representa para a sociedade, que se divide entre tolerar ou não sua expressão. Assim, nos rastros do discurso de ódio, apresentavam-se questões sobre tolerância e liberdade de expressão, em uma relação nem sempre clara.

No primeiro capítulo, buscamos identificar indícios sobre como tolerância e liberdade de expressão relacionavam-se. A análise dos escritos de Lipsius, Coornhert, Grócio e Hobbes apontou que, no início, a tolerância considerava adequado unificar as crenças religiosas e, assim, evitar conflitos e guerras. As ideias de Locke, na sequência, deram início à transformação da ideia de tolerância ao proporem um limite claro entre Estado e Igreja e a possibilidade de coexistirem diferentes religiões, esboçando um espaço maior que o anterior para a convivência entre as diferenças provenientes da possibilidade de escolher a própria religião e, conseqüentemente, várias outras questões da vida cotidiana. Embora essas contribuições tenham sido importantes para desvincular a ideia de tolerância da de unidade, foi a partir das reflexões de John Stuart Mill que identificamos sinais de uma tolerância protetora da multiplicidade de ideias, não restrita às ideias religiosas e que estendia a liberdade de expressão a diferentes projetos de vida, suas ideias e verdades. Apresentava-se, assim, outra questão para o nosso trabalho: a tolerância e a liberdade de expressão deveriam proteger a multiplicidade de opiniões e diversidade mesmo nos casos de discurso de ódio?

No segundo capítulo, procuramos compreender o conceito de discurso de ódio e como deveríamos tratá-lo juridicamente. Identificamos tratar-se de caracterização fundamentada na ideia de “Semelhança de Família”, visto que inexiste uma essência conceitual, permitindo afirmar que características de um discurso de ódio não necessariamente são compreendidas e compartilhadas da mesma forma em outras situações. Por esse motivo, constatou-se a necessidade de que as escolhas conceituais realizadas (em trabalhos e documentos jurídicos) fossem expostas de forma clara. A abertura conceitual, no entanto, não implica *impossibilidade* de regulá-lo na medida em que o jogo de linguagem jurídico definiria somente um de seus significados, sem pretensões universais. A questão central passou a ser, então, se *deveríamos* regulá-lo. Por razões constitutivas e instrumentais, entendemos que essa regulação seria uma ofensa à liberdade de expressão, levando à ilegitimidade de outras normas e dificultando às pessoas revelarem-se para o mundo ao mesmo tempo em que se deparem com as revelações de outros indivíduos. Constatamos, ainda, que ocultar o discurso de ódio parece não resolver o

problema, pelo contrário, prejudica seu combate ao produzir a *imagem* de uma sociedade sem preconceitos, em contraste com a existência do discurso de ódio na realidade, ainda que no submundo. A insegurança e o medo nos tempos atuais não parecem ser resultado do discurso de ódio, mas da constatação de que existe o desejo, dito ou não, de sermos banidos do lugar no qual vivemos. A liberdade de expressão, portanto, não pode ser restringida em prol dessa ilusão. A proteção conferida por ela se dá por razões instrumentais e constitutivas que exigem a preservação do direito das pessoas – inclusive emissores e alvos do discurso de ódio – de se colocarem no mundo, embora não se ocupe de determinar como o outro deveria colocar-se no mundo.

No terceiro capítulo buscamos verificar a possibilidade de se tolerar os discursos de ódio e se estaríamos obrigados a conviver com tais discursos, nesse caso, para sempre. A materialização do problema foi possível por meio da reflexão referente à música White Power, defensora da superioridade da raça branca, que permitiu-nos aplicar e avaliar as ideias sobre tolerância e liberdade de expressão aprendidos ao longo do percurso. Foi possível caracterizá-la como discurso de ódio, identificando, ainda, seu caráter identitário e sua importância simbólica. Concluímos pela necessidade de se tolerar o discurso de ódio difundido por intermédio das músicas White Power, face a seu alcance limitado e, principalmente, à inexistência de dano físico. Censurar a música White Power poderia conduzir à ilegitimidade das normas que regulam o racismo por impossibilitar que os emissores de discurso de ódio contribuíssem para o ambiente moral da sociedade. Impedindo, ou dificultando, a identificação e nomeação do discurso de ódio apresentado nessas músicas, poder-se-ia produzir um ambiente artificial que acabaria por deslocá-lo para o submundo. A crueldade desse argumento reside na ilusão de se viver em uma sociedade melhor do que ela de fato é, enquanto os alvos dos discursos de ódio, no caso da música White Power, continuam a sofrer discriminações inomináveis ou indetectáveis, tendo em vista que foram ocultadas. Além disso, a censura impediria a ressignificação dos conteúdos racistas do discurso de ódio presente nas músicas White Power e, portanto, a cura.

A Psicanálise, especialmente por intermédio da ideia da livre associação, oferece um caminho para o tratamento e a cura do discurso de ódio por possibilitar a simbolização (com a significação e ressignificação), daquilo o que até então não era possível, tanto no consultório quanto na sociedade. A livre associação e a liberdade de expressão, por não serem completamente livres, apresentam um objetivo eternamente pronto para ser alcançado. Ao permitir o contato com o não formulado, ambas aprimoram nossa capacidade de suportar ideias catastróficas e desestabilizadoras possibilitando a busca pela verdade, a construção da

identidade, a soberania pessoal, a expansão da capacidade simbólica e a cura da sociedade e do indivíduo, invocando, portanto, justificativas instrumentais e constitutivas. Ambas exigem, do indivíduo, coragem para se expor e, ao mesmo tempo, resistir às forças que reprimem e silenciam os sujeitos. É preciso permitir aos discursos, inclusive à música White Power, reclamar e obter seu espaço.

A liberdade de expressão e a livre associação protegem a voz da resistência, conferem espaço para o novo, para o inominável e o obscuro, sem tentar, contudo, dominar o espaço do que pode ser dito. Assim, possibilitam o reconhecimento da falta, do desejo, do outro e da diferença no limiar entre o acessível e o inacessível, criando um espaço, imprescindível para a agência pessoal e coletiva, entre a regulação e a possibilidade de questioná-la, entre o eu e o outro, entre o determinado e o indeterminado. A liberdade de expressão e a livre associação possibilitam a cura ao se utilizarem do *espaço entre*, onde o indivíduo diz, ouve, traduz, interpreta, nomeia, regula, significa e ressignifica enquanto evita o silêncio que descontextualiza e retira-o da história. elas permitem a cura, que é, certamente, uma justificativa instrumental e constitutiva ao possibilitar a cura da sociedade e do indivíduo. O caso da música White Power ilustra a possibilidade de se tratar o discurso de ódio por meio da tolerância e da liberdade de expressão

Encerramos este trabalho acreditando na possibilidade de reinventarmos o existir, de reconhecermos o por vir traçando um caminho de fé – não cega, mas fundamentada nas ideias apresentadas nas linhas aqui escritas; um caminho de cura e de possibilidades que nos trouxe o argumento de tolerância ao abordar o discurso de ódio. Nosso objetivo nunca foi o de encontrar uma única verdade, mas tão somente atravessar o mar de tormentas, de incertezas e diferentes pontos de vista com cuidado e coragem.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2.ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982
- ALMEIDA, Alexandre de. Divisão 18: a identidade de resistência de uma organização Skinhead White Power Argentino – Brasileira. **Revista Contemporâneos**, nº 11, vol. 1, p. 01-21, 2013.
- ALMEIDA, Alexandre de. **Música Skinhead White Power brasileira: guia de referência**. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 471, 2017.
- ANJOS, Júlia Cavalcanti Versiani dos. **Megeras (in)domadas: discurso de ódio antifeminista nas redes sociais**. Rio de Janeiro, 2019. 191p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ASSAF, Matheus. **Liberdade de expressão e discurso de ódio: por que devemos tolerar ideias odiosas?**. Belo Horizonte: Dialética, 2019.
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Medicas, 1990
- BERNSTEIN, Richard B. **The Founding Fathers reconsidered**. New York: Oxford University Press, 2009.
- BARNES, Brooks; KOVALESKI, Serge From Man Who Insulted Muhammad no Regret. **Index: the voice of free expression**. 2012. Disponível em <<https://web.archive.org/web/20201009200600/https://www.nytimes.com/2012/11/26/us/from-the-man-who-insulted-islam-no-retreat.html>>. Acesso em: 05 nov. 2020.
- BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah. **Four Essays on Liberty: incorporating Four essays on Liberty**. New York: Oxford University, 2002.
- BEVIR, Mark. *Encyclopedia of Political Theory*. Berkley: Sage, 2010
- BLACK, Pamela, PRESTON, Pamela. Skinheads. In: BRONNER, Simon. **Encyclopedia of American Folklife**. New York: Routledge, 2015. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/282814090\\_Skinheads](https://www.researchgate.net/publication/282814090_Skinheads)>. Acesso em: 06 fev. 2021.
- BRENNER, Charles. **Noções básicas de psicanálise: introdução à psicologia psicanalítica**. Trad. Ana Mazur Spira. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1987.
- BOSCHI, Caio Cesar. **Por que estudar história?**. São Paulo: Ática, 2007
- BOWN, Stephen R. **1494: como uma briga de família na Espanha medieval dividiu o mundo ao meio**. Trad. Helena Londres. São Paulo: Globo, 2013.

BROWN, Alexander. What is hate speech? Part 1: The Myth of Hate. **Law and Philosophy**. v. 36, n.4, 2017a. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10982-017-9297-1#citeas>> Acesso em: 06 nov. 2020.

BROWN, Alexander. What is hate speech? Part 1: Family Resemblances. **Law and Philosophy**. v. 36, n.5, 2017b. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10982-017-9300-x>> Acesso em: 06 nov. 2020.

BRUGGER, Winfried. **Proibição ou proteção do discurso do ódio?** Algumas observações sobre o direito alemão e o americano. Tradução de Maria Angela Jardim de Santa Cruz Oliveira. *Direito Público*. Porto Alegre, ano 4 n.15, p.117-136, jan./mar.2007. Disponível em: <[http://dspace.idp.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/541/Direito%20Publico%20n152007\\_Winfried%20Brugger.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://dspace.idp.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/541/Direito%20Publico%20n152007_Winfried%20Brugger.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 07 nov. 2018.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CAVALCANTE FILHO, João Trindade. **O discurso do ódio na jurisprudência alemã, americana e brasileira como a ideologia política influencia os limites da liberdade de expressão**. São Paulo: Saraiva, 2017.

CHARTIER, Roger. **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

CLARK, Arthur C. *Profiles of the future: an inquiry to the limits of the possible*. London: Panbooks, 1982.

COHEN, Andrew Jason. **Toleration And Freedom From Harm: liberalism reconceived**. New York: Routledge, 2018.

COHEN-ALMAGOR, Raphael. Fighting Hate and Bigotry on the Internet. **Policy & Internet**. v. 3, n. 3, 2011. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.2202/1944-2866.1059>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

COORNHERT, Dirck Volckertsz. **Synod on the Freedom of Conscience: A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown**. Trad. Gerrit Voogt. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

CORTES, Pamela de Resende. O discurso de ódio e os grupos ideológicos: reflexões interdisciplinares. In: PEREIRA, Rodolfo Viana (Org.). **Direitos políticos, liberdade de expressão e discurso de ódio**. Belo Horizonte: IDDE, 2018. Disponível em:<<https://goo.gl/o6rYbD>>. Acesso em: 05 dez. 2020.

CURTIS, Michael Kent. **Free Speech, “The People’s Darling Privilege”**: struggles for freedom of expression in American history. Durham and London: Duke University Press. 2000.

DIMENSTEIN, Gilberto. ‘Gabinete do ódio’ de Bolsonaro, no Palácio do Planalto, está em crise. **Catraca Livre**. 2019. Disponível em: < <https://catracalivre.com.br/dimenstein/gabinete-do-odio-de-bolsonaro-no-palacio-do-planalto-em-crise/>>. Acesso em 10 mar. 2021.

DINIZ, Marcio Victor de Sena. **O conceito de tolerância em John Locke**: a tolerância universal e os seus limites. João Pessoa, 2011. 139p. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, 2011, p. 139p.

D’OLIVEIRA, Armando Mora. Vida e Obra. In. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DWORKIN, Ronald. **A new map of censorship**. In: Index of Censorship. Londres, 1994

DWORKIN, Ronald. **O direito da liberdade**: a leitura moral da constituição norte-americana. São Paulo: Martins Fontes, 2019

EDWARDS, David. Toleration and Mill’s liberty of thought and discussion. In. MENDUS, Susan. **Justifying toleration**. New York: Cambridge University Press, 2009.

ESTADOS UNIDOS. **Constitution of the United States**. Disponível em: < [https://www.senate.gov/civics/constitution\\_item/constitution.htm#amdt\\_1\\_\(1791\)](https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm#amdt_1_(1791)) >. Acesso em: 06 mai. 2020.

FASSÒ, Guido. **Historia de la Filosofia del Derecho**: la edad moderna. Vol. 2. Madrid: Ediciones Pirámide, S. A, 1982.

FISH, Stanley. **Going in Circles with Hate Speech**. The New York Times, 2012. Disponível em: <<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/11/12/going-in-circles-with-hate-speech>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

FISS, Owen. **A ironia da liberdade de expressão**. Rio de Janeiro; São Paulo; Recife: Renovar, 2005.

FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present . Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013.

FOUR Yemenis die as anti-US protests spread. **AFP**. 2012. Disponível em: < <https://web.archive.org/web/20121226143532/http://www.google.com:80/hostednews/afp/article/ALeqM5id7YYC1GLsICf7ZvMhqVz5S9b5wg?docId=CNG.fca805b1df739dff1339acedb5926c31.161>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

FREUD, Sigmund. CINCO LIÇÕES DE PSICANÁLISE (1910 [1909]). In. FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos. v. XI, Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

FREUD, Sigmund. Conferência X: Simbolismo nos Sonhos. In. FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Conferências introdutórias sobre psicanálise (Partes I e II) (1915-1916). v. XV, Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

FREUD, Sigmund. Dois Verbetes de Enciclopédia (1923 [1922]). *In.* FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos (1925-1926). v. XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 2006c.

FREUD, Sigmund. Notas Sobre um Caso de Neurose Obsessiva (1909). *In.* FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Duas histórias clínicas (O “Pequeno Hans” e o “Homem dos ratos”) (1909). v. X, Rio de Janeiro: Imago, 2006d.

FREUD, Sigmund. Psychological (or mental) treatment. *In.* FREUD, Sigmund. **The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud**: A Case Of Hysteria, Three Essays on Sexuality and other works. v. 7. Trad. James Strachey. London: The Hogarth Press and The Institute Of Psycho-Analysis, 1953. p. 283–302.

FREUD, Sigmund. Sobre a psicanálise (1913[1911]). *In.* FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos. v.12. Rio de Janeiro: Imago, 2006e.

FREUD, Sigmund. Uma breve descrição da psicanálise (1924 [1923]). *In.* FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: O ego e o ID e outros trabalhos (1923-1925). v. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 2006f.

FREUD, Sigmund. Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise (1912). *In.* FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos (1911-1913). v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 2006g.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos: comunicação preliminar (1893). *In.* FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Estudos Sobre a Histeria (1893-1895). v. II, Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GALUPPO, Marcelo Campos. Cervantes, Borges e eu: quem é o autor da Constituição?. **Anamorphosis - Revista Internacional De Direito E Literatura**, v. 4, n. 2, p. 407-424, 2018a.

GALUPPO, Marcelo Campos. Da reforma à revolução: a contribuição da reforma protestante à teoria da soberania popular. **Revista Brasileira de Estudos políticos**, Belo Horizonte, v.119, p. 291-326, 2019, <Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/685>>. Acesso em: 04 ago. 2020.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Silêncio e discurso: porque não devemos silenciar o discurso de ódio**. 2018b. 12p.

GENTILE, Jill; MACRONE, Michael. **Feminine law**: Freud, free speech, and the voice of desire. New York: Routledge, 2018.

GONÇALVES, Juliana. Ataques a religiões de matriz africana fazem parte da nova dinâmica do tráfico no rio. *The Intercept Brasil*. 2017. Disponível em: <  
<https://theintercept.com/2017/09/20/ataques-a-religoes-de-matriz-africana-fazem-parte-da-nova-dinamica-do-trafico-no-rio/>>. Acesso em: 01/05/2020.

GRAY, John. **Voltaire**. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

GRAU, Eros Roberto. **Direito, conceitos e normas jurídicas**. São Paulo: R. dos Tribunais, 1988.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Belli ac Pacis)**. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

GUIDO, Fassò. **História de la filosofía del derecho: la edad moderna**. Trad. José F. Lorca Navarrete. Bolonia: Ediciones Pirámide, 1982.

HALES, John W. Introduction. *In*: MILTON, John. **Areopagitica**. Great Britain: Oxford University Press, 1932.

HIJAZ, Tailine Fátima. O discurso do ódio racial como limitação à liberdade de expressão no Brasil: o caso das bandas White Power. **Revista Brasileira de Direito**, n. 10, 2014, p. 15-32. Disponível em: <  
<https://seer.imed.edu.br/index.php/revistadedireito/article/download/599/511> >. Acesso em: 06 fev. 2021.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. tradução João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOLT, Mack P. **The French Wars of Religion, 1562-1629**. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 2005

IDOETA, Paula Adamo. 'Temos ódio e nojo à ditadura': os 30 anos do discurso histórico que promulgou a Constituição do Brasil. **BBC News Brasil**. 2018. Disponível em <  
<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45750071>>. Acesso em: 11 mar. 2021.

JOLLES, André. **Las Formas Simples**. Trad. Rosemarie Kempf Titze. San Francisco: Editorial Universitaria, 1972.

LACORNE, Denis. **The limits of tolerance: enlightenment values and religious fanaticism**. Trad. C. Jon Delogu; Robin Emlein. New York: Columbia University Press, 2019.

LEPOUTRE, Maxime. Hate Speech in Public Discourse: A Pessimistic Defense of Counterspeech. **Social Theory and Practice**. v. 43, n. 4, 2017. Disponível em: <  
<https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/269589/Manuscript%20ST%26P%20Final.docx?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 20 nov. 2020.

LEWIS, Anthony. **Freedom for the thought that we hate**. New York: Basic Books, 2008.

LIPSIUS, Justus. **Sixe bookes of politickes or ciuil doctrine, written in Latine by Iustus Lipsius:** which doe especially concerne principalitie. Trad. Sir. William Jones. Londres: Impresso por Richard Field para William Ponsonby, 1594. Early English Books Online Text Creation Partnership. Disponível em: <<http://name.umdl.umich.edu/A05583.0001.001>>. Acesso em: 02/09/2020.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano.** Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-139.

LUNA, Nevita Maria Pessoa de Aquino Franca; SANTOS, Gustavo Ferreira. Liberdade de expressão e discurso de ódio no Brasil. **Revista Direito e Liberdade.** São Paulo, v. 16, n.3, 2014. Disponível em: <<https://unipdireito2015.files.wordpress.com/2019/08/aula-7-artigo-sobre-liberdade-de-expressc3a3o-e-discurso-do-c393dio.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

MACKINNON, Rebecca; ZUCKERMAN, Ethan. Don't Feed the Trolls, Index on Censorship. **New York Times**, 2012. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20201006065136/https://www.indexoncensorship.org/2012/12/dont-feed-the-trolls-muslims>. Acesso em: 05 nov. 2020.

MATSUDA, Mari. J. Public response to racist speech: considering the victims story. **Michigan Law Review.** vol. 87, n. 8, 1989. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1289306>>. Acesso em: 29 nov. 2020.

MCQUAID, John. How the 'Muhammed' Video Went Viral. **Forbes.** 2012. Disponível em <<https://www.forbes.com/sites/johnmcquaid/2012/09/15/how-the-muhammed-video-went-viral/?sh=3fcc9b161f12>>. Acesso em: 22 fev. 2021.

MEDRADO, Vítor Amaral. **A liberdade de expressão e a justiça brasileira:** tolerância, discurso de ódio e democracia. 2. ed. Belo Horizonte: Dialética, 2019.

MENDUS, Susan. **Justifying toleration.** New York: Cambridge University Press, 2009.

MEYER-PFLUG, Samantha Ribeiro. **Liberdade de expressão e discurso de ódio:** racismo, discriminação, preconceito, pornografia, financiamento público das atividades artísticas das campanhas eleitorais. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade.** 1ed. Trad. João Pinheiro da Fonseca São Paulo: Grupo Almedina, 2017.

MILTON, John. **Areopagitica.** Great Britain: Oxford University Press, 1932.

MONKEN, Mario Hugo. Tráfico é acusado de vetar umbanda no Rio. **Folha Uol.** Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u117968.shtml>>. Acesso em: 01/05/2020.

MORRISON, Wayne. **Filosofia do Direito:** dos gregos ao pós-modernismo. Trad Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MUCENIECKS, André Szczawlińska. Reações à reforma luterana no Norte: as diversas faces da heresia e heterodoxia na História de Gentibus Septentrionalibus, de Olaus Magnus (XVIs). **PLURA, Revista de Estudos de Religião**. v. 8, n.2, 2017. Disponível em: <[https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1482/pdf\\_224](https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1482/pdf_224)>. Acesso em: 10 mar. 2021.

NERUDA, Pablo. **Estravagario**. Buenos Aires: Debolsillo, 2003

NEVES, Maria Helena de Moura. Funcionalismo e Interação Verbal. In: NEVES, Maria Helena de Moura. **Gramática Funcional: interação, texto e discurso**. São Paulo: Contexto, 2018. p. 39-41.

NOTH, Winfried. Semiótica da magia. **Revista USP**, vol 31, p. 30-41, 1996.

OLIVEIRA, Daiane. Prefeitura na Bahia ignora apelo de comunidade carente; terreiro alaga há mais de 10 anos. Notícia Preta. Disponível em: <<https://noticiapreta.com.br/prefeitura-na-bahia-ignora-apelo-de-comunidade-carente-terreiro-alaga-ha-mais-de-10-anos/>>. Acesso em: 06 out. 2020.

OLIVEIRA, Pedro Carvalho. O rock neofascista brasileiro e o surgimento de uma cena musical extremista. **LATITUDE**, vol. 12, n.1, pp. 9-30, 2018. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/09/pdf>>. Acesso em 22 fev. 2021.

OLIVEIRA DE SÁ, Mariana. **O discurso de ódio, o silêncio e a violência: lidando com ideias odiosas**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

PALASSI FILHO, Arlindo. Formação do estado moderno holandês: apogeu e queda da República das Províncias Unidas. **Boletim Historiar**. [s.l.], v.9., p. 29-50, 2015. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/historiar/article/view/3986/3331>>. Acesso em: 02 abr. 2020

PAMPLONA, Danielle Anne. Discurso de ódio: a extensão de proteção à liberdade de expressão em sistemas de defesa de Direitos Humanos e no Brasil. **Revista Jurídica da Presidência**. Brasília, v. 19, n. 117, 2017. Disponível em: <<https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/view/1299/1203>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

PEREIRA, Rodolfo Viana. Discurso de ódio Ensaio sobre o ódio e a intolerância na propaganda eleitoral. In: PEREIRA, Rodolfo Viana (Org.). **Direitos políticos, liberdade de expressão e discurso de ódio**. Belo Horizonte: IDDE, 2018. Disponível em:<<https://goo.gl/o6rYbD>>. Acesso em: 05 dez. 2020.

POTIGUAR, Alex Lobato. **Discurso do Ódio no Estado Democrático de Direito: o uso da liberdade de expressão como forma de violência**. Brasília, 2015. 196p. Tese de Doutorado – Faculdade de Direito de Brasília. 2017.

REIS, Daniela Amaral dos. **A tolerância em John Locke e os limites do poder civil**. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 83, 2007.

REVERSING ROE (Roe x Wade: Direitos das Mulheres nos EUA). Direção: Anne Sundberg; Ricki Stern. Estados Unidos: Netflix. 2018

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra seu tempo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

ROSENFELD, Michel. Hate speech in constitutional jurisprudence: a comparative analysis. **Cardozo Law Review**, New York, v. 24, i. 4, 2003. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=265939>>. Acesso em: 30 dez. 2017

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**: a filosofia moderna. Trad. Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

RYAN, Alan. A more tolerant Hobbes?. In. MENDUS, Susan. **Justifying toleration**. New York: Cambridge University Press, 2009.

SÃO PAULO, Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. Ação Civil Pública Cível 1002030-14.2017.8.26.0028. Atea - Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos e Município de Aparecida. Juíza: Luciene Belan Ferreira Allemand. 24 out. 2019. Disponível em: <<https://esaj.tjsp.jus.br/pastadigital/abrirDocumentoEdt.do?cdProcesso=0S0000UB80000&cdForo=28&cdDoc=76728467&cdServico=800000&tpOrigem=2&flOrigem=P&nmAlias=PG5SJCA&ticket=feLndet53JA57NAA2pvRxc07DbARQP0ciU9v3jTQY9CCy4IUZbNOKN4F0xYudKlvjVg0i8QbaxZbWQJpuuSVL5Elur%2Bk8m8uHYKEq9vnBjyqSA7flGRkiQ6YR0lbKx32MGBJ%2BnAOA10VvHubrZ%2FR%2FSOUnl2i1yX%2F31%2BbChl%2BIU9GzSeDxgt6hpdh7FrYEXCMt6HobOq6cA0YnwzJsuEyeg%3D%3D>>. Acesso em: 27 out. 2020.

SARMENTO, Daniel. **A liberdade de expressão e o problema do “Hate Speech”**. Disponível em: <http://professor.pucgoias.edu.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/4888/material/a-liberdade-de-expressao-e-o-problema-do-hate-speech-daniel-sarmento.pdf>. Acesso em 25 dez. 2020.

SCHÄFER, Gilberto; LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo; SANTOS, Rodrigo Hamilton dos. Discurso de ódio: da abordagem conceitual ao discurso parlamentar. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, n. 207, 2015. Disponível em: <<https://www.corteidh.or.cr/tablas/r34594.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

SCHULZKE, Marcus. The Social Benefits of Protecting Hate Speech and Exposing Sources of Prejudice. **Res Publica**. v.22, 2016. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s11158-015-9282-1.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

SEGLOW, Jonathan. Hate Speech, Dignity and Self-Respect. **Ethic Theory Moral Practice**, v. 19, 2016, p. 1104. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/305111900\\_Hate\\_Speech\\_Dignity\\_and\\_Self-Respect](https://www.researchgate.net/publication/305111900_Hate_Speech_Dignity_and_Self-Respect)>. Acesso em: 17 nov. 2020

SELLARS, Andrew F. Defining Hate Speech. **Berkman Klein Center Research**, n. 20, 2016. Disponível em: <[https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2882244](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2882244)>. Acesso em: 04 dez. 2020.

SILVA, Júlio César Casarin Barroso. Liberdade de Expressão e Expressões de Ódio. **Revista de Direito GV**, v. 11, n. 1, 2015. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-24322015000100037&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322015000100037&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 19 nov. 2020.

SILVA, Rosane Leal da; NICHEL, Andressa; MARTINS, Anna Clara Lehmann; BORCHARDT, Carlise Kolbe. Discursos de ódio em redes sociais: jurisprudência brasileira. **Revista direito GV**, v. 7, n. 2, 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rdgv/v7n2/a04v7n2>>. Acesso em: 17 nov. 2020.

SIMPSON, Robert Mark. Dignity, harm, and hate speech. **Law and Philosophy**, v. 32, p. 701-728, 2013. p. 701

SOUZA, Marcelo Gustavo Andrade de; Konder, Leandro. **Tolerar é pouco?** Por uma filosofia da Educação a partir do conceito de tolerância, Rio de Janeiro, 2006. Tese de Doutorado – Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2016, 315p.

SULLIVAN, Margaret. **Ligação entre discurso de ódio e bombas é óbvia, mas alguns se recusam a ver.** 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/10/ligacao-entre-discurso-de-odio-e-pacotes-bomba-e-obvia-mas-alguns-se-recusam-a-ver.shtml>>. Acesso em: 9 nov. 2018.

STEWART, Nathaniel. Ohio's Statutory and Common Law History with Terrorism: A Study in Domestic Terrorism Law. **Journal of Legislation**, v. 32, n. 1, 2006. Disponível em: <<https://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1087&context=jleg>>. Acesso em: 22 de fev. 2021.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919a)**. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/250/616/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Brandenburg v. Ohio, 395 U.S. 444 (1969)**. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/395/444/>>. Acesso em: 08 dez. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Chaplinsky v. New Hampshire, 315 U.S. 568 (1942)**. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/315/568/>>. Acesso em: 08 nov. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Debs v. United States, 249 U.S. 211 (1919b)**. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/211/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Frohwerk v. United States, 249 U.S. 204 (1919c)**. Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/204/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Gitlow v. People, 268 U.S. 652 (1925)**. Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/268/652/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Jacobellis v. Ohio, 378 U.S. 184 (1963)**. Disponível em: < <http://cdn.loc.gov/service/ll/usrep/usrep378/usrep378184/usrep378184.pdf>>. Acesso em: 8 mar. 2021.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Matal v. Tam, 582 U.S. \_\_\_\_ (2017)**. Disponível em: <[https://www.supremecourt.gov/opinions/16pdf/15-1293\\_1o13.pdf](https://www.supremecourt.gov/opinions/16pdf/15-1293_1o13.pdf)>. Acesso em: 10 dez. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **National Socialist Party of America v. Village of Skokie, 432 U.S. 43 (1977)**. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/432/43/>>. Acesso em: 08 dez. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Near v. Minnesota, 283 U.S. 697 (1931a)**. Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/283/697/>>. Acesso em: 12 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **New York Times Co. v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964)**. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/376/254/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **New York Times Co. v. United States, 403 U.S. 713 (1971)**. Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/403/713/>>. Acesso em: 15 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Patterson v. Colorado, 205 U.S. 454 (1907)**. Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/205/454/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **R.A.V. v. St. Paul, 505 U.S. 377 (1991)**. Disponível em: < <https://www.supremecourt.gov/opinions/boundvolumes/505bv.pdf> >. Acesso em: 08 dez. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Schenck v. United States, 249 U.S. 57 (1919d)**. Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/249/47/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Stromberg v. California, 283 U.S. 359 (1931b)**. Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/283/359/>>. Acesso em: 10 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Texas v. Johnson, 491 U.S. 397 (1989).**

Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/491/397/>>. Acesso em: 10 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **United States v. O'Brien, 391 U.S. 367 (1968).**

Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/391/367/>>. Acesso em: 10 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **United States v. Schwimmer, 279 U.S. 644**

**(1929).** Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/279/644/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Virginia v. Black, 538 U.S. 343 (2003).**

Disponível em: < <https://www.supremecourt.gov/opinions/boundvolumes/538bv.pdf>>. Acesso em: 09 dez. 2020.

SUPREME COURT OF UNITED STATES. **Whitney v. California, 274 U.S. 357 (1927).**

Disponível em: <<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/274/357/>>. Acesso em: 8 out. 2020.

TUCK, Richard. Scepticism and toleration in the seventh century. *In*. MENDUS, Susan.

**Justifying toleration.** New York: Cambridge University Press, 2009.

US CONGRESS. A Century of Lawmaking for a New Nation: U.S. Congressional

Documents and Debates, 1774 – 1875. Fifth Congress, Sess. II, Ch 73,74, 1798 Disponível em: < <https://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=llsl&fileName=001/llsl001.db&recNum=719>>.

Acesso em: 19 fev. 2021.

US COURT OF APPEALS FOR THE SEVENTH CIRCUIT. **American Booksellers**

**Association, Inc., et al., Plaintiffs-appellees, v. William H. Hudnut, Iii, Mayor, City of Indianapolis, et al.,defendants-appellants, 771 F.2d 323 (7th Cir. 1985).** Disponível em: < <https://law.justia.com/cases/federal/appellate-courts/F2/771/323/379919/>>. Acesso em: 22 fev. 2020.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância.** Trad. Leandro Cardoso Marques da Silva. São

Paulo: Edipro, 2017.

VOOGT, Gerrit. Introduction. *In*: COORNHERT, Dirck Volckertsz. **Synod on the Freedom**

**of Conscience: A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown.** Trad. Gerrit Voogt. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

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

WALZER, Michael. **Da tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** Trad. José Carlos Bruni. São Paulo:

Nova Cultural, 1999.

YONG, Caleb. Does freedom of speech include hate speech? **Res Publica**, n. 17, v.4, 2011.