



SEÇÃO: TEORIA DA COMUNICAÇÃO

## A invenção improvável: o nascimento da ideia moderna de liberdade de expressão, de John Milton a John Stuart Mill

*The improbable invention: the birth of the modern idea of freedom of expression, from John Milton to John Stuart Mill*

*La improbable invención: el nacimiento de la idea moderna de libertad de expresión, de John Milton a John Stuart Mill*

**Fernando Schüller<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0003-2634-7451](https://orcid.org/0000-0003-2634-7451)  
[fernandols1@insper.edu.br](mailto:fernandols1@insper.edu.br)

**Recebido em:** 27 jun. 2021.

**Aprovado em:** 19 ago. 2021.

**Publicado em:** 07 out. 2021.

**Resumo:** Tolerância e liberdade de expressão são ideias improváveis à época das guerras de religião que marcaram a Europa pós-reforma, nos séculos XVI e XVII. O presente trabalho busca compreender de que modo estas ideias tomaram forma, e quais os argumentos fundamentais que serviram para a sua afirmação, no mundo moderno. Para isto, o texto traça um percurso histórico e intelectual que vai da publicação da *Aeropagítica*, de John Milton, até o *On Liberty*, de John Stuart Mill, passando pela argumentação desenvolvida por John Locke, em seu exílio holandês, a *Carta sobre a Tolerância*, e pelos escritos de James Madison no contexto que leva à instituição e consolidação da Primeira Emenda à Constituição Americana.

**Palavras-chave:** Liberdade de expressão. Censura. Pensamento político moderno.

**Abstract:** Tolerance and freedom of expression are improbable ideas at the time of religious wars that shattered post-reform Europe in the 16th and 17th centuries. The paper seeks to understand how these ideas were taken, and what are the fundamental arguments that served for their affirmation, in the modern world. For this, the text analyzes the historical and intellectual path that goes from the publication of *Aeropagítica*, by John Milton, to *On Liberty*, by John Stuart Mill, through the argument developed by John Locke, in his Dutch exile, the *Letter on Tolerance*, and the writings of James Madison in the context that leads to the institution and consolidation of the First Amendment to the American Constitution.

**Keywords:** Freedom of expression. Censorship. Modern political thinking.

**Resumen:** La tolerancia y la libertad de expresión son ideas poco probables en la época de las guerras de religión que marcaron la Europa posterior a la reforma en los siglos XVI y XVII. El presente trabajo busca comprender cómo se formaron estas ideas, y cuáles fueron los argumentos fundamentales que sirvieron para afirmarlas, en el mundo moderno. Para ello, el texto traza un camino histórico e intelectual que va desde la publicación de *Aeropagítica*, de John Milton, hasta *Sobre la libertad*, de John Stuart Mill, pasando por el argumento desarrollado por John Locke, en su exilio holandés, la *Carta sobre la tolerancia*, y los escritos de James Madison en el contexto que conduce al establecimiento y consolidación de la Primera Enmienda a la Constitución estadounidense.

**Palabras clave:** Libertad de expresión. Censura. Pensamiento político moderno.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Instituto de Ensino Insper, São Paulo, SP, Brasil.

## Introdução

O presente trabalho trata da evolução moderna da ideia da liberdade de expressão, buscando identificar os argumentos centrais que levaram a sua afirmação. Tratando-se de uma vasta história, nos concentramos em alguns de seus momentos definidores. O primeiro é a publicação da *Areopagitica*, de John Milton, em 1644; o segundo é a carta de Locke sobre a tolerância, escrita em seu exílio holandês, nos anos de 1680; o terceiro tem como protagonista James Madison e gira em torno da afirmação da Primeira Emenda à Constituição Americana. O quarto é a publicação de *On Liberty*, por John Stuart Mill, em 1859, e marca a consolidação do argumento moderno da liberdade de expressão.

Tolerância e liberdade de expressão eram ideias improváveis no contexto do cisma e das guerras de religião da Europa, nos séculos XVI e XVII. Sua afirmação é indiscernível da progressiva aceitação do pluralismo religioso. Primeiro como um *modus vivendi*, derivado do reconhecimento do "pluralismo como um fato", na expressão de Rawls<sup>2</sup>, e depois como um valor. Para muitos intelectuais europeus, como Sebastian Castellio (*Concerning Heretics*, 1554) e Jean Bodin (*Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, 1587-1593), no século XVI, tornou-se evidente que a ideia de uniformidade religiosa como via para a estabilidade política havia se tornado obsoleta, em uma época na qual "tendo o monarca se tornado chefe do culto oficial, cada questão religiosa converte-se em uma questão política" (LEVY, 1999, p. 167). Vem daí o primeiro grande impulso à tolerância religiosa. Um impulso pragmático, fundado na percepção de que a convivência entre os divergentes era condição para a estabilidade de um mundo crescentemente cindido e interconectado pela difusão das técnicas de impressão.

Nosso foco se concentrará na resposta à seguinte questão: que argumentos foram essenciais à afirmação da liberdade de expressão no mundo moderno? Dada a complexidade das ideias em jogo, produzir uma síntese é arriscado. Há, porém, um conjunto de ideias fundamentais no percurso que vai de Milton a Mill. São elas: a) o argumento da igualdade, que concebe o homem comum como intelectualmente capaz e sujeito de direitos em matéria de consciência (MILTON, 1999, p. 131; LOCKE, 2010, p. 58; MADISON, 1785, 1, 15; MILL, 1879, p. 63, 72); b) o argumento cético, que concebe a verdade como irremediavelmente fraturada e fadada à incompletude, em nosso mundo social (MILTON, 1999, p. 152; LOCKE, 2010, p. 42; BLACK, 2007, p. 361, 362; MILL, 1879, p. 38, 83-84); c) o argumento da falibilidade humana, que concebe os indivíduos como sujeitos ao erro, desacreditando a possibilidade de que alguém possa servir como juiz da verdade (MILTON, 1999, p. 98; LOCKE, 2010, p. 109; MADISON, 1800; MILL, 1879, p. 36, 40, 51); d) o argumento agonístico,<sup>3</sup> que concebe a competição aberta entre o erro e a verdade como essencial à construção do conhecimento (MILTON, 1999, p. 90, 111, 173; MILL, 1879, p. 35, 65, 95, 101, 69); e) o argumento iluminista, que concebe a liberdade como condição para o florescimento individual e antídoto à estagnação da cultura (MILTON, 1999, p. 144, 169; MILL, 1879, p. 62, 63, 104, 132); f) o argumento da estabilidade, que compreende não a uniformidade de ideias, mas a tolerância como condição necessária à pacificação social (LOCKE, 2010, p. 45, 62, 64, 128; MADISON, 1785, 11, 13); e, finalmente, g) o argumento da desutilidade, que concebe os assuntos de religião como impróprios à escolha pública, e a autoridade civil como inepta para tutelar o pensamento humano (MILTON, 1999, p. 111; LOCKE, 2010, p. 9, 46; MADISON, 1785, p. 8; MILL, 1879, p. 72).

<sup>2</sup> Rawls explicita este ponto na abertura de *Political Liberalism*. A reforma cindiu o pensamento europeu e destruiu a antiga ideia da unidade religiosa como condição da estabilidade política. Gradativamente, a tese oposta prevaleceria. Os novos antagonismos "levam ao conflito mortal equacionado apenas pelas circunstâncias ou exaustão, ou à igual liberdade de consciência e pensamento" (RAWLS, 1993, p. xxvi).

<sup>3</sup> O argumento agonístico vem da tradição clássica. Em *A filosofia na era trágica dos gregos*, capítulo 5, Nietzsche diz, referindo-se à herança de Heráclito: "Todo devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra. A luta persiste pela eternidade afora". A moderna fundamentação da liberdade de expressão recupera esta concepção.

Os argumentos não aparecem de maneira uniforme nos documentos analisados, e é difícil estabelecer uma hierarquia entre eles. Tomados em conjunto, eles compõem, ainda que sem exaurir, a concepção do livre mercado de ideias,<sup>4</sup> base para a lenta afirmação, no mundo moderno, dos valores da tolerância e da liberdade de expressão.

As restrições à impressão de livros e as regras de licenciamento, na Inglaterra, são filhos da Reforma anglicana e da assunção de Henrique VIII à posição de chefe da Igreja Reformada. A querela religiosa era indissolúvel do problema político inglês, e as restrições à livre circulação de impressos ganharam corpo ao longo do século XVI. O sistema de censura prévia foi instituído no reinado de Henrique VIII. Em 1557 a Coroa concedeu Carta Régia de monopólio da publicação de livros para a The Stationers' Company, poder este fortemente reforçado pelo decreto real de 1586, que além de ampliar as atribuições da Companhia, submeteu qualquer publicação à revisão prévia do arcebispo de Canterbury ou do arcebispo de Londres (BOGEN, 1983, p. 442).

Logo após a convocação do longo Parlamento, em 1641, e a extinção da Star Chamber, desfz-se o sistema de controle e licenciamento das publicações impressas. O resultado foi explosivo. Vincent Blasi registra que, "por uma contagem, o número de panfletos publicados durante o ano de 1640, que fora de 22, foi a 1.966 em 1642" (BLASI, 1995, p. 2). Esse quadro levou o Parlamento a recuar e retomar o sistema de licenciamento, com a edição da "Parliamentary Ordinance for Publishing", em junho de 1643. Seus objetivos não eram apenas o disciplinamento religioso e a necessidade de conter os ânimos políticos, em meio à guerra civil, mas também responder à pressão política da guilda dos impressores, The Stationers' Company, para preservar o antigo monopólio sobre as publicações.

É nesse momento que John Milton viveu seu drama pessoal. Seu casamento com a jovem Mary Powell havia durado apenas um mês, entre

maio e junho de 1642, e ele se tornara defensor de um tema impróprio: o divórcio. Em 1643, publicou *The Doctrine and Discipline of Divorce* e foi publicamente advertido (KRANIDAS, 1984, p. 176). Ainda em agosto de 1644, o líder parlamentar Herbert Palmer fez um duro discurso, no Parlamento, exigindo a queima do "livro perverso" de Milton. É nesse contexto que ele redigiu sua *Areopagítica*, oração pedindo ao Parlamento a liberdade de impressão de livros e a revogação da ordenança de 1643.

A *Aeropagítica* foi apresentada ao Parlamento inglês em novembro de 1644. O texto inicia reconhecendo a força representada pelos livros, o que explicaria a atenção que a Igreja e a Commonwealth lhes dão. O passo seguinte é uma analogia orgânica: livros constituem um corpo que ganha vida própria a partir do trabalho do autor, e são o "sangue precioso de uma mente amadurecida," com vistas a uma "vida além da vida" (MILTON, 1999, p. 62). Milton faz uma alusão ao mito grego do dragão destruído por Cadmo, futuro rei de Tebas, de cujos dentes nascem guerreiros. A imagem poderia servir para justificar a censura, mas sua conclusão é inversa. Livros permanecem para além de seus autores, e sua eliminação é um tipo de assassinato. Ele atinge não apenas o autor, mas toda a sociedade. O argumento seria retomado por Mill, dois séculos depois.

Milton apresenta uma série de argumentos contrários ao sistema de licenciamento. O primeiro é histórico e situa o licenciamento como filho bastardo do Concílio de Trento e da Inquisição. A aposta é no contraste: a censura prévia seria estranha à tradição das liberdades inglesas. "Nunca se ouvira falar", afirma, "que um livro, em pior situação que uma alma pecadora, devesse ficar postado diante de um júri antes de vir ao mundo" (MILTON, 1999, p. 78). Há um sentido político no argumento. Milton fala a um Parlamento sob controle presbiteriano (LURBE, 2013, p. 6) e enfatiza que a censura renasce apenas "depois de ter sido espicaçada pelos primeiros sucessos

<sup>4</sup> A imagem do livre mercado de ideias é consagrada no século XX, mas remete à longa história que, em resumo, apresentaremos aqui. Stanley Ingber observa que, "embora esta clássica imagem da competição de ideias e debate robusto venha de John Milton e John Stuart Mill, foi o Juiz Oliver Holmes que primeiro introduziu o conceito na jurisprudência americana, em *Abrams v. United States*, 1919" (TEN CATE, 2011, p. 38).

da Reforma" (LURBE, 2013, p. 6), e que havia chegado a hora de revisar este desvio histórico.

O segundo argumento trata da natureza do conhecimento. Seu aspecto central é a defesa da "liberdade para conhecer". Não apenas um direito fundamental, mas um método de construção do conhecimento e aperfeiçoamento dos indivíduos. Ao mencionar a obra do jurista e parlamentar John Selden, *Mare Clausum*, Milton observa que ele havia demonstrado "quase que matematicamente [...] que todas as opiniões, todos os erros são – uma vez conhecidos, lidos e comparados – de grande serviço e ajuda na obtenção da verdade" (MILTON, 1999, p. 86).

Surge aqui a visão agônica de Milton. A verdade nasce do confronto com o erro, é preciso assumir o risco. Deus não "sujeita o homem indefinidamente a preceitos de criança" (1999, p. 90). A decisão, o arbítrio, o risco pertencem ao indivíduo. "Sabemos", diz ele, "que o bem e o mal crescem juntos", e que "o que nos purifica é a provação, e esta vem do confronto" (1999, p. 90). O argumento vincula a descoberta da verdade ao *agon*, à competição de ideias capaz de refinar o pensamento, em um processo contínuo e incerto. Milton funda, efetivamente, o argumento moderno do livre mercado de ideias. "Deixe que verdade e falsidade lutem; quem jamais conheceu a verdade piorada, em um encontro livre e aberto? (1999, p. 173). Ele não desconhece que o erro derrotou a verdade em muitos momentos, mas aposta que o saldo é positivo, ao longo do tempo. O erro pode predominar, em certa época, mas terminará por ceder à verdade. Vai aí o paradoxo iluminista. A franquia ao erro é o preço a pagar pela preservação do caminho, por vezes estreito, que conduz à verdade. Mesmo Salomão não nos diz que este ou aquele livro é ilícito. Quem o fez foi o papismo, para o qual mesmo a Bíblia se tornou um livro perigoso. No exercício do *agon*, vale a decisão individual. A queima dos livros relatada no livro de Atos, lembra ele, após a conversão feita em Éfeso pelo apóstolo Paulo, foi um ato voluntário. Aqueles que haviam se dedicado à magia queimaram os livros profanos por decisão própria, não do magistrado. Aqui o

argumento se conclui: a virtude se produz como uma escolha humana diante do mal. Trata-se de uma decisão subjetiva e indelegável. Fosse produto da força, perderia seu sentido ético.

O raciocínio de Milton encontra aí um terceiro eixo: o argumento da igualdade. Milton desconfia da autoridade, é mordaz com os clérigos, faz menção ao ódio papista ao laicismo (MILTON, 1999, p. 130) e reverbera a crença protestante na capacidade do homem comum para uma relação direta com Deus. "Serão elas (as pessoas comuns)", provoca, "levianas, imorais, sem formação sólida, doentes e debilitadas, num estado de tão pouca fé e fraco discernimento que não seriam capazes de engolir nada que não passasse pelo filtro de um censor?" (1999, p. 130). Milton não oferece uma justificativa clara para sua crença na aptidão intelectual do homem comum. Transfere o ônus da prova para o lado contrário. Surge como uma verdade autoevidente o postulado derivado da reforma, segundo o qual "todo homem maduro pode e deve exercer seu próprio critério" (MILTON, 1999, p. 88) e tem autoridade em matéria de fé e de consciência.

Um quarto eixo de argumentação diz respeito à ideia da falibilidade humana. "Como confiar nos censores", pergunta ele, "sem que se lhes atribua, ou que eles mesmos se arroguem, por cima da cabeça dos demais na terra, a graça da infalibilidade e da incorruptibilidade?" (MILTON, 1999, p. 98). Seelaender identificou o valor de Milton em sua capacidade de superar as "limitações inerentes à visão de mundo de uma época dominada pelo espírito de seita" (SEELAENDER, 1991, p. 99). Milton não é um relativista moral, mas aproxima-se de uma perspectiva cética. Falíveis somos todos, inclusive aqueles que se encontram no poder. Governantes podem se enganar na escolha de um licenciador tão facilmente quanto o licenciador pode se enganar sobre um livro. Sua rejeição à censura prévia surge como um gesto de prudência: poder e verdade frequentemente seguem caminhos distintos, e basta um ligeiro olhar sobre a história para saber disso.

O ceticismo moderado de Milton surge na imagem da verdade comparada ao destino de

Osiris, o deus egípcio esquartejado e lançado às águas do Nilo. "Apoderaram-se da virgem verdadeira, esquartejaram em mil pedaços as suas belas formas, e espalharam-nas aos quatro ventos" (1999, p. 152). Estamos condenados a um mundo em que a verdade foi esmigalhada e será reconstituída apenas na segunda vinda de Cristo. Até lá, nosso destino é a incerteza. Vestido ou não com o manto religioso, esse argumento irá percorrer toda a história da liberdade de expressão. Milton vai além: fazer com que seus intelectuais se mantenham no círculo restrito do que imaginam possa ser autorizado pelo Estado, conduzirá a Inglaterra a um ambiente de mediocridade cultural. "Ninguém dará importância a estudar ou a saber mais do que o necessário", preconiza Milton, em um ponto em que a raiva parece tomar conta do raciocínio, "porque é certo que ser ignorante e preguiçoso nas altas esferas, ou um asno imperturbável nas demais, constitui a melhor garantia de uma vida feliz" (1999, p. 128).

Uma última linha de argumentação é pragmática. Se as más ideias podem ampliar sua influência uma vez que circulem livremente, a verdade é que sua censura é, em geral, inútil. "O mal se aprende perfeitamente sem livros" (MILTON, 1999, p. 98), diz. Livros são um instrumento erudito. Para que as restrições fossem realmente efetivas seria preciso "regular todas as recreações e passatempos com os quais os homens se deleitam" (1999, p. 104). Milton faz uma descrição bem-humorada das medidas que seriam requeridas para um completo controle sobre a cultura. Seu alvo é a cidade imaginária de Platão e seus vinte censores. Sugere que seriam precisos muitos mais, em cada aldeia, verificando os instrumentos musicais e as cantigas entoadas em todas as casas. Seria preciso funcionários para medir o comprimento dos vestidos femininos e monitorar a tagarelice entre moços e donzelas. Há um exagero deliberado no argumento, mas sua direção é plausível: o universo dos livros é apenas parte limitada do universo da cultura, e nem de longe o mais influente. O mal, compara, funciona como uma pilha de objetos que, quando reduzida, volta imediatamente a crescer (1999, p. 110).

O sistema de licenciamento seria extinto após o *Bill of Rights*, no reinado de Guilherme III, em 1695. A controvérsia em torno da liberdade de pensamento, e mais especificamente o debate sobre as relações entre Igreja e Estado, atravessaria todo o período revolucionário e a segunda era Stuart. É neste contexto que se insere o longo compromisso de John Locke com a tolerância religiosa. Sua *Letter on Tolerance* foi escrita no exílio holandês, em 1685-86, logo após o Édito de Fontainebleau, de Luís XIV, e sob o impacto das perseguições aos huguenotes franceses que se seguiram. Seu tema de abertura é o das relações entre a religião e o poder. Igreja e Estado são "perfeitamente distintos", diz (LOCKE, 2010, p. 24). Imiscuir-se em assuntos espirituais não faz parte das atribuições do magistrado:

O cuidado das almas não pode pertencer ao Magistrado Civil, porque seu poder consiste apenas em uma força exterior; mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interna da mente, sem o que nada pode ser aceitável a Deus (LOCKE, 2010, p. 39).

Sua visão é a de um protestante moderado seguindo o que Celina Chen denominou de "argumento da inocuidade" (CHEN, p. 168, 1998): assuntos de religião interessam a nossa alma e vida após a morte e são, por definição, inúteis para o governo civil. "Ninguém se enfurece com os outros pelo erro ao semear sua terra ou casar sua filha. Ninguém tenta reformar um perdulário por ter gasto sua fortuna numa taverna" (LOCKE, 2010, p. 46), diz, e observa: "Ao passo que, se um homem não frequenta a Igreja [...] ou não inicia os filhos nos sagrados mistérios desta ou daquela congregação, ocasiona ruidosas acusações" (2010, p. 46). A simetria é clara. A opção de alguém por "esta ou aquela congregação" importa tanto quanto casar a filha com este ou aquele pretendente. Igrejas são associações voluntárias, pertencentes à esfera da sociedade civil. Seus temas são de natureza privada, não afetam o bem público e, pois, não competem ao Estado.

Indo um pouco além do raciocínio de Chen, encontramos um duplo sentido à ideia de inocuidade. Além da irrelevância da matéria espiritual

para os assuntos de Estado, há a inutilidade da ação deste último sobre os assuntos espirituais. Isto devido à crença mais fundamental de Locke, coerente com sua formação protestante, no elemento inexpugnável da fé e da interioridade humana. "Mesmo se alguém quisesse, não poderia jamais crer por imposição de outrem", diz, e completa: "Confisque os bens dos homens, aprisione e torture seu corpo: tais castigos serão em vão caso se esperar que eles o façam mudar seus julgamentos internos" (LOCKE, 2010, p. 9). Trata-se do "argumento a partir da fé", via decisiva para a afirmação da liberdade de consciência nos séculos XVI e XVII (SCHWARTZMAN, 2005, p. 680). A religiosidade é matéria de persuasão, não de força. Locke lança mão de uma figura retórica: Jesus Cristo enviou seus discípulos "desarmados da espada para converter" (LOCKE, 2010, p. 38). Mesmo que a violência pudesse fazer alguém desejar a fé, ela não lhe seria acessível.

O uso da coerção em matéria de fé foi o centro do debate com Jonas Proast, teólogo anglicano conservador de Oxford, que se seguiu à publicação da *Carta sobre a tolerância*, Proast concedia a Locke a ideia de que a espada era incapaz de convencer a mente, mas dizia que, "indiretamente, ela pode encorajar as pessoas a reconsiderar" (LOCKE, 2010, p. 10). Em um mundo povoado pela ortodoxia religiosa, não era um argumento simples de responder. Se nosso conhecimento da verdade é inequívoco, o que nos impediria de utilizar a coerção a seu favor? Proast mantém-se fiel à interpretação canônica do "compel them to come in", em voga na Segunda Era Stuart.<sup>5</sup> Locke aceita a verdade do cristianismo, mas aproxima-se da posição latitudinária e sua distinção entre coisas "necessárias" e "indiferentes" em matéria de fé. As últimas provêm da tradição e são abertas à variação. Locke assume o ponto de vista de um cristianismo moderado, próximo ao que hoje identificaríamos como uma posição ecumênica.

É possível ir um pouco adiante e aceitar a sugestão de Black segundo a qual o confronto com Proast leva Locke a se aproximar do ceticismo. Na terceira carta sobre a tolerância, de 1692, ele diz que "para você e para mim, a religião cristã é verdadeira. Agora, você ou eu sabemos disso?" (BLACK, 2007, p. 361), e completa: "nem pensamos que Deus requer, nem que tenha nos dado as faculdades de saber, neste mundo, muitas das verdades a serem seguidas para a salvação" (BLACK, 2007, p. 362). A religião revelada pertence, em última instância, ao terreno da opinião, não do conhecimento. O universo da teologia admite um amplo espaço de dúvida e interpretação. "Cada Igreja é ortodoxa para si mesma e errônea e herege para as outras" (BLACK, 2007, p. 362) diz, complementando:

A controvérsia entre essas igrejas acerca da verdade de suas doutrinas e a pureza de seu culto é igual de ambos os lados; e tampouco existe qualquer juiz, seja em Constantinopla, seja em qualquer outra parte, cuja sentença possa resolver a disputa (2007, p. 362).

Tanto quanto em Milton, observamos aqui uma aproximação ao argumento cético,<sup>6</sup> essencial para que a afirmação da ideia de tolerância como um valor. Observe-se que Locke inclui Constantinopla, e logo o islamismo, indicando uma abertura que vai além do universo cristão. "Deve-se evitar toda violência e injúria", diz, sendo o indivíduo "cristão ou pagão" (LOCKE, 2010, p. 43). A tolerância surge como uma virtude envolvendo "liberalidade, magnanimidade e caridade" (LOCKE, 2010, p. 43).

O século XVIII marca a consolidação do argumento da liberdade de expressão, na Inglaterra. Na década de 1760, William Blackstone, em seus *Commentaries on the Laws of England*, produziria a definição canônica da Common Law sobre o tema:

la liberdade de expressão] consiste em não impor restrição prévia às publicações, e não na liberdade quanto à censura em assuntos

<sup>5</sup> A expressão diz respeito às palavras de Cristo em Lucas 14:23: "E disse o Senhor ao servo: Sai pelos caminhos e vales, e obriga-os a entrar, para que a minha casa se encha". Na interpretação longamente aceita de Agostinho, a passagem autoriza o uso da força contra os infiéis. Sua contestação, feita por Pierre Bayle, entre outros, esteve no nascimento do debate moderno sobre a liberdade de culto.

<sup>6</sup> Black identifica a posição de Locke como um tipo de "ceticismo reflexivo", ou de "segunda ordem", que reconhece a opacidade da verdade, no universo da fé, mas não renuncia à "indagação religiosa". Opõe-se aí a um ceticismo de primeira ordem, bem representado pelo pirronismo, popular à época de Locke (BLACK, 2007, p. 365).

criminais quando já publicados. Todo homem livre tem o direito de expor ao público os sentimentos que lhe agradam; proibir isso é destruir a liberdade de imprensa; mas se ele publicar o que é impróprio ou ilegal, deve assumir as consequências de sua própria temeridade (BLACKSTONE, 1872, p. 151-152).

Blackstone compreende a liberdade de expressão como negação da censura prévia. Este entendimento seria substancialmente alterado no debate a seguir e levaria, no Novo Mundo, ao Bill of Rights e à Primeira Emenda à Constituição Americana, em 1791. Seu personagem central é James Madison, e é útil observar como sua forma de pensar evoluiu nos anos que precederam a aprovação da Primeira Emenda e sua consolidação, após a reação ao *Sedition Act*, de 1798.

Em 1785 Madison redige seu *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, em resposta à legislação introduzida pela Assembleia do Estado de Virgínia estabelecendo uma taxa a ser paga por todos os cidadãos em favor de alguma denominação religiosa cristã. A nova lei era patrocinada por Patrick Henry, herói da independência, e deveria receber uma aprovação preliminar para posterior confirmação. É neste interim que surge o artigo de Madison. Ele confronta a lei dizendo que, "por mais distante que ela estivesse da Inquisição, em sua forma atual, difere dela apenas em grau" (MADISON, 1785).

O texto oferece quinze argumentos contrários à lei. Logo na abertura, consta o postulado geral formulado um século antes por Locke: a fé religiosa é matéria de consciência. Verdade religiosa e meios de salvação são temas que se encontram muito além das responsabilidades do governo, "podendo apenas ser conduzidos pela razão e convicção, e nunca pela força ou violência" (MADISON, 1). A argumentação lança mão do princípio iluminista da separação entre Igreja e Estado e afirma o preceito fundamental de que "todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes", consagrado na *Virginia Declaration of Rights*.

Direitos individuais, como a liberdade religiosa, têm precedência sobre o contrato político. A escolha religiosa pertence ao indivíduo, não à

sociedade ou ao corpo legislativo (MADISON, 2). Os ecos de Locke e da tradição do direito natural são evidentes. Madison alerta para os riscos de se delegar à autoridade civil a definição dos limites da escolha espiritual. "A mesma autoridade que pode estabelecer o cristianismo, excluindo as outras religiões", pergunta, "não poderia também estabelecer uma seita particular de cristãos, excluindo as demais?" (MADISON, 3). Seu propósito é a defesa de um princípio, não de uma decisão agradável à maioria. Ao magistrado não cabe autoridade sobre matéria de fé, o que inclui igualmente agnósticos e ateus, "cujas mentes ainda não se renderam às evidências que nos convenceram" (MADISON, 4). Madison vai além dos limites estipulados por Locke.

O argumento da estabilidade surge com clareza na constatação de que "torrentes de sangue foram derramadas no Velho Mundo, por vãs tentativas do braço secular de extinguir a discórdia religiosa". O remédio é o oposto. A "completa igualdade e liberdade" religiosa é a estratégia adequada à pacificação social, e era preciso lembrar, e repelir, a influência perversa que a imposição religiosa exerceu nos assuntos públicos, gerando instabilidade e guerra no Velho Mundo (MADISON, 11). O texto termina afirmando que a Assembleia não dispõe de autoridade para instituir uma lei discriminando a religião, nem para extirpar o direito ao sufrágio, a "liberdade de imprensa" e demais direitos e prerrogativas estabelecidas na Declaração de Direitos de 1776 (MADISON, 15).

O panfleto de Madison circulou amplamente pelo estado e ajudou a derrotar a legislação proposta por Henry. No ano seguinte, 1786, a Assembleia aprovou o *Virginia Statute for Religious Freedom*, cujo texto original havia sido redigido por Thomas Jefferson. O texto serviria de base para a posterior aprovação da Primeira Emenda. Jefferson cumpria, à época, missão diplomática em Paris. Semanas após a aprovação da nova legislação, recebeu uma carta de Madison observando que sua instituição "extinguiu para sempre a pretensão ambiciosa de produzir leis para a mente humana".

A sentença de Jefferson seria confirmada alguns anos depois, com a aprovação do Bill

of Rights, no Primeiro Congresso Americano, e que entraria em vigor em dezembro de 1791. A primeira dentre suas dez emendas ganhou a seguinte redação:

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.

À época de sua aprovação, não era claro o exato alcance desse texto de 45 palavras assegurando liberdades de religião, expressão, imprensa, reunião e petição aos governos. Thomas Emerson sugere que Madison desejava "atingir a extensão prescrita por Blackstone, isto é, a proibição de qualquer sistema de controle sobre os processos de impressão". Proibir a censura prévia. Seu resultado, porém, foi muito além.

A força da Primeira Emenda seria testada em 1798, quando o presidente John Adams fez aprovar o Ato de Sedição (The Sedition Act). A jovem república vivia a expectativa da guerra com a França, e foi como medida de exceção que o Congresso aprovou a nova legislação. Tornou-se crime expressar "qualquer escrito falso, escandaloso e malicioso" contra o governo, o Congresso ou o presidente. "O objetivo óbvio", diz McCullough, "era sufocar a oposição republicana" (McCULLOUGH, 2001, p. 506). Desafetos políticos de Adams, incluindo o congressista de Vermont Matthew Lyon, terminaram presos antes que o Ato expirasse, em março de 1801, já na administração de Thomas Jefferson.

O Ato de Sedição provocou a rápida reação de Jefferson e de Madison, que fizeram aprovar as resoluções de Kentucky e Virgínia, em 1798, não apenas declarando inconstitucional o ato do Congresso, como estabelecendo o direito e dever dos estados de zelar pelos direitos fundamentais inscritos na Constituição. Diante da reação negativa de diversos estados, Madison redigiu seu "Virginia Report", na virada de 1799 para 1800. O texto argumenta que o tema da liberdade de expressão já se encontra resolvido pela Primeira Emenda. Em vista disso, são menos importantes os argumentos originários sobre a livre discus-

são, e mais decisivos os que apontam o caráter inovador da Primeira Emenda relativamente à Common Law. O tema é apresentado com nitidez no parágrafo abaixo:

O povo, não o governo, possui a soberania absoluta. O Legislativo, não menos que o Executivo, está sujeito a limitações de poder. As usurpações são tidas como possíveis de um, bem como de outro. Conseqüentemente, nos Estados Unidos, os grandes e essenciais direitos das pessoas são garantidos contra a ambição legislativa, bem como contra a ambição executiva. São garantidos não por leis fundamentando prerrogativas, mas pela Constituição fundamentando as leis. A garantia da liberdade de imprensa exige que seja isenta não apenas de restrições prévias do Executivo, como na Grã-Bretanha; mas de restrições legislativas também; e essa isenção, para ser efetiva, deve ser livre não apenas da fiscalização prévia dos licenciadores, mas da posterior penalidade das leis (MADISON, 1800).

Na visão de Madison, o padrão estipulado para a liberdade de expressão na tradição da Common Law inglesa é estranho à revolução americana. Nesta última, o direito à livre expressão pertence aos cidadãos e é protegido pela Constituição, não pelo Parlamento. A vedação da censura prévia é insuficiente. Madison argumenta que não passaria de cinismo estabelecer "que não se possa aprovar leis impedindo publicações de serem feitas, mas permitir a aprovação de leis para puni-las caso sejam feitas" (MADISON, 1800). A admissão da censura *a posteriori* levaria inexoravelmente ao exercício da autocensura, por um lado, e do simples arbítrio, por outro. Na sua visão, é da natureza de um governo republicano, em que a ninguém é atribuído o dom da infalibilidade e no qual toda autoridade deriva da vontade popular, que subsista o mais amplo direito à expressão. "Os magistrados executivos não são tidos como infalíveis, nem os legisladores como onipotentes", diz, e acrescenta: "sendo ambos elegíveis, ambos são responsáveis". Vem daí a tese de que, diferentemente da Inglaterra, onde o Parlamento é o "guardião suficiente dos direitos de seus constituintes contra os perigos que provêm do Executivo", na república americana é preciso também proteger os cidadãos da censura vinda do Parlamento, e este é o sentido



fundamental da Primeira Emenda. A Constituição não concedeu poderes ao Congresso para legislar sobre a imprensa e a opinião. Daí o caráter inconstitucional do Ato de Sedição. Crimes de calúnia, devidamente circunstanciados, devem ser reparados caso a caso, e sempre *a posteriori*, pela justiça ordinária dos estados.

O argumento republicano é central na posição de Madison. A forma republicana supõe não apenas o escrutínio permanente dos cidadãos, mas deve admitir um estado de "animaversão" (Madison, 1800), ou uma intensidade do debate público superior ao que a forma monárquica toleraria. Outro aspecto central é o da *accountability* do governo republicano. "Um governo assim protegido pela lei penal, contra os efeitos justos e naturais de uma administração culpada, escapará facilmente à responsabilidade, que é essencial para o fiel cumprimento de seu dever". A preservação do livre exame dos assuntos públicos é, em última instância, "o único guardião eficaz de todos os outros direitos". Se é verdade que muitas vezes a crítica pública é injusta, este será o preço a pagar pela preservação da forma republicana. Por fim, o argumento incorpora uma explícita defesa da igualdade política. Se a lei restringia a crítica aos que ocupam cargos públicos, como ficaria a situação dos cidadãos concorrendo, nas eleições, contra os atuais mandatários? "Desigual", responde Madison, e condenando os eleitores a fazer escolhas entre "competidores cujos atos eles não poderão, por força da lei, examinar e discutir" (MADISON, 1800).

Madison enfrenta ainda duas objeções à liberdade de expressão que estiveram na base do debate que levou à aprovação do Ato de Sedição. A primeira diz respeito à necessidade de frear as opiniões sabidamente errôneas e sediciosas. Abigail Adams escreveu que gostaria que "as leis do nosso País fossem competentes para punir os estimuladores de sedição, o autor e impressor de calúnias vis e sem fundamento" (McCULLOUGH, 2001, p. 507). A regra aprovada efetivamente previa que o acusado fosse inocentado caso provasse verdadeiras suas afirmações. Madison denuncia a fragilidade da regra observando ser

difícil provar "formal e integralmente" a verdade. Fatos são usualmente matéria de interpretação. Além disso, o foco central do Ato de Sedição são as "opiniões, inferências e observações conjecturais" que vêm misturadas aos acontecimentos e dificilmente poderiam ser objeto de entendimento comum em uma sociedade marcada pela diversidade de visões de mundo. A liberdade de expressão, diz, deveria ser mantida "mesmo que uma minoria fizesse mau uso dela", ecoando o argumento agônico de Milton: erro e verdade estão fadados a conviver lado a lado. A presença do primeiro é não apenas impossível de ser evitada, como termina por fortalecer a segunda. Em seu discurso inaugural, em março de 1801, Thomas Jefferson sustentaria posição similar:

Se houver alguém que deseje dissolver esta União ou mudar sua forma republicana, que tais pessoas sirvam como testemunhos da segurança com a qual a opinião errônea pode ser tolerada onde a razão é deixada livre para combatê-la.

A segunda objeção enfrentada por Madison diz respeito ao uso abusivo da liberdade de expressão. "Algum grau de abuso é inseparável do uso adequado de todas as coisas", diz, e sugere uma hierarquia: é melhor deixar pelo caminho alguns "galhos nocivos" do que cortar os "frutos adequados". A calúnia é condenável, mas ainda pior é a usurpação do direito à expressão. "Difamar servidores públicos meritoriosos é cruel ao extremo", diz, mas não passa de uma artimanha "despertar a indignação pública contra a calúnia para ocultar a usurpação". Madison parece sugerir que o exercício da função pública é indissociável, na república, à aceitação de um nível, por vezes, exagerado de difamação. O mesmo valeria para a intenção de difamar. Puni-la não faria sentido, pois é precisamente a incitação de "sentimentos desfavoráveis" para com a autoridade que os cidadãos desejam, quando consideram que isso seja justo.

A consolidação da ideia moderna da liberdade de expressão encontraria sua consolidação com a publicação de *On Liberty*, de John Stuart Mill, em 1859. Mill retoma aspectos importantes da argumentação de Milton. O primeiro deles

diz respeito à função epistemológica do livre pensamento. Tanto quanto na *Areopagítica*, a verdade surge como matéria fluida e dispersa no mundo social. Ninguém a domina integralmente. "Silenciar a expressão de uma opinião", afirma Mill, "é roubar a raça humana, tanto a posteridade quanto a geração atual, tanto aqueles que discordam da opinião quanto aqueles que a sustentam" (MILL, 1879, p. 35). Vai aqui um ponto caro a Mill: a defesa do indivíduo mesmo contra a virtual unanimidade social. É preciso preservar o mundo das ideias como um espaço aberto. Erro e acerto integram um tipo de cosmos, e tem pouco valor uma opinião que não tenha sido colocada à prova. Mill é cético: em qualquer matéria não autoevidente, "noventa e nove por cento das pessoas são totalmente incapazes de julgamento" (MILL, 1879, p. 40). Homens eminentes do passado estiveram errados sobre o que hoje conhecemos. Obstruir informação é extrair potência ao cosmos. "Se a opinião está certa", diz, os indivíduos "são privados da oportunidade de trocar o erro pela verdade"; "Se está errada", completa, "eles perdem a percepção mais clara e vívida da verdade, produzida pela sua colisão com o erro, um benefício tão grande quanto o primeiro" (MILL, 1879, p. 35).

Mill diverge do suave otimismo de Milton relativamente à inocuidade da censura. "A história está repleta de derrotas da verdade pela perseguição", diz (MILL, 1879, p. 54), lembrando que, se não pode eliminar a verdade, a repressão pode retardar sua vitória por séculos (a reforma seria um exemplo). Não obstante, a longo prazo o erro será vencido pela verdade. Ela pode ser suprimida uma, duas ou três vezes, diz, mas "no decorrer do tempo", voltará a ser descoberta (MILL, 1879, p. 55). A tese soa como manifesto iluminista. A história é repleta de enganos sobre o falso e o verdadeiro. É pífio imaginar que aqueles que detêm o poder sejam os mesmos que conhecem

a verdade. Somos falíveis, e a observação do passado nos recomenda prudência. Mill segue a intuição seminal de Milton:

Nunca podemos ter certeza de que a opinião que estamos nos empenhando para reprimir é uma opinião falsa [...]. A opinião que se tenta suprimir autoritariamente pode ser verdadeira. Os que desejam suprimi-la, é claro, negam sua verdade; mas eles não são infalíveis [...]. Recusar-se a escutar uma opinião porque eles têm certeza de que ela é falsa é supor que a certeza deles seja a mesma coisa que certeza absoluta (MILL, 1879, p. 35).

É um erro confundir a posição de Mill com algum tipo de relativismo filosófico. Sua posição não é indiferente diante do erro e do acerto. "À medida que a humanidade evolui", diz, "cresce o número de doutrinas que não são mais contestadas ou duvidosas" (MILL, 1879, p. 79).<sup>7</sup> A busca pela verdade objetiva surge, para Mill, como um tipo de bem a ser maximizado. A livre competição de ideias não garante que a verdade será alcançada, mas expressa a melhor possibilidade nesta direção. É uma defesa prudencial da liberdade de expressão: ela é a escolha racional a fazer diante da incerteza quanto à verdade. Mesmo que pudéssemos conceber a ideia de um censor perfeito, não suscetível ao princípio da falibilidade, o problema não estaria resolvido. Por muitas razões. A primeira surge da analogia entre o censor perfeito e o bom ditador. Tendo ele a palavra final sobre a verdade, como saber se ele se mantém infalível, ao longo do tempo? A segunda remete à concepção mais profunda de Mill sobre a individualidade humana e sustenta que uma verdade simplesmente dada, seja pela religião, costume ou autoridade, não tem o mesmo valor daquela que resulta do cotejo visceral com o erro. Surge aí a distinção entre o "dogma morto", reproduzido acriticamente pela tradição, e a "verdade viva" (MILL, 1879, p. 65), resultante: a) do choque de ideias; e b) da experiência pessoal. Mill enfatiza este último ponto: "Há muitas

<sup>7</sup> Ten Cate sugere que o construtivismo milliano incorpora a crença na verdade objetiva. "O uso da palavra 'descoberta' associado à verdade traz a suposição de uma verdade é objetiva, assim como indica sua descrição do progresso como formação de consensos progressivos sobre ideias fundamentais que se tornam indisputadas no debate público" (TEN CATE, 2011, p. 62). A interpretação é plausível, desde que não se confunda verdade objetiva com verdade absoluta. A segunda leva ao dogmatismo, a primeira à direção contrária. Mill trata efetivamente de um processo de objetivação da verdade. A contínua depuração da verdade, via confronto de ideias e seu cotejo da experiência, pode conduzir a consensos sempre provisórios. Do contrário tornaríamos inválido o princípio da falibilidade humana.

verdades cujo significado completo não pode ser compreendido até que a experiência pessoal as tenha esclarecido" (MILL, 1879, p. 79). Esta última diz respeito a algo que é, por definição, único e original. Daí a ideia da verdade como algo que se descobre, e não simplesmente se aprende. Algo que se deve cultivar em um ambiente de incerteza intelectual e que demanda a permanente abertura ao mercado de ideias.

Mill antecipa a concepção popperiana de falseabilidade. A busca da verdade deve ser pautada pela "lógica negativa" (MILL, 1879, p. 82) da refutação permanente. "Cada variedade de opinião", diz, "deve ser considerada" (MILL, 1879, p. 41) para que alguém se aproxime do conhecimento. Mesmo que chegássemos a um amplo consenso em torno de uma ideia, a ponto de não existir mais contradição visível, seria útil que se criasse algum mecanismo artificial de contestação, de modo a preservar a vitalidade de nossas conclusões.

Mill recusa a tese segundo a qual havendo consenso em torno de uma doutrina e a "garantia suficiente para os propósitos da vida humana" (1879, p. 39), não seria mais eficiente agir para suprimir o erro? Seu argumento distingue dois modos de presumir a verdade de uma doutrina: supor que ela seja verdadeira porque não encontrou refutação, mesmo havendo espaço para isso, ou que ela seja verdadeira e por isso impedir sua refutação. Esta última hipótese, diz Mill, nos coloca na posição de "juizes da certeza" (MILL, 1879, p. 43). Seu moderado ceticismo indica o caminho oposto: um espaço apropriado à dúvida deve ser admitido para qualquer doutrina, sob pena de tornar sem sentido o princípio da falibilidade humana.

Oposição, aqui, não é mera formalidade. A contraposição desejável é aquela que parte de seus melhores e mais convictos defensores. É preciso buscar a ênfase, a nuance. Mill menciona a forma como a Igreja Católica lida com a heresia: ela precisa ser conhecida pela autoridade eclesiástica, mas é inacessível ao homem comum. Mill observa que se trata de algo sem sentido no mundo protestante, onde – ao menos em tese –

cada indivíduo deve formar sua convicção, e ainda menos sentido nas condições do mundo a seu tempo, "m que praticamente não se pode evitar que as pessoas sem instrução conheçam o que a gente culta lê" (MILL, 1879, p. 72). O conhecimento é condição para a afirmação da individualidade. Seu valor genuíno supõe introspecção, confrontação e atividade do espírito. "Aquele que conhece apenas o seu próprio lado do problema conhece na verdade muito pouco sobre ele" (MILL, 1879, p. 68). O saber transmitido passivamente, entre gerações, não passa de "formulário", dado que esqueceu seus fundamentos e perdeu a conexão com a "vida interior do ser humano" (MILL, 1879, p. 74). A verdade santificada, protegida de seu demônio, o erro, torna-se apenas tradição. Mill busca em Humboldt a ideia de "originalidade", a indefinida combinação de "vigor intelectual e múltipla diversidade" (MILL, 1879, p. 132), e a toma como caminho para a ideia de florescimento humano. "Entre as obras em cujo aperfeiçoamento e embelezamento o homem bem emprega sua vida", diz, "está, sem dúvida, o próprio homem" (MILL, 1879, p. 104). A ideia de florescimento humano vai, por evidente, muito além da defesa da liberdade de expressão, ainda que encontre nela sua condição de possibilidade.

Mill amplia a intuição de Milton relativa à fragmentação do conhecimento. A ideia de verdade foi cindida, na modernidade, e se apresenta de modo difuso no mundo da cultura:

há um caso mais comum [...] quando as doutrinas conflitantes, em vez de uma verdadeira e a outra falsa, compartilham a verdade entre elas; e a opinião não conforme é necessária para fornecer o restante da verdade, da qual a doutrina recebida incorpora apenas uma parte (MILL, 1879, p. 83).

Ele lembra o impacto causado pela abordagem naturalista de Rousseau sobre a autoconfiante cultura iluminista. No mundo da política, sugere que tanto o partido da ordem como o da reforma acertam parcialmente, sendo positiva a dialética entre ambos. Mesmo uma tese equivocada, em seu conjunto, pode conter um aspecto relevante da verdade. Ele desafia a ideia de que a moralidade cristã conteria a totalidade da verdade ética.

Os ensinamentos de Cristo são uma construção incompleta (MILL, 1879, p. 92). O cristianismo é produto, ele mesmo, de um longo processo de construção pela igreja primitiva, pelo catolicismo e as múltiplas dissidências protestantes.

O caminho do conhecimento será sempre gradual, e seu melhor artífice aquele observador "calmo para ver e honesto para dizer o que seus oponentes e suas opiniões realmente são". É esta atitude, afinal, que melhor expressa a "moralidade da discussão pública" (MILL, 1879, p. 98). A ideia de uma verdade compartilhada em doutrinas eventualmente contraditórias e excludentes entre si lembra o argumento de Berlin, um século depois, sob o conceito do pluralismo objetivo. Seu mero reconhecimento já funciona como convite à tolerância. O risco a ser evitado é tomar aquilo que é meramente parte da verdade como sua totalidade. O caminho mais rápido para a ortodoxia e a derrota da cultura.

O argumento de Mill obedece à racionalidade estratégica do utilitarismo de regra. Ele recusa a ideia, que identifica como comum em sua época, de que se deve perguntar sobre a conveniência ou utilidade social de uma opinião. A opinião sediciosa, passível de produzir instabilidade social, segundo a visão majoritária, deveria ser banida? Mill dirá que não. "A utilidade de uma opinião", diz, "é ela mesma matéria de opinião" (MILL, 1879, p. 44). Ao se respeitar a liberdade de expressão, ganham aqueles cujas ideias são minoritárias, e poderiam ser calados, e aqueles que pertencem à maioria. Eles terão não apenas o benefício do contraditório, como gozarão de proteção, igualmente, caso venham a se tornar minoria. Ao longo do tempo, todos ganham.

Mill recusa o elitismo intelectual e se aproxima do argumento da igualdade. A liberdade de expressão cumpre uma dupla função: a) cria a atmosfera propícia ao florescimento do gênio (MILL, 1879, p. 118); e b) preserva o ambiente no qual o homem comum pode formar suas visões de mundo. Mas há uma hierarquia: a liberdade de expressão "não é apenas ou principalmente para formar grandes pensadores", mas é "ainda mais indispensável permitir que os seres humanos

comuns atinjam a estatura mental de que são capazes" (MILL, 1879, p. 63) E, completa ele, "pode haver grandes pensadores individuais em uma atmosfera geral de escravidão mental. Mas nunca houve, nem nunca haverá, naquela atmosfera, um povo intelectualmente ativo" (MILL, 1879, p. 63).

Mill ingressa, nesse ponto, em um terreno que permaneceu estranho a Milton, dois séculos antes. Ele diz respeito à censura social, inscrita na cultura e na opinião pública. É preciso proteção tanto contra a "tirania do magistrado" como "a tendência de a sociedade impor, por outros meios que as penas civis, suas próprias ideias e práticas como regras de conduta para quem delas discorda" (MILL, 1879, p. 15). Imposição no terreno econômico, inclusive, em especial sobre o homem comum. "Tanto faz prender alguém como impedi-lo de ganhar o pão", (MILL, 1879, p. 15) diz. O aspecto central é a pressão que vem da sociedade, não do Estado, e se desdobra no mercado e nas organizações, estreitando os espaços de atuação daqueles que dissentem da opinião majoritária. O risco é a conformidade social. A tendência à padronização e mediocridade cultural. "Nossa intolerância meramente social", diz ele, "não mata ninguém, não desarraiga opiniões, mas induz as pessoas a disfarçar e se abster do esforço para as expressar" (MILL, 1879, p. 60). Era essa, curiosamente, a leitura que ele fazia da sociedade inglesa já na década de 1850. Comparativamente ao passado recente, sugere, as pessoas hoje "leem as mesmas coisas, escutam as mesmas coisas e veem as mesmas coisas" (MILL, 1879, p. 130). Leitor atento de Tocqueville, ele temia a vigilância coletiva sobre o indivíduo e a criação de um espírito de conformidade social. Antecipa-se um diagnóstico sobre a homogeneização da cultura que marcaria o século XX.

Por fim, Mill explicita sua visão sobre os limites da liberdade de expressão. Ele refuta a ideia comum segundo a qual deve-se permitir o livre uso da palavra, desde que "sua forma seja moderada" (MILL, 1879, p. 96). Em que pese a moderação seja desejável (e mais eficiente, no caso de ideias contramajoritárias), e que nada seja mais condenável do que estigmatizar o adversário de ideias como

uma "pessoa má e imoral" (MILL, 1879, p. 97), não há muito que as leis ou o Estado devam fazer a este respeito. Os limites surgem vinculados ao princípio do dano, com uma importante especificação: a ideia de que a opinião pode se tornar delituosa caso produza um risco real e objetivo aos outros, e isto depende do contexto em que se manifesta. "Uma opinião", diz Mill, "de que os negociantes de milho deixam os pobres famintos, ou que a propriedade privada é um roubo, não deve ser molestada quando é simplesmente circulada pela imprensa" (MILL, 1879, p. 100). Por mais que alguém discorde dessa opinião, ou que ela possa, indiretamente, causar algum dano futuro, ela deve ser admitida. A fronteira que delimita a validade do direito é bastante precisa: ela "pode incorrer em punição quando é dita a uma multidão enraivecida em frente à casa de um negociante de milho" (MILL, 1879, p. 101).

Sua argumentação guarda estreita relação com o entendimento que viria a prevalecer em sucessivas decisões da Suprema Corte Americana relativamente à Primeira Emenda. Logo no início do capítulo segundo de *On Liberty*, Mill é específico ao dizer que mesmo a instigação do tiranicídio pode ser passível de punição, "mas apenas se for seguida de uma ação direta, e ao menos se puder estabelecer uma conexão provável entre o ato e a instigação" (MILL, 1879, p. 33). A posição de Mill antecipa e mesmo influencia o modo como Oliver Holmes, em *Schenck v. United States*, em 1919, definiria os limites à liberdade de expressão na Primeira Emenda. Holmes relata ter reexaminado o texto de Mill no início de 1919 (TEN CATE, 2011, p. 38), e é interessante observar como mesmo os termos que utiliza aproximam-se da formulação de Mill. Holmes diz que "a questão em cada caso é se as palavras usadas são de tal natureza e em circunstâncias tais a criar um perigo claro e real".<sup>8</sup> Sessenta anos antes, Mill afirmara que "opiniões perdem sua imunidade quando as circunstâncias em que são expressas são de natureza tal a constituir uma instigação positiva a algum ato danoso" (MILL, 1879, p. 100).

A transição de Mill a Holmes, não obstante suas diferenças,<sup>9</sup> firmaria a jurisprudência em torno da Primeira Emenda e, de modo mais amplo, a consolidação da tradição norte-americana da liberdade de expressão.

## Referências

BLACK, S. Locke and the Skeptical Argument for Toleration. **History of Philosophy Quarterly**, Pittsburgh, v. 24, n. 4, p. 355-375, 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27745104>. Acesso em: 21 mar. 2021.

BLACKSTONE, W. **Commentaries on the Laws of England**. 2<sup>nd</sup> rev. ed. T. Cooley, Chicago: Callaghan and Co., 1872

BOGEN, David S. The Origins of Freedom of Speech and Press. **Maryland Law Review**, Maryland, v. 42, n. 429, 1983. Disponível em: <https://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=2503&context=mlr>. Acesso em: 21 set. 2021.

BLASI, Vincent, Milton's Areopagitica and the Modern First Amendment. **Occasional Papers**, n. 6, 1995. Disponível em: [https://digitalcommons.law.yale.edu/ylsop\\_papers/6](https://digitalcommons.law.yale.edu/ylsop_papers/6). Acesso em 21 set. 2021.

CHEN, Selina. Locke's Political Arguments for Toleration. **History of Political Thought**, Exeter, v. 19, n. 2, p. 167-185, 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26217501>. Acesso em: 17 jan. 2021.

CORNWELL, Nancy C. **Freedom of the Press: Rights and Liberties under the Law**. Santa Bárbara, CA: Ed. ABC-CLIO, 2004. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=TRXjxIESIYC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=TRXjxIESIYC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

CUNNINGHAM, Noble E. Jr. **The Inaugural Addresses of President Thomas Jefferson, 1801 and 1805**. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

EGAN, J. "Areopagitica" and the Tolerationist Rhetorics of the 1640s. **Milton Studies**, Pensilvânia, v. 46, p. 165-190, 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26395858>. Acesso em: 30 jan. 2021.

GATTI, Hilary. The Humanities as the Stronghold of Freedom: John Milton's Areopagitica and John Stuart Mill's On Liberty. In: BOD, Rens; MATT, Jaap; WESTSTEIJN, Thijs (ed.). **The Making of the Humanities**. Volume II: From Early Modern to Modern Disciplines. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. p.167-185.

HANFORD, James Holly. **A Milton Handbook**. London: G. Bell and Sons, 1927.

ILLO, John. The Limits of Milton's Tolerance. **The New York Times**, July 11, 1987. Section 1, p. 30.

<sup>8</sup> Schenck, 249 U.S. at 52.

<sup>9</sup> Para uma comparação exaustiva da fundamentação da liberdade de expressão por parte de Mill e Holmes, ver TEN CATE, 2011.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta cabeça**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

KRANIDAS, T. Polarity and Structure in Milton's "Areopagitica". **English Literary Renaissance**, Chicago, v. 14, n. 2, p. 175-190, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43447127>. Acesso em: 25 jan. 2021.

KURLAND, Philip B. The Original Understanding of the Freedom of the Press Provision of the First Amendment, 55. **Mississippi Law Journal**, Mississippi, v. 225, 1985.

LEVY, Leonard. Freedom of Speech in Seventeenth-Century Thought. **The Antioch Review**, Ohio, v. 57, n. 2, p. 165-177, 1999. <https://doi.org/10.2307/4613840>.

LEVY, Leonard. **Legacy of Suppression: Freedom of Speech and Press in Early American History**. Cambridge, Mass Belknap Press of Harvard University Press, 1960.

LOCKE, John. **A Letter Concerning Toleration and Other Writings**. Indianapolis: Liberty Fund, 2010. Disponível em: [http://files.libertyfund.org/files/2375/Locke\\_1560\\_EBk\\_v6.0.pdf](http://files.libertyfund.org/files/2375/Locke_1560_EBk_v6.0.pdf). Acesso em: 22 set. 2021.

LOCKE, John. Reasons for tolerating Papists equally with others. In: **St. John's College Digital Archives**. [S. l.], [entre 1632 e 1704]. Disponível em: <https://digitalarchives.sjc.edu/items/show/6528>. Acesso em: 22 set. 2021.

LOCONTE, Joseph. The Need for a Revival of Lockean Liberalism. **National Review**, USA, sep. 11, 2019. Disponível em: <https://www.nationalreview.com/2019/09/john-locke-catholicism-american-founding>. Acesso em: 21 set. 2021.

LURBE, Pierre. Areopagitica, or the Uses of Literacy according to John Milton. **Revue LISA/LISA e-journal**, Caen, v. XI, n. 1, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/lisa/5195>; <https://doi.org/10.4000/lisa.5195>. Acesso em: 10 abr. 2021.

MADISON, James. Memorial and Remonstrance against Religious Assessments, [ca. 20 June] 1785. Founders Online, National Archives. Disponível em: <https://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163>. Acesso em: 21 set. 2021. [Fonte original: **The Papers of James Madison**: v. 8, 10 March 1784-28 March 1786. RACHAL William M. E.; RUTLAND, Robert A (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1973. p. 295-6.]

MADISON, James. The Report of 1800, [7 January] 1800. Founders Online, National Archives. Disponível em: <https://founders.archives.gov/documents/Madison/01-17-02-0202>. Acesso em: 21 set. 2021. [Fonte original: **The Papers of James Madison**: v. 17, 31 March 1797-3 March 1801 and supplement 22 January 1778-9 August 1795. CROSS, Jeanne K.; PERDUE, Susan Holbrook; STAGG, J. C. A.; MATTERN David B (ed.). Charlottesville: University Press of Virginia, 1991. p. 303-351.]

MARSHALL, John. **John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

McCULLOUGH, David. **John Adams**. New York: Simon & Schuster, 2001.

MILL, J. Stuart. **On Liberty and The Subjection of Women**. New York: Henry Holt and Co., 1879. Disponível em: [https://oll.libertyfund.org/title/mill-on-liberty-and-the-subjection-of-women-1879-ed#lf0159\\_label\\_008](https://oll.libertyfund.org/title/mill-on-liberty-and-the-subjection-of-women-1879-ed#lf0159_label_008). Acesso em: 21 set. 2021.

MILTON, John. **Areopagitica**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

PARKIN-SPEER, D. Freedom of Speech in Sixteenth Century English Rhetoric. **The Sixteenth Century Journal**, Kirksville, v. 12, n. 3, p. 65-72, 1981. <https://doi.org/10.2307/2539787>.

PETERSON, Roberto da Silva. O conceito de 'liberdade de expressão'

**Revista Em Tese**, Florianópolis, v. 15 n. 2, p. 275-300, 2018. Dossiê Pensamento Social Alemão.

RAMET, Sabrina P. Jean Bodin and Religious Toleration. **Politics and Religion Journal**, Cambridge, v. 13, n. 1, 2019.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

Seelaender, A. C. L. Surgimento da idéia de liberdades essenciais relativas à informação – "areopagitica" de Milton. **Revista Da Faculdade De Direito**, São Paulo, n. 86, p. 190-211, 1991. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67163>. Acesso em: 21 set. 2021.

SCHWARTZMAN, M. The Relevance of Locke's Religious Arguments for Toleration. **Political Theory**, Nashville, v. 33, n. 5, p. 678-705, 2005.

SILVA, Julio Cesar C. B. **Democracia e liberdade de expressão**: Contribuições para uma interpretação política da liberdade de palavra. 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-07122009-124122/publico/julio\\_cesar\\_c\\_b\\_silva.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-07122009-124122/publico/julio_cesar_c_b_silva.pdf). Acesso em: 21 set. 2021.

SILVA, Saulo Henrique Souza. **A exterioridade do político e a interioridade da fé**: os fundamentos da tolerância em John Locke. Salvador: UFBA, 2008.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STAVELY, Keith W. **The Politics of Milton's Prose Style**. London: Yale University Press, 1975.

TEN CATE, Irene. Speech, Truth, and Freedom: An Examination of John Stuart Mill's and Justice Oliver Wendell Holmes's Free Speech Defenses (May 4, 2011). **Yale Journal of Law and the Humanities**, v. 22, p. 35, 2010. (Columbia Public Law Research Paper n. 11-273). Disponível em: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1831766>. Acesso em: 21 set. 2021.

WALMSLEY, J.; WALDMANN, F. John Locke and the Toleration of Catholics: A New Manuscript. **The Historical Journal**, Cambridge, v. 62, n. 4, p. 1093-1115, 2019. <https://doi.org/10.1017/S0018246X19000207>.

WRIGHT, R. A Rationale from J. S. Mill for the Free Speech Clause. **The Supreme Court Review**, Chicago, v. 1985, p. 149-178, 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3109499>. Acesso em: 22 fev. 2021.

---

### Fernando Schüler

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Insper, em São Paulo, SP, Brasil.

---

### Endereço para correspondência

Fernando Schüler

Insper

Rua Quatá, 300, sala 612

Vila Olímpia, 04546-042

São Paulo, SP, Brasil

*Os textos deste artigo foram submetidos para validação do autor antes da publicação.*