

Liberdade de expressão, isegoria e verdade

A tensão entre democracia e
república na política moderna

MARCELO CAMPOS GALUPPO

Resumo: Apesar de a vontade ser reconhecida como fundamento das democracias, o bem comum parece colocar um limite àquilo que nelas se pode argumentar. No entanto, essa posição esbarra na impossibilidade de acessar racionalmente o bem comum sem a mediação da linguagem, como parece presumir certa perspectiva fundacionalista e republicana. Por isso uma ampla liberdade de expressão parece estar pressuposta nas democracias modernas. Este artigo pretende demonstrar como a antiga tensão entre vontade e bem comum, entre democracia e república, se reflete no pensamento político moderno. Serão analisados o problema da liberdade de expressão na democracia, o conceito de democracia em Atenas e sua recepção na modernidade para verificar como a teoria coerentista da verdade pode auxiliar na compreensão dos limites da perspectiva republicana e do conseqüente papel da liberdade de expressão nas democracias modernas.

Palavras-chave: Liberdade de expressão. Isegoria. Verdade. Democracia. República.

Free speech, isegoria, truth: the tension between democracy and republic in modern political thought

Abstract: Although human will can be understood as the foundation of democracies, common good seems to curb what one can say in a democracy. Nevertheless, this standpoint faces the impossibility of rationally accessing the common good without appealing to speech, as a foundationalist and republican view seemly assumes. Thus, a large amount of freedom to speech seems to be at stake in modern democracies. This paper intends to show how the tension between public will and common good (also between democracy and republic) spreads itself on modern

Recebido em 2/2/21
Aprovado em 7/5/21

political thought from its ancient roots. To do so, it will show the problem concerning free speech and democracy, analyze the Athenian Democracy and its reception during Modernity to verify if a coherentist theory of truth could help to understand the limits of the republican standpoint and the subsequent role that free speech should have in modern democracies.

Keywords: Free speech. Isegoria. Truth. Democracy. Republic.

1 Introdução

Por que devemos obedecer às leis? Em momentos de crise institucional, nada pode ser mais importante do que responder a essa pergunta, que tende a receber dois tipos de respostas fundamentadoras. Devemos obedecer às leis porque nós as quisemos é a primeira delas. No entanto, essa resposta é ingênua porque transpõe simplesmente o fundamento da obrigação moral para a política. Nas obrigações morais, a vontade individual é de fato determinante de nossa vinculação ao dever. Devo submeter-me a algo com que concordei pelo simples fato de tê-lo querido.

Contudo, no caso da política, essa resposta dificilmente pode ser aceita. A complexidade e dimensão das democracias modernas não permitem a participação de todos os cidadãos na formulação das leis. Por isso a modernidade construiu algo que ficou conhecido como *democracia representativa*, que permite uma segunda resposta a nossa pergunta. A lei elaborada pelo parlamento não foi realmente querida por cada um de nós, mas – ainda que não tenhamos manifestado diretamente nossa vontade no processo de elaboração das leis, e eventualmente a lei como manifestação da vontade coletiva possa divergir da vontade de algum dos membros de uma dada sociedade – nós conscientemente participamos de uma espécie de jogo democrático no qual elegemos representantes: é por sermos representados por aqueles que elaboraram as leis que nos vincularíamos a elas.

Se a primeira resposta transfere ingenuamente o fundamento da moral para a política, a segunda transfere cnicamente para a política o fundamento da representação jurídica privada a que chamamos *mandato* e que se exerce por meio de uma procuração. No caso do Direito Privado, a concordância expressa e inequívoca e a confiança de quem é representado é que obrigam o mandante a vincular-se aos atos praticados pelo procurador, mesmo que a procuração não estabeleça o conteúdo específico dos atos do mandatário. No caso da política, esse pressuposto

é falso. Imagine-se, por exemplo, a possibilidade de, em uma eleição, alguém votar em um partido que não elegeu nenhum representante (quem, nesse caso, representa seus eleitores?), ou o caso de os eleitores serem surpreendidos pela ação de seu representante conflitar com suas convicções particulares.

É verdade que existe uma terceira possibilidade de resposta: aqueles que não concordam com uma lei querida pela maioria poderiam eximir-se de cumpri-la abandonando o Estado e mudando-se para outro lugar. Essa era, de fato, uma possibilidade na Atenas democrática dos séculos V e IV a.C. (FUNARI, 2002, p. 37). Contudo, hoje, para onde alguém poderia mudar-se de modo a se furtar ao dever de cumprir as leis de algum Estado? Poderíamos mudar de Estado, mas não voltar a uma suposta condição prévia em que não houvesse um poder instituído e monopolizador da violência capaz de impor suas decisões, à qual a teoria política moderna deu o nome de *estado de natureza*, por duas razões: ou porque toda a superfície da Terra já estaria ocupada por algum Estado ou porque, ao sair do Estado civil, o ser humano não retornaria a um estado de natureza, mas se colocaria em uma posição original em que, por meio do uso da razão, não teria alternativa a não ser reintroduzir-se no contexto de um Estado existente e reconhecer-lhe a legitimidade. No máximo podemos mudar de Estado, portanto, das regras concretas que nos vinculam, mas não de uma condição de Estado civil para uma condição de estado natural.

Diante dessa realidade, em que medida alguém pode sentir-se obrigado pelas decisões de um parlamento? Para compreender o dever de obediência às normas de um Estado, pode-se lançar mão de três conceitos da teoria política: regra da maioria, isonomia (uma lei se aplica genericamente a todos os membros da sociedade) e isegoria (o igual direito de todos de falar de

maneira livre e defender seus interesses na sociedade). O fato de que a maioria de nós ou de nossos representantes quiseram determinada lei; de a lei aplicar-se de modo neutro e imparcial a todos, inclusive àqueles que a elaboraram; e de todos contribuírem com seus argumentos para que se elaborem as leis – pelo menos de modo potencial, sob a forma da participação política – transforma de algum modo o resultado das operações de soma e subtração das vontades individuais concretas em vontade coletiva e faz com que ela se torne vinculante.

Diante da impossibilidade de se abordarem todos esses conceitos no presente artigo, pretende-se analisar somente o papel da *isegoria* na legitimação democrática moderna. Parte-se da hipótese de que, sem o direito irrestrito de expressão, não existe legitimidade democrática. Primeiramente será analisado o funcionamento da democracia em Atenas para em seguida se verificar como a doutrina dos chamados *pais fundadores* dos Estados Unidos da América (EUA) recepcionou a influência grega em seu pensamento e Constituição, e como isso repercutiu na lenta mas decisiva formação da doutrina da Liberdade de Expressão (*Free Speech*).

O conceito de *regra da maioria* exclui a existência de um vínculo entre verdade e vontade política, requerido pelo conceito de *república*, mas repudiado pelo conceito de *democracia*. É nesse ponto que o problema da liberdade de expressão se torna relevante. Por que deveríamos reconhecer a liberdade de expressão como essencial para uma democracia?

2 Péricles e a democracia ateniense

Em sua célebre *Oração Fúnebre*, recolhida por Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso*, Péricles caracterizou a democracia ateniense da seguinte forma:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é Democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos à autoridade e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos (TUCÍDIDES, 1999, p. 98)¹.

Alguns elementos merecem ser destacados nessa passagem². Em primeiro lugar, Péricles começa dizendo que a democracia se caracteriza pela utilização da *regra da maioria*: não sendo possível tomar-se unanimemente uma decisão, aquela que contar com o maior número de apoiadores impõe-se a todos. É interessante uma obra de referência, o *Dicionário de Política*, de Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998), não incluir verbetes sobre *Maioria* ou *Regra da Maioria*, de um lado por assumi-la como um pressuposto básico, sobre o qual não pairariam dúvidas, e de outro pela dificuldade de enfrentar a questão, em decorrência dos riscos que a regra da maioria envolve. Por esse motivo, a teoria política contemporânea tem, se não escamoteado, pelo menos restringido a aplicação desse mecanismo nas democracias da segunda metade do século XX e primeiro quartel do século XXI. No entanto, a regra da maioria aplicava-se irrestritamente em Atenas porque qualquer limitação a esse mecanismo representaria a introdução de ideais de natureza aristocrática, estranhos à democracia. Na Grécia, a mais célebre defesa aristocrática contra a regra da maioria pode ser encontrada na *República*, de Platão (1990), para quem somente os homens sábios e também corajosos poderiam identificar claramente o que é a justiça e, por isso, somente eles deveriam governar. Exatamente

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

² O texto apresenta diversas características da democracia que não serão exploradas por não guardarem conexão direta com a presente investigação. Dentre elas, destaca-se a separação entre a esfera pública e a esfera privada, tão bem analisada por Arendt (1991).

porque a lei criada pelos sábios reflete o conhecimento das realidades que não mudam (as ideias), ela seria intrinsecamente justa e não estaria sujeita à necessidade de mudança.

Não foi o governo dos sábios ou do rei filósofo previsto por Platão que prevaleceu na Idade de Ouro de Atenas, mas a democracia, em que a vontade da maioria do povo era soberana e, por causa disso, sempre provisória, na medida em que estaria sujeita a mudanças. Segundo Mossé (2004, p. 90)³, “uma vez tomada a decisão, a minoria inclinava-se diante do voto da maioria, o que não impedia que a decisão fosse posteriormente posta em questão. [...] O *demos* tinha a possibilidade de reconsiderar uma decisão que ele mesmo tomara”⁴. É por isso que, para Aristóteles (o maior defensor da democracia contra seu mestre, Platão), diferentemente do que ocorreria em outras formas de governo, “a virtude de um cidadão [na democracia]⁵ consiste na capacidade de bem governar e de bem obedecer” (ARISTOTE, 1995, p. 184, tradução nossa)⁶: ele deve saber alternar-se provisoriamente em cada uma dessas posições⁷.

O fato de que todos deveriam submeter-se à lei querida pela maioria, ainda que de modo provisório, conduz a um segundo elemento, também presente na *Oração Fúnebre*, de Péricles: a *isonomia*. Todos são iguais perante a lei porque todos a ela se submetem, inclusive quem a elaborou. Isso permitia que o ateniense se visse governado não pela vontade provisória de alguém, mas pela própria lei, resultado da deliberação desprovida das emoções dos debates que conduziram à sua elaboração ou que envolvem sua aplicação. Na *Política*, Aristóteles afirma que

³ Verbete *Democracia*.

⁴ Ainda que a reversibilidade das decisões seja uma marca da democracia na Antiguidade e que, de certa forma, se afirme sua importância para as democracias modernas, nestas existe uma atenuação do princípio, pois, ao lado das decisões reversíveis, como a capitulação de crimes – algo que é classificado como um crime pode deixar de sê-lo –, que representam a grande maioria (ideia que se liga ao conceito de alternância do poder da democracia ateniense), há também decisões consideradas irreversíveis para uma determinada configuração democrática, como as cláusulas pétreas de algumas constituições.

⁵ O uso de colchetes – [] –, aqui e em qualquer outra citação, indica um acréscimo feito por mim a fim de tornar o sentido mais claro para o leitor. Já o uso de parênteses – () – em citações indica uma interpolação realizada pelo próprio autor citado.

⁶ *Política*, III, 4, 1277a, 27.

⁷ Existem grandes diferenças entre a democracia ateniense e a moderna, como o fato de a maioria das magistraturas ser preenchida por sorteio ou o fato de a vontade ser expressa diretamente, sem a intermediação de representantes. Todavia, o cerne da ideia democrática então e agora pode ser encontrado nestas três características: em primeiro lugar, o que habilita alguém a participar da política é sua condição de ser humano livre, que se reflete diretamente na titularidade (popular) do poder; em segundo, o fato de que a vontade é o fundamento das decisões que se impõem em uma democracia; e em terceiro, o fato de as decisões estarem sujeitas à legitimação por meio da razão pública, o que implica que não há um grupo que, por definição, realize as escolhas que restringem a liberdade de todos os cidadãos, mas que essas escolhas são realizadas pelo conjunto dos próprios cidadãos, que devem ser considerados capazes e responsáveis, o que afasta a possibilidade de serem tutelados ou dirigidos em suas escolhas e censurados quanto ao tipo de informações a que têm direito para formar sua decisão, como aponta Marmor (2018).

querer o reino da lei é, parece, querer o reino exclusivo de Deus e da razão; querer o contrário, o reino de um homem, é querer ao mesmo tempo aquele de uma besta selvagem, porque o apetite irracional tem verdadeiramente essa característica bestial, e a paixão arruína o espírito dos dirigentes, ainda que fossem os mais virtuosos dos homens (ARISTOTE, 1995, p. 248, tradução nossa)⁸.

Em terceiro lugar, Péricles diz que os cargos públicos são assumidos não em função de critérios aristocráticos ou oligárquicos, que exigem certo nascimento ou certa fortuna, mas em função do *mérito* e da capacidade de cada um.

A avaliação do mérito não é tarefa fácil, e Aristóteles indica que, variando o que se considera ser o mérito, varia também a forma de governo. A diferença entre monarquia, aristocracia e democracia tem como causa mais profunda não o número de governantes (ainda que implique também esse critério), mas o mérito que distingue alguém como governante: a superioridade (que só pode ser de um), na monarquia; as virtudes (que podem ser de alguns), na aristocracia; e a liberdade, que pertence a todos e, portanto, é a marca da democracia (ARISTOTE, 1995, p. 206).

Exatamente por considerar que o mérito seja a condição de liberdade (*eleuteria*⁹) – que *igual*a a todos, pois todos os cidadãos são igualmente livres –, a democracia ateniense adotava como critério para a escolha da maioria de suas magistraturas algo que nos parece irracional, mas que se justifica plenamente quando se considera sua lógica: o sorteio (FUNARI, 2002, p. 38). Se houvesse eleição para se escolher os magistrados, alguns grupos seriam sempre privilegiados na nomeação dos cargos públicos, e a desigualdade que a lei pretendeu excluir seria de algum modo reintroduzida na cidade. A sorte (*tykhé*), ao contrário, iguala a todos. Por isso Aristóteles afirmava que “a designação das magistraturas por via do sorteio é de natureza democrática, e a designação por eleição de natureza oligárquica” (ARISTOTE, 1995, p. 295, tradução nossa)¹⁰.

Parece estranho que falte à *Oração Fúnebre* um quarto elemento que é tão definidor da democracia ateniense como os três já apontados e que, na verdade, é o mecanismo de legitimação da regra da maioria: o direito de todos intervirem pelo discurso na *Eclesia*¹¹, chamado *isegoria*. A *isegoria* pode ser definida como o igual direito de todos os homens livres participarem da vida pública, contribuindo com argumentos,

⁸ *Política*, III, 16, 1287a, 28.

⁹ *Eleuteria* significa liberdade, entendida como capacidade de escolher tendo em vista um determinado fim conhecido ou imaginado. Ver Reale (1995, p. 149).

¹⁰ *Política*, IV, 9, 1294b, 7.

¹¹ A assembleia de todos os cidadãos de Atenas.

contestando-os e decidindo entre os que fundamentam a práxis e as decisões do Estado. Esse tema, constitutivo da estrutura da democracia ateniense, parece estar ausente da *Oração Fúnebre*, de Péricles, mas está indiretamente pressuposto em outra passagem do texto analisada mais à frente. Como diz Mossé (2004, p. 89)¹²,

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

Um trecho da *Oração Fúnebre*, de Péricles, afirma:

mantemos nossa cidade aberta a todo o mundo e nunca, por atos discriminatórios, impedimos alguém de conhecer e ver qualquer coisa que, não estando oculta, possa ser vista por um inimigo e ser-lhe útil. Nossa confiança se baseia menos em preparativos e estratégias que em nossa bravura no momento de agir (TUCÍDIDES, 1999, p. 98)¹³.

Exatamente porque todos poderiam dizer tudo na democracia ateniense – ainda que, segundo Funari (2002, p. 36), apenas alguns líderes lançassem mão desse direito na prática –, não poderia haver segredos de ordem pública em Atenas. Disso decorre que todos tinham o direito de conhecer todos os planos, as estratégias e opiniões de todos os governados e governantes, e conseqüentemente todos tinham o direito de tornar público tudo aquilo que fosse de seu conhecimento e todas as suas opiniões. Se isso poderia representar um risco, já que “segredos públicos” evitariam que inimigos atacassem os pontos fracos de Atenas, também representaria uma ameaça ao livre exercício da participação de todos e ao fato de que a vontade comum expressa nas leis só se forma com base nas vontades de seus membros concretos. “Segredos públicos”, portanto, seriam em si mesmos contraditórios: algo ou é um segredo ou é conhecido pelo público.

Essas características tornam a democracia ateniense uma experiência única na Antiguidade e extremamente influente na reinvenção do conceito na Modernidade.

¹² Verbete *Democracia*.

¹³ *História da Guerra do Peloponeso*, II, 39.

3 A reinvenção da democracia nos Estados Unidos da América

Quando foram fundados, os EUA não dispunham de um modelo político próximo no tempo em que pudessem inspirar-se. Não se admitindo como legítimo o governo de um só em uma sociedade dividida por concepções plurais de bem, como a moderna, foi preciso recorrer aos modelos da Antiguidade, nomeadamente à Roma republicana e à democracia ateniense, para fundar um novo modo de exercício do poder político. No entanto, o recurso a essa dupla fonte criará tensões no modelo norte-americano, como veremos logo mais.

Se identificamos os EUA como os *reinventores* da democracia na modernidade, precisamos verificar como os chamados *pais fundadores* pensaram a relação entre a *formação da vontade* e a *isegoria*. A principal influência é a de James Madison, autor e patrono da chamada *Bill of Rights*, dez emendas à Constituição norte-americana ratificadas em 1791, três anos após a ratificação da Constituição. A 1ª Emenda prescreve:

O Congresso não elaborará lei com respeito ao estabelecimento de uma religião [oficial] ou proibindo o exercício [de qualquer religião], ou restringindo a liberdade de expressão, ou de imprensa, ou o direito de o povo se reunir pacificamente e de peticionar ao governo para que se reparem ofensas (UNITED STATES, 2007, p. 13, tradução nossa)¹⁴.

Inicialmente, o objetivo de Madison era construir mecanismos pelos quais o poder central (federal) não pudesse impedir que as

objeções às políticas públicas majoritariamente adotadas restringissem as posições divergentes. Nesse contexto, a liberdade de expressão e de imprensa permitiria o controle do poder estatal pelo povo.

A doutrina pressuposta por Madison e contida nessa Emenda consolidou-se ao longo dos anos e passou a ser conhecida como a *premissa madisoniana*, exposta sistematicamente pela primeira vez em um discurso de Madison na Câmara dos Deputados do Estado de Virgínia, onde ele afirmou: “O direito de examinar livremente os sujeitos públicos e medidas públicas, e de comunicação sobre eles, é o único guardião efetivo de qualquer direito” (VIRGINIA, 1850, p. 227, tradução nossa). Para Madison, a liberdade de expressão estaria ligada, portanto, ao direito que o cidadão médio teria à informação para que escolhesse seus representantes e os controlasse e para que pudesse participar de processos decisórios, quando chamado a fazê-lo. Como afirma Marmor (2018), a liberdade de expressão e a liberdade de imprensa implicam não somente um direito daquele que se manifesta como também um direito daquele que é informado, ou seja, o direito do falante e o direito do ouvinte relativamente independentes¹⁵, ainda que conexos. No entanto, para muitos teóricos da liberdade de expressão nos EUA (chamados de *Free Speech Scholars*), se a liberdade de expressão for concebida como um direito do ouvinte mais que do falante, autores como Bork (1971), Fiss (1996), Lewis (2007) e mesmo Meiklejohn (1961) e Sunstein (1995) afirmarão que o discurso protegido é (somente) aquele que visa à informação da opinião pública e à formação da vontade popular. Por causa disso, estariam excluídos da proteção da 1ª Emenda

¹⁴No original: “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”.

¹⁵Segundo Marmor (2018), tal independência implica a dificuldade de se impedir o proferimento de discursos de ódio, já que o direito de se expressar não seria dependente do direito de ouvir.

nos EUA o discurso falso, o discurso comercial e o discurso odioso. Meiklejohn (1961, p. 255, tradução nossa), por exemplo, afirma que

[a] primeira emenda não protege uma liberdade de falar. Ela protege a liberdade daquelas atividades do pensamento e a comunicação pelas quais nós governamos. Ela diz respeito não a um direito privado, mas a um direito público.

Fiss (1996, p. 3, tradução nossa) afirma algo semelhante, dizendo que “[o] discurso é avaliado como algo tão importante na Constituição não porque seja uma forma de autoexpressão ou autorrealização, mas porque é essencial para a autodeterminação coletiva”.

Há, no entanto, um problema de fundo na interpretação da liberdade de expressão pela *premissa madisoniana*: ela identifica equivocadamente duas tradições que, passando-se por idênticas, na verdade escondem uma tensão: a democracia e a república.

4 República e democracia: verdade e regra da maioria

Para a maioria de nós, os conceitos de *democracia* e *república* podem parecer intercambiáveis e até idênticos (os Federalistas¹⁶, por exemplo, chamam a democracia representativa de república). Mas, se nos ativermos à origem do termo *república* entre os romanos, veremos que há diferenças sensíveis entre os dois conceitos. Na *república*, Cicero (2000, p. 72, tradução nossa)¹⁷ afirma que,

¹⁶ Um dos grupos ideológicos que promoveram a independência e a posterior substituição dos Artigos da Confederação de 1777 (ratificados em 1781) pela Constituição dos Estados Unidos da América em 1787. *Federalistas* é também o nome que se dá ao conjunto de textos escritos por seus autores.

¹⁷ *De Re Publica* (I, XXXII, 48).

[se] o povo mantiver seus direitos [em oposição ao governo por apenas um ou alguns], diz-se que nenhuma forma de governo lhe seria superior, seja em liberdade, seja em felicidade, pois eles próprios seriam os donos das leis e dos tribunais, da guerra e da paz, dos acordos internacionais e da vida de cada cidadão e de cada propriedade; apenas esse governo, acredita-se, pode ser chamado corretamente de uma república (*res publica*¹⁸), quer dizer, uma coisa do povo.

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

Em outra passagem, Cicero (2000, p. 64, tradução nossa)¹⁹ explica o que entende por *coisa pública*, ou seja, *coisa do povo* (*res publica*):

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

A tônica não é tanto sobre a reunião do povo ou de sua maioria, nem no fato de que o povo controla a legislação e a judicatura por meio de sua vontade, mas sobre o compromisso desse povo com a perseguição da justiça e dos interesses comuns ou, dito de um modo mais moderno, do *bem público*. Essa ideia permanece viva entre os romanos, pelo menos na literatura, mesmo depois do fim da República e do início do Império Romano, como atesta Pereira (2002, p. 387):

¹⁸ Na verdade, *rem publicam* no original, pois trata-se de um acusativo.

¹⁹ *De Re Publica* (I, XXV, 39).

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

Segundo Ribeiro (2000, p. 13), aqui começa a distinção entre república e democracia. Ao contrário da república, em que a ideia de bem comum (ou, mais precisamente, de interesse comum) norteia toda a atividade política, na democracia há o “primado do desejo ganancioso sobre o respeito à lei”. Por isso, “enquanto a Democracia [...] é um regime do desejo, a República tem no seu âmago uma disposição ao sacrifício, proclamando a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular” (RIBEIRO, 2000, p. 18). Uma é o regime do desejo e da vontade; a outra, o regime do dever, da virtude e da razão²⁰.

Dizer que a república é da ordem da razão implica que haja uma verdade – ou ao menos uma utopia – que oriente todas as decisões que se tomam em seu interior, um critério objetivo para direcionar e avaliar a práxis, e que se pressuponha, ainda que falsamente, que a adesão a essa verdade seja compartilhada por todos, e nisso ela se opõe à democracia: a república é o regime da uniformidade (ou a pressupõe); a democracia é o regime da diferença. Esse parece ser o problema de fundo da crítica de Platão (1990, p. 388)²¹ à

²⁰ Em seu primeiro texto sobre o tema (“Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais”), Ribeiro (2000) busca exatamente conciliar esses dois conceitos, mas, a meu ver, com pouco sucesso. Posteriormente, com a publicação de dois pequenos livros de sua autoria (RIBEIRO, 2001a, 2001b), parece-me que a distância conceitual entre as duas categorias apenas aumentou. Não quero dizer com isso que o ideal da república e a forma da democracia não sejam conciliáveis. Porém, é preciso ter em mente que eles só podem ser conciliados a custo da restrição do mecanismo democrático ou dos fins republicanos.

²¹ *A República*, VIII, 558c.

democracia: “uma forma de governo aprazível, [mas] anárquica, variegada, e que reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual”, como na Atenas do século IV a.C. A origem dessa crítica está na concepção aristocrática de que a cidade deve ser governada pelos filósofos, pois somente quem sabe o que é a justiça pode tornar a cidade justa:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis das cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político e da filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males [...] para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano (PLATÃO, 1990, p. 252)²².

Para que não haja dúvida alguma sobre a natureza aristocrática de sua proposta, Platão (1990, p. 253)²³ afirma que “a uns compete por natureza dedicar-se à filosofia e governar a cidade, e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa”.

Portanto, não é por acaso que, na sequência do Livro V (sobre o governo dos chefes, uma aristocracia composta de homens sábios e corajosos), os livros VI e VII da *República* discutam o símile da linha, a alegoria da caverna e o modelo da educação do chefe (ou seja, do filósofo): somente se houver um critério para tornar sábios alguns homens, e somente se o conhecimento desses homens sábios puder diferenciar-se da opinião – provisória, aparente e imperfeita –, poderemos de fato saber o que é a justiça, e a cidade só poderá ser bem governada se pudermos saber o que é a justiça em si mesma.

²² *A República*, V, 473d.

²³ *A República*, V, 474c.

Essa ideia está presente no conceito romano de república, em especial na obra de Cícero, que claramente toma como modelo a obra de Platão para desenvolver sua teoria da justiça (no diálogo *De Re Publica*) e analisar a dificuldade de implantar a república ideal no mundo dos homens (no diálogo *De Legibus*)²⁴.

5 Verdade como coerência e a provisoriabilidade da democracia: de James Madison a John Stuart Mill

A república pressupõe que exista, também no campo da política, um tipo de verdade entendida como *adaequatio rei et intellectus*, ou seja, que a verdade seja a mera adequação entre a coisa e o intelecto. Esse conceito de verdade é estranho ao conceito de democracia porque a deliberação política e as políticas públicas não decorrem da implantação de uma ideia de bem que, evidente em si mesma e acessível por meio da razão, permitiria julgar racionalmente que representações refletiriam ou não essa ideia e distinguir as corretas das que deveriam ser afastadas como erro. Tal abordagem só seria possível se tivéssemos acesso imediato à ideia de bem, e tal concepção, sustentável apenas por um idealismo intuicionista ingênuo, é amplamente negada pela tradição filosófica a partir do século XX. Como afirma Habermas (2004, p. 8), “nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade ‘nua’”. Ao contrário das concepções filosóficas pressupostas pelo republicanismo (de acesso imediato e intuitivo, ainda que privilegiado, à ideia de bem comum), a democracia pressupõe outro conceito de verdade, entendida não como adequação à ideia conhecida por meio da razão, e sim como produto da interação linguística entre mim e o mundo. Isso não significa que não haja um conceito de verdade que alimente a atividade política na democracia. A verdade, agora, é a consistência e a coerência, o que nos remete novamente à regra da maioria e ao pensamento de Madison (1973, p. 103)²⁵ que, no número 10 de *O Federalista*, expõe seu ponto de vista:

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

²⁴ Sobre a conexão das duas obras de Cícero com as duas obras de Platão (ou seja, entre a *República* de Platão e a de Cícero e o *Das leis* de Platão e o de Cícero), veja-se a nota de Clinton Walker Keyes na parte introdutória de sua tradução da obra de Cícero (KEYES, 2000, p. 6).

²⁵ *O Federalista*, 10.

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

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

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

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

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

É preciso, contudo, não esquecer que o resultado pode ser em alguns casos inteiramente contrário. Homens de caráter faccioso, cheios de prejuízos, filhos de circunstâncias locais ou de projetos sinistros, podem, por intriga, por corrupção e por outros meios ainda, obter os votos do povo para atraiçoar-lhe depois os interesses (MADISON, 1973, p. 104)²⁶.

Madison quer dizer que o governo representativo é melhor que a democracia direta, porquanto é de se esperar que alguns cidadãos escolhidos pela vontade popular e especializados na elaboração das leis sejam mais sensatos e prudentes e se dediquem à promoção dos interesses comuns, e não dos interesses particulares dos membros de um Estado. Em sua opinião, esse mecanismo é fortalecido se as funções do Estado de produzir, aplicar e controlar a produção e a aplicação da lei forem atribuídas a distintos poderes do Estado, que passam a se fiscalizar e a se controlar mutuamente (o sistema de *checks and balance*, previsto, por exemplo, no artigo 51 de *O Federalista* (HAMILTON; MADISON; JAY, 1973)).

²⁶ *O Federalista*, 10.

No entanto, Madison reconhece que numa democracia sempre há o risco de interesses privados legitimarem-se via Estado. A democracia está sempre em risco. Isso é inerente ao seu próprio *modus operandi*, pois, como adverte Snyder (2017, p. 24, tradução nossa)²⁷ em *Sobre a tirania*, é “um erro assumir que os governantes que chegaram ao poder através das instituições não podem mudar ou destruir essas mesmas instituições”. Segundo a célebre frase atribuída a Thomas Jefferson, “[o] preço da liberdade é a eterna vigilância”, o que justifica a liberdade de expressão como o “único guardião efetivo de qualquer direito” na *premissa madisoniana*. Na verdade, o único remédio contra o mau uso da democracia é a própria democracia.

A democracia representativa, forma de governo tipicamente moderna, implica uma nova concepção do cidadão como sujeito político. A modernidade

fará a decisão por votos perder o sentido moral que tinha na Idade Média e a converterá em simples procedimento. Votamos, como poderíamos sortear. [Hobbes] assimila a regra da maioria à regra de qualquer jogo. Mas o resultado vale, porque foi aceito como legítimo (RIBEIRO, 2001a, p. 32).

Mais que um procedimento neutro para a tomada de decisão, a regra da maioria representa uma ideologia, uma afirmação do valor que se atribui aos cidadãos na democracia: ele é “a expressão da igualdade e liberdade. Somos livres e, portanto, decidimos nosso destino político. Somos iguais, e por isso nenhum voto vale mais que outro” (RIBEIRO, 2001a, p. 32).

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

1) as proposições de um sistema coerente de crenças não podem ser contraditórias (O’BRIEN, 2006, p. 78), ou seja, não podem afirmar ao mesmo tempo, por exemplo, que João seja culpado e que João seja inocente;

2) “um sistema coerente de crenças compreende um número mínimo de casos em que a verdade de uma crença em particular torna improvável que

²⁷ *Sobre a Tirania*, 2 (Defenda as instituições).

outra de suas crenças seja verdadeira” (O'BRIEN, 2006, p. 78, tradução nossa)²⁸. Se digo que “João matou Maria com um tiro” e que “João nunca possuiu uma arma de fogo”, as duas proposições não são coerentes (ainda que não sejam opostas logicamente), e, se adotamos a teoria da verdade como coerência, casos como esses devem ser reduzidos ao mínimo possível;

3) um sistema de crença requer mais do que a simples consistência das proposições: exige que elas se conectem e se apoiem umas nas outras. Por exemplo: as proposições “Azul é minha cor predileta”, “Bill Clinton foi presidente dos EUA” e “Amanhã vai ser quinta-feira”, apesar de consistentes, não são propriamente coerentes, pois não integram o mesmo sistema de proposições.

A ideia de que a verdade de um sistema implica a coerência das proposições que o integram é antiga no Direito, pelo menos quanto a duas das condições apontadas, pois um sistema jurídico deve apresentar proposições que não sejam contrárias ou contraditórias (1ª condição) e deve ter normas que incidam em um mesmo âmbito de validade – por exemplo, uma norma brasileira e uma norma norte-americana não formam um sistema passível de ser avaliado como coerente (3ª condição)²⁹. No presente estudo será analisada apenas a primeira condição da teoria da verdade como coerência, pois ela revela a conexão entre a transitoriedade das decisões democráticas e o Direito.

Uma vez que o legislador é orientado por uma vontade mutável, é possível que o conteúdo das leis mude de tal forma que elas se tornem incompatíveis. No caso da moral, isso

seria um problema insolúvel. Como indicou Kelsen (2009), os sistemas morais são sistemas estáticos, quer dizer, sistemas cujas normas os integram pelo seu próprio conteúdo. Um sistema moral que afirme que a vida é o bem mais elevado a ser protegido torna incompatível a norma que afirma que, em caso de gravidez decorrente de estupro, a gestante possa abortar. No entanto, esse problema não existe para o Direito, que Kelsen caracteriza como um sistema dinâmico, ou seja, um sistema cujas normas o integram pelo fato de sua existência ter sido permitida, querida por uma vontade autorizada a fazê-lo. Por isso é possível que um mesmo sistema jurídico contenha normas que proíbam o aborto e normas que o permitam em certas circunstâncias, como é o caso do Brasil. Consequentemente, as regras para reintroduzir a coerência no sistema jurídico (perdida em algum momento porque há uma alternância no Poder Legislativo) são essenciais para seu funcionamento – trata-se das chamadas *regras primárias de câmbio*, indicadas por Hart (2009) em seu livro *O conceito de Direito*. No caso do Direito, pressupõe-se que uma norma superior revogue uma norma inferior, que uma norma especial revogue uma norma geral e que uma norma posterior revogue uma norma anterior (BOBBIO, 2003). Tais regras de tratamento das antinomias conectam o caráter transitório da vontade da autoridade política à coerência requerida pelo sistema jurídico.

Além disso, a verdade como coerência não é mais objetiva, pelo menos nos casos do Direito e da Política, como pressupunha o conceito de república e a teoria de matriz platônica, mas intersubjetiva e por isso mesmo provisória. O problema é, então, como se desenvolve esse sistema coerente, o que conduz ao problema da liberdade de expressão e como ela se articula com uma teoria que evidencie a provisoriabilidade de todas as deliberações em uma democracia. Podemos

²⁸ Ainda que não exclua a existência de tais casos, desde que reduzidos a um mínimo tolerável para o sistema como “exceções que confirmam a regra”.

²⁹ É provável que a 2ª condição também seja observável no Direito, sobretudo na aplicação da lei em processos judiciais, no campo da teoria da prova, mas deixo o exame de tal elemento para outra oportunidade, já que meu argumento não depende da análise exaustiva dessa teoria.

encontrar a origem dessa teorização na publicação do livro *On Liberty* (Sobre a Liberdade), de John Stuart Mill, em 1859.

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

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

Exatamente porque recusa um acesso intuitivo e privilegiado à verdade, Mill acredita que tudo deve ser dito em uma democracia, na medida em que tudo contribui para a construção da verdade, e quanto mais ideias opostas forem apresentadas na arena da discussão pública, tanto mais sólida será a verdade construída. Ao se suprimirem os discursos divergentes

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

Exatamente porque não dispomos de acesso privilegiado à verdade, seja em assuntos científicos, seja em assuntos morais, nenhum tema pode ser subtraído da discussão, único meio

de se alcançar a verdade, ainda que provisória. O contrário disso seria um censor emitir uma opinião sobre o que deveria ser admitido e o que deveria ser proibido na arena pública. No entanto,

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

Por isso, pensa Mill (2000, p. 80)³⁰, só há vantagens no discurso público e na liberdade de expressão, pois a apresentação de ideias contrárias à minha ou são refutadas pelo meu argumento, tornando minha posição mais sólida, mais confiável, ou levam-me a mudar meu ponto de vista e aproximar-me cada vez mais de uma verdade que não pode ser acessada senão por meio do discurso.

6 Conclusão

A *Oração da Coroa*, de Péricles, estabelece os fundamentos da democracia ateniense na isegoria, entendida como o direito de fornecer, criticar e decidir entre argumentos que orientam a práxis e as decisões do Estado, afastando a ideia de um acesso direto a um bem que não seja mediado pela palavra na praça pública. Essa forma de governo foi reinventada nos EUA quando da proclamação da independência e fez ressurgir a tensão no pensamento político entre decisão pela vontade e decisão em função do bem público, entre democracia e república.

³⁰ Sobre isso, ver Warburton (2020) e Cohen (2018).

A ideia republicana de que o bem público deve nortear as decisões políticas enfrenta a crítica ao fundacionalismo na epistemologia e exige a adoção de uma perspectiva coerentista acerca do que é a verdade e, em especial, o bem público. Tal visão coerentista, por sua vez, exige a provisoriamente de todos os pontos de vista e a proteção de uma larga medida de liberdade de expressão que possibilite submeter à crítica os vários pontos de vistas, ideologias e interesses presentes na política em uma sociedade pluralista, como concebido por John Stuart Mill, o que implica o reconhecimento de um amplo espectro de aplicação do princípio nas democracias modernas.

Sobre o autor

Marcelo Campos Galuppo é doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil; professor dos programas de pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e da UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil; *visiting fellow* da University of Baltimore School of Law, Baltimore, MD, EUA; bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

E-mail: marcelogaluppo@uol.com.br

Como citar este artigo

(ABNT)

GALUPPO, Marcelo Campos. Liberdade de expressão, isegoria e verdade: a tensão entre democracia e república na política moderna. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, Brasília, DF, v. 58, n. 232, p. 195-212, out./dez. 2021. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/232/ril_v58_n232_p195

(APA)

Galuppo, M. C. (2021). Liberdade de expressão, isegoria e verdade: a tensão entre democracia e república na política moderna. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, 58(232), 195-212. Recuperado de https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/58/232/ril_v58_n232_p195

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARISTOTE. *La politique*. Traduction de Jules Tricot. Paris: J. Vrin, 1995. (Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche).

- BAKER, C. Edwin. Autonomy and hate speech. In: HARE, Ivan; WEINSTEIN, James (ed.). *Extreme speech and democracy*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2009. p. 139-157.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (org.). *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. 11. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1998. 2 v.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 10. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 2003.
- BORK, Robert H. Neutral principles and some First Amendment problems. *Indiana Law Journal*, [s. l.], v. 47, n. 1, p. 1-35, 1971. Disponível em: <https://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol47/iss1/1/>. Acesso em: 10 set. 2021.
- CICERO. On the Republic. In: _____. *De Re Publica. De Legibus*. Translated by Clinton Walker Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. p. 1-285. (Loeb Classical Library, 213).
- COHEN, Andrew Jason. *Toleration and freedom from harm: liberalism reconceived*. New York: Routledge, 2018. (Routledge Research in Applied Ethics, 104).
- FISS, Owen M. *The irony of free speech*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2002. (Repensando a História).
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. (Humanística, 7).
- HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O Federalista*. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, 24).
- HART, Herbert L. A. *O conceito de direito*. Organização de Penelope A. Bulloch e Joseph Raz. Tradução de Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Biblioteca Jurídica WMF).
- KEYES, Clinton Walker. Introduction. In: CICERO. *De Re Publica. De Legibus*. Translated by Clinton Walker Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. (Loeb Classical Library, 213).
- LEWIS, Anthony. *Freedom for the thought that we hate: a biography of the First Amendment*. New York: Basic Books, 2007. (Basic Ideas).
- MADISON, James. Capítulo X: Utilidade da União como preservativo contra as facções e insurreições. In: HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O Federalista*. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 100-106. (Os Pensadores, 24).
- MARMOR, Andrei. Two rights of free speech. *Ratio Juris*, [s. l.], v. 31, n. 2, p. 139-159, June 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/raju.12201>.
- MEIKLEJOHN, Alexander. The First Amendment is an absolute. *The Supreme Court Review*, [Chicago], v. 1.961, p. 245-266, 1961. DOI: <https://doi.org/10.1086/scr.1961.3108719>.
- MILL, John Stuart. A liberdade. In: _____. *A liberdade. Utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 1-174. (Clássicos).
- MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, com a colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- O'BRIEN, Dan. *An introduction to the theory of knowledge*. Cambridge, UK: Polity Press, 2006.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. v. 2.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. (Textos Clássicos).

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*: léxico, índices, bibliografia. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. v. 5. (Série História da Filosofia).

RIBEIRO, Renato Janine. *A democracia*. São Paulo: Publifolha, 2001a. (Folha Explica. Filosofia, 29).

_____. *A República*. São Paulo: Publifolha, 2001b. (Folha Explica. Filosofia, 30).

_____. Democracia *versus* República: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 13-25. (Humanitas, 51).

SNYDER, Timothy. *On tyranny: twenty lessons from the twentieth century*. New York: Tim Duggan Books, 2017.

SUNSTEIN, Cass R. *Democracy and the problem of free speech*. New York: The Free Press, 1995.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília, DF: Ed. UnB: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. (Clássicos IPRI, 2).

UNITED STATES. [Constitution (1787)]. *The Constitution of the United States of America: as amended*. Washington, DC: Government Printing Office, 2007. Disponível em: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/CDOC-110hdoc50/pdf/CDOC-110hdoc50.pdf>. Acesso em: 13 set. 2021.

VIRGINIA. General Assembly. House of Delegates. *The Virginia report of 1799-1800, touching the Alien and sedition laws; together with the Virginia resolutions of December 21, 1798, the debate and proceedings thereon in the House of Delegates of Virginia, and several other documents illustrative of the report and resolutions*. Richmond: J. W. Randolph, 1850. Disponível em: <https://archive.org/stream/virginiareportof00virgrich#page/n5/mode/2up/search/the+right+of+freely+examining>. Acesso em: 13 set. 2021.

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