

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
FACULDADE DE DIREITO PROF. JACY DE ASSIS  
Programa de Pós-Graduação em Direito  
Mestrado Acadêmico em Direito

ÉRIKA MONTEIRO DE OLIVEIRA

**ENTRE A CRUZ, OS GRITOS E A TRIBUNA - A TRAVESSIA DA  
LIBERDADE DE EXPRESSÃO**

Da intolerância à performance parlamentar

UBERLÂNDIA  
2025

ÉRIKA MONTEIRO DE OLIVEIRA

**ENTRE A CRUZ, OS GRITOS E A TRIBUNA - A TRAVESSIA DA  
LIBERDADE DE EXPRESSÃO**

Da intolerância à performance parlamentar

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Direito.

Linha de pesquisa: Tutela Jurídica e Políticas Públicas

Orientador: Prof. Dr. Hugo Rezende Henriques

UBERLÂNDIA  
2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

O48 Oliveira, Érika Monteiro de, 1990-  
2025 Entre a Cruz, os Gritos e a Tribuna - A Travessia da Liberdade de Expressão [recurso eletrônico] / Érika Monteiro de Oliveira. - 2025.

Orientadora: Hugo Rezende Henriques.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Pós-graduação em Direito.  
Modo de acesso: Internet.  
DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.629>  
Inclui bibliografia.

1. Direito. I. Henriques, Hugo Rezende, 1986-, (Orient.). II.  
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Direito. III.  
Título.

CDU: 340

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:  
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091  
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



## UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Secretaria da Coordenação do Programa de Pós-Graduação em  
Direito

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 3D, Sala 302 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG,  
CEP 38400-902  
Telefone: 3239-4051 - mestradodireito@fadir.ufu.br - www.cmdip.fadir.ufu.br



### ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Direito				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, número 232, PPGDI				
Data:	Vinte e oito de agosto de dois mil e vinte e cinco	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:00
Matrícula do Discente:	12312DIR003				
Nome do Discente:	Érika Monteiro de Oliveira				
Título do Trabalho:	Entre a Cruz, os Gritos e a Tribuna - A Travessia da Liberdade de Expressão				
Área de concentração:	Direitos e Garantias Fundamentais				
Linha de pesquisa:	Tutela Jurídica e Políticas Públicas				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Efetividade e Devolução de Conceitos Sociais				

Reuniu-se, presencialmente na sala 3D201 da Faculdade de Direito "Prof. Jacy de Assis", a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito, assim composta: Professoras/es Doutoras/es: Giordano Bruno Soares Roberto - UFMG; José de Magalhães Campos Ambrósio - UFU; e Hugo Rezende Henriques - UFU - orientador da candidata.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Hugo Rezende Henriques, apresentou a Comissão Examinadora e a candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu a discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, às/-aos examinadoras/es, que passaram a arguir a candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

APROVADA.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Neste ato, e para todos os fins de direito, as/os examinadoras/es e a discente autorizam a transmissão ao vivo da atividade. As imagens e vozes não poderão ser divulgadas em nenhuma hipótese, exceto quando autorizadas expressamente pelas/os examinadoras/es e pela discente. Por ser esta a expressão da vontade, nada haverá a reclamar a título de direitos conexos quanto às imagens e vozes ou quaisquer outros, nos termos firmados na presente.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora e pela discente.



Documento assinado eletronicamente por **Hugo Rezende Henriques, Professor(a) do Magistério Superior**, em 17/09/2025, às 14:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **José de Magalhães Campos Ambrósio, Professor(a) do Magistério Superior**, em 19/09/2025, às 10:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giordano Bruno Soares Roberto, Usuário Externo**, em 13/10/2025, às 16:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Erika Monteiro de Oliveira, Usuário Externo**, em 17/10/2025, às 16:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6648020** e o código CRC **D5545A2F**.

*As mulheres de minha vida:  
minha avó Norvina  
minha mãe Elizabeth  
(que me antecederam  
por sangue  
linhagem  
e  
linguagem)  
que por amor  
me ensinaram o saber-fazer  
das coisas.  
A minha filha Luísa  
(que me sucede e me inspira)  
sonho e desejo encarnados  
meu rebento  
minha alma  
quarela da minha vida  
minha sublime estrela guia.*

*Sou feita para amar e honrá-las!*

## AGRADECIMENTOS

*Sou o que sou porque somos todos nós.*  
- Filosofia Ubuntu

Antes do feito, a graça dele se dá, ao fim e ao cabo, àqueles que de forma pungente contribuíram com a minha formação moral, intelectual e espiritual. Como ser plural, sou resultado das minhas vivências e de cada um dos sujeitos que despontaram em meu caminho e deixaram sua marca para o engendramento do meu Eu. Disso (e desses) que sou feita e refeita, tantas e quantas vezes for necessária para verter e colaborar do caminho bem e daquilo que é bom.

Primeiro, agradeço a Deus, “inteligência suprema do Universo, a causa primária de todas as coisas; eterno, infinito, imutável, imaterial, único, onipotente, soberanamente justo e bom”<sup>1</sup>, ao primeiro privilégio que Ele me proporcionou: a minha família. Fonte primeira do meu Eu, relicário da minha vida e alma, formada por sangue e por afetos.

Ao puro e sublime amor de minha avó Norvina, primeira extensão do amor de Deus consagrado a mim. Aquela com quem em colo e acalanto, com tuas mãos e afagos, aprendi que a vida é tão linda e tão singela. A delicadeza com que tocou a vida permanece em mim e é com gratidão e amor que carrego cada gesto, cada cuidado e cada palavra que me formaram. Seu coração é sempre meu guia e seu colo, meu eterno porto. Que sua luz siga iluminando meus passos, como sempre iluminou meus dias.

À força que nunca seca de minha mãe Elizabeth, defensora dos meus sonhos, protetora de meus medos. Curadora devotada e abnegada de minha moral e espiritualidade. Aquela cujo amor compreensivo e restaurador é base de minha fortaleza e mola propulsora de meus sonhos; retorno confiável de minhas lágrimas. Mulher que me inspira, mãe que me cuida, espírito que me conduz pelos caminhos. Avó carinhosa, amorosa e atenta de Luísa. Eu e Luísa somos feitas à sua imagem e semelhança.

Ao meu pai, Ederson, que nesta vida se fez presente e retornou à pátria espiritual. Sua memória segue viva em mim, como raiz e farol. Sua vida é o fator humanizador dos meus olhares e das minhas condutas: medida silenciosa do que é justo e essencial. Sua

---

<sup>1</sup> No início de “O Livro dos Espíritos”, Allan Kardec formula a célebre pergunta inaugural “Que é Deus?”, à qual os Espíritos respondem: “Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas”. Em seguida, Kardec desenvolve os atributos divinos, conferindo a Deus os predicados de eternidade, infinitude, imutabilidade, imaterialidade, unicidade, onipotência, soberana justiça e bondade, estabelecendo assim a base ontológica da doutrina espírita: “Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas. (...) Eterno, infinito, imutável, imaterial, único, onipotente, soberanamente justo e bom, pode ser compreendido pela razão”. (KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução de Guillon Ribeiro. 86. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2013, p. 69-70).

presença, ainda que invisível aos olhos, permanece pulsando nas escolhas que faço, nos valores que sustento e no modo como enxergo as pessoas e de como caminho pelo mundo.

À Amélia e Mário, avós amados de Luísa, meus amigos-irmãos que foram meus olhos, meus braços, meu colo... que foram acalento, cuidado e proteção da minha filha quando não o pude; quando, por diversas vezes, ausentei-me para a escrita, pesquisa, trabalho. Conselheiros do bem e do amor, trabalhadores incessantes da seara de Deus, espíritos cujas vozes amigas inspiram, incentivam e cuidam. Meu coração se enche de alegria por tê-los em minha vida e na de minha filha. Minha admiração e gratidão eterna.

Àquele que nos caminhos desta vida encontrei e reencontrei, ao meu companheiro Stéfano, exemplo de determinação, honra e caráter. Fortaleza e ternura, firmeza e carinho, o aprendizado com você é constante. Sua presença foi amparo nos dias difíceis e entusiasmo nas pequenas conquistas. Este trabalho também é reflexo do amor que nos sustenta e da parceria que nos impulsiona a seguir, com fé, coragem e docura. Obrigada, por ser o motivo mais certo do meu sorriso e por me mostrar a beleza dessa e de outras vidas.

Àquela que de mim se fez e fez de mim maior, Luísa. Minha menina, sentido de minha vida e flor de minha alma. Guardo a ternura do tempo em que o Sol era todo meu, agora a tua vida é a luz da minha existência. Você é meu Sol. Não sei como já gostei tanto da vida sem a presença da sua. É tudo por você e para você, minha filha. Seu gestar e sua vinda se fez em meandros da tessitura dessas linhas, ambos desejos antigos e que agora se faz, como muito amor e dedicação.

Aos demais familiares, meu avô Erolysis, meus tios Kátia, Wellington e Rose, meus primos Kárita, Dayane e Erisson, a vocês, meu carinho e minha eterna gratidão. Aos que vieram antes de mim e abriram caminhos com coragem, fé e trabalho; aos que caminham comigo, partilhando alegrias, dores e esperanças; e aos que, mesmo distantes no tempo ou no espaço, habitam em mim como raiz e memória. Nos encontros e desencontros familiares, reconheço os contornos do afeto que me molda, porque é também nos laços da família, entrelaçados por amor, convivência e história, que aprendi a persistir com ternura e a lutar com docura.

Ao Dr. Marcelo Carvalho Ferreira, a Dra. Juliana Santos Machado Acipreste, Marcos Paulo Almeida, Bruna de Fátima Carneiro e Kellenn Cristiene, corações amigos que a Polícia Civil de Minas Gerais me presenteou. Dr. Marcelo, sem o qual as linhas da minha vida não seriam as mesmas; obrigada pela amizade quando de minha morada em Belo Horizonte e em Uberaba, pelas oportunidades e confiança. Em minhas orações diuturnas, bênçãos ao o

senhor e a sua família se são pedidos constantes ao Céu, com a fé de quem reconhece que certos encontros são dádivas divinas, que seguem nos acompanhando pela vida afora.

À Dra. Juliana, pela amizade, diálogos, risadas, cafés e cuidados maternais, muito obrigada pela compreensão e pela disposição em ajudar, sobretudo, nos momentos difíceis de conciliar trabalho, estudos e gestação. Almeida, Bruna e Kellenn, meus companheiros de equipe, deixo meu profundo agradecimento pelas palavras de incentivo, pela presença constante e pelo companheirismo generoso que tornaram mais leve e significativo o caminho percorrido. A convivência com vocês ao longo desses oito anos é fecunda, afetuosa e marcada por um humor que suavizou até os dias mais desafiadores. A jornada do labor é imensamente mais rica e extraordinariamente melhor porque vocês estão nela, comigo. Carrego muito orgulho e admiração latente por pertencer a essa equipe, cuja força está na escuta mútua, no cuidado cotidiano e na partilha que transforma o trabalho em espaço de muito carinho e humanidade.

À presença criativa, incentivadora, divertida e sabia de meu orientador Hugo Rezende Henriques. Rememoro com muita alegria sua presença em minha banca de avaliação para ingresso neste programa, momento em que seus apontamentos se fizeram guia para esta pesquisa. Muito obrigada pela parceria, consistência, respeito, compromisso e cuidado comigo (e com Luísa) durante essa jornada. Sua escuta generosa, sua leitura atenta e sua afetuosidade foram fundamentais para que este trabalho tomasse forma sem jamais perder o sentido. Mais do que orientador, você é presença que acolhe, provoca e inspira. Sigo grata por ter podido caminhar ao seu lado nesse percurso tão exigente quanto transformador.

Aos queridos amigos que ombrearam comigo a jornada acadêmica do Mestrado, que foi permeada de muitos estudos, diálogos e companheirismo. Muito obrigada pela partilha. Cada conversa, cada leitura compartilhada, cada desabafo diante dos desafios e cada riso entremeios às aulas foram fundamentais para tornar esse percurso mais leve e significativo. A presença de vocês reafirmou que o saber não se constrói sozinho, e que o companheirismo é também um modo de cuidado no ambiente acadêmico. Levo comigo não apenas os aprendizados teóricos, mas também os vínculos que se fortaleceram ao longo desse tempo.

Vejam, tal como Bethânia<sup>2</sup>, eu não ando só. E este trabalho é fruto de muitas vozes, gestos e presenças que me sustentaram ao longo do caminho. É feito das palavras que me atravessaram, dos braços e abraços que me ampararam nos momentos de cansaço. Cada linha escrita carrega ecos de conversas, conselhos, leituras partilhadas, olhares atentos e mãos

---

<sup>2</sup> A referência é à canção “Carta de Amor”, interpretada por Maria Bethânia, em que a artista afirma: “Eu não ando só. Só ando em boa companhia.” (BETHÂNIA, Maria. **Carta de amor**. Intérprete: Maria Bethânia. In: MARIA BETHÂNIA: Carta de Amor – Ao Vivo. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2013).

estendidas. Não se chega sozinha até aqui, e eu não cheguei. Este é um trabalho coletivo em sua essência, mesmo que leve a firma individual.

A todos vocês que caminharam comigo, minha mais profunda gratidão. Vocês são parte do que aqui se escreve, porque há caminhos que só se escrevem no plural - e é nesse laço entre o eu e o nós que esta travessia se sustenta.

Obrigada a todos vocês!

Érika M. de Oliveira

## RESUMO

Os escritos que aqui se apresentam trazem a liberdade de expressão como princípio estruturante da democracia, com especial atenção à sua constituição histórica, às reconfigurações contemporâneas e à sua atuação no campo parlamentar. Adota-se uma abordagem histórico-filosófica e institucional, amparada pelo método macrofilosófico proposto por Gonçal Mayos, busca-se compreender os sentidos e deslocamentos desse direito à luz das transformações culturais, tecnológicas e simbólicas que atravessam a vida política. No percurso histórico, parte-se da consolidação da liberdade de expressão como conquista civilizatória forjada no seio das lutas contra o dogmatismo religioso e político, com raízes na Reforma Protestante e no Iluminismo, especialmente nas formulações de John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Voltaire, até sua consagração como princípio nos regimes constitucionais e parlamentares ocidentais. A investigação recua às matrizes clássicas para compreender como a liberdade de expressão se vinculou aos valores da razão pública, da crítica e da autonomia, revelando-se desde cedo atravessada por tensões entre universalidade e exclusão. O estudo avança para a análise do parlamento como arena institucional de institucionalização do dissenso, observando as disputas históricas entre o espírito revolucionário jacobino e o institucionalismo reacionário na construção da palavra política como instrumento de representação. Destaca-se a progressiva mediação da linguagem parlamentar por lógicas de contenção e performatividade, que deslocam o eixo da deliberação racional para a construção simbólica da autoridade política. No contexto contemporâneo, o Parlamento preserva sua função normativa, mas vê sua centralidade simbólica e comunicativa disputar espaço com arenas digitais que moldam o ritmo, a forma e a intensidade do debate público. Nessas arenas, o valor político de um ato ou fala não se mede apenas pela coerência do argumento, mas pela capacidade de mobilizar afetos que, no ambiente conectado, convertem-se em audiência, comoção, polêmica e viralização. Articula-se os aportes de Hannah Arendt, Byung-Chul Han, Bernard Manin e, sobretudo, Chantal Mouffe, cuja concepção agonística de democracia oferece chave interpretativa decisiva para compreender a liberdade de expressão como prática situada e essencialmente conflituosa. Dessa sorte, longe de representar um ideal pacificado, a liberdade de expressão configura-se como campo permanentemente disputado, no qual se confrontam projetos antagônicos de sociedade e distintas concepções de legitimidade discursiva. Sua efetivação, no presente, demanda mais do que garantias formais, exigindo a preservação das condições políticas e comunicacionais que tornem o conflito legítimo, impedindo que se degrade em inimizade e assegurando que a palavra permaneça espaço vivo de disputa pela forma e pelo sentido do mundo comum.

**Palavras-chave:** Liberdade de expressão; Democracia agonística; Parlamento; Redes digitais; Representação política.

## RESUMEN

Los escritos que aquí se presentan abordan la libertad de expresión como principio estructurante de la democracia, con especial atención a su constitución histórica, a sus reconfiguraciones contemporáneas y a su actuación en el ámbito parlamentario. Se adopta un enfoque histórico-filosófico e institucional, sustentado en el método macrofilosófico propuesto por Gonçal Mayos, buscando comprender los sentidos y desplazamientos de este derecho a la luz de las transformaciones culturales, tecnológicas y simbólicas que atraviesan la vida política. En el recorrido histórico, se parte de la consolidación de la libertad de expresión como conquista civilizatoria forjada en el seno de las luchas contra el dogmatismo religioso y político, con raíces en la Reforma Protestante y en la Ilustración, especialmente en las formulaciones de John Locke, Jean-Jacques Rousseau y Voltaire, hasta su consagración como principio en los regímenes constitucionales y parlamentarios occidentales. La investigación retrocede a las matrices clásicas para comprender cómo la libertad de expresión se vinculó a los valores de la razón pública, de la crítica y de la autonomía, revelándose desde temprano atravesada por tensiones entre universalidad y exclusión. El estudio avanza hacia el análisis del parlamento como arena institucional de institucionalización del disenso, observando las disputas históricas entre el espíritu revolucionario jacobino y el institucionalismo reaccionario en la construcción de la palabra política como instrumento de representación. Se destaca la progresiva mediación del lenguaje parlamentario por lógicas de contención y performatividad, que desplazan el eje de la deliberación racional hacia la construcción simbólica de la autoridad política. En el contexto contemporáneo, el Parlamento preserva su función normativa, pero ve su centralidad simbólica y comunicativa disputar espacio con arenas digitales que moldean el ritmo, la forma y la intensidad del debate público. En estas arenas, el valor político de un acto o discurso no se mide únicamente por la coherencia del argumento, sino por su capacidad de movilizar afectos que, en el entorno conectado, se convierten en audiencia, conmoción, polémica y viralización. Se articulan los aportes de Hannah Arendt, Byung-Chul Han, Bernard Manin y, sobre todo, Chantal Mouffe, cuya concepción agonística de la democracia ofrece una clave interpretativa decisiva para comprender la libertad de expresión como práctica situada y esencialmente conflictiva. Así, lejos de representar un ideal pacificado, la libertad de expresión se configura como un campo permanentemente disputado, en el cual se enfrentan proyectos antagónicos de sociedad y distintas concepciones de legitimidad discursiva. Su efectiva realización, en el presente, exige más que garantías formales: requiere la preservación de las condiciones políticas y comunicacionales que permitan que el conflicto sea legítimo, evitando que se degrade en enemistad y asegurando que la palabra permanezca como un espacio vivo de disputa por la forma y el sentido del mundo común.

**Palabras clave:** Libertad de expresión; Democracia agonística; Parlamento; Redes digitales; Representación política.

## SUMÁRIO

<b>1 – PALAVRAS, APENAS?</b> .....	<b>p. 9</b>
<b>2 - INTRODUÇÃO</b> .....	<b>p. 12</b>
<b>3 – ALICERCES DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO</b> .....	<b>p. 22</b>
3.1 - Sobre a tolerância – de início, a religiosa .....	p. 22
3.2 - A religião e a política .....	p. 35
<b>4 - SOBRE A FORMAÇÃO PARLAMENTAR</b> .....	<b>p. 47</b>
4.1 - O Espírito Jacobino .....	p. 47
4.2 - O Institucionalismo Reacionário .....	p. 62
<b>5 - SOBRE A LIBERDADE DE EXPRESSÃO</b> .....	<b>p. 75</b>
5.1 - Na Ilustração .....	p.75
5.2 - Na Contemporaneidade .....	p. 87
<b>6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>p. 104</b>
<b>7 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>p. 113</b>

## PALAVRAS, APENAS?

“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”<sup>3</sup>, o Verbo é expressão divina e é a ação primordial. É ela que é o fundamento originário de todas as coisas. Antes de qualquer criação, o verbo já existia e coexistia com Deus. “Haja luz – e a luz se fez”<sup>4</sup>, o dizer inaugural é o gesto criador, ruptura do silêncio originário.

O verbo divino é o Verbo.

Somos feitos à imagem e semelhança de Deus, a nossa ação primordial é o verbo. A linguagem e a palavra carregam em si a potência de fundar mundos, iluminar consciências, desvelar sentidos.

Verbo... palavra... discurso... criação!

Ainda hoje, essa dimensão originária ressoa, resta e persiste. Persiste porque funda e funda porque resiste... porque se inscreve na travessia da história como instrumento de crítica, memória e esperança. Contudo, sua força não reside apenas na forma ou no conteúdo, mas na própria possibilidade de ser dita. A palavra rompe o silêncio imposto, rasga os interditos, reivindica presença no espaço público. Falar é, nesse sentido, um gesto ontológico e político... é inscrever-se no mundo, reivindicar lugar no tempo, lançar-se ao risco da escuta e da resposta. Entre a cruz, os gritos e a tribuna, que a palavra atravessa ruínas e reinventa sentidos. E é nesse fio de linguagem (que é frágil, mas vital) que a liberdade se faz e se refaz como tarefa inacabada.

Desde que o humano tomou a linguagem como abrigo e instrumento, a liberdade de dizer e de calar tornou-se não apenas um direito, mas um campo de lutas... um território em disputa. Esta dissertação nasce do reconhecimento de que a liberdade de expressão não é apenas uma cláusula em Constituições<sup>5</sup> ou uma abstração filosófica. É, antes, uma travessia histórica, marcada por dores, rupturas e esperanças. Entre a mudez imposta pela cruz, os gritos sufocados em nome da ordem e a tribuna que hoje reverbera discursos, desenha-se o percurso de uma liberdade de expressão.

---

<sup>3</sup> BÍBLIA. João 1:1. *In: Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

<sup>4</sup> BÍBLIA. Gênesis 1:3. *In: Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

<sup>5</sup> Na tessitura constitucional de 1988, nascida do ímpeto redemocratizador e da recusa às amarras autoritárias, a liberdade de expressão figura como cláusula pétreia, inscrita entre os direitos e garantias fundamentais. Sua formulação não se limita à técnica legislativa vez que carrega o sentido de pacto civilizatório que rejeita a mordaça e afirma o direito de existir também pela palavra. “Art. 5º. (...) IV – é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato; (...) IX – é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença.” (BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**).

A palavra é o sopro que resta mesmo quando tudo parece falhar... é ela que persiste. Ela emerge como emblema da razão crítica, das Luzes que prometeram emancipação e que ainda hoje iluminam sombras e contradições. Irradia-se também como princípio fundamental, mas jamais pacificado, constantemente tensionado por interesses, limites e novas formas de censura... contudo, sua força não reside apenas na forma ou no conteúdo, mas na própria possibilidade de ser dita, de romper o silêncio imposto, de reivindicar presença no espaço público. Falar é, nesse sentido, um gesto ontológico e político de se inscrever no mundo, reivindicar lugar no tempo, lançar-se ao risco da escuta e da resposta.

A liberdade de expressão, então, não é apenas um direito entre outros, ela é condição de possibilidade para todos os demais. Nos tornamos seres políticos quando emergimos diante dos outros, quando falamos e agimos em um mundo comum<sup>6</sup>. E esse aparecer nunca é neutro, ele carrega marcas, histórias, cicatrizes e desejos que desafiam a homogeneidade dos discursos<sup>7</sup>. Por isso, a palavra que resiste é também a que funda, não como promessa de estabilidade, mas como abertura ao conflito, à crítica e à pluralidade; sua travessia é feita de rupturas e reconciliações... atravessa cruzes e censuras, mas também reinventa possibilidades de liberdade. No fio da linguagem, a democracia se revela não como forma pronta, mas como tarefa inacabada... uma escuta ativa das vozes que, enfim, se atrevem a falar.

Este trabalho é, pois, uma tentativa de pensar a liberdade de expressão não como certeza, mas como trajeto, não como patrimônio consolidado, mas como prática em movimento. Através da análise de sua formação, de suas disputas e de seus novos contornos na contemporaneidade, busca-se não apenas compreendê-la, mas também colocá-la em cena, num tempo em que o direito de falar se entrelaça ao dever de escutar e onde a democracia se mede, também, pela diversidade das vozes que ousamos acolher.

---

<sup>6</sup>A compreensão de que a política nasce do encontro entre a palavra e a ação encontra raízes na tradição grega, particularmente na “Política” de Aristóteles. Ali, o homem é concebido como *zoon politikon*, não por uma inclinação isolada, mas porque sua existência só se cumpre plenamente no convívio da *polis*, onde a linguagem não é mero instrumento, mas a tessitura mesma da vida comum. Essa concepção é desenvolvida na tese de doutoramento de Hugo Rezende Henriques (HENRIQUES, Hugo Rezende. **Fenomenologia do Poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade**. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020), que comprehende o poder como fenômeno relacional que se manifesta no espaço partilhado da ação e da palavra, lugar onde se constrói a realidade política e se afirma a presença dos sujeitos.

<sup>7</sup> No artigo “A revanche do Leviatã”, Henriques e Silva utilizam a expressão “violência do consenso” a partir de Byung-Chul Han (Topologia da Violência) para criticar o esvaziamento da política no contexto neoliberal. Eles argumentam que o consenso excessivo atua como forma de violência simbólica, neutralizando conflitos e diferenças, e que apenas a palavra, ou o dissenso ativo, pode romper esse consensualismo e restaurar a dimensão agonística da política. (HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro B. de. **A revanche do Leviatã**. Disponível em <https://revistaprincipios.emnuvens.com.br/principios/article/view/140>. Acesso em maio de 2025).

## 1. INTRODUÇÃO

Entre a cruz, os gritos e a tribuna, delineia-se a travessia da liberdade de expressão, cujo percurso histórico é marcado por momentos em que a palavra ora é silenciada, ora se insurge, ora se institucionaliza, assumindo diferentes papéis na constituição do espaço público. Estes escritos investigam essa trajetória, marcada inicialmente pelas lutas em torno da tolerância religiosa, passando pelos clamores revolucionários do espírito jacobino e chegando às tensões discursivas que atravessam o parlamento contemporâneo. Ao longo desse percurso, a liberdade de expressão deixa de ser apenas uma prerrogativa individual e se afirma como um princípio estruturante da ordem democrática, cuja legitimidade se vê constantemente desafiada. Assim, a presente reflexão se orienta pela busca dos sentidos históricos e políticos que sustentam - e ao mesmo tempo tensionam - esse direito fundamental, especialmente em contextos em que a palavra se converte em arena de disputas morais, jurídicas e simbólicas.

A metáfora da travessia, aqui evocada, permite compreender a liberdade de expressão como uma construção dinâmica, constantemente sujeita a reconfigurações sociais, tecnológicas e institucionais. Ainda assim, ela preserva seu vínculo originário com a crítica, a razão e o ideal emancipatório. Nesse horizonte, a liberdade de expressão - compreendida desde os primórdios da modernidade como dimensão essencial da liberdade, tanto em seu aspecto subjetivo quanto político<sup>8</sup> - consolida-se como uma das pedras de toque da dogmática jurídica contemporânea, além de representar um tema central na tradição do pensamento ocidental, sobretudo no contexto da construção do Estado de Direito.

Contudo, nesse deslinde, é a partir do século XX que a temática se complexifica, circundando desde os debates nascentes do universo anfônomo até aqueles oriundos dos meios jurídicos e acadêmicos. Isso se dá, pois, a capacidade de expressar o pensamento por meio de palavras ou ações exerce impacto imediato na sociedade que, por vezes, se insere no espaço do outro, quer esse outro queira, quer não. Destaca-se, assim, a liberdade de expressão

---

<sup>8</sup> Sobre essa dupla acepção da liberdade, Henriques analisa em seu artigo “Hegel e a Europa: herança e os destinos abertos de uma história da Liberdade” como a liberdade, na tradição ocidental, apresenta-se em dois momentos fundamentais: primeiro, como liberdade política (descoberta primeva na experiência da *polis* grega), e, posteriormente, como liberdade subjetiva, desenvolvida a partir da interiorização desse ideal no período helenístico. Para o Henriques, a plenitude do projeto moderno se daria na reconciliação dessas duas dimensões no Estado de Direito, onde a cidadania incorpora simultaneamente a autonomia individual e a participação política. (HENRIQUES, Hugo Rezende. **Hegel e a Europa: herança e os destinos abertos de uma História da Liberdade**. In: Júlia Sebba Ramalho Moraes; Adilson Felício Feiler; Inácio Helfer. (Org.). Hegel e a Contemporaneidade. 1ed. Toledo: Quero Saber, 2024, p. 77-88).

não somente como um direito individual, mas também como um processo coletivamente engendrado. Daí surgem suas nuances.

Pragmaticamente, desde a promulgação das primeiras Constituições pós-revolucionárias, a liberdade de expressão é consagrada com prestígio nos ordenamentos jurídicos a nível constitucional, bem como em tratados e convenções internacionais. No Brasil não foi diferente. Em perspectiva diacrônica, quando do mais recente processo de redemocratização brasileira (leia-se, pós-ditadura civil-militar de 1964) os debates acerca da liberdade de expressão se vinculavam, especialmente, ao combate à censura estipulada aos meios de comunicação e aos indivíduos que despontassem com ideários considerados contraproducentes aos Governos da época<sup>9</sup>. Desde a promulgação da Constituição de 1988, “novos despontamentos” em cuja matéria-prima se faz a liberdade de expressão, como a desinformação, discurso de ódio, *fake news*, etc., adquirem palco e reavivaram a discussão sobre o assunto, especialmente quando relacionadas a atividade parlamentar. O que é clássico nunca morre.

Antes disso, necessário se faz compreender os primeiros argumentos que fizeram florescer as bases da liberdade de expressão e, para tanto, lançar as vistas ao passado para examinar as suas raízes faz-se movimento imperioso. Nesse sentido, destaca-se os argumentos a favor da tolerância, especialmente a religiosa (matriz do segundo capítulo desses escritos), em que é trabalhada diretrizes cunhadas por Martinho Lutero, no contexto da Reforma Protestante, John Locke e François Marie Arouet (Voltaire)<sup>10</sup>.

O conceito moderno de tolerância tem suas raízes nos séculos XVI e XVII, períodos marcados por guerras religiosas e perseguições. Foi nessa época que uma nova mentalidade começou a se formar, onde essa ideia desempenhou um papel crucial na evolução social. A tolerância permitiria que indivíduos livres e independentes, mesmo com ideias divergentes, convivessem em comunidade, envoltos na diversidade de visões de mundo (*Weltanschauung*). Em perspectiva religiosa, uma das figuras expoentes da tolerância religiosa durante esse

---

<sup>9</sup> O cerceamento da liberdade de expressão no Brasil não se restringiu ao período da ditadura civil-militar (1964-1985). Por exemplo, durante o Estado Novo (1937-1945), o governo de Getúlio Vargas implementou um aparato sistemático de censura, centralizado no Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), que controlava a difusão de informações e moldava o discurso público segundo os interesses do regime. Sobre essa temática, ver meu artigo “Entre os textos e os fatos: uma breve análise sobre a liberdade de manifestação do pensamento no governo varguista (1937-1945)”. (OLIVEIRA, Érika Monteiro de. **Entre os textos e os fatos: uma breve análise sobre a liberdade de manifestação do pensamento no governo varguista (1937-1945)**. In: [orgs.]. 200 anos de constitucionalismo brasileiro: heranças, disputas e destinos. LAECC, 2025, p. 187-197).

<sup>10</sup> Nessa perspectiva, agregador se faz a obra organizada por Karine Salgado sobre o tema, a saber “Dignidade e tolerância: anais do II Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana”. (SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SANTOS, Igor Moraes. **Dignidade e Tolerância: anais do II Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana**. Disponível em: <https://www.initiavia.com/dignidade-e-tolerancia>. Acesso em fev. 2024.

período foi o Martinho Lutero, figura central na Reforma Protestante iniciada na Alemanha. Lutero emergiu como força disruptiva ao questionar as estruturas tradicionais da Igreja Católica. Nesse diapasão, uma das conquistas mais importantes possibilitada por Lutero diz respeito à livre interpretação da Bíblia, permitindo que suas consequências e punições sejam interpretadas livremente por cada cristão<sup>11</sup>.

Essa nova abordagem não apenas desafiou o *status quo* religioso da época<sup>12</sup>, mas também estabeleceu as bases para uma compreensão moderna de tolerância. Distanciando de seu berço religioso, a reforma desencadeada evoluiu paulatinamente para um fenômeno mais abrangente. À medida que a Reforma se desvinculava progressivamente das limitações da ortodoxia religiosa, emergia um movimento diversificado que incorporava uma gama de perspectivas teológicas, filosóficas e sociais.

O foco não se limitava à doutrina religiosa, mas expandia-se para um questionamento profundo sobre a natureza da fé, da autoridade e da liberdade de pensamento. Essas mudanças tomaram direções que transcendiam as expectativas e as estruturas eclesiásticas estabelecidas, promovendo uma busca contínua pela verdade e pela liberdade de consciência. A Reforma teve um impacto significativo na história, influenciando tanto a esfera religiosa quanto a política de maneiras profundas e duradouras, fazendo com que esse particular (tolerância religiosa) fosse se vinculando à ideia de liberdade de expressão, vez que foi ela (tolerância religiosa) um dos marcos da transição da visão teológica predominante na era medieval para uma nova ordem, evidenciada pela Reforma Protestante. Contudo, não apenas por essa razão, e tampouco de forma primária: a Reforma produziu cismas profundos no seio da cristandade, desencadeando intensas perseguições religiosas. O paradigma da tolerância, nesse contexto, buscava justamente refrear tais conflitos, abrigando sob o seu manto não apenas a liberdade de credo e de culto, mas também a liberdade de reunião e de associação, bem como as liberdades de imprensa e de expressão, compreendidas como salvaguardas indispensáveis à convivência pacífica em sociedades plurais.

É nesse cenário que emerge uma longa tradição de teóricos da tolerância, muitos dos quais expoentes do movimento que seria conhecido como Ilustração, dentre os quais destacamos as reflexões de Locke (1632-1704), o grande filósofo a refletir os movimentos da Revolução Gloriosa do Reino Unido, e Voltaire, o insigne filósofo francês que enorme influência exerceu sobre os revolucionários de 1789. De forma geral, essa tradição filosófica se empenhará em defender que a tolerância não é somente uma virtude desejável (e de

---

<sup>11</sup> FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

<sup>12</sup> HÖPFL, Harro. **Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

essência cristã), mas também é resultado direto do florescimento da racionalidade humana. Para tanto, (e levando em consideração as nuances socio-hitorica-filosóficas em que cada um dos filósofos estava imerso), as suas abordagens percorreram caminhos diferentes; Locke, em sua obra epistolar sobre o tema, defende a tolerância como um produto natural de uma sociedade regida por leis e governada por autoridades civis; enquanto Voltaire, através de uma análise histórica e de casos concretos, utiliza recursos retóricos e literários para fundamentar sua defesa da tolerância.

O breviloquente caminho acima traz a importância de deslindar e demonstrar que a tolerância religiosa é umbilicalmente ligada à liberdade de expressão e sua importância se dá entremeios a compreensão dessa além de seu revestimento como virtude; nesse interim, analisar a forma com que esse preditivo, arenosamente, se desenvolve no campo político é parte integrante deste trabalho, vez que interligação da tolerância e da política se mostra amalgamada em interdependência, especialmente no que tangencia às práticas democráticas que viemos desenvolvendo na contemporaneidade. Dessa sorte, a aceitação das diferenças religiosas pode ser considerada um antecedente para a própria aceitação de perspectivas políticas diversas.

Consoante, se faz a mister tracejar sobre a conformação da institucionalidade parlamentar nos embates pós-revolucionários, no caminho de construção do Estado de Direito<sup>13</sup>, ponto trabalhando capítulo quatro deste. Além de pertencer ao palco dos “novos

---

<sup>13</sup> Sobre a centralidade histórica da instituição parlamentar na conformação do Estado de Direito, bem como os descaminhos de sua implementação no Brasil, interessante se faz o texto de Henriques e Amorim, “Ódio ao Parlamento: organização do Estado na alvorada da República Brasileira”, em que os autores demonstram como, ao longo do Segundo Reinado, o Parlamento se consolidou como guardião da Constituição e das liberdades individuais, aproximando-se do modelo continental europeu de soberania popular identificada à soberania parlamentar. Com a República, porém, três movimentos abalaram sua centralidade: a descentralização do poder em favor das elites locais, a transferência da interpretação constitucional ao Supremo Tribunal Federal e intervenções autoritárias do Executivo, argumentando-se, assim, que a consolidação democrática brasileira requer resgatar essa consciência parlamentar, rompendo com arranjos institucionais híbridos e de baixa eficácia democrática. (HENRIQUES, Hugo Rezende; AMORIM, Stephane Braga. **O ódio ao Parlamento: organização do Estado na alvorada da República brasileira.** In: SALGADO, Karine; CAMPOS, Gabriel Afonso; SANTOS, Igor Moraes; VEYL, Raul Salvador Blasi; BACELAR, Renan Victor Boy; BAILESTRA, Vinicius Batelli de Souza (orgs.). *Virtudes da República: Anais III Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana*. Belo Horizonte, 2019). Ainda nesse contexto, Frankenberg na obra “Técnicas de Estado” (FRANKENBERG, Günter. **Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de Direito e o Estado de Exceção**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.) e Pocock no “O momento maquiaveliano” (POCOCK, John Greeville Agard. **O momento maquiaveliano: o pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica**. Trad. Modesto Florenzano. Introdução de Richard Whatmore. Niterói: Eduff, 2022.) perscrutam e auxiliam na distinção dos caminhos do Estado de Direito e do *Rule of Law*, especialmente em relação ao Parlamento, onde o modelo continental de Estado de Direito prima pela soberania do povo como soberania do Parlamento e no modelo anglo-saxão, especialmente na expressão estadunidense, prima pelo chamado “sistema de freios e contrapesos” (*checks and balances*). Assim, as Constituições latino-americanas, incluso o Brasil pós-proclamação da República, tendem a misturar esses modelos, como exposto por Henriques e Amorim, criando híbridos que raramente expressam vantagens democráticas efetivas, como Abranches demonstra no seu artigo “Presidencialismo de Coalizão”, de 1988 (ABRANCHES, Sergio Henrique Hudson de. **Presidencialismo de Coalizão**. Disponível em: <https://politica3unifesp.wordpress.com/wp->

despontamentos” oriundos da liberdade de expressão (especialmente ao que tangencia temáticas acerca da imunidade parlamentar, discurso de ódio e etc.). O parlamento, enquanto *lócus* e vetor político por excelência, é o campo no qual emergem as mais variadas manifestações do pensamento, diretamente vinculadas às posições ideológicas às quais os atores parlamentares se filiam. Dentre essas orientações, duas se destacam por sintetizarem visões contrastantes, porém centrais para a compreensão das dinâmicas políticas contemporâneas no espaço de construção do modelo de Estado de Direito: o espírito jacobino e o institucionalismo reacionário.

Lança-se mão da exemplificação do embate entre o espírito jacobino e o institucionalismo reacionário vez que ambos apresentam diferentes abordagens para lidar com mudanças políticas e sociais e trazem em seus bojos elementos que, atualmente, podem ser identificados em diferentes contextos e movimentos políticos. Enquanto o primeiro – espírito jacobino - herdeiro da tradição revolucionária, aposta na transformação estrutural e na mobilização popular (por vezes violenta) como vias legítimas de reinvenção da ordem e defesa de valores como igualdade, liberdade e participação popular direta, o segundo – institucionalismo reacionário - predica a estabilidade e a preservação das estruturas existentes como forma de assegurar a continuidade e a coesão social, potencialmente encastelando-se em relação à mudanças mais pungentes, ancorado em valores de uma tradição sempre modelável, defende a primazia da continuidade institucional como forma de contenção do caos e salvaguarda da coesão social.

Importante salientar que, no âmbito parlamentar, essas ideologias despontam em salutares debates sobre o papel do governo, a extensão dos direitos fundamentais e a dinâmica do poder legislativo (entre outros). A tensão entre essas duas perspectivas não apenas ilumina debates atuais sobre a legitimidade do poder, os limites da liberdade, em especial a de expressão, e a função representativa do parlamento, como também serve de chave interpretativa para compreender os dilemas enfrentados pelas democracias contemporâneas.

A arena parlamentar, nesse sentido, constitui-se como espaço privilegiado para além da análise dos embates contemporâneos em torno da liberdade de expressão, ela é o *locus* para própria emanação dessa liberdade. É nesse local que diferentes projetos político-ideológicos de sociedade podem se encontrar, colidir e serem expressos na arena legislativa por meio da palavra política (palavra essa protegida, tensionada e por vezes contestada no

interior de marcos jurídicos e normativos que delimitam os contornos do discurso dito legítimo).

Nota-se, portanto, que a discussão em torno da liberdade de expressão é atravessada por múltiplas camadas históricas, políticas e filosóficas, revelando-se como uma questão interseccional que perpassa diferentes épocas, contextos e formas de organização social. Longe de constituir um conceito estático, ela adquire novos contornos a depender das tensões e desafios de cada tempo, abrolhando papel decisivo na conformação de caminhos alternativos (sejam eles viáveis, desejáveis ou apenas latentes) diante dos embates entre distintas visões de mundo. Nesse cenário, compreender o papel desempenhado pela liberdade de expressão é também compreender os mecanismos pelos quais sociedades democráticas negociam os limites entre o dissenso legítimo e o discurso intolerável.

Por isso, deslindar a centralidade do Iluminismo nesse processo torna-se, uma tarefa fundamental. É nesse período que a liberdade de expressão ganha densidade filosófica e jurídica, sendo pensada não apenas como um direito subjetivo, mas como condição necessária para o exercício público da razão e para o florescimento da cidadania. As formulações ilustradas não apenas fornecem os fundamentos teóricos para a institucionalização desse direito nas constituições contemporâneas, como também lançam luz sobre os paradoxos e tensões que o cercam: entre tolerância e intolerância, entre liberdade e responsabilidade, entre pluralismo e coesão social.

Destarte, analisar os desdobramentos contemporâneos da liberdade de expressão à luz do legado ilustrado é uma via profícua para compreender o que este trabalho denomina como “os novos despotamentos” desse direito. Trata-se de captar como ele se atualiza, é disputado e se ressignifica no campo parlamentar, onde sua legitimidade é constantemente tensionada por discursos que oscilam entre a defesa intransigente da autonomia da palavra e a necessidade de contenção dos seus possíveis excessos. Nesse sentido, a liberdade de expressão não apenas figura como um direito fundamental entre outros, mas como um princípio estruturante do ordenamento jurídico e da própria arquitetura do Estado de Direito (em seu projeto democrático)<sup>14</sup> - uma verdadeira pedra de toque que orienta, desafia e legitima as práticas políticas e institucionais contemporâneas.

---

<sup>14</sup> Nesse diapasão, o texto de Salgado “Estado ético e Estado poiético” define o Estado de Direito, em termos de finalidade e método. Assim, o Estado de Direito é um projeto de Estado Ético, cuja realização dos direitos fundamentais é a finalidade de sua ação, adotando a democracia como método de mediação/deliberação político-jurídica dos projetos voltados à concretização desses direitos. (SALGADO, Joaquim Carlos. **O Estado ético e o Estado poiético**. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 2, nov. 2002).

Ao se reconhecer a liberdade de expressão como princípio estruturante do Estado de Direito, este trabalho propõe analisá-la não apenas sob o prisma de um direito subjetivo ou garantia civil, mas como um vetor capaz de tensionar e ao mesmo tempo sustentar os fundamentos da política democrática. A liberdade de expressão, quando observada em sua concretude no espaço parlamentar, não se resume a uma mera faculdade do agente político de proferir opiniões, mas se revela como um campo de disputa simbólica em torno do que pode e deve ser dito no espaço público - um espaço no qual a legitimidade da palavra disputa os limites jurídicos, éticos e institucionais.

Esse é o ponto de inflexão em que se dá a investigação da liberdade de expressão, em seu processo contínuo de atualização no seio do parlamento contemporâneo, à luz dos dilemas herdados da modernidade ilustrada e das novas demandas surgidas desde então, com especial atenção à sociedade digital, polarizada e midiatizada<sup>15</sup>. Esse é o ponto nevrálgico do item 5.2. O uso estratégico da palavra - que ora mobiliza, ora manipula, ora emancipa, ora exclui - passa a ser uma ferramenta de poder cujas implicações ultrapassam a esfera pessoal do orador e incidem diretamente sobre a saúde do próprio regime democrático<sup>16</sup>.

É nesse horizonte que o referido capítulo se dedica a examinar a reconfiguração da liberdade de expressão no interior do campo parlamentar, tendo como pano de fundo as mutações provocadas pela ambiência informacional contemporânea, pela inexistência de uma base factual estável e pela ascensão de discursos performativos, afetivos e desinformativos. A partir dos aportes teóricos de Hannah Arendt, Chantal Mouffe, Bernard Manin e Byung-Chul Han, investiga-se de que modo a palavra política - que preserva a função institucional do Parlamento como *locus* formal da deliberação normativa - passa a disputar

---

<sup>15</sup> Nesse cenário, a obra de Byung-Chul Han, denominada “Infocracia” alerta para os riscos que algumas dessas mudanças estejam nos conduzindo, ou, talvez, já nos conduziu, a um contexto dessa “infocracia”, caracterizada pela sobrecarga informacional, pela erosão da capacidade crítica e pelo predomínio de uma comunicação orientada por métricas de visibilidade e controle algorítmico. Nesse sentido, Han adverte que a digitalização acelerada e a massificação das mídias eletrônicas têm conduzido a democracia para esse estado de “infocracia”, no qual a superabundância e a viralização de informações, muitas vezes destituídas de verificação e imbebidas em lógicas emocionais, degradam o discurso racional, fragmentam a esfera pública e corroem a temporalidade necessária à deliberação democrática. A “infocracia”, dessa forma, se caracteriza por uma *infodemia* permanente, em que o excesso informacional, impulsionado por algoritmos e dinâmicas de consumo instantâneo, transforma a política em espetáculo e performance, favorecendo a manipulação psicopolítica e a erosão da autonomia do cidadão. Nesse regime, a verdade e a mentira perdem fronteiras estáveis, e a própria racionalidade discursiva é substituída por fluxos contínuos de dados que estimulam reações afetivas rápidas, minando as condições de possibilidade do debate público democrático. (HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Trad. Gabriel F. Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2021).

<sup>16</sup> O uso estratégico da palavra encontra-se deslindado na tese de doutorado de Henriques (Fenomenologia do Poder - ver item 4) e também engendrado na obra de Salgado, “Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a justiça” (SALGADO, Joaquim Carlos. **Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a justiça**. Disponível em: <https://revista.direito.ufmg.br/index.php/revista/article/view/1142>. Acesso em mar. 2025.), em que Salgado analisa o discurso como estrutura portadora de sentido e como mediação necessária à própria ideia de justiça, ressaltando que sua organização simbólica é constitutiva da realidade jurídica e política.

centralidade simbólica e comunicativa com as plataformas digitais, ora reivindicada como expressão legítima do dissenso, ora convertida em instrumento de deslegitimação simbólica. Nesse cenário, ela se torna o eixo sensível das disputas democráticas, atravessada por afetos, algoritmos e estratégias de visibilidade que reconfiguram tanto as condições de exercício do conflito quanto os limites de sua legitimidade.

Assim, a presente dissertação estrutura-se em cinco capítulos interligados pela travessia da liberdade de expressão. A introdução, como forma de abertura reflexiva, apresenta os contornos da escrita, delimita o campo teórico-metodológico e explicita os objetivos que orientam a investigação. O capítulo que a segue, rastreia as raízes filosóficas e históricas da liberdade de expressão, com destaque para a tolerância religiosa como matriz fundante e para as contribuições do pensamento ilustrado na consolidação desse princípio como eixo da razão pública. No quarto capítulo, examina-se a formação do espaço parlamentar moderno, compreendido como *locus* privilegiado de expressão política, tensionado pelas disputas entre o espírito jacobino - propenso à ruptura e à reinvenção, mas sempre acompanhado pelo risco do levante e da insegurança generalizada - e o institucionalismo reacionário - afeito à contenção e à continuidade, sustentado pelo discurso da segurança e pelo evolver lento e gradual das transformações. Ambos, cada qual a seu modo, mobilizam paixões e temores distintos da população, moldando as estratégias e os sentidos da ação política.

Já o quinto capítulo se debruça sobre os desdobramentos contemporâneos da liberdade de expressão no interior do parlamento brasileiro, investigando como a palavra política, capturada por lógicas performativas e estratégias de desinformação, passa a operar como instrumento de disputa simbólica, em um cenário marcado pela polarização ideológica, pela crise de inteligibilidade e pela reconfiguração dos marcos do dissenso democrático.

Nesse sentido, a estrutura proporcionada pelo método histórico-filosófico revelou-se a mais pertinente para a análise sistemática dos fenômenos aqui examinados. A tessitura do trabalho fundamenta-se em um estudo bibliográfico de caráter inventariante (estado da arte), cujo fio condutor se ancora na articulação entre as matrizes clássicas da liberdade de expressão e seus desdobramentos contemporâneos. Nesse horizonte, os escritos de John Locke, Jean-Jacques Rousseau e François-Marie Arouet (Voltaire) são convocados como marcos fundantes da modernidade ilustrada, cujas formulações em torno da tolerância, da razão pública e da crítica à tirania fornecem os alicerces normativos para o debate em torno do princípio da liberdade de expressão no contexto pós-revolucionário.

Em continuidade, e já no campo da teoria política contemporânea, a obra de Chantal Mouffe assume centralidade como principal referencial teórico deste trabalho, ao propor uma concepção agonística de democracia que reposiciona o dissenso e a disputa simbólica como elementos estruturantes e, portanto, essenciais da vida democrática. Em diálogo com Mouffe, a contribuição de Hannah Arendt permite analisar as tensões entre verdade factual, opinião e juízo político, sobretudo em contextos marcados pela fragilização - e mesmo pela inexistência estável - de um mundo comum.

A essas perspectivas somam-se os aportes de Bernard Manin, no tocante às mutações do espaço representativo sob a lógica da visibilidade, e de Byung-Chul Han, cuja análise sobre a “infocracia” ajuda a compreender como a lógica da exposição contínua, a saturação de informação e a hipercomunicação produzem novas formas de controle, desgaste e homogeneização do discurso. Nesse quadro, a política e, por consequência, a liberdade de expressão, deixa de se estruturar apenas em torno do debate racional, passando a ser atravessada por mecanismos de performance afetiva e por dinâmicas algorítmicas que moldam a atenção, a percepção e a própria forma de engajamento no espaço público. O Parlamento, nesse cenário, preserva sua função institucional de deliberação normativa, mas vê sua centralidade simbólica e comunicativa disputar espaço com arenas digitais que moldam o ritmo, a forma e a intensidade do debate público.

Esses marcos teóricos serão mobilizados ao longo dos capítulos desta dissertação, compondo um percurso que parte das raízes filosóficas do princípio da liberdade de expressão e avança até seu embate contemporâneo com as dinâmicas da desinformação, da performance simbólica e da erosão do juízo público. O trajeto não se limita à análise abstrata do direito, mas examina como, no campo parlamentar, esse princípio é tensionado por uma ecologia comunicacional marcada pela disputa entre a formalidade normativa da deliberação e a lógica acelerada das arenas digitais, onde afetos, algoritmos e estratégias de visibilidade reconfiguram a própria gramática do debate político.

A presente dissertação também se vale de uma análise de cunho macrofilosófico, inspirada na proposta de Gonçal Mayos, cuja abordagem permite uma reflexão ampliada, profunda e interdisciplinar sobre os fenômenos em questão. A macrofilosofia, nesse sentido, oferece ferramentas para compreender as grandes narrativas, tensões e transformações que atravessam o contexto contemporâneo, articulando múltiplas tradições do pensamento filosófico e político.

Nota-se, portanto, que a liberdade de expressão não se restringe a um conceito abstrato ou a um enunciado normativo cristalizado, mas se apresenta como categoria histórica em permanente processo de constituição e disputa. Sua trajetória acompanha, e ao mesmo tempo molda, as transformações culturais, institucionais e filosóficas que configuraram o Ocidente moderno, em especial aquelas que se intensificam a partir da Reforma Protestante ao Iluminismo. Nesse percurso, a liberdade de expressão assume um duplo papel: enquanto conquista civilizatória, garante ao cidadão o direito de manifestar livremente suas convicções; enquanto instrumento político, revela-se indissociável da construção de hegemonias, da elaboração crítica e do exercício plural da representação democrática. Seu conteúdo, longe de ser fixo ou imune a contradições, encontra vitalidade precisamente no seu caráter disputado e na capacidade de dar voz à diferença.

Compreender a liberdade de expressão em sua complexidade exige reconhecer não apenas sua centralidade para a cidadania e para a sustentação de uma esfera pública plural e democrática, mas também o despontamento desse espaço diante das mutações tecnológicas e comunicacionais. Ao insistir em seu caráter historicamente situado e politicamente disputado, este trabalho busca oferecer subsídios para repensar os contornos da liberdade no presente, reafirmando seu papel estruturante na consolidação de democracias que se pretendam inclusivas e conscientes de suas próprias tensões internas. Mas, para compreender a densidade das distorções contemporâneas, é preciso recuar às origens, não como arqueologia inerte, mas como gesto crítico de escavação filosófica. É necessário escutar as vozes fundadoras que sussurram sob os escombros do tempo: Lutero, Locke, Rousseau, Voltaire, pensadores que forjaram os primeiros contornos da palavra livre.

É desse solo em disputa, fértil em contradições e esperanças, que brotam os fundamentos da liberdade de expressão como a conhecemos e é nele que este trabalho finca sua primeira estaca. Porque, antes de compreender a palavra envolta pelo espetáculo, pelos fluxos digitais e pela performatividade da política contemporânea, é preciso entender como ela se constituiu como direito, como princípio, como risco e como promessa.

Que se abram, então, as veredas do Capítulo 3, onde a tolerância se ergue como primeiro gesto de liberdade, e a razão, ainda em sua infância política, começa a falar.

### 3. ALICERCES DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO

#### 3.1 SOBRE A TOLERÂNCIA – DE INÍCIO, A RELIGIOSA

Com vistas a engendramos ponderações acerca da liberdade de expressão, é importante retrocedermos um pouco no tempo e examinar os primeiros argumentos que surgiram em sua defesa. Não é cerne deste capítulo traçar em detalhes o desenvolvimento histórico desse direito, mas destacar como os argumentos a favor da tolerância, especialmente a religiosa, prepararam o terreno para a consolidação do direito à liberdade de expressão. Assim, os despontamentos desse direito tornam-se importante com a emergência da modernidade, marcadora da transição da visão teológica da realidade – predominante na era medieval – e notável com a Reforma Protestante, e o subsequente avanço da liberdade religiosa e dos processos de secularização que se aprofundariam na esteira da quebra do dogmatismo escolástico católico.

Contudo, faz-se necessário advertir que a noção de tolerância religiosa engendrada neste capítulo constitui delineados diacrônicos desse predicativo quanto à recusa do uso da coerção especialmente por parte da Igreja Católica, utilizada comumente na época, visando instituir certa uniformidade religiosa. Dessa forma, o conceito de tolerância, em sentido moderno, possui por berço os séculos XVI e XVII, cujo contexto é imerso em guerras religiosas e perseguições; foi nesse período que se moldou uma nova mentalidade, em que a tolerância desempenhou papel fundamental na evolução social, possibilitando que sujeitos livres e independentes, mesmo que divergentes em suas ideias, convivessem em uma mesma comunidade, abarcados pela diversidade de visões de mundo. Quanto à perspectiva religiosa, o padre Martinho Lutero<sup>17</sup> se faz um dos principais agentes da Reforma Protestante, iniciada

---

<sup>17</sup> Martinho Lutero (1483-1546) foi fundador Alemão da Reforma Protestante. Depreende-se da história que o rompimento de Lutero com a Igreja Católica despontou quando Martinho teria afixado as afamadas “95 teses” (que, em verdade, trata-se do título *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, ou, “Debate por uma declaração acerca do valor das indulgências) na porta da capela do Castelo do Wittenberg, em 31 de outubro de 1517. Esse marco tem sido celebrado ao longo dos tempos como o início da Reforma Protestante, contudo, escritos trazem que, de início, o intento de Lutero com a afixação da *disputatio* não era o revolucionar tampouco romper com a Igreja; esse “ato acadêmico ordinário” consistia em um convite ao debate acadêmico com intelectuais (sacerdotes, teólogos da igreja medieval e também professores na Faculdade de Artes). O teor das “95 teses” versavam, sobretudo, acerca da oposição de Lutero à venda de indulgências, bem como sobre as outras condutas que a Igreja Católica praticava e lhe pareciam dissonantes aos ensinamentos dela mesma. O trecho a seguir constitui parágrafo inicial da *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, “Por amor à verdade e no empenho de sondá-la, as seguintes proposições deverão ser discutidas em Wittenberg, sob a presidência do digníssimo padre Martinho Lutero, Mestre das Artes e da santa Teologia e catedrático dessa disciplina nessa localidade. Portanto, ele solicita que os que não puderem estar presentes para debater conosco oralmente o façam, mesmo que ausentes, por escrito. Em nome do nosso Senhor Jesus Cristo, amém.” (Vários editores. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**. São Paulo: Vida Nova. 2017). Nesse cenário, se faz necessário, contudo, evitar a leitura anacrônica que tomaria Martinho Lutero como defensor da “tolerância” em seu sentido normativo e positivo moderno, tal como formulado posteriormente por Locke ou Voltaire. Lutero viveu e desencadeou um momento de ruptura que intensificou as perseguições religiosas, mas sua reflexão não se

na Alemanha. Embora não possa ser identificado como defensor da tolerância em sentido moderno, vez que tendo mantido posições de marcada intolerância, sobretudo contra judeus e dissidentes, sua atuação rompeu o monopólio católico e inaugurou um processo histórico que abriria caminho para o pluralismo religioso e, indiretamente, para a reflexão posterior sobre a liberdade de consciência.

Esse movimento configura, antes de tudo, um movimento teológico, porém a sua influência não se reduziu a esse âmbito; nas palavras de Roca<sup>18</sup>, “*la Reforma emprendida por Lutero supuso um cambio de concepción tanto respecto a la Iglesia-institución como respecto al hombre, y ello ejerció también su influencia en el Derecho secular*”, uma das mais expoentes conquista diz respeito à livre interpretação da Bíblia<sup>19</sup>, vez que é a partir dela que as próprias consequências (punições) ali entabuladas seriam também de livre interpretação de cada pessoa. No tratado e sermão intitulado “Da liberdade do Cristão”, elaborado por Lutero e destinado Jerônimo Mühlendorf<sup>20</sup>, Martinho engendra suas ideias e pondera que é a fé o meio pelo qual o cristão se conecta com Deus, enquanto o amor é a maneira pela qual ele se relaciona com o próximo. A imagem de "ascender até Deus" pela fé e "descer novamente por meio do amor" reflete a dinâmica da vida espiritual, conforme interpretada por Lutero, onde a fé é o conector com a divindade e o amor é o impulso da agir em prol do bem dos outros<sup>21</sup>.

Dessa maneira, Lutero sustentou a desnecessidade da intermediação do Papa, bispos e padres nas interpretações das escrituras, sendo os próprios fiéis livres para dar sentido aos textos bíblicos, em consonância com suas próprias consciências<sup>22</sup>. Em texto endereçado e

---

estruturou na proposição da tolerância como princípio geral; antes, vinculava a liberdade da consciência à “verdadeira fé”, segundo a sua interpretação das Escrituras. O vocabulário da “tolerância” enquanto valor político-jurídico, capaz de assegurar institucionalmente a convivência entre diferentes credos, apenas se consolidaria no século XVII, como resposta histórica às disputas confessionais prolongadas e à necessidade de conter o ciclo de violência inter-religiosa.

<sup>18</sup> ROCA, María J. *La influencia de la Reforma Protestante en el Derecho*. Disponível em <https://hdl.handle.net/20.500.14352/44541>. Acesso em 03 mar. 2024.

<sup>19</sup> Nas palavras de Carlos Monsiváis, a livre interpretação configura, na Reforma luterana, uma das principais partes integrantes da tríade que irrompeu Martinho Lutero em desfavor da Igreja Católica, qual seja: “*la sola fe, la sola gracia y la sola Escritura*”. (GARCÍA, C. M.; MONSIVÁIS, C. *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. Disponível em: [https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/act\\_resultado.asp](https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/act_resultado.asp). p. 72. Acesso em 03 mar. 2024).

<sup>20</sup> Trecho final do tratado: “De tudo isso se conclui que um cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e em seu próximo; em Cristo, por meio da fé, e no seu próximo, por meio do amor; por meio da fé, ele ascende até Deus; de Deus, ele desce novamente por meio do amor, mas permanece sempre em Deus e no amor divino, conforme Cristo diz em João 1[.51]: “A partir de agora vereis o céu aberto e os anjos subirem e descerem sobre o Filho do homem”. Ora, essa é a liberdade verdadeira, espiritual e cristã, que liberta o coração de todos os pecados, leis e mandamentos, e que suplanta qualquer outra liberdade, tal como o céu suplanta a terra. Deus nos conceda que possamos compreender corretamente e conservar essa liberdade! Amém.” (Vários editores. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**. São Paulo: Vida Nova. p. 174. 2017).

<sup>21</sup> A título de observação, há relatos de historiadores da Reforma que sugerem que a exegese de um trecho encontrado na Carta de Paulo aos Romanos, localizado no capítulo 1, versículo 17, “o justo viverá pela fé”, despontou em Lutero a percepção de que a justiça de Deus e o perdão seriam concedidos através da fé, cuja origem residia no cristão e não na Igreja.

<sup>22</sup> Antes da Reforma, a interpretação dos textos bíblicos era prerrogativa exclusiva do clero, devendo os leigos e fiéis ser orientados pelos clérigos nas interpretações necessárias. Isso justificava a ideia de que os fiéis deveriam

intitulado “À Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Reforma do Estado Cristão (1520)<sup>23</sup>”, Martinho tece críticas ao que descreveu como “muros de palha e de papel”<sup>24</sup> que os Romanos defendiam e que acabavam por ser a própria causa de queda da cristandade. Um desses “muros” é a crença de que somente o Papa era capaz de interpretar as Escrituras. Nesse sentido:

Portanto, é uma perversa fábula inventada, e eles não conseguem provar uma letra sequer, de que a interpretação das Escrituras ou a confirmação destas pertence somente ao papa. Eles advogaram esse poder a si mesmos, e quando alegam que esse poder foi dado a Pedro quando as chaves lhe foram dadas, é suficientemente claro que as chaves não foram concedidas unicamente a Pedro, mas à igreja toda. Ademais, as chaves não foram prescritas para a doutrina ou o governo, mas somente para ligar e desligar o pecado [à pessoa]. O que arrogam para si mesmos além disso, com base nessas chaves, é mera invenção.<sup>25</sup>

E inaugura, assim, uma nova hermenêutica em relação ao texto bíblico, ao afirmar que “o cristão é um livre senhor de todas as coisas e não submisso a ninguém – pela fé<sup>26</sup>”. Tal formulação, porém, só adquire plena significação no contexto das reformas religiosas, uma vez que, numa Europa integralmente católica, careceria de utilidade prática. À medida que a Reforma se expandia, alguns reinos e territórios insatisfeitos com a Igreja de Roma passaram a apoiar e fomentar as religiões reformadas, chegando, em casos extremos — como na Inglaterra —, à ruptura formal com o papado, ocasião em que o próprio monarca se fez chefe da nova religião oficial. É nesse cenário que se consolida a doutrina segundo a qual os súditos deveriam professar a religião de seu soberano (*cuius regio, eius religio*), o que, por sua vez, deu ensejo a perseguições aos dissidentes e à intensificação das tensões entre Igreja e Estado. Paulatinamente, essas ideias se sedimentaram entre os saxões e extravasaram para além das fronteiras germânicas, instaurando novas configurações políticas e religiosas no continente.

Assim, a reforma emergida pela *disputatio* evoluiu para um movimento diverso ao religioso, com contornos mais amplos que gradualmente se desvinculava das estruturas do poder em Roma, trazendo à luz não apenas a fragilidade do poder institucional da Igreja

---

ser guiados às interpretações necessárias. Lutero marcou o início de uma era na qual cada cristão poderia possuir sua própria Bíblia e, consequentemente, elaborar suas próprias conclusões. A reforma luterana implicou em um esforço de tradução dos textos sagrados que redundaria na consolidação de versões “formais” de vários idiomas europeus, inclusive, por meio da tradução do próprio Lutero, do idioma alemão.

<sup>23</sup> Vários editores. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**. São Paulo: Vida Nova. 2017.

<sup>24</sup> Quais sejam, três muros romanistas: a ideia de que a autoridade secular não possuía jurisdição sobre o clero, a noção de que somente o próprio Papa tinha o direito de convocar um concílio geral da igreja e a crença de que somente o Papa era capaz de definir a interpretação canônica das Escrituras. (Vários editores. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**, p. 81).

<sup>25</sup> Vários editores. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**, p.88.

<sup>26</sup> SEM AUTORIA. **Martinho Lutero – vida e obra**. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/conteudo/martim-lutero-vida-e-obra> . Acesso em 06 mar. 2024.

Católica Romana em partes do território europeu, mas também despertando pungentes questionamentos entre os fiéis sobre a verdadeira natureza da fé. Essa evolução não foi somente um desafio ao poder eclesiástico, mas também demonstrativo de uma ruptura com a ortodoxia religiosa estabelecida de forma centralizada pela Igreja de Roma; dessa feita, os indivíduos que questionavam os dogmas da Igreja Católica, além de desafiarem as autoridades religiosas, também desencadearam uma revolução intelectual e espiritual. Nesse sentido, Monsiváis esclarece que:

*En la primera etapa el protestantismo es una elección difícil y valiente, algo que desde afuera se califica, en el mejor de los casos, de "pérdida de los sentidos". El protestantismo durante una larga etapa es, al mismo tiempo, opción religiosa, una muy clara lección política y moral, y los protestantes son, de modo obligado, liberales juristas, partidarios de la libertad de conciencia y de la tolerancia.<sup>27</sup>*

À medida que a Reforma se desvincilhava das amarras da ortodoxia religiosa, um movimento diversificado emergia, abarcando distintas perspectivas teológicas, filosóficas e sociais. Já não se tratava apenas de um debate sobre doutrina, mas de um questionamento mais amplo acerca da natureza da fé, da autoridade e da liberdade de pensamento. Essas transformações ultrapassaram as expectativas e os limites impostos pela estrutura eclesiástica. Impulsionada pela afirmação da liberdade de consciência, a Reforma desencadeou mudanças profundas que repercutiram de modo decisivo tanto na religião quanto na política.

Com a diminuição do controle da Igreja Católica sobre os Estados e a crescente contestação dos fiéis, os reinos e Estados nascentes (muitas vezes em aliança ou sob influência eclesiástica) passaram a promover fortes perseguições contra aqueles que questionavam os dogmas oficiais, em tentativas de conter a dissidência. À medida que essas vozes eram silenciadas à força, surgiam reações contrárias à opressão, acompanhadas de debates sobre a legitimidade da coerção religiosa exercida pelo poder político e, em alguns casos, pela própria Igreja. A ideia de que cada sujeito tinha o direito de seguir sua própria consciência religiosa ganhou força, e disposições que os coagiam ao contrário começaram a ser vistas como manifestações de intolerância.

É a partir desse cenário que, no século posterior aos despontamentos da Reforma que John Locke<sup>28</sup> surge como figura seminal na promoção da tolerância religiosa; Locke

<sup>27</sup> GARCÍA, C. M.; MONSIVÁIS, C. *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. Disponível em: [https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/act\\_resultado.asp](https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/act_resultado.asp). Acesso em 03 mar. 2024, p. 72.

<sup>28</sup> John Locke é considerado um dos filósofos canônicos do liberalismo não apenas por suas contribuições teóricas fundamentais para a formação do Liberalismo Clássico, mas também por sua abordagem pioneira e ainda relevante em relação à tolerância religiosa e ao papel do Estado em sociedades pluralistas. Sua defesa da liberdade individual e da separação entre religião e governo marcou um ponto de inflexão na reflexão política moderna, especialmente ao propor que o poder civil não deveria interferir nas convicções religiosas dos cidadãos. É inegável, assim, a contribuição do Liberalismo Clássico para a limitação do poder absoluto dos monarcas e para o avanço das liberdades civis. Cumpre notar, contudo, que o próprio Reino Unido em que

redigiu a primeira<sup>29</sup> “Carta sobre a Tolerância”<sup>30</sup> em que argumenta em desfavor da coerção religiosa, quer seja pelo Estado quer seja pela maioria, defendendo ser uma questão de fé e de consciência pessoal a opção ou crença religiosa, não cabendo, assim, ao Estado – especificamente - a adoção de determinada religião, tampouco perpetrar punições aos cidadãos devido às suas convicções religiosas<sup>31</sup>.

Publicada em 1689, Locke, nas expressões da carta, não apenas defendeu a tolerância religiosa mas também a fundamentou em argumentos extraídos do próprio cristianismo, postulando que o papel precípuo da religião é “regular a vida dos homens segundo a virtude e a piedade”<sup>32</sup> e que a “a tolerância para os defensores de opiniões opostas acerca de temas religiosos está tão de acordo com o Evangelho e com a razão que parece monstruoso que os homens sejam cegos diante de uma luz tão clara”<sup>33</sup>. Nota-se que John Locke ponderava que a tolerância religiosa não se limitava à justiça e ao respeito aos direitos civis, mas despontava como elemento essencial para a estabilidade e harmonia da sociedade, levando a salientar que a imposição de uma religião estatal poderia resultar em conflitos e dissensões. Noutra vertente, seria a liberdade religiosa o pilar para assegurar a paz social e a convivência pacífica entre diferentes grupos religiosos<sup>34</sup>.

Dessa maneira, nota-se que no deslinde da Carta de John Locke, o filósofo lança mão de basicamente três argumentos a favor da tolerância: que os meios pacíficos são da essência do Cristianismo, que é necessária a separação da Igreja e do Estado e que a tolerância deve ser estendida aos não-cristãos. Dentre esses, ponderadamente, Locke se debruça a

---

Locke viveu e escreveu mantinha características teocráticas, na medida em que o monarca era (e ainda é) o chefe da Igreja oficial do Estado.

<sup>29</sup> A Primeira Carta sobre da Tolerância foi publicada anonimamente em abril de 1689, na cidade de Gouda, Holanda. Locke escreveu quatro Cartas sobre a Tolerância, sendo a última inconclusa e publicada nas Obras Póstumas de 1706. (LOQUE, Flavio Fontenelle. A Recepção da Carta sobre a Tolerância de Locke. **O que nos faz pensar**, v. 29, n. 47, p. 5-35, 2020).

<sup>30</sup> “John Locke’s Letter Concerning Toleration was one of the seventeenth century’s most eloquent pleas to Christians to renounce religious persecution. It was also timely. It was written in Latin in Holland in 1685, just after the Revocation of the Edict of Nantes, and published in Latin and English in 1689, just after the English parliament conceded a statutory toleration for Protestant dissenters” ou “A Carta sobre a Tolerância, de John Locke, foi um dos apelos mais eloquentes do século XVII aos cristãos para que renunciassem à perseguição religiosa. Também foi oportuna. Foi escrita em latim na Holanda em 1685, logo após a revogação do Edito de Nantes, e publicado em latim e inglês em 1689, logo após o parlamento inglês ter concedido uma tolerância legal para dissidentes protestantes.” (Tradução Livre). (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 06 de abr. 2024, p.7).

<sup>31</sup> Deve-se evitar toda violência e injúria, seja ele cristão ou pagão.” LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 6.

<sup>32</sup> LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. p. 3.

<sup>33</sup> LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. p. 2.

<sup>34</sup> Acerca dos direitos civis, a teoria de Locke sustenta que todos os homens nascem iguais e livres no estado de natureza e cada pessoa possui direitos naturais fundamentais, como o direito à vida, à liberdade e à propriedade, os quais são considerados inalienáveis e não podem ser violados arbitrariamente por qualquer autoridade política ou governo.

demonstrar que “a religião não é assunto de magistrados, e o Estado não é um instrumento adequado para a salvação de almas. Igreja e Estado são “perfeitamente distintos e infinitamente diferentes (tradução livre)<sup>35</sup>, configurando, assim, instituições diferentes em natureza e propósito. Enquanto é do âmbito do Estado a lida com assuntos civis (legislação, administração e justiça), é de cautela da Igreja questões afetas à espiritualidade e fé<sup>36</sup>; a mistura desses dois âmbitos desemboca na tirania religiosa e/ou na dominação política da religião sobre assuntos civis.

Essa mistura, possui como condão resultante potencial e provável o despontamento da violência<sup>37</sup> – o que, ao fim e ao cabo, ocorreu em detrimento daqueles que não comungavam da mesma perspectiva religiosa (quiçá de qualquer religião). Locke pondera que é ineficaz a violência intencionando à mudança de crenças humanas, vez que a formação da convicção interior do indivíduo ocorre da fé e é dada pela persuasão pessoal. A convicção interna é uma questão de consciência e não pode ser manipulada pela coerção externa<sup>38</sup>, assim:

Punir alguém por acreditar num ‘erro’ é um *non sequitur*, uma vez que a pressão física, seja multas, prisão, tortura ou morte, não pode provocar uma crença genuína, assim como a vara não pode persuadir um aluno da verdade de uma equação matemática. É certo que a coerção pode modificar o comportamento, pois as pessoas podem ser forçadas a fazer declarações, assinar documentos ou

<sup>35</sup> “Religion is not the business of the magistrate, and the state is not a proper instrument or the saving of souls. Church and state are “perfectly distinct and infinitely different” (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 06 de abr. 2024, p.8).

<sup>36</sup> Nesse sentido, Locke dispõe que “não importa a fonte da qual brota sua autoridade, deve confinar-se aos limites da Igreja, não podendo de modo algum abarcar assuntos civis, porque a Igreja está totalmente apartada e diversificada da comunidade e dos negócios civis. Os limites de parte a parte são fixos e imutáveis. Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confunde essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas. Ninguém, portanto, não importa o ofício eclesiástico que o dignifica, baseado na religião pode destituir outro homem que não pertence à sua igreja ou à fé, de sua vida, liberdade ou de qualquer porção de seus bens terrenos, pois o que não é legal para toda a Igreja não pode ser mediante qualquer direito eclesiástico legal para um de seus membros.” LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 8.

<sup>37</sup> Entendida aqui em seu sentido *lato*, como perseguição, pilhagem, coerção, hostilidade *etc.*

<sup>38</sup> Segue o trecho da carta lockeana que faz despontar tal reflexão: “Já provamos que o cuidado das almas não incumbe ao magistrado. Não é cuidado magistrático, quero dizer (se posso assim denominá-lo), o qual consiste em prescrever por meio de leis e obrigar por meio de castigos; ao contrário, o cuidado caritativo, que consiste em ensinar, admoestar e persuadir, não pode ser negado a homem algum. Portanto, o cuidado da alma de cada homem pertence a ele próprio, tem-se de deixar a ele próprio. Mas que sucederá se ele deixar de cuidar de sua própria alma? Ora, que acontecerá se ele não cuidar de sua saúde e propriedade, coisas que mais de perto dizem respeito ao governo do magistrado? Proverá o magistrado mediante lei expressa que o indivíduo não se torne pobre ou doente? As leis tendem, tanto quanto possível, para proteger os bens e a saúde dos súditos contra a violência e a fraude de terceiros; mas não os protege contra a negligência ou prodigalidade deles próprios.” (LOCKE, John. **Carta sobre a Tolerância**. p. 9). Não obstante, à luz do contexto contemporâneo, constata-se que a convicção interior, que Locke considerava imune à coerção externa, revela-se vulnerável a mecanismos sutis e sofisticados de indução e manipulação, notadamente em ambientes mediados por tecnologias algorítmicas, conforme analisa Letícia de Almeida Maestri em sua dissertação de mestrado. (MAESTRI, Letícia de Almeida. **O Direito Fundamental à Liberdade Cognitiva: Autonomia mental, cultura e poder na era da manipulação algorítmica**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal Uberlândia, Uberlândia, 2025).

frequentar a igreja; mas eles o fazem como hipócritas complacentes, e não como almas recuperadas. Além disso, alguns resistirão à pressão e optarão pelo martírio, e estes também não mudaram de ideias. A compulsividade religiosa baseia-se, portanto, numa compreensão equivocada sobre a eficácia da coerção para seu propósito ostensivamente evangélico (tradução livre)<sup>39</sup>.

Destarte, a perseguição perpetrada pela Igreja e/ou pelo Estado, com o intuito, prima facie, de promover certa uniformização religiosa, revelou-se, em diversos contextos históricos, ineficaz. Cumpre lembrar que, no período em questão, a relação entre Estado e Igreja, em muitos reinos europeus, apresentava-se de forma umbilical, de modo que a perseguição não expressava apenas a afirmação da verdade ou da validade de determinada religião/crença religiosa, mas também refletia a disputa e a distribuição de poder no interior de cada sociedade. Em tais circunstâncias, aqueles que eram perseguidos não o eram apenas por suposta incorreção em sua fé ou ausência dela, mas, frequentemente, por se encontrarem em posição de fragilidade política ou em minoria frente ao poder estabelecido. Assim, a perseguição, por vezes travestida de um discurso religioso, podia servir, em determinados cenários, à consolidação dos interesses de regimes dominantes, reforçando mecanismos de controle da população<sup>40</sup>.

Superado o momento inicial das reflexões de Locke, o debate sobre a tolerância religiosa não se encerrou; ao contrário, ganhou novas formas e contornos nos séculos seguintes, adaptando-se aos diferentes contextos políticos e culturais da Europa. Após as Reformas Protestantes, instaurou-se intenso período de conflitos confessionais, em que a intolerância religiosa persistiu em muitas regiões por séculos após o surgimento das religiões protestantes. Apesar das Reformas terem provocado transformações significativas nos cenários sociais, jurídicos e políticos na Europa, as quais continuavam a se desenvolver mais de dois séculos após seu início, na França do século XVIII, o governo intensificou a

<sup>39</sup> “To punish somebody for believing an “error” is a non sequitur, since physical pressure, whether fines, imprisonment, torture, or death, cannot bring about genuine belief, any more than the rod can persuade a schoolchild of the truth of a mathematical equation. Admittedly, coercion can modify behavior, for people can be forced to make declarations, sign documents, or attend church; but they do so as compliant hypocrites rather than recovered souls. Moreover, some will resist pressure and opt for martyrdom, and these, too, have not changed their minds. Religious compulsion is therefore based on a mis-apprehension about the efficacy of coercion for its ostensible evangelical purpose”. (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 06 de abril de 2024).

<sup>40</sup> Sobre essa reflexão, ilustrativamente, segue o trecho da carta de Locke: “Mesmo assim, pedem-me para ter coragem e dizem-me que tudo se encontra protegido e assegurado, porque o que o magistrado verifica no povo e confirma por sanções civis não consiste no cumprimento de seus próprios decretos em matéria de religião, mas dos decretos da Igreja. Pergunto: de que igreja? Obviamente, da igreja ao agrado do príncipe. Como se ele, que mediante leis e penalidades conduz-me com violência para esta ou aquela igreja, não inserisse seu próprio julgamento em assuntos religiosos”. (LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância e outras obras*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 11). O referido excerto questiona a legitimidade da imposição da igreja, perguntando “de que igreja?”, sugerindo que a escolha da igreja oficial é arbitrária e baseada nos interesses do “príncipe”, e não necessariamente na fé ou convicções religiosas dos súditos.

perseguição aos protestantes, especialmente aos calvinistas<sup>41</sup>. É precisamente nesse contexto, que quase 100 anos após as publicações de Locke, outro importante filósofo da Ilustração, Voltaire, desponta com a obra *Tratado sobre a Tolerância*<sup>42</sup> em que traz à baila discussões acerca da tolerância e demonstra que a religião não era apenas uma questão de cunho estatal, mas havia despontamentos nas searas políticas e jurídicas dos cidadãos<sup>43</sup>, especialmente para aqueles que não professavam ou não comungavam da “fé oficial”. É nesse contexto que o fatídico caso de Jean Calas<sup>44</sup> é escolhido por Voltaire para inaugurar o capítulo de sua obra; o filósofo francês dispõe acerca do caso:

Tratava-se, nesse estranho caso, de religião, de suicídio, de parricídio; tratava-se de saber se um pai e uma mãe haviam estrangulado o filho para agradar a Deus, se um irmão havia estrangulado seu irmão, se um amigo havia estrangulado seu amigo e se os juízes tinham do que se recriminar por terem levado à morte na roda um pai inocente ou terem poupado uma mãe, um irmão, um amigo culpados.<sup>45</sup>

Isso posto, Voltaire trabalha pela demonstração de como a intolerância pode levar a julgamentos precipitados quando motivada, especialmente, por impulsos religiosos, ocupando lugar da logicidade e racionalidade<sup>46</sup>. O filósofo pondera que a tolerância religiosa não se basta na conveniência ou concessão por parte de autoridades, mas trata de uma exigência da razão em sociedades esclarecidas e civilizadas, em que cuja atuação dessas

<sup>41</sup> A perseguição a minorias religiosas na França do Antigo Regime tem raízes históricas que remontam, pelo menos, ao Massacre da Noite de São Bartolomeu, ocorrido em 24 de agosto de 1572, quando milhares de huguenotes (protestantes franceses), foram mortos em Paris e em diversas outras cidades do reino, sob o reinado de Carlos IX, com o apoio de facções católicas radicais. Esse episódio tornou-se um marco da intolerância religiosa na história francesa, consolidando um padrão de repressão que se estenderia nos séculos seguintes.

<sup>42</sup> VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas*. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2017.

<sup>43</sup> Ao considerar que a monarquia francesa possuía como brocado a frase “*une foi, une loi, um roi*” notório se faz a vinculação necessária entre a fé professada pelo governante e a oficial. Contudo, além das políticas adotadas pelo governo francês estarem imbricadas à religião, o direito, especialmente o civil, também o era. Aqueles que não professaram a “fé oficial” não tinham reconhecidos juridicamente direitos, principalmente os ligados a nascimento, casamento e confissão no leito de morte. Ademais, vale ressaltar que tais direitos nos países católicos, como no Brasil, até a Proclamação da República, a organização da vida civil dos cidadãos era administrada no âmbito paroquial. A Igreja Católica, por meio do registro das certidões dos sacramentos, como batismo, casamento, morte/unção dos enfermos, entre outros, desempenhava a função de cartório, centralizando o reconhecimento jurídico dos atos essenciais da vida.

<sup>44</sup> Jean Calas era um comerciante de Toulouse que foi acusado de assassinar seu próprio filho, Marc-Antoine Calas, que supostamente queria se converter ao catolicismo contra a vontade do pai, que era protestante. Jean Calas foi condenado à morte na roda, uma forma brutal de execução, em 1762. Houve a reversão da condenação em 1765, que Voltaire relata e traz reflexões ao final de seu livro. (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas*. p. 13-21).

<sup>45</sup> VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas*. p.13.

<sup>46</sup> Acerca desse excerto, cabe destacar que a racionalidade configura um dos pontos centrais da Ilustração, em que a razão desponta em detrimento da predominância da dogmática religiosa que havia, até então, vinculada à autoridade da Igreja e ao Estado Absolutista. Dessa maneira, para os ilustrados, a vida moral liga-se à razão e essa, necessariamente, à liberdade de pensamento. Assim, aqueles que fazem uso da razão são mais propensos a agir de maneira ética e virtuosa, pois estariam livres das amarras das arbitrariedades e da dogmática.

desagua no afastamento do fanatismo<sup>47</sup>, uma das mais pungentes ameaças de uma sociedade crítica.

Nesse sentido, o fanatismo exposto na obra de Voltaire associa-se à ideia de superstição, concebida pelo filósofo como um desvio da verdadeira religiosidade e um instrumento de dominação empregado por determinadas autoridades religiosas. Para ele, a superstição - presente em diferentes tradições confessionais - serve à manutenção da obediência acrítica dos fiéis, inibindo o pensamento racional e crítico e, assim, reforçando estruturas de poder que se pretendem inquestionáveis. Nessa linha, Voltaire pondera que “a superstição é para a religião o que a astrologia é para a astronomia, a filha muito louca de uma mãe muito sábia”<sup>48</sup>, frisando como a devoção cega aos dogmas pode levar a comportamentos extremos e à intolerância religiosa – como no caso de Calas<sup>49</sup>. Dessa feita, o fanatismo religioso não só reforça a intransigência e a falta de abertura ao diálogo, mas também pode ser usado como escusa da violência em nome da fé.

As disposições de Locke e Voltaire acerca da tolerância religiosa, apesar de apartadas em quase um século, convergem para a compreensão de que a tolerância não é apenas desejável como virtude, mas decorre, em última análise, do florescimento da própria racionalidade. O imbricamento das ideias dispostas nas obras desses filósofos, contudo, percorrem caminhos diferentes para tal resultante: enquanto Locke desenvolve, de forma epistolar, uma defesa da tolerância como um resultado natural de uma sociedade governada por leis e regulada por magistrados, Voltaire adota uma abordagem que se baseia na historicidade e em casos concretos, usando recursos retóricos e literários para compor a defesa da tolerância.

<sup>47</sup> Voltaire, quando no deslinde do capítulo “Como a tolerância pode ser admitida”, frisa que a razão não é apenas um instrumento intelectual, mas também uma força moral, suave e humana, capaz de inspirar indulgência e compreensão em relação às diferentes opiniões e crenças. Assim, a razão, ao contrário do fanatismo que gera discórdia e divisão, promove a harmonia social ao confirmar a virtude e tornar a obediência às leis não apenas obrigatória pela força, mas desejável por meio da compreensão e do consentimento consciente. Nesse diapasão, postula o filósofo francês que “o grande meio para diminuir o número de maníacos, se ainda houver deles, é de entregar essa doença do espírito ao controle da razão que esclarece lentamente mais infalivelmente os homens. Essa razão é suave, é humana, inspira indulgência, abafa a discórdia, confirma a virtude, torna amável a obediência às leis, mais ainda que a força possa mantê-las.” (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas**. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2017, p. 39).

<sup>48</sup> VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas**. p. 119.

<sup>49</sup> No caso Jean Calas, Voltaire, ao final de sua obra, pondera que sirva como inspiração para os homens à tolerância, sem a qual o fanatismo desolaria a terra ou, pelo menos, a entristeria para sempre, vez que o infortúnio da família no ocorrido se deu em razão “dessa sombria superstição que leva as almas fracas a imputarem crimes a qualquer um que não pensa como elas” (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas**. p. 142).

Para tanto, Locke contextualiza a questão da tolerância religiosa entre os próprios cristãos e a expande, paulatinamente, para uma teorização sobre a interação entre diferentes credos na comunidade civil. Quando relacionada à própria vertente cristã, Locke assevera que é de sua essência (cristã) a postura pacífica e de boa vontade com o próximo, destinada também àqueles indivíduos que não comungam da mesma fé, instalando, assim, o cristianismo em seara que exclui o campo da violência sobre o outro<sup>50</sup>. Nesse sentido, a coerção infligida aos infiéis, além de ir na contramão dos ensinamentos cristãos, resta por inútil vez que “a mudança de opiniões dos homens requer iluminação, e essa iluminação de maneira alguma pode ser obtida pelo sofrimento corporal”<sup>51</sup>.

Ademais, a relação entre juízes e religião se faz também ponte de convergência nas obras de Voltaire e de Locke. Contudo, enquanto Voltaire tece críticas sobre a atuação dos magistrados em perspectiva dualista, virtuosa entre justiça/injustiça, em que as decisões dos magistrados, à época, eram por vezes vinculada às expectativas da Igreja e frequentemente influenciada por preconceitos religiosos, despontando, assim, em abuso de poder, arbitrariedades e parcialidade (ilustrado pelo caso Calas), John Locke se aprofunda na discussão em perspectiva mais teórica.

Na epistola lockeana, a Igreja se configura em uma sociedade livre e voluntária de homens que se juntam por acordo e querer próprio, para o culto público de Deus, de tal modo que acreditam que será aceitável pela Divindade para a salvação de suas almas<sup>52</sup>, perfazendo, assim, a seara de escolha individual do sujeito, consoante melhor lhe aprouver; Locke, contudo, destaca que mesmo que seja uma associação livre visando o culto a Deus, há a existência regramentos (leis) que as orientam internamente. Nesse diapasão, esses regramentos são delineados pelos próprios fiéis que a ela se associam, de forma autônoma.

Em decorrência desses regramentos, há também a estipulação de sanções e é nessa vertente que Locke diferencia as sanções aplicadas pelo magistrado civil – que deve ter a decisão esvaziada de paixões e convicções religiosas – daquelas aplicadas pela unidade eclesiástica – que, em sentido inverso, deve estar isenta de vinculações do campo civil<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Sobre essa ideia, Locke dispõe que “Se, como o Comandante de nossa salvação, desejassem sinceramente a salvação das almas, deveriam caminhar nos seus passos e seguir o perfeito exemplo do Príncipe da Paz, que enviou seus discípulos para converter nações e agrupá-las sob sua Igreja, desarmados da espada ou da força, mas providos das lições do Evangelho, da mensagem de paz e da santidade exemplar de suas condutas”. (LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. p. 02).

<sup>51</sup> LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. p. 06.

<sup>52</sup> LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. p. 04.

<sup>53</sup> Locke pondera que “Quem mistura o céu e a terra, coisas tão remotas e opostas, confunde essas duas sociedades, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas”. (LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. p. 08).

Assim, dentro da esfera civil, pode o magistrado estipular sanções de cunho material, monetário etc., a depender da transgressão civil perpetrada (apartada daquelas vinculadas à fé e à religião) o que não cabe à Igreja fazer quando das transgressões acerca dos regramentos por ela estipulados. Assim, os despontamentos dos limites e das disposições religiosas devem ser tolerados pela sociedade civil na justa medida em que esses não afrontem a lei e o poder do magistrado, enquanto representante da comunidade civil, na mesma justa medida que não é da seara do magistrado utilizar-se do poder coercitivo a fim de exigir aos indivíduos determinada conduta religiosa.

Em Voltaire, desponta da necessidade de obediência dos cidadãos às leis, uma vez que essas fundamentam o próprio interesse público<sup>54</sup> – coadunando com Locke acerca da temática<sup>55</sup>. Noutro giro, no deslinde de sua obra, verifica-se que Voltaire parte de uma análise comparativa como instrumento para explorar a prática da tolerância em diferentes contextos históricos e culturais, especialmente relacionados ao povo grego, romano e judeu. Nota-se que tal percurso visa retirar o véu de predicativo utópico, que por vezes a tolerância carrega, e demonstrar ser possível a sua efetividade.

Voltaire também se debruça a demonstrar que o cristianismo é, ao fim e ao cabo, uma religião tolerante – ainda que haja despontamentos de intolerância por parte daqueles que carregam seu nome. Para tal afirmação, o filósofo lança mão de exames de passagens bíblicas sobre a vida do Cristo e declarações de autoridades da Igreja que reverberam o papel da tolerância na prática cristã<sup>56</sup>. Ademais, pondera ainda que a diversidade de crenças e

---

<sup>54</sup> Voltaire afirma que “Seria permitido a cada cidadão de só acreditar em sua razão de pensar o que essa razão, esclarecida ou enganada, lhe ditaria? Sem dúvida alguma, contando que não perturbe a ordem, pois não depende do homem acreditar ou não acreditar, mas depende dele respeitar os costumes de sua pátria” (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas**. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2017. p. 69).

<sup>55</sup> “As coisas que em si mesmas são prejudiciais à comunidade, e que são proibidas na vida ordinária mediante leis decretadas para o bem geral, não podem ser permitidas para o uso sagrado na Igreja nem são passíveis de impunidade.” (LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras**. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 03).

<sup>56</sup> Em especial, no Capítulo XIV, “Se a intolerância foi ensinada por Jesus Cristo”, do Tratado, Voltaire reflexiona se a mensagem principal do cristianismo, como ensinada por Jesus Cristo, promove ou não a tolerância religiosa. Nesse sentido, o filósofo argumenta contra interpretações do cristianismo que são utilizadas para justificar a intolerância e a perseguição e examina a relação entre os ensinamentos cristãos e a prática histórica de intolerância. Voltaire analisa passagens dos Evangelhos e os ensinamentos atribuídos a Jesus Cristo, destacando que muitos dos princípios ensinados por Ele, como amor, compaixão e perdão, deveriam basear a coexistência pacífica entre diferentes grupos religiosos. Esse mote é contrastante com o histórico de perseguições e violência ocasionadas ao longo dos séculos em nome da religião, vez que, nessa percepção, a intolerância não pode ser justificada pela mensagem original de Jesus, mas sim como fruto de interpretações distorcidas e interesses políticos ou ideológicos. Nesse diapasão, Voltaire, no deslinde do capítulo, critica ainda a manipulação religiosa perpetrada por líderes religiosos e governantes, que distorcem os ensinamentos cristãos para embasar a opressão e a perseguição de indivíduos; o filósofo termina o capítulo com a seguinte passagem “Pergunto agora se é a tolerância ou a intolerância que é direito divino? Se quiserem assemelhar-se a Jesus Cristo, sejam mártires e não, algozes.” (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas**. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2017. p. 93-99).

opiniões é uma característica intrínseca humana, sugerindo que a uniformidade absoluta de pensamento e de crença é impraticável da mesma maneira que é indesejável, visto que a experiência humana é rica em variedades e perspectivas<sup>57</sup>. Assim, os conflitos religiosos, além de se distanciar dos próprios ensinamentos cristãos, despontam com motriz de desagregação social, sendo subsídio para revoltas, com o despontamento de movimentos de resistência e outros contra-hegemônicos, em desfavor da própria Igreja e do Estado. Dessa feita, para o filósofo francês, a tolerância, além de ser fundamentalmente cristã, importa também por ser fator de coesão social<sup>58</sup>.

Diante das articulações apresentadas por ambos filósofos nota-se que os caminhos percorridos por eles convergem, especialmente na caracterização da tolerância como base para prática cristã, reconhecimento que o cristianismo é promotor (ao menos idealmente) de modo de vida pacífico e harmonioso, bem como é a tolerância uma das principais fomentadoras da estabilidade social para a promoção de uma coexistência pacífica em uma sociedade. Tanto Locke quanto Voltaire refutam também a coerção quando do despontamento de divergências religiosas na sociedade; assim, a percepção compartilhada pelos autores planifica que a convivência pacífica e a estabilidade social somente podem ser almejadas quando e se respeitadas as liberdades subjetivas – o que equivale ao afastamento de qualquer imposição coercitiva com vistas a impor certa crença religiosa sobre os outros.

Noutro giro, Locke e Voltaire coadunam na perspectiva de que são as leis que regulam a comunidade civil, subsumindo que a proteção da ordem pública e dos direitos individuais possuem proeminência para o Estado quando contrastada com a fé particular. Desse modo a tolerância deve ser equilibrada com a necessidade da manutenção da estabilidade social. Ademais, postulam os filósofos que a liberdade de crença deve estar afastada do controle estatal, sendo a separação entre a religião e o governo fulcro para a preservação da imparcialidade das leis e do governo, visando assegurar o respeito à diversidade religiosa, bem como garantir que não haja interferência religiosa na administração da justiça e da funcionalidade das instituições civis, de forma que tal não as comprometa ou as afastem das diretrizes para que foram concebidas.

---

<sup>57</sup> “Quanto mais seitas houver, menos cada uma delas é perigosa; a multiplicidade as enfraquece”. (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas**, p. 38).

<sup>58</sup> Acerca dessa afirmação, Voltaire traz que “Finalmente, essa tolerância nunca provocou uma guerra civil; a intolerância cobriu a terra de carnificinas. Que se julgue agora entre essas duas rivais, entre a mãe que quer que seu filho seja degolado e a mãe que o cede, contanto que viva! Não falo aqui senão do interesse das nações; respeitando, como devo, a teologia, só considero neste escrito o bem físico e moral da sociedade.” (VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas**, p. 35).

Com o exposto, Lutero, Locke e Voltaire demonstram em suas visões (para nossos intuições compreendidas em sua complementariedade) de que forma a tolerância religiosa areou campo para a reflexão e desenvolvimento do pensamento sobre a liberdade, especialmente a de crença, ao longo do tempo. A análise de suas perspectivas não apenas ilumina o passado, mas frutifica em lições para debates contemporâneos acerca da liberdade de expressão. Contudo, antes dessa chegada, a compreensão do revestimento da tolerância como virtude para o descampamento para o político (ainda que antecipada, de modo geral, pelos autores citados como referenciado pela não interferência do Estado e de seus magistrados em questões da fé), o desenvolvimento da tolerância no campo político importa pois ela é interligada a este, especialmente no que tange às práticas democráticas. Dessa sorte, a aceitação das diferenças religiosas pode ser considerada antecedente, de certo modo, para a própria aceitação de perspectivas políticas diversas.

### 3.2 A RELIGIÃO E A POLÍTICA<sup>59</sup>

Antes de tudo, analisar o vocábulo *tolerância* se faz importante para deslindarmos a concepção<sup>60</sup> a qual este trabalho se filia. Comumente, o termo *tolerância* está situado entre as significações de sofrer, suportar etc. ou sustentar, aguentar, erguer, elevar; pesquisas<sup>61</sup> reportam que o termo *tolerância* surgiu com a acepção tradicional de indulgência e foi com o passar dos tempos que seu uso adquiriu significação em contexto político e religioso para abarcar o sentido de aceitação de diferentes modos de pensar e de agir dos diferentes sujeitos. Nesse diapasão, nota-se a forma com que o despontamento da tolerância como moral/virtude se desenvolve na interação dinâmica entre pessoas e é no entremear dessas relações sociais que os sujeitos se moldam e se desafiam à medida em que essas interações se apresentam. Na antiguidade, o que se compreendia por tolerância não se vinculava a um conceito formalizado vez que se tratava de questão ética/política; na Grécia antiga, filósofos como Platão abordaram a importância do diálogo e da aceitação de diferentes pontos de vista. No medievo, influenciada por pensadores como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino<sup>62</sup>, a tolerância promovia a ideia de amor e respeito ao próximo, mas condicionada, nesse caso, à adesão à fé cristã. Nota-se que, como virtude, a tolerância não pode se ater

<sup>59</sup> A escolha da concepção de *política*, inicialmente aqui adotada, refere-se ao sentido disposto na tradição filosófica tradicionalmente postulada por Aristóteles, em que o filósofo, em linhas gerais, define a política como uma ciência prática em busca da realização do bem comum, buscando a vida ética para a comunidade. (ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998). Esse termo, ao longo das linhas, se moldará ao que Hannah Arendt compreende por política, um espaço de ação e discurso público onde os sujeitos exercem a sua liberdade e se engajam em um processo coletivo de tomada de decisão.

<sup>60</sup> A opção por adotar o sentido de *concepção* ao invés de *conceito* para abordar o vocábulo tolerância se dá devido às diferenças que se entende entre os dois termos. Enquanto *concepção* refere-se ao processo de formação de uma ideia ou à maneira como algo é interpretado e entendido dentro de um contexto específico, o *conceito* relaciona-se a uma definição precisa e estática de um termo, descrevendo um aspecto específico da realidade de maneira geral e simplificada, sendo, assim, uma representação mental ou definição que tende a ser mais fixa e menos influenciada por variações contextuais. Enquanto o conceito de tolerância poderia ser visto como uma ideia objetiva, a concepção abrange as variações e nuances que surgem na interpretação do termo. Destarte, ao optar pela concepção, consideramos não apenas a definição geral de tolerância, mas também como ela é compreendida e aplicada de maneira dinâmica e contextual, permitindo que haja uma análise das diferentes formas de interpretação e prática da tolerância, reconhecendo que seu significado pode variar de acordo com diferentes contextos históricos, culturais e sociais. Assim, cumpre destacar que, enquanto a ideia de tolerância enquanto *conceito* filosófico foi desenvolvida, por exemplo, pelos pensadores apresentados na seção anterior, a partir deste ponto a ênfase recairá sobre a *concepção* do termo, isto é, sobre os caminhos que ele percorreu desde sua construção como conceito filosófico até suas significações e usos posteriores, dimensão que passa a interessar crescentemente a esta dissertação.

<sup>61</sup> AURELIO, Diogo Pires. **Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 11.

<sup>62</sup> Nesse sentido, Domenico Losurdo na obra “A linguagem do Império” salienta que “Tomás de Aquino faz uma comparação significativa: se com ‘mulçumanos e pagãos’ os cristãos não têm nenhum texto sagrado em comum, podem discutir com os judeus com base no Antigo Testamento e com os hereges, no Novo Testamento. Aliás, quanto a estes últimos, a discussão não pode ir até o infinito. Aqueles que conhecem a fé verdadeira a partir de dentro não têm o direito de renegá-la ou falsificá-la. Pode-se recorrer também à coação física para obrigar os a manter as promessas uma vez formuladas e prosseguir a obra iniciada: ‘sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel suscepserunt’”. (LOSURDO, Domenico. **A linguagem do Império**. São Paulo : Boitempo, 2010, p. 143).

apenas a um estado interno, mas deve ser manifesta nas relações interpessoais (ainda que condicionada, conforme exposto); esse é o primeiro destaque que se dá, então, à questão da tolerância.

Outro ponto importante a ser salientado é a responsabilidade individual advinda da emancipação religiosa e, por conseguinte, pessoal, oportunizada com o despontamento da Reforma Protestante. Lutero<sup>63</sup>, quando do deslinde sobre a fé raciocinada, em que a interpretação pessoal das Escrituras promoveu, além de uma nova forma de prática religiosa, consideração mais ampla acerca da autonomia individual (autogoverno). Ao traduzir os textos bíblicos, Lutero oportunizou o afastamento de intermediários eclesiásticos na interpretação e na prática da fé por cada cristão. Com o tempo, afastamento da coerção por parte da Igreja que visasse a unificação interpretativa se estendeu também ao afastamento da violência estatal que visasse estabelecer (forçosamente) uma religião oficial.

Terceiro ponto necessário: o afastamento do poder coercitivo do Estado. Assim, a tolerância deve ser elemento salutar e presente na relação entre Estado/Governo e cidadãos, em que o poder coercitivo do Estado não deve ser utilizado para interferir nas crenças religiosas subjetivas. Com o afastamento do poder coercitivo estatal sobre a esfera de convicção íntima dos cidadãos, e os crescentes questionamento dos dogmas e pilares da ordem absolutista<sup>64</sup> com vistas a uma maior emancipação do cidadão, nota-se a pulverização dos alicerces do absolutismo, especialmente no que diz respeito à distinção entre esferas religiosa e política e a separação entre a justiça de Deus e a justiça dos Homens. Assim, a promoção da liberdade como valor essencial impacta significativamente nas estruturas sociais e legais, concorrendo para a superação da Modernidade<sup>65</sup> e a criação, desde a Revolução Francesa, do próprio Estado de Direito<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Vários editores. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos**. São Paulo: Vida Nova. 2017.

<sup>64</sup> Ranieri traz que “no Estado absolutista, o exercício do poder concentra-se totalmente nas mãos do soberano, que detém a autoridade suprema e centralizada, tanto na própria produção das leis quanto na sua aplicação; a lei perfaz instrumento de autoridade do soberano, e, de modo geral, os indivíduos não têm a possibilidade de reivindicar direitos perante o Estado. O monarca delineava suas decisões nas “leis divinas”, moldando a forma com que o poder absoluto era exercido”. (RANIERI, Nina Beatriz Stocco. **Teoria do Estado: do Estado de Direito ao Estado Democrático de Direito**. São Paulo: Manole, 2013, p. 42-43).

<sup>65</sup> Nesse sentido, Salданha traz que “O Estado moderno, como se sabe, havia nascido em termos absolutistas: a superação das antinomias feudais se deu com a concentração do poder e com o robustecimento das dinastias. A luta política do liberalismo dirigiu-se a destruir o absolutismo, tanto retirando do rei o poder pleno, distribuindo-o através dos poderes divididos, como restaurando sob novas formas a velha ideia de que a comunidade representa a verdadeira fonte do poder. Esta ideia era, agora, anexada à concepção do indivíduo como ponto de partida.”. (SALDANHA, Nelson. **O Estado moderno e o constitucionalismo**. São Paulo: Buchatsky, 1976, p. 63).

<sup>66</sup> Sobre o tema, Luiz Borges Horta traz em sua obra “História do Estado de Direito” percurso do desenvolvimento histórico e teórico do Estado de Direito, desde as suas bases na antiguidade, perpassando pelas formulações medievais e pelo impulso transformador das revoluções modernas, até suas expressões contemporâneas. Horta analisa também a consolidação de um modelo jurídico-político fundado na limitação do poder, na proteção das liberdades e na institucionalização da legalidade, destacando a centralidade dos

Dessa forma, o objetivo central da crítica ao absolutismo (presente no liberalismo clássico e em parte da produção intelectual iluminista nos últimos séculos da modernidade) reside na defesa de uma habilitação jurídica do poder político, com o propósito de impedir o exercício arbitrário da autoridade<sup>67</sup>. Essa habilitação é efetivada através da transformação do poder em uma competência formalmente concedida, instituída e regulamentada pelo sistema jurídico (em contraste com o sistema absolutista), assim, o liberalismo preconiza que o poder seja exercido de acordo com normas jurídicas gerais auto-estabelecidas. Destarte, a emergência entre os cidadãos de condições para a convivência com opiniões e crenças diversas corrobora basilarmente com o despontamento da ideia de um direito à própria liberdade de consciência<sup>68</sup>. Assim, a capacidade dos cidadãos de exercer seus direitos e tomar decisões dentro de uma estrutura jurídica (liberdade, *lato sensu*) é fundamental para a própria legitimidade do poder político.

Em quarto lugar, a fundamentação da tolerância é também política (no sentido legal) e não somente teológica. Esse é o ponto fundamental da obra de Locke<sup>69</sup>, a tolerância é resultante dos direitos estabelecidos em que nem o Estado nem a Igreja têm o direito ou o poder de impor uma crença aos cidadãos. Nota-se, então, que a ideia da tolerância vai além do âmbito religioso, vertendo-se ao engendramento de uma liberdade de consciência e de expressividade do cidadão. Esse que, posto sua condição social, deve antevê-la também no outro (também enquanto cidadão), daí seu espectro que toca a concepção de direito fundamental<sup>70</sup>, alargando-o para questões sociais, especialmente no contexto político e jurídico. Quanto a essa ampliação, nota-se, então, que a tolerância perfaz a base para a

---

direitos fundamentais e da soberania popular. A Revolução Francesa é apresentada como marco decisivo na configuração moderna desse paradigma, associando a promoção da liberdade e da igualdade à própria arquitetura do Estado de Direito. (HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2010).

<sup>67</sup> Importante destacar que tal crítica constitui apenas uma das matrizes que influenciaram a posterior conformação do Estado de Direito, a qual se consolidou a partir de processos históricos e institucionais mais amplos. O recorte posto no parágrafo se faz viável para e deslinde deste capítulo.

<sup>68</sup> Acerca dessa necessidade de condições para a convivência da palavra, persistem os desafios contemporâneos à liberdade de consciência e à autonomia decisória. Nesses diapasão, o trabalho de Maestri (2025) se faz importante vez que analisa como mecanismos tecnológicos, especialmente a manipulação algorítmica e comportamental, moldam percepções, condicionam decisões e comprometem a liberdade cognitiva, destacando que tais formas de influência não se impõem por coerção explícita, mas por indução sutil e contínua, atuando antes mesmo da manifestação do pensamento e restringindo a própria capacidade de escolha do indivíduo. (MAESTRI, Letícia de Almeida. **O Direito Fundamental à Liberdade Cognitiva: Autonomia mental, cultura e poder na era da manipulação algorítmica**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal Uberlândia, Uberlândia, 2025).

<sup>69</sup> Cap. 3.1.

<sup>70</sup> Pérez Luño pondera que os direitos fundamentais constituem o conjunto de direitos e liberdades institucionalmente reconhecidos e garantidos pelo direito positivo de determinado Estado, tratando-se, portanto, de direitos delimitados espacial e temporalmente, cuja denominação se deve ao seu caráter básico e fundamentador do sistema jurídico do Estado de Direito. (PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. **Los Derechos Fundamentales**. 6<sup>a</sup> Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 46-47).

aplicação do respeito na convivência, demonstrando a importância da proteção e a garantia da liberdade (*lato sensu*).

Assim, com a abertura do espectro da tolerância, se consolida um poder político mais robusto e independente da Igreja, com a diversificação das disputas humanas nos mais variados ambientes que os sujeitos se postam. Lançando mão dos pontos elencados, nota-se que a tolerância se manifesta na convivência com o próximo, implicando que cada sujeito seja livre para pensar e agir conforme suas convicções e o outro, enquanto também detentor dessa possibilidade, deve possuir a disposição para aceitar e respeitar opiniões e ações divergentes, desde que estas busquem promover o bem comum.

Nesse sentido, importante trazer à baila a necessária vinculação da tolerância e da democracia parlamentar; para tanto, Ortega y Gasset é cirúrgico quando a descreve como a forma política que representa a mais alta vontade de convivência, em que essa vontade se caracteriza pelos encalços da tolerância – “não como uma posição contemplativa que dispensa indulgências ao que foi e ao que é. É uma atitude dinâmica que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser”<sup>71</sup>. Essa caracterização sugere que a democracia parlamentar é o modelo político que mais profundamente encarna o ideal de convivência pacífica e respeitosa entre indivíduos com diferentes crenças e valores, em que a concepção de tolerância se subsuma como valor elevado e ativo, que exige um compromisso com a coexistência harmoniosa. Nas palavras de Ortega y Gasset:

A forma política que representou a mais alta vontade de convivência é a democracia liberal. Ela leva a resolução de contar com o próximo ao extremo e é o protótipo da ação “indireta”. O liberalismo é o princípio de direito político segundo o qual o poder público, mesmo sendo onipotente, limita-se a si mesmo e procura, mesmo à custa de si mesmo, deixar espaço no Estado em que impera para que possam viver os que não pensam nem sentem como ele, ou seja, que vivam como os fortes, como a maioria. O liberalismo – convém recordar isso hoje – é a generosidade suprema: é o direito que a maioria outorga à minoria e é, portanto, o grito mais nobre que já soou no planeta. Proclama a decisão de conviver com o inimigo: mais ainda, com um inimigo débil. Era inverossímil que a espécie humana chegasse a uma coisa tão bonita, tão paradoxal, tão elegante, tão acrobática, tão antinatural. Por isso, não se deve surpreender que essa mesma espécie pareça prontamente decidida a abandoná-la. É um exercício demasiado difícil e complicado para que se consolide na terra. Conviver com o inimigo! Governar com a oposição! Já não começa a ser incompreensível semelhante ternura?<sup>72</sup>

Destarte, verifica-se que a efetivação da tolerância expressa-se, primeiramente, nas questões privadas (subjetivas), a qual se refere as próprias questões da vida do cidadão, mas a tolerância a que estas linhas se voltam, neste momento, é àquela de interesse para a política

<sup>71</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história**. Lisboa: Editora Presença, 1980, p. 24.

<sup>72</sup> ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Trad. Felipe Denardi. São Paulo: Vide Editorial. 2016, p. 149.

(que é distinta dessa primeira) pois se trata de assuntos do cidadão em relação com os outros cidadãos imersos no espaço público. Para tanto, necessário trazer (antes da escrita acerca do espaço público) o engendramento da ideia de opinião pública<sup>73</sup>.

Nesse contexto, desponta novamente a contribuição essencial do pensamento ilustrado para os contornos da opinião pública, especialmente por meio da influência da filosofia política dos pensadores Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau. Em suma, esses filósofos (às suas maneiras) criticam as formas tradicionais de poder e de suas reflexões desponta que a legitimidade do governo deveria derivar da vontade e do consentimento dos governados. Começamos por Kant<sup>74</sup>, que embora não tenha sistematizado esse pensamento em uma única obra, o engendramento de suas ponderações acerca de um direito racional ofertou bases sólidas para a compreensão da função e do impacto dessa “opinião pública”.

Além disso, ao considerarmos o conceito de "opinião pública", é mister salientar a importância do princípio da publicidade na teoria de Kant, em que o filósofo fundamenta sua análise no papel crucial da publicidade na legitimação das ideias e, inclusive, das normas jurídicas. Segundo Kant, o Princípio da Publicidade exige que as normas sejam formuladas de maneira que possam ser publicamente discutidas e avaliadas, sendo, assim, esse princípio se desenvolve em critério fundamental que confere legitimidade às normas jurídicas, de modo que, toda e qualquer máxima relativa aos direitos dos homens que não estão de acordo com a publicidade<sup>75</sup>, são injustas e, por isso, refutáveis. Essa noção de justiça/injustiça,

---

<sup>73</sup> Nestas linhas, não se pretende trazer a concepção de opinião pública, mas sim o debate ilustrado sobre ela. Interessante, no entanto, as ponderações sobre a opinião pública feitas por Lippmann, o qual assevera que, além da importância política do conceito, pairam dificuldades inerentes a sua elaboração teórica, nesses termos: “Uma vez que a opinião pública deve ser supostamente a primeira mobilizadora nas democracias, uma pessoa pode razoavelmente esperar encontrar vasta literatura a respeito. Ela não o encontra. Há excelentes livros sobre governos e partidos, ou seja, sobre a maquinaria que em teorias registra as opiniões públicas depois que elas são constituídas. Mas as fontes de onde estas opiniões públicas surgem, dos processos através dos quais eles se constituem, há relativamente pouco.” (LIPPmann, Walter. **Opinião Pública**. Trad. Jacques A. RJ: Vozes, 2008, p. 223).

<sup>74</sup> Dentro do movimento ilustrado, Immanuel Kant é figura destacada. Os estudos do filósofo alemão sobre os fundamentos do agir humano, calcados na autonomia da moral, é essencial para a compreensão da nova pessoa humana que começa a ser desenhada a partir do Iluminismo. Nessa seara, a obra de Salgado (2008) traz relevantes contribuições nessa esteira de compreensão. (SALGADO, Karine. **A Paz Perpétua de Kant**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008).

<sup>75</sup> Nesse sentido, Kant afirma que: “Se abstraio de toda *matéria* do direito público (das distintas relações dos seres humanos dadas empiricamente no Estado ou também dos Estados uns com os outros), assim como pensam normalmente os professores de Direito, ainda me resta a *forma da publicidade*, cuja possibilidade toda pretensão jurídica contém em si, uma vez que sem ela não haveria nenhuma justiça (que pode ser pensada apenas como *publicamente manifesta*); por conseguinte tampouco direito algum, que é concedido apenas por ela. Toda pretensão jurídica deve ter essa capacidade de publicidade e, uma vez que se pode julgar bem facilmente se ela acontece em um caso ocorrido, isto é, se ela pode ou não se harmonizar com os princípios do agente, a publicidade pode, portanto, conceder um critério encontrado *a priori* na razão fácil de usar para reconhecer imediatamente, no último caso, a falsidade (contrariedade ao direito) da pretensão concebida (*praetensio iuri*) mediante – por assim dizer – um experimento da razão pura”. (KANT, Immanuel. **À paz perpétua – um projeto filosófico**. Trad. Bruno Cunha. RJ: Vozes, 2020, p.54).

desemboca, necessariamente, em outro aporte acerca da opinião pública para Kant: a liberdade.

A liberdade é o fio condutor da teoria kantiana (tanto no âmbito moral quanto no jurídico), além de perfazer fundamentalmente constitui fundamento do próprio estado legalista. Nesse diapasão, a liberdade externa, enquanto emanadora de discurso e condição jurídica devidamente legítima o sujeito e verte-se, ao fim e ao cabo, ao próprio estado legal. Assim, para Kant, só há de se falar em liberdade externa – juridicamente capitulada e legitimada no Estado legalista, vez que o estado de natureza é destituído de juridicidade, o que faz com que inexista a efetivação da opinião pública pela própria decorrência da inexistência do público e de sua condição *sine qua non* (qual seja, a juridicidade).

A liberdade também versifica a posição de outro filósofo ilustrado: Jean-Jacques Rousseau. A liberdade, para ele advinda do estado de natureza, foi conservada no estado das leis e inseriu a todos no corpo político. Apesar de possuir caráter irrenunciável, essa liberdade não consiste em uma autorização para fazer tudo o que se tem vontade, seja no registro da natureza, da moral ou da política. Em confronto aos obstáculos prejudiciais à própria conservação do estado natural o ser humano se viu obrigado a caminhar para a formação do Estado institucionalizado, em que os desafios e limitações impostos pela vida no estado de natureza impulsionam a formação de um ente com força dada pela união de todos e para a defesa da própria comunidade. É por essa razão que esse ente só pode ser criado pela vontade geral, por meio de um contrato social. Nesses termos, o filósofo genebrino aduz que:

Enfim, cada qual, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre quem não se adquira o mesmo direito que lhe foi cedido, ganhasse o equivalente de tudo o que se perde e maior força para conservar o que se tem. Portanto, se afastarmos do pacto social o que não constitui a sua essência, acharemos que ele se reduz aos seguintes termos: ‘Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo<sup>76</sup>.

Assim, em sua perspectiva a liberdade verdadeira é que está em harmonia com as leis que a própria comunidade estabeleceu, em um estado de autodeterminação que se manifesta dentro do marco de leis justas e racionais, que representam a vontade geral da sociedade. Eis aqui um dos tracejos que ligam a perspectiva da opinião pública aos despontamentos da vontade geral de Rousseau. Com a formalização do pacto social, cada cidadão que participa do contrato passa a ser um membro ativo do corpo político (único titular da soberania popular). Neste arranjo, cada cidadão, ao reconhecer e aceitar seu papel

---

<sup>76</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 24.

e função na sociedade política, submete-se integralmente à vontade geral<sup>77</sup>. Nesse diapasão, para o filósofo genebrino a vontade geral é aquilo que traduz o que há em comum em todas as vontades particulares<sup>78</sup>, ou seja, o seu substrato coletivo.

Esse substrato coletivo vincula-se aos interesses que são objetivamente comuns em a todos os seus membros (cidadãos). É na vontade deles que se encontram os elementos constitutivos da vontade geral, que emerge quando os cidadãos deliberam de forma conjunta, transcendendo suas diferenças pessoais e particulares, fundindo-se em uma unidade que reflete o interesse comum, anulando as particularidades para promover o bem coletivo<sup>79</sup>. Sob essa perspectiva, a vontade geral pode ser vinculada aos despontamentos da opinião pública na medida em que reflete a emanação dos interesses e valores comuns emergentes da deliberação coletiva dos cidadãos. Com essa breve digressão, nota-se que o substrato para a construção da concepção de opinião pública, se colaciona – especialmente - no período ilustrado, vez que é nesse *lócus* que emergem mudanças na forma de compreender o social, vez que o paradigma da legitimidade, legalidade e a ação política são moldadas pelo coletivo e pelo debate racional, em processo constante de deliberação.

Hannah Arendt, nesse sentido, traz que a esfera pública é o lugar da ação humana que se manifesta de maneira fundamental na política e a sua constituição se dá essencialmente devido a pluralidade humana, que é facilitada e enriquecida pela própria natureza do agir humano. Dessa maneira, a esfera pública serve como o palco para a expressão e a interação dos cidadãos, permitindo que diferentes perspectivas e ações se tornem visíveis e discutíveis para a comunidade; é o *lócus* onde o agir humano reverbera sua expressão política mais pura, consubstanciada pela diversidade e pela interação de várias vozes e perspectivas. Destarte, a

---

<sup>77</sup> A noção de “vontade geral” disposta na obra de Rousseau exerce papel central na resposta ao questionamento do filósofo cerca da possibilidade de existência de “alguma regra de administração, legítima e segura, que tome os homens tais como são e as leis tais como podem ser.” (ROSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** p. 10).

<sup>78</sup> Aqui, em linhas gerais, Rousseau distingue a vontade particular, vontade de todos e vontade geral. Nesse sentido a vontade particular diz respeito aos interesses e desejos individuais de cada pessoa, que são moldados pelas necessidades ou circunstâncias pessoais. Já a vontade de todos diz respeito à soma dessas vontades particulares e a vontade geral ultrapassa tudo isso, retirando-se do conjunto de vontade particulares, que se destroem por oposição, e é ela a base da própria força do Estado, que visa o bem comum. Nas palavras de Rousseau “Há muitas vezes grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta olha somente o interesse comum, a outra o interesse privado, e outra coisa não é senão a soma de vontades particulares; mas tirai dessas mesmas vontades as que em menor ou maior grau reciprocamente se destroem, e resta como soma das diferenças a vontade geral.” (ROSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** p. 24).

<sup>79</sup> “Numa legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula; a vontade do corpo, própria ao governo, bastante subordinada; e, por conseguinte, a vontade geral ou soberana sempre dominante é a regra única de todas as outras.” (ROSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** p. 43).

esfera pública não se limita a um espaço físico, mas se configura como uma construção social e política que emerge da capacidade dos cidadãos de agir e se comunicar<sup>80</sup>.

A pluralidade humana (a diversidade de opiniões e ações que cada pessoa traz para o espaço público) é essencial para a vitalidade e dinamismo desse espaço. Essa pluralidade possibilita o debate, o confronto de ideias e a construção de um entendimento compartilhado sobre questões relevantes lá levadas; dessa feita, a interação contínua e a diversidade de perspectivas são substratos que alimentam a esfera pública. Nesse diapasão, Arendt ressalta que a capacidade de analisar o que é bom ou ruim baseia-se na intersubjetividade coletiva, que permite aos indivíduos discutirem sobre questões acerca do interesse público, tornado a política um fim em si mesma, vez que ela não abarca interesses e sentimentos particulares<sup>81</sup> pois, calcada na deliberação conjunta, ela só pode ser exercida com a única função de almejar o sentido que constitui a própria política. Assim, segundo a autora:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prescrever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiam, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Para o engendramento do que se comprehende por espaço público, Arendt o predica com três aspectos, quais sejam: pela visibilidade e pela aparência, sendo um campo onde as ações e discursos se tornam acessíveis e observáveis por todos; o mundo como artefato ou produto da ação humana, refletindo o resultado das atividades e construções sociais e o espaço da palavra e da ação, atividades que são moldadas pela pluralidade humana. A interação e o diálogo entre essas dimensões criam um espaço onde a liberdade política pode florescer. Assim, a confluência desses três aspectos — visibilidade, produção humana e pluralidade — configura o espaço público como um ambiente essencial para a liberdade e a participação política. Nesse aspecto, a característica do espaço público como a esfera onde as ações e palavras se tornam visíveis e audíveis para todos, alcançando a maior visibilidade possível é o cerne para a disposição acerca da tolerância. Arendt, diferencia o público e o privado, considerando o privado como aquilo que é menos comunicável e partilhável do indivíduo, introduzindo, assim, o ponto principal para a visão sobre a política: a diferença entre o que é visível e partilhável e o que é invisível e não partilhável. Nesse sentido, a política consiste em uma atividade exclusivamente humana que não depende da natureza, mas dá visibilidade comum das ações e discursos. Arendt ainda argumenta que um espaço público verdadeiro deve ser o resultado do esforço coletivo de várias gerações, transcendendo o tempo de vida singular, fazendo com que a política adquira permanência e significado ao ser moldada por e para a coletividade, perpetuando-se além das existências individuais. (ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2007).

<sup>81</sup> Sobre o afastamento das questões particulares do espaço público, Hannah discorre que “Uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo à meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública. No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público; neste, só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado. É claro que isto não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes; pelo contrário, veremos que existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver na esfera privada. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público. («Never seek to tell thy love / Love that never told can be».) Dada a sua inerente natureza extraterrena, o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo”. (ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 28).

<sup>82</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p.188.

Contudo, mister trazer à baila a posição de Chantal Mouffe acerca do afastamento da dimensão particular (afetiva) da esfera política, o que, para Mouffe, é essencial para a própria compreensão da dinâmica do conflito político e a natureza das identidades coletivas. Em sua obra, Mouffe salienta que as paixões e o conflito são inerentes à vida política, devendo ser, destarte, integrados e reconhecidos como parte essencial do processo político. A autora desponta a sua crítica ao racionalismo liberal e fundamenta que:

O erro do racionalismo liberal é ignorar a dimensão afetiva que as identificações coletivas mobilizam e imaginar que essas supostas “paixões” arcaicas irão certamente desaparecer com o crescimento do individualismo e o avanço da racionalidade. É por essa razão que a teoria democrática se encontra tão despreparada para compreender a natureza dos movimentos políticos “de massa” e de fenômenos como o nacionalismo. O papel desempenhado pelas “paixões” na política revela que, para chegar a um acordo com “o político”, não basta que a teoria liberal reconheça a existência de uma multiplicidade de valores que exalte a tolerância. A política democrática não pode se limitar a estabelecer uma solução conciliatória entre interesses ou valores ou a deliberar acerca do bem comum; ela precisa apoiar-se concretamente nos desejos e nas fantasias do povo. Para ser capaz de mobilizar paixões que se voltem para projetos democráticos, a política democrática precisa possuir caráter partidário<sup>83</sup>.

Assim, ao excluir a dimensão afetiva, o modelo deliberativo pode provocar uma desconexão significativa entre a esfera política e as experiências e paixões vividas pelos cidadãos. As emoções e os afetos são componentes essenciais da vida cotidiana particular e coletiva, desempenhando um papel crucial na formação das opiniões e identidades políticas. Desconsiderar essas dimensões pode levar à formulação de políticas que não refletem adequadamente as preocupações e aspirações reais da população. Ao negligenciar o impacto das emoções, o modelo deliberativo corre o risco de desenvolver soluções que, embora racionais em teoria, falham em engajar e atender às necessidades e sentimentos das pessoas na prática.

Dessa forma, a interseção entre a perspectiva de Arendt sobre a política e as ponderações de Mouffe sobre a importância da presença dimensão afetiva nesse processo destaca a necessidade de conceber a esfera política como um espaço que ultrapassa a mera ação e o discurso racional, devendo, portanto, abranger também essa dimensão singular (das paixões). Arendt frisa que o espaço público é essencial para a realização da liberdade e para a expressão política por meio do discurso e Mouffe pondera que a dimensão afetiva deve estar incorporada ao processo político. Tais perspectivas desembocam no enriquecimento da politicidade, quando permite que as decisões não apenas respondam às necessidades e

---

<sup>83</sup> MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015, p.5.

preocupações racionais dos cidadãos, mas refletam a complexidade das experiências humanas.

À guisa desse contraponto (mas que, de certo modo, faz resistir as ponderações de Mouffe), Arendt coloca a esfera da palavra em proporção a um “segundo nascimento”<sup>84</sup>, em que a entrada do sujeito no mundo genuinamente humano (que é caracterizado pelo espaço da palavra e da ação), o espaço público da pluralidade, ocorre por meio da comunicação verbal e da ação conjunta. Sendo o espaço público o *lócus* onde os cidadãos emergem do isolamento da vida privada e do labor, é nesse local que se tornam visíveis como agentes políticos, e que essa visibilidade se dá por meio de suas palavras e suas ações. É na esfera pública que a capacidade de agir e discursar avalia os sujeitos a transcender a esfera do labor e da vida privada, revelando-os como partícipes plenos na construção da dinâmica do espaço público.

A pluralidade constitui, então, um dos pilares da concepção de um espaço público politizado, representando condição essencial para a existência de um espaço dialógico onde os cidadãos interagem e se movem em conjunto. É nesse espaço público que os sujeitos se reconhecem como participantes de uma coletividade, em contraste com a condição de isolamento e privacidade característica da vida privada e laboral, mas levando a esse local seus despontamentos passionais. Sendo o espaço público esse ambiente onde a ação e a palavra se encontram, emerge daí a constituição do seu caráter político. Nesse espaço, a interação entre diferentes vozes e ações possibilita a manifestação de opiniões variadas e o intercâmbio de discursos, o que não significa a homogeneização nem a massificação das opiniões, em absoluto, ela facilita o dissenso e a diversidade de pontos de vista, permitindo que os sujeitos singulares se engajem em disputas significativas.

Para Arendt, a diversidade, nesse contexto, não implica a geração de conflitos, mas sim a criação de um espaço onde a realidade dialógica - a interação genuína entre diferentes perspectivas - pode florescer. Assim, para ela, em um ambiente pluralista, a tolerância é essencial para que o diálogo construtivo possa despontar; ela permite que as divergências sejam discutidas e que soluções possam ser encontradas através do debate. Nota-se, portanto, que o espaço público arenditiano é indissociável da ideia de tolerância, em que as perspectivas distintas da experiência humana oferecem bases para uma vinculação política produtiva,

---

<sup>84</sup> “[...] Se a ação como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, de viver como ser distinto e singular entre iguais”. (ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2007, p.191).

sendo, então, a tolerância condição *sine qua non* para o funcionamento saudável e efetivo da própria esfera pública.

Contrárias, em alguns sentidos, surgem as ponderações de Mouffe. A autora concebe o dissenso (conflito) como elemento fundamental do debate (e para a própria democracia). Subsídia tal análise nas considerações de Carl Schmitt, especialmente na distinção estabelecida entre o “nós e os eles”, “amigo-inimigo”. Segundo Schmitt, a política é definida pela capacidade de distinguir entre amigos e inimigos<sup>85</sup>, e esse antagonismo é marcado pela emergência da inimizades fundamentais de ambos os lados, de modo que não haja qualquer ponto de convergência entre eles. No entanto, ao estabelecer essa relação antagonista “amigo/inimigo” se extirpa qualquer tipo de vínculo comum entre as partes e, de outro modo, caso não se extirpe, os interesses dos oponentes não podem simplesmente ser tratados por meio de negociação ou assentados na mera discussão; é nesse hiato que Mouffe propõe a relação agonística<sup>86</sup>.

Assim, no agonismo, a dinâmica adversarial “nós-eles” permite uma abordagem em que as partes em conflito, embora reconheçam que não há uma solução racional definitiva para a disputa, ainda assim aceitam e respeitam a legitimidade dos seus oponentes, e consensualmente se dispõem a disputar a hegemonia política por meio de um jogo democrático. Assim, o agonismo mouffeano emerge como possibilidade de legitimar o conflito e vincular as partes conflituosas, sem, contudo, eliminá-lo. Nesse sentido, a pensadora aduz que:

A especificidade da democracia moderna [contemporânea] repousa no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo por meio da imposição de uma ordem autoritária. Ao romper com a representação simbólica da sociedade como um corpo integrado – típico do modelo holístico de organização –, uma sociedade democrática liberal pluralista não nega a existência dos conflitos, mas fornece as instituições que permitem que eles se expressem de forma adversarial. [...] Uma sociedade democrática exige que se discuta a respeito das alternativas possíveis; além disso, ela precisa oferecer formas políticas de identificação que girem em torno de posições democráticas claramente diferenciadas<sup>87</sup>.

Nota-se que para Mouffe a conflitualidade é constitutiva da própria democracia (*latu sensu*) e para que ela “funcione”, exige-se que haja um choque entre posições

---

<sup>85</sup> “Para Schmitt, porém, a medida do político, sua *differentia specifica*, é a dicotomia amigo/inimigo. Ele lida com a formação de um “nós” contrário a um “eles”, e está sempre relacionado a formas coletivas de identificação; ele tem a ver com conflito e antagonismo, sendo, portanto, a esfera da decisão e não do livre debate. O político, como diz ele, ‘pode ser compreendido somente no contexto dos grupamentos amigo/inimigo, malgrado as perspectivas que essa possibilidade pressupõe com relação à moralidade, à estética e à economia.’” (MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. São Paulo: WMF Fontes, 2017, p. 10).

<sup>86</sup> MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. p. 19.

<sup>87</sup> MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. p. 29.

políticas democráticas entendidas como igualmente legítimas<sup>88</sup>, e que haja mecanismos capazes de mobilizar paixões e interesses, ofertando formas de identificação que fortaleçam as práticas democráticas, incluindo o reconhecimento da dimensão conflitiva da natureza humana, aceitando sua persistência, contudo, sublimando o papel do outro não como inimigo, mas como adversário. Nessa fenda, o agonismo emerge como possibilidade de se respeitar o pluralismo e antagonismo intrínseco ao processo político – o que não é possível, segundo a autora, em um modelo de democracia deliberativa. Mouffe ressalta que um modelo democrático mais eficaz deve enfrentar diretamente o poder do antagonismo, integrando essas questões em seu núcleo. Nesse sentido:

Um dos defeitos da abordagem deliberativa é que, ao postular a disponibilidade de uma esfera pública em que o poder teria sido eliminado e onde um consenso racional poderia ser produzido, este modelo de política democrática é incapaz de reconhecer a dimensão do antagonismo e seu caráter inerradicável, que decorre do pluralismo de valores. Eis o motivo por que esse modelo está fadado a menosprezar a especificidade do político, vislumbrado assim como um domínio particular da moralidade. A democracia deliberativa provê uma boa ilustração do que Schmitt expressou sobre o pensamento liberal: "De um modo muito sistemático, o pensamento liberal evade ou ignora o Estado e a política e manifesta-se, ao invés disso, em termos de uma típica e sempre recorrente polaridade de duas esferas heterogêneas. sabidamente a ética e a economia" (SCHMITT, 1976, p. 70). De fato, ao modelo agregativo, inspirado pela economia, a única alternativa que os democratas deliberativos podem opor é uma que reduz a política à ética. De maneira a remediar essa séria deficiência. precisamos de um modelo democrático capaz de apreender a natureza do político. Isso requer o desenvolvimento de uma abordagem que inscreve a questão do poder e do antagonismo em seu próprio centro.<sup>89</sup>

Para que haja um espaço político eficaz que permita a discussão e molde a realidade coletiva, é essencial que existam condições para que os discursos, com suas paixões e conflitos, possam se manifestar livremente. Esse ambiente é crucial para o desenvolvimento, contraposição e transformação das ideias dentro de um Estado de Direito, onde a ordem legal garante a política, o governo e o respeito às normas. Nesse contexto, o parlamento pluripartidário, onde perspectivas ideológicas fundamentalmente distintas coexistam e disputem, desempenha um papel fundamental ao criar e sustentar esse espaço político.

---

<sup>88</sup> MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. p.29.

<sup>89</sup> MOUFFE, Chantal. **Por um modelo agonístico de democracia**. Revista de sociologia e política, v. 25, 2006, p. 173.

## 4. SOBRE A FORMAÇÃO PARLAMENTAR

### 4.1 O ESPÍRITO JACOBINO

Se, no plano conceitual, a democracia e a opinião pública se afirmam como categorias normativas indispensáveis à vida política, é no terreno histórico que tais noções adquirem densidade e se traduzem em formas institucionais concretas. As ideias, por si só, não se sustentam no vazio vez que elas exigem contextos, rupturas e processos de reconfiguração do poder que lhes deem corpo e permanência. É nesse ponto que estas linhas se voltam para os momentos em que a teoria se fez prática transformadora, e em que a arena política passou a ser moldada por forças sociais dispostas a alterar, de maneira radical, a ordem vigente.

Um espaço político dinâmico em que ideias, discursos e visões possam ser expostos, debatidos e confrontados é crucial para o desenvolvimento das ideias em um Estado e é nesse sentido que o parlamento surge como esse *lócus*, plural e deliberativo. Assim, pensar na constituição e formação parlamentar é fundamental para a compreensão do que seja a vontade popular e do próprio Estado de Direito. Isso posto, para o deslinde desse intento, atem-se ao “frenesi desenfreado da história”<sup>90</sup> francesa, que esvaiu o sistema feudal e o *Ancien Régime*<sup>91</sup> da Europa. A importância da Revolução Francesa (1789-1799) para a formação parlamentar reside especialmente na ideia de que o poder advém do povo, em contraste com o absolutismo monárquico que predominava na época.

A Revolução Francesa incita interesse para a presente análise vez que oferta possibilidades de abordagens que ultrapassam o contexto francês, tornando-a representativa para o século XVIII, simbolizando o fim do período moderno e o advento da contemporaneidade, repercutindo social e politicamente nas estruturas da história ocidental. Nesse contexto, o historiador Michel Vovelle traz que a década revolucionária francesa

<sup>90</sup> A autoria da frase é atribuída a Leon Trotsky e em cuja utilização do vocábulo “frenesi” esboça a intensidade e velocidade dos acontecimentos acarretados pelas revoluções, levando a uma busca subversão das políticas sociais e estruturas econômicas de uma sociedade. Trotsky, em sua obra a “História da Revolução Russa” (TROTSKY, Leon. **A história da revolução russa: A queda do tzarismo**. Trad. E. O Huggins. Brasília: Senado Federal, 2017), enfatiza, dentre outros aspectos, o papel central das massas na Revolução Russa, motor que também foi preponderante na Revolução Francesa. Esta autora entende que no caso francês, “massas” é compreendida em sentido amplo, englobando também a classe burguesa – ao menos na fase moderada da revolta que, juntamente com os camponeses e trabalhadores, compunha o Terceiro Estado. Nesse sentido, “massas” vincula-se a ideia de oposição ao regime estabelecido (no caso francês, o Antigo Regime), sendo luzente a esta autora que a trajetória da burguesia durante a revolução francesa eclode com distinção entre seus objetivos e dos camponeses ao se filiarem como opositores do regime até então estabelecido na França.

<sup>91</sup> Segundo Michel Vovelle, a expressão Antigo Regime foi criada logo após a Revolução pelos próprios contemporâneos, para se referir ao sistema político, social e econômico que existia antes do movimento revolucionário, *ipsis verbis*: “Os contemporâneos desse acontecimento pressentiram isso e inventaram, logo nos primeiros momentos, o conceito de Antigo Regime para exprimir a cesura irreversível entre um antes sem volta e um depois.” (VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019, p. 11).

(1789-1799) é entendida como um período de profunda subversão, que destruiu completamente “um longo edifício político, institucional e social”<sup>92</sup>, sendo sua relevância atribuída à intensa ruptura revolucionária em um tempo breve e à magnitude das transformações que provocou na sociedade francesa de fins do século XVIII.

Quando se trata de revolução, dentre as diversas acepções do vocábulo, algumas se associam à perspectiva política e trazem a noção de mudança, alteração abrupta e transformação radical. Essa mudança brusca, especialmente quando ocorrida em um período relativamente curto de tempo, adquire uma dimensão ainda mais intensa. Assim o foi na França, a ponto que, a magnitude das transformações que marcaram a sociedade francesa extrapola os limites do próprio território francês, desencadeando mudanças nas estruturas sociais e políticas do mundo ocidental. Quanto à compreensão dessa mudança profunda, aliada ao breve espaço de tempo em que ocorreu, Edmund Burke, em sua obra “Reflexões sobre a Revolução em França”<sup>93</sup>, destaca sua visão crítica à mudança que acarretou alteração abrupta e radical, intuindo destruir as estruturas existentes e já consolidadas na França.

Dessa forma, Burke associa-se à concepção de radicalização do significante “revolução”, o que implica na eliminação do que é considerado nocivo e na interrupção da historicidade e da funcionalidade das instituições e tradições que são valiosas, das quais, segundo o autor, originam a estabilidade e a ordem<sup>94</sup>. Em sua obra, Burke não se furta em ponderar a necessidade de mudança (especialmente do *Ancien Régime*), mas a traz com uma visão de reformista, cujo processo construtivo se baseia na preservação do que é bom e na

---

<sup>92</sup> VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**, p. 111.

<sup>93</sup> A obra “Reflexões sobre a Revolução em França”, escrita por Edmund Burke, foi publicada em 1790 e apresenta crítica à Revolução Francesa que foram motivadas (segundo a obra) por um sermão proferido por um clérigo dissidente e erudito, Dr. Richard Price, na igreja da Antiga Judiaria, em Londres. Após o sermão, um grupo de assistentes se dirigiu à *London Tavern* e aprovou um voto congratulatório enviado à Assembleia Nacional Francesa, demonstrando apoio à Revolução Francesa. Esse apoio preocupou Burke, que temia que a sociedade inglesa fosse vista como uma aliada da revolução. Ele se inquietava com a ideia de que um grupo que, até então, considerava irrelevante pudesse ganhar influência e que as ideias revolucionárias francesas se espalhassem para a Inglaterra. Burke estava particularmente preocupado com a influência das mudanças de costumes, convicções e ideologias, temendo que essas ideias, que já começavam a penetrar em círculos intelectuais ingleses, seguissem o mesmo caminho que haviam seguido na França. (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 36-37).

<sup>94</sup> Nesse sentido, a introdução da obra de Burke faz refletir que, embora o autor seja frequentemente visto como um crítico da revolução, essa visão é demasiada simplista e não condiz com toda complexidade de seu pensamento. A leitura atenta remonta que o autor se filia à condição de reformador – diante do exposto pela caminhada de sua vida política e parlamentar - o que se distancia da compreensão de revolução. Assim, Burke pondera que: “Há uma grande diferença entre mudança e reforma. A primeira altera a substância dos alvos da mudança (...) desembaraça-se do que neles é bom assim como do mal accidental que lhes está anexo (...) a reforma não é uma mudança na substância (...) mas uma aplicação directa de um remédio às queixas (...) inovar não é reformar”. (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 17).

adaptação daquilo que não o é; essa concepção traz consigo a valorização das contribuições das várias gerações, de aprimoramento contínua e respeito daquilo que já foi alcançado.

Nesses termos, interessante se faz a percepção de Ivone Moreira acerca do título da obra de Burke no que tangencia a questão da escolha dos léxicos: porque Revolução na ou em França e não Revolução Francesa?<sup>95</sup> Ivone traz que Burke acreditava que a Revolução não era uma insurreição de todo o povo da França, mas que povo francês estava sendo manipulado por grupos intelectuais, com uma agenda definida (jacobina), que se reuniam há algum tempo nos salões de Paris. Os líderes desses grupos foram os responsáveis por incitarem os parisienses a se revoltarem e o restante da população foi forçada a aderir ao movimento. Assim, Burke acreditava que havia necessidade de reformas no Antigo Regime, mas que elas estariam em andamento vez que o rei Luís XVI estava disposto a atender os clamores do povo e, para tanto, houve a convocação aos chamados Estados Gerais<sup>96</sup>.

Nos Estados Gerais, tradicionalmente, os votos se davam por ordem, ou seja, cada grupo (clero, nobreza e o terceiro Estado), tinha um único voto. Como o clero e a nobreza geralmente estavam alinhados, o Terceiro Estado era sempre derrotado, mesmo representando a maioria da população; diante desse quadro, os representantes do Terceiro Estado romperam com a antiga estrutura semanas após a abertura dos Estados Gerais e se declararam “Assembleia Nacional”<sup>97</sup>. Nesse sentido, a emergência da Assembleia Nacional (1789) se faz marco da transição do absolutismo para um sistema de representação popular, estabelecendo as bases para um novo tipo de organização política e social. É nesse berço que um grupo intitulado Jacobinos exerceram papel pungente na Revolução Francesa, transformando a própria acepção de política (é sobre os jacobinismo como categoria

---

<sup>95</sup> MOREIRA, Ivone. Introdução. In: BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p. 33.

<sup>96</sup> Após um hiato de 175 anos, a convocação dos Estados Gerais - instituição já anacrônica para a época, e de base estamental, com raízes que remontavam à lógica feudal – demonstrava, de fato, a busca do Rei Luís por apoio político para recapturar o poder que estava se esvaindo na condução do Estado francês. Os Estados Gerais eram formados por representantes dos três estados: nobreza, clero e representantes da população (burgueses, trabalhadores urbanos e camponeses).

<sup>97</sup> Acerca da insatisfação do corpo de membros do Terceiro Estado, Eric Hobsbawm traz que o “Terceiro Estado tinha lutado acirradamente, e com sucesso, para obter uma representação tão grande quanto a da nobreza e a do clero juntas, uma ambição moderada para um grupo que oficialmente representava 95% do povo. E agora lutava com igual determinação pelo direito de explorar sua maioria potencial de votos, transformando os Estados Gerais numa assembleia de deputados que votariam individualmente, ao contrário do corpo feudal tradicional que deliberava e votava por "ordens" ou "estados", uma situação em que a nobreza e o clero podiam sempre derrotar o Terceiro Estado. Foi aí que se deu a primeira vitória revolucionária. Cerca de seis semanas após a abertura dos Estados Gerais, os Comuns, ansiosos por evitar a ação do rei, dos nobres e do clero, constituíram-se eles mesmos, e todos os que estavam preparados para se juntarem a eles nos termos que ditassem, em Assembleia Nacional com o direito de reformar a constituição.” (HOBSBAWM, Eric J. **A Revolução Francesa**. In: \_\_\_\_\_. A era das revoluções: 1789–1848. Trad. Maria Tereza S. Pereira. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 03).

analítica, como estratégia e, por fim, como ação política – que aqui se verte com a nomenclatura “espírito jacobino” - que pertine a este capítulo).

Essas diferentes perspectivas analíticas e operacionais colaboram para elucidar a multiplicidade de sentidos atribuídos ao termo “jacobino”, bem como revela a intricada tessitura de seu legado político. O itinerário que se delineia a partir da perspectiva analítica visa acompanhar os acontecimentos vinculados a emergência do jacobinismo, com relevo à constituição do sujeito revolucionário. No que diz respeito à estratégia política, o fito é a verificação de sua concepção como instrumento adaptável (por vezes reincidente) de ruptura, fundação e luta política e, por fim, como ação política, situar o repertório de práticas concretas voltadas à transformação radical da ordem social e política.

Nesse horizonte, é no contexto de politização acelerada da sociedade francesa após a convocação dos Estados Gerais, que começaram a despontar estruturas sociais de caráter político que desempenhavam papéis importantes na formação da opinião pública e de mobilização social; dentre essas estruturas, destacavam-se os clubes<sup>98</sup>, que eram conhecidos como espaços de encontros frequentados principalmente por homens das camadas sociais mais altas. Esses clubes, além de oferecerem um espaço de sociabilidade e confraternização, funcionavam como locais de debate e reflexão sobre as questões políticas e filosóficas que estavam em voga no momento.

É nesse interim que o Clube do Bretão, inicialmente composto por deputados do Terceiro Estado oriundos da Bretanha (por isso chamado Clube do Bretão<sup>99</sup>) - se instala em Paris, em 1789 no convento dos jacobinos – de onde advém posteriormente seu nome - mas que oficialmente denominava-se de Sociedade dos Amigos da Constituição. Segundo François Furet<sup>100</sup>, o clube da Rua Saint-Honoré — sede dos jacobinos em Paris — rapidamente se transformou em um ponto central de irradiação política durante a Revolução Francesa. O que o tornava singular era sua capacidade de repercutir, em escala nacional, os debates e decisões do centro revolucionário, graças à criação de uma extensa rede de

<sup>98</sup> Vovelle traz que foi da Inglaterra que adveio o termo e moldes dos “clubes”; contudo, quando do Iluminismo na França, as elites aderiram à moda dos salões e das sociedades de pensamento. (VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019, p. 111).

<sup>99</sup> Sobre o Clube do Bretão, importante ressaltar que foi a partir de sua estrutura que se desenvolveu o Clube Jacobino. Oliveira (2007) traz que o Clube do Bretão se formou em Versalhes durante a reunião dos Estados Gerais, em maio de 1789, reunindo deputados provenientes da Bretanha. Esses deputados estavam imersos no contexto intelectual do Século das Luzes, período caracterizado pela ascensão das lojas maçônicas, as quais desempenhavam um papel crucial na disseminação das ideias iluministas. O Clube do Bretão pode ser considerado um legítimo herdeiro desse movimento, refletindo a continuidade das discussões filosóficas e políticas que buscaram, através do racionalismo e da crítica ao absolutismo, promover uma transformação na estrutura social e política da França. (OLIVEIRA, Josemar Machado. **Os Jacobinismos (1789 – 1794)**. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/dimensiones/article/view/2463>>. Acesso em: 09 mar. 2025.

<sup>100</sup> FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 765.

sociedades afiliadas espalhadas pelas províncias, conforme estabelecido em seu próprio regulamento. Assim, o clube ultrapassou o caráter regional e tornou-se espaço central de articulação política e ideológica, reunindo uma rede de seções provinciais que conectavam a capital ao interior.

Essa articulação entre o centro e o interior permitiu que os jacobinos se firmassem como uma força política de alcance nacional e paulatinamente se conectassem com as massas urbanas, especialmente com o apoio da população das áreas rurais, que por vezes eram negligenciadas pela elite de Paris. Retornando ao contexto do clube, importante salientar que as características sociais e ideológicas de seus integrantes são mister para o delineamento da constituição do sujeito revolucionário e de uma consciência coletiva. Contudo, segundo Oliveira<sup>101</sup> um dos pontos mais polêmicos na historiografia do jacobinismo diz respeito à definição das características sociais e ideológicas de seus integrantes e para melhor compreensão dessa diversidade interna, Oliveira recorre à análise de Michelet, que propõe uma divisão do jacobinismo em três fases distintas: o jacobinismo primitivo, de caráter parlamentar e de origem nobiliárquica, representado por figuras como Duport, Barnave e Lameth<sup>102</sup>, responsáveis, segundo Michelet, pela queda de Mirabeau. Em seguida, surge um jacobinismo misto, associado a jornalistas republicanos e orleanistas, fase na qual Robespierre<sup>103</sup> gradualmente ascende e, por fim, com o colapso desse segundo grupo em 1792 e a ocupação dos postos administrativos por novos quadros revolucionários, inicia-se o jacobinismo de 1793, protagonizado por Couthon, Saint-Just e Dumas<sup>104</sup>, cuja radicalização extrema levaria à própria ruína de Robespierre e de seus aliados.

---

<sup>101</sup> OLIVEIRA, Josemar Machado. **Os Jacobinismos (1789 – 1794)**. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2463>>. Acesso em: 09 mar. 2025. p. 192.

<sup>102</sup> Volvelle pontua que Antoine Barnave, Adrien Duport e Alexandre de Lameth, eram frequentemente identificados como o “Triunvirato” e compuseram uma ala moderada da Revolução nos primeiros anos, ligada à aristocracia liberal e ao ideário de uma monarquia constitucional. (VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019, p. 32).

<sup>103</sup> “Uma das figuras mais importantes e imponentes da Revolução Francesa”, conforme posta Mello (2016), Maximilien de Robespierre foi simultaneamente a expressão mais radical dos ideais democráticos do período e o símbolo das ambiguidades políticas legadas. Sua trajetória, especialmente entre 1789 e 1794, é objeto de interpretações divergentes – ora exaltado como “o Incorruptível”, ora denunciado como “o Tirano” –, é central na conformação do jacobinismo enquanto doutrina política e prática revolucionária. (MELLO, Wallace da Silva. **A moral política em Burke e Robespierre**. Disponível em: <<https://www.fsj.edu.br/transformar/index.php/transformar/article/view/77>>. Acesso em 02 mar. 2025. p. 93).

<sup>104</sup> Georges Couthon, Louis Antoine de Saint-Just, René-François Dumas compuseram o núcleo dirigente do jacobinismo durante o período do Terror, exercendo funções decisivas na consolidação do governo revolucionário e na institucionalização da repressão em nome da virtude republicana. Volvelle (2019) ressalta que a tríade formada por Robespierre, Saint-Just e Couthon foi responsável por conferir uma direção política clara ao Comitê da Salvação Pública. (VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019, p. 47).

Com a transformação dos Estados Gerais em Assembleia Nacional (1789), diante da resistência dos estamentos privilegiados em aceitar qualquer redistribuição real do poder político, os representantes do Terceiro Estado romperam com a estrutura estamental do *Ancien Régime* e reivindicaram para si o título de representantes da nação. Ao se autoproclamarem Assembleia Nacional (e, após, Constituinte), esses deputados assumiram a tarefa de codificar uma nova ordem jurídica e institucional fundada na soberania popular, na igualdade jurídica e na liberdade civil. Contudo, esse pacto entra em crise em 1792, com a ascensão do jacobinismo como expressão de uma nova legitimidade revolucionária sustentada na soberania popular ativa. É nesse diapasão que Furet (tradução nossa) referencia a complexidade da dinâmica institucional da Revolução Francesa:

O duplo sistema vai se institucionalizando progressivamente em torno do clube dos Jacobinos, que funciona, desde 1790, como a imagem simbólica do povo controlando a Assembleia Constituinte e preparando suas decisões. Apesar de esse sistema manter uma estrutura muito difusa — tão difusa, por definição, quanto a democracia, na qual cada seção, cada reunião e até mesmo cada cidadão se encontra em condição de produzir a vontade do povo —, é o jacobinismo que fixou seu modelo e seu funcionamento, pela ditadura de opinião de uma sociedade que se apropriou, antes de qualquer outra, do discurso da Revolução sobre ela mesma. (Tradução livre)<sup>105</sup>.

Conforme Furet sinaliza, a complexidade da dinâmica institucional da Revolução Francesa se dá — não somente — mas incidentalmente pela sobreposição entre as instâncias formais de poder e as formas emergentes de soberania popular. É nesse hiato que o Clube dos Jacobinos, embora desprovido de autoridade institucional, passou a exercer papel simbólico e estratégico central, consubstanciando como um espaço para a formulação da vontade popular e para o exercício de influência sobre a Assembleia Constituinte. Esse duplo sistema (político) faz pensar que a legitimidade não se concentra somente nas instâncias formais representativas, mas também se estende às esferas de engajamento ideológico e de ação civil direta. Mesmo com a sua estrutura difusa e descentralizada, esse arranjo foi moldado pelo jacobinismo, que ao se apropriar da linguagem da Revolução, estabeleceu um regime de controle discursivo, ou como Furet posta, uma “ditadura de opinião”, responsável por definir os limites do que poderia ser considerado legítimo na nova ordem. Assim, mais do que uma força política circunstancial, o jacobinismo consolidou-se como uma instância

---

<sup>105</sup> “Le double système s'institutionnalise progressivement autour du club des Jacobins, qui fonctionne, dès 1790, comme l'image symbolique du peuple contrôlant l'Assemblée constitutive, et préparant ses décisions. Même s'il garde une structure très diffuse, aussi diffuse, par définition, que la démocratie directe, chaque section, chaque réunion et même chaque citoyen étant en situation de produire la volonté du peuple, c'est bien le jacobinisme qui en a fixé le modèle et le fonctionnement, par la dictature d'opinion d'une société qui s'est approprié la première le discours de la Révolution sur elle-même”. (FURET, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978, p. 89).

normativa, capaz de orientar os sentidos do discurso revolucionário e de reivindicar, quase com exclusividade, a representação da soberania popular.

Nesse sistema político revolucionário, Volvelle<sup>106</sup> traz que o núcleo estruturante é o Comitê de Salvação Pública, que desempenhou papel central na organização e condução da atividade revolucionária, sendo o eixo de coordenação do governo revolucionário. Esse arranjo institucional fez com que o Comitê concentrasse o poder, sobrepondo-o a outras instâncias do governo central, e assumisse a liderança do processo revolucionário, tal concentração se deu especialmente devido à densidade da retórica política e do protagonismo, em que figuras como Robespierre emergem como intérpretes privilegiados da vontade popular. À luz desse contexto, Furet descreve a importância de Robespierre no que tangencia o discurso revolucionário como ferramenta de mobilização para instrumento estruturante de poder, dado pela articulação da linguagem, autoridade e legitimidade. Furet dispõe que:

Todos, Sieyes e Mirabeau, Barnave e Brissot, Danton e Robespierre - para citar somente os líderes parlamentares - foram figuras sucessivas do único grande ato revolucionário que teve valor de poder: o discurso da igualdade. Todos eles desempenharam, no momento de sua maior influência, esse magistério da comunicação que se torna, daí em diante, não só a alavanca do poder, mas a essência do próprio poder. Mas Robespierre foi o único a fazer desse magistério uma ideologia e uma técnica do poder. Sempre presente no ponto estratégico onde se cruzam a palavra das ruas, a dos clubes e a da Assembléia, sempre ausente nas grandes jornadas, mas sempre o primeiro a atribuir-lhe um sentido, esse alquimista da opinião revolucionária transforma os impasses lógicos da democracia em segredos da dominação. (Tradução livre)<sup>107</sup>.

Em vista disso, os jacobinos, que eram apenas uma parte ativa da Assembleia Nacional, estruturaram sua força por meio da mobilização popular, dos discursos (moralizadores) e centralização institucional. Essas características dispostas em um ambiente de instabilidade econômica, ameaças externas e desconfiança interna (cenografia social e econômica da França à época), facilitou a emergência de um discurso sobre a “salvação pública”.

Em se tratando da retórica revolucionária, Furet destaca que Augustin Cochin comprehende a noção de "salvação pública" não como uma realidade empírica ou objetiva, mas como uma

<sup>106</sup> VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019, p. 47.

<sup>107</sup> “Tous les grands leaders de la Révolution l'ont été, car tous lui doivent leur prépondé rance provisoire. Tous, Sieyès et Mirabeau, Barnave et Brissot, Danton et Robespierre - pour ne citer que les leaders parlementaires - ont été les figures successives du seul grand acte révolutionnaire qui ait eu valeur de pouvoir : le discours de l'égalité. Ils ont tous rempli, au moment de leur plus grande influence, ce magistère de la communication qui est dès lors non seulement le levier du pouvoir, mais l'essentiel du pouvoir lui-même. Pourtant Robespierre est le seul qui ait systématiquement fait, de ce magistère, une idéologie et une technique du pouvoir. Toujours placé au point stratégique où se croisent la parole des rues et des clubs et celle de l' Assemblée, toujours absent aux grandes journées mais le premier toujours à leur donner un sens, cet alchimiste de l'opinion révolutionnaire transforme les impasses logiques de la démocratie directe en secrets de la domination”. (FURET, François. **Penser la Révolution française**. Paris: Gallimard, 1978, p. 95).

construção simbólica cuja principal função é conferir legitimidade ao poder político em contextos democráticos de natureza revolucionária. Segundo essa interpretação, tal noção assume o papel de um fundamento ideológico que sustenta e orienta o consenso político nascente nesses momentos de ruptura. Cochin estabelece, assim, um paralelo entre essa fórmula discursiva e o conceito de "direito divino" característico dos regimes autoritários do Antigo Regime. Em ambos os casos, trata-se de artifícios simbólicos e retóricos voltados à justificação da autoridade, operando não sobre bases racionais ou institucionais estáveis, mas sobre a produção de sentido e coesão dentro do corpo político<sup>108</sup>.

A partir da ocupação progressiva dos centros decisórios da Revolução, em especial o Comitê de Salvação Pública, os jacobinos conseguiram impor-se como intérpretes quase que exclusivos da "vontade geral"<sup>109</sup>, fator que possibilitou a apropriação do discurso revolucionário, permitindo fortalecer e sedimentar uma autoridade que ultrapassava a legalidade formal, alicerçando-se em uma legitimidade simbólica fundada na retórica da virtude e incorruptibilidade<sup>110</sup>. Esse aparato simbólico engendrado pela virtude revolucionária e pela figura do incorruptível possibilitou que os jacobinos, além de exercer o poder, moldasse os critérios de legitimidade dentro da própria Revolução. A invocação recorrente da moral republicana e da retórica do bem comum operou como mecanismo de exclusão e instrumento de violência política, ao conferir legitimidade à perseguição sistemática dos chamados "inimigos da pátria", naturalizando a excepcionalidade jurídica que caracterizou o período do Terror.

<sup>108</sup> Furet traz que "Da salvação pública, por exemplo, de que Aulard faz um uso tão amplo, Cochin propõe uma teoria crítica: 'A "salvação pública" é a ficção necessária na democracia, assim como o "direito divino" o é sob um regime de autoridade'; não se trata, portanto, nem de uma situação objetiva, nem mesmo, propriamente falando, de uma política, mas de um sistema de legitimação do poder democrático; o instrumento e a figura central do novo consenso". (Tradução livre). (FURET, François. *Penser la Révolution française*. p. 267-268).

<sup>109</sup> A Revolução Francesa trouxe consigo a mudança do fundamento da soberania, passando de um direito divino e hereditário para uma legitimidade política fundada na nação. Nesse sentido, Boto traz que a referência rousseauiana de vontade geral é fundamental para a prática jacobina, contudo, essa ideia é extremada com o cabimento de execuções (pena capital) e se torna um instrumento para manter a pureza da vontade geral. Quem se opõe a ela é considerado inimigo do povo, logo, deve ser eliminado. Esse fundamento amplo e abstrato, inspirado no pensamento de Rousseau, não se confundia com a soma de vontades individuais, mas representava o interesse coletivo, aquilo que seria comum a todos os cidadãos enquanto corpo político. (BOTO, Carlota. **Política e produção compartilhada de sentidos públicos: rastros e rumos do jacobinismo**. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/revusp/article/view/35698/38417>>. Acesso em 03 mar. 2025, p. 292).

<sup>110</sup> Vovelle destaca que, para Robespierre, a República deveria estar fundada na virtude e em uma religião civil, na qual a moralidade pessoal e a moral cívica se encontravam. Essa concepção supunha a crença na imortalidade da alma e na existência de um princípio supremo como garantia ética, aproximando-se dos discursos do culto da Razão e da referência recorrente ao Ser Supremo. Nas palavras do autor: "A República regida pela virtude, é inconcebível para ele que 'os bons e os maus desapareçam da terra' sem que haja uma sanção que recompense os méritos. A imortalidade da alma, exigência de natureza ética, supõe a existência de um princípio supremo que a garanta. Aqui, a moral pessoal do 'Incorrutível' vai ao encontro de sua moral cívica ou social. Conceito que não é dele: nos discursos do culto da Razão, a referência ao Ser supremo é frequente. A partir daí, podemos entender melhor que a passagem de um para o outro, teatralizado em termos de exorcismo do ateísmo, não foi visto em toda parte como uma mudança de rumo radical." (VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019, p. 207).

É especialmente nesse contexto que Robespierre desempenhou papel proeminente no cenário político da Revolução e na expressão do jacobinismo enquanto lógica de poder e aparato normativo. Segundo Boto:

Dizia Robespierre que o Terror é a justiça revolucionária em tempos de guerra – de qualquer modo, seria um Terror temporário. À estrutura de uma organização centralizadora e efetivamente nacional que traz um salto de qualidade para o processo revolucionário, conjuga-se também a intolerância para com qualquer dissensão.<sup>111</sup>

Nesse sentido, nas palavras de Furet<sup>112</sup> o Terror “foi o governo do medo, que Robespierre teorizava como o governo da virtude”<sup>109</sup>, assim, com os pés fincados no hoje e o olhar analítico vertido ao contexto passado, nota-se que o Terror defendido por Robespierre é ambíguo *per si*, vez que, se por um lado ele representava certa tentativa de “salvar” e fortalecer a Revolução por meio de uma estrutura política centralizada e unificada – especialmente com o Comitê da Salvação Pública - por outro lado, essa mesma estrutura cunhou uma lógica autoritária e excludente, intolerante com o dissenso e legitimadora da repreensão em nome de uma “suposta” justiça revolucionária temporária. A intolerância erigiu-se, destarte, como um dos pilares dessa nova ordem política onde qualquer manifestação de oposição era considerada uma ameaça à Revolução, sendo passível de repreensão violenta.

O Terror serviu como ferramenta de controle e como instrumento de conformação ideológica em que essa conformidade, amalgamada com a centralização do poder, enviesa a Revolução em uma espécie de panóptico, com constante vigilância para que a virtude não se desassocie da fidelidade política. Nesse horizonte, a promessa de um “Terror temporário” esbarrou na própria dinâmica de poder instaurada, tensionando a necessidade da defesa da Revolução e a busca pela manutenção de uma ordem política calcada na intolerância e no controle. Assim, o Terror, conforme Furet<sup>113</sup> “é doravante um sistema de governo; ou melhor, uma parte essencial do governo. Seu braço.”

Nesse quadro, nota-se que o Terror se manifesta como uma engrenagem essencial do governo revolucionário, uma espécie de elo entre a repressão e redenção, essa última sobretudo quando se leva em consideração o discurso de virtuosidade e incorruptibilidade que lhe é subjacente. A repressão, neste caso, não era justificada como mero instrumento de controle, mas como um imperativo moral: punir os inimigos da Revolução para o

<sup>111</sup> BOTO, Carlota. **Política e produção compartilhada de sentidos públicos: rastros e rumos do jacobinismo**. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/revusp/article/view/35698/38417>>. Acesso em 04 mar. 2025, p. 290.

<sup>112</sup> FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 157.

<sup>113</sup> FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. p. 157.

firmamento de uma república virtuosa<sup>114</sup>. A violência política, portanto, era transfigurada em exigência ética, na medida em que se concebia que somente a erradicação dos corruptos e dos traidores permitiria a purificação do corpo social e, consequentemente, o advento de uma nova cidadania<sup>115</sup>.

Essa erradicação se dava por meio da execução, em que a guilhotina se apresentava não apenas como seu mecanismo, mas como emblema mais visível da justiça revolucionária, elevada à condição de ritual público legitimado. Com Robespierre, a Revolução Francesa assume um caráter em que a virtude se torna o critério supremo de legitimidade política e a violência do Terror e o culto ao Ser Supremo expressam a ambição de fundar uma nova ordem purificada, onde a guilhotina funciona como juiz moral, eliminando aqueles que não se enquadram no ideal virtuoso da Revolução<sup>116</sup>. Dessa feita, a guilhotina passa a ser símbolo da purificação revolucionária, destruindo o antigo - tanto corpos quanto ideias, “exorcizou o passado da Revolução, ao mesmo tempo que exorcizou o Antigo Regime”<sup>117</sup>.

Ao separar, literalmente, a cabeça do corpo, simbolicamente separava o vício da virtude, e o velho regime da nova república, eliminava corpos na pretensão de instaurar a nova ordem. Era, portanto, prolongamento sangrento da ética jacobina, em que a virtude era, além de princípio, um ideal moral, e exigia a destruição de tudo aquilo que pudesse corrompê-la. Nesse horizonte, o Terror se apresenta não como um desvio ou anomalia na fase jacobina da Revolução, mas sim parte integrante e consequente desse processo, em que o uso da violência política e as execuções e o governo não foram uma ruptura com os ideais revolucionários, mas seu prolongamento lógico, em que a legalidade cede espaço para a moral

<sup>114</sup> Nesse contexto, Furet, destaca como marco decisivo do Terror, a instauração da lei de prairial, que se inscreve como um dos momentos em que o ideal republicano se confundiu com a necessidade de coerção, revelando as ambivalências do processo de fundação política baseado na virtude cívica e no sacrifício dos inimigos da pátria. Segundo o autor, a promulgação da “terrível lei do dia 22 de prairial (...). A novidade da lei residia na redefinição da incumbência e da completa potência dessa temível corte. O artigo 4 indicava que o Tribunal ‘fora constituído para punir os inimigos do povo’; essa especificação mais política do que jurídica anuncia procedimentos mais sumários do que judicários”. (FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. p. 150).

<sup>115</sup> A célebre frase de Danton “sejamos terríveis para que o povo não o tenha que ser” - pronunciada no contexto dos massacres de setembro de 1792, expressa essa lógica revolucionária que transfigurava a violência política em imperativo ético, justificada como meio necessário à defesa da Revolução e à regeneração do corpo social. A essência dessa colocação é engendrada por Furet. (FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. p. 149).

<sup>116</sup> Nesse sentido é a análise de Furet “*La métaphysique égalitaire et moralisante de Robespierre régne alors sans partage sur une Révolution enfin fidèle à son principe. La fête de l’Etre suprême et la Grande Terreur sont investies de la même finalité : assurer le règne de la vertu. La guillotine est l’instrument du partage entre les bons et les méchants.*” ou, “A metafísica igualitária e moralizante de Robespierre reina inconteste sobre uma Revolução finalmente fiel a seu princípio. A festa do Ser Supremo e o Grande Terror estão investidos da mesma finalidade: garantir o reino da virtude. A guilhotina é o instrumento de classificação entre os bons e os maus.” (tradução livre). (FURET, François. **Penser la Révolution française**. Paris: Gallimard, 1978, p. 115).

<sup>117</sup> FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 151.

revolucionária e a ação política passa a ser calcada na missão de salvação da pátria e de regeneração do povo. O Terror, assim, converte-se em uma espécie de pedagogia da regeneração, em que o exercício da força se torna indissociável da missão de formar o cidadão incorruptível<sup>118</sup>.

É nesse arranjo simbólico (virtude/poder) que a legitimação de medidas extremas é utilizada como imperativos da salvação pública. Mas ao tornar o exercício da autoridade política dependente de uma performatividade moral incontestável, erigiu-se um campo em que a suspeita sobre a virtude de um revolucionário equivalia à suspeita sobre sua legitimidade. Essa fusão entre moral instaurou uma dinâmica autodevoradora nos últimos meses do jacobinismo: o Terror, inicialmente voltado contra os inimigos declarados da Revolução, voltou-se contra os próprios revolucionários, submetidos à mesma lógica inflexível. Robespierre, pai dessa simbiose entre pureza e poder<sup>119</sup>, foi por fim consumido por ela, sacrificado em nome da mesma virtude que o legitimara.

A crise terminal do jacobinismo se deu no famigerado episódio de 9 Termidor<sup>120</sup>, quando Robespierre e os seus aliados foram depostos, presos e executados pela guilhotina.

<sup>118</sup> Interessante a passagem que Boto (2001, p. 292) reafirma o disposto de que o Terror Jacobino não foi um acidente, mas uma ferramenta moral e política de transformação radical, com base em uma lógica de exclusão, purificação e sacrifício, assim dispõe a autora que “O ritual de execução configura a apologia da banalidade do mal; destacando uma lógica dos fins como inerente à ação política em tempos de guerra. Tratava-se de criar o homem novo. Para tanto, o velho aparecia associado aos valores antigos, aos hábitos antigos; enfim, ao Antigo Regime. Justificava-se, por essa tecla, a execução capital do homem velho, até como pressuposto para que se consolidasse o que se pretendia radicalmente novo. Na outra margem, os vestígios das anteriores autonomias e localismos, passo a passo, diminuiriam”. (BOTO, Carlota. **Política e produção compartilhada de sentidos públicos: rastros e rumos do jacobinismo.** Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/35698/38417>. Acesso em 03 mar. 2025.

<sup>119</sup> Além dessa simbiose que Robespierre representa, o advogado de Arras atua como alguém possuído pelo espírito da Revolução sendo assim incapaz de relativizar ou negociar seus ideais, tornando-o uma figura poderosa e trágica vez que é o seu rigor moral inegociável que subsiste tanto sua ascensão quanto sua queda. É nessa toada que Furet assevera que “Alors que Mirabeau, ou encore Danton, autre virtuose de la parole révolutionnaire, sont des artistes dédoublés, des bilingues de l'action, Robespierre est un prophète. Il croit tout ce qu'il dit, et exprime tout ce qu'il dit dans le langage de la Révolution; aucun contemporain n'a intériorisé comme lui le codage idéo logique du phénomène révolutionnaire. Ce qui vient dire qu'il n'y a chez lui aucune distance entre la lutte pour le pouvoir, et la lutte pour les intérêts du peuple, qui coïncident par définition. L'historien qui « décode » ses discours, pour en percer les finalités politiques du moment, est souvent admiratif devant ses qualités de ma neurier parlementaire. Mais cette dissociation n'aurait eu aucun sens pour lui, puisque dans sa prose, qui est toute d'action, la défense de l'égalité, de la vertu ou du peuple, est la même chose que la conquête ou l'exercice du pouvoir.” ou, “Enquanto Mirabeau, ou ainda Danton, outro virtuoso da palavra revolucionária, são artistas da duplicação, bilíngües da ação, Robespierre é um profeta. Ele acredita em tudo que diz, e exprime tudo o que diz na linguagem da Revolução: nenhum contemporâneo interiorizou como ele o código ideológico do fenômeno revolucionário. Não há nele nenhuma distância entre a luta pelo poder e a luta pelos interesses do povo, que coincidem por definição. O historiador que "decodifica" seus discursos, para aí discernir as finalidades políticas do momento, fica muitas vezes admirado diante de suas qualidades de manobrador parlamentar. Mas essa dissociação não teria nenhum sentido para ele, já que na sua prosa, que é toda feita de ação, a defesa da igualdade, da virtude ou do povo é a mesma coisa que a conquista ou o exercício do poder.” (tradução livre). (FURET, François. **Penser la Révolution française.** Paris: Gallimard, 1978, p.99-100).

<sup>120</sup> “Termidor é antes de mais nada o nome de um mês segundo o calendário revolucionário; nos anais da Revolução, esse nome tornou-se sinônimo de 9 Termidor, dia que caíram Robespierre e seus acólitos. Essa data assume às vezes, no caso de certos historiadores, o valor de um símbolo: dividiria a história da Revolução em duas partes, e até marcaria o fim da Revolução propriamente dita.” (FURET, François; OZOUF, Mona.

O evento selou o destino pessoal do advogado de Arras, mas também revelou os limites estruturais de uma lógica política que, ao sustentar a autoridade revolucionária na exigência de uma virtude absoluta e na manutenção contínua da exceção, acabou gerando um ciclo de suspeição e violência autofágica para os protagonistas da Revolução. Furet e Ozouf evidenciam tal proposição quando trazem o clamor unânime do povo na condenação do Terror e na rejeição da tirania atribuída a Robespierre:

“Abaixo o tirano!” (...) O 9 Termidor identificou Robespierre com o tirano, e o seu “reinado” com a tirania. Foi muito rápido, no entanto que se ergueram vozes para denunciar o Terror como um fenômeno multiforme que ultrapassava amplamente a pessoa e o poder do próprio Robespierre (...) O espaço político clareado pelo 9 Termidor foi necessariamente o da condenação do Terror, mas também o do soberano anti-robespierrista e anti-terrorista”<sup>121</sup>.

Conforme disposto no excerto, o Terror não pode ser reduzido apenas à ação ou à personalidade de Robespierre, uma vez que se tratou de um fenômeno complexo, uma política com raízes mais profundas e coletivas. Assim, a queda robespierrista representa mais do que a mera eliminação de um líder ou o colapso de uma liderança individual: ela evidencia o esgotamento de um modelo político baseado na fusão entre moral e poder, na sacralização da virtude como fonte de legitimidade e na transformação da exceção em norma de governo.

O jacobinismo, que inicialmente se consolidou como estratégia para defender a Revolução de seus inimigos internos e externos, revelou-se autofágico, consumindo os seus próprios membros sob a mesma lógica repressiva que outrora se justificara em nome da salvação pública. Com o colapso do governo jacobino e a instauração do Termidor, inicia-se uma nova etapa da Revolução Francesa, marcada pela desradicalização e pelo desmonte do arcabouço que havia caracterizado o período do Terror. Dessa forma, a lógica revolucionária, concebida inicialmente como meio de defesa da República frente aos inimigos internos e externos, degenerou em um regime de suspeição generalizada, no qual a legitimidade política passou a depender de uma performatividade moral intransigente e inalcançável<sup>122</sup>.

---

**Dicionário Crítico da Revolução Francesa.** Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 418).

<sup>121</sup> FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa.** p. 420.

<sup>122</sup> Nesse diapasão, interessante e complexa a construção póstuma da figura de Robespierre trazida por Furet, em que sua imagem transcendeu a sua trajetória individual e se transformou em símbolo paradigmático da Revolução e do Terror. Nas palavras de Furet, “Robespierre commence une grande carrière posthume de héros éponyme de la Terreur et du Salut public, que lui font ses anciens amis devenus « thermidoriens ». Lui qui a tant manié la dialectique du peuple et du complot, et qui l'a portée à ses conséquences logiques de sang, le voici à son tour victime de cette dialectique : mécanisme connu, puisque cet effet boomerang a déjà frappé Brisot, Danton, Hébert et tant d'autres, mais qui, pour lui, et lui seul, prend figure d'élection historique durable. Vivant, il a incarné le peuple plus longtemps et avec plus de conviction que tout autre. Mort, 'ses anciens amis, qui connaissent la musique, l'installent dans le rôle central du complot contre la République, sans comprendre qu'ils vont contribuer, par là, à sa légende.'” ou “Robespierre começa uma grande carreira póstuma de herói epônimo do Terror e da Salvação Pública, patrocinada por seus antigos amigos, que se tornaram “termidorianos”. Ele, que tanto manejou a dialética do povo e da conspiração, levando-a às suas consequências lógicas de sangue, transforma-se, por sua vez, em vítima dessa dialética: mecanismo conhecido, pois esse efeito bumerangue já abateu Brissot, Danton, Hébert e tantos outros. Mas só no caso de Robespierre toma a forma de eleição

A repressão das demandas revolucionárias, a reabilitação paulatina de antigos adversários políticos e, por fim, a dissolução do Clube dos Jacobinos demonstram não ser meros reajustes conjunturais, mas antes uma expressão sintomática do esgotamento de um regime, que entra em colapso, evidenciando a crise da unidade entre virtude e terror, cuja centralidade outrora fora afirmada como condição da fundação do novo corpo político. Nesse sentido, mais do que um refluxo circunstancial, o que ocorre é a decomposição de um horizonte normativo que, ao delimitar as formas legítimas do fazer político, operava como matriz organizadora da *práxis* revolucionária.

Esse deslinde historiográfico demonstra que o Termidor não se limitou a um mero ajuste institucional ou à ocasional substituição de lideranças, mas constituiu uma inflexão profunda no imaginário político da Revolução. A partir desse momento, observa-se o progressivo deslocamento do centro de gravidade das categorias revolucionárias: a virtude, antes concebida como princípio ordenador da soberania popular e *input* da regeneração social, cede espaço à ordem e à estabilidade. Paralelamente, a experiência do Terror passa a ser reinterpretada retrospectivamente como um desvio, uma patologia do processo revolucionário, reforçando o repúdio ao projeto redentor e a fusão entre moral e poder que haviam caracterizado o período jacobino.

Dessa sorte, nota-se que o “espírito jacobino” emerge não somente como um fenômeno histórico circunscrito à Revolução Francesa, mas como categoria analítica para a compreensão das dinâmicas de ruptura política, transformação social e constituição de novas legitimidades a partir da radicalidade política - a centralização do poder em nome da salvação pública e pela instrumentalização de discursos morais como ferramentas de legitimação da violência política. A leitura da Revolução Francesa a partir deste prisma permite identificar o “espírito jacobino” como um modelo em que a ação política, em busca da fundação de uma nova ordem a partir da destruição do passado, pauta-se na crença em um ideal de virtude republicana e incorruptibilidade.

Noutro giro, como estratégia política, verifica-se que esse “espírito” se revela na articulação de uma rede de mobilização e controle da opinião pública, na institucionalização da participação popular mediante formas emergentes de soberania direta (como os clubes) e na construção de uma lógica de poder que amalgama representação, ação direta e vigilância ideológica. Nessa seara, a centralidade do discurso da virtude e da salvação pública não se

---

histórica durável. Vivo, ele encarnou o povo durante mais tempo e com mais convicção do que qualquer outro. Morto, seus antigos amigos, que conhecem o enredo, instalam-no no papel central da conspiração contra a República, sem compreender que estão contribuindo para sua lenda”. (Tradução livre). (FURET, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978, p.96).

limitou a ser um elemento retórico, mas orientou práticas de exclusão, repressão e violência, as quais, paradoxalmente, buscavam garantir os próprios ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

Em se tratando de ação política, o “espírito” jacobino manifesta-se em uma *práxis* que conjuga organização popular, centralização institucional e uso sistemático da violência como meio de preservação e realização da revolução. O Terror, nesse sentido, não é um desvio accidental, mas uma das expressões máximas da lógica jacobina: a intolerância ao dissenso como salvaguarda da pureza revolucionária e a violência como necessidade instrumental na edificação de uma nova ordem social e política. A radicalidade jacobina expôs as limitações dos modelos tradicionais de representação e legitimidade, ao enfatizar uma fusão entre moralidade e poder que, embora orientada por um ideal de virtude republicana, desembocou em práticas autoritárias e repressivas. Essa experiência histórica ensejou a necessidade de instituir mecanismos capazes de garantir a participação popular, mas que também assegurassem a estabilidade política, a pluralidade e o respeito às regras institucionais – elementos centrais ao parlamentarismo contemporâneo.

Portanto, o espírito jacobino — aqui entendido como essa tríplice dimensão analítica, estratégica e prática — ultrapassa o marco histórico da Revolução Francesa e conforma-se como um legado político, essencial para a compreensão da gênese do parlamentarismo e da soberania popular, bem como auxilia a reflexão crítica sobre os limites e as potencialidades das estratégias políticas que se orientam pela radicalidade e pela ruptura. Por fim, a análise do espírito jacobino permite perceber como a política se estrutura em torno de um permanente tensionamento entre ordem e subversão, estabilidade e transformação, legalidade e legitimidade, destacando a complexidade dos processos históricos de formação das instituições políticas e a força dos discursos que moldam os imaginários coletivos sobre poder, participação e justiça.

Dessa forma, o estudo do “espírito jacobino”, para além de sua historicidade vinculada à Revolução Francesa, permite apreender as tensões constitutivas da política, sobretudo no que tange à formação e consolidação das instituições parlamentares. Nesse sentido, o parlamentarismo pode ser compreendido como uma resposta dialética ao desafio colocado pelo jacobinismo: ao mesmo tempo em que preserva a importância da soberania popular e da cidadania ativa, busca modular o exercício do poder por meio da deliberação, da mediação e do equilíbrio entre os poderes políticos, evitando a concentração absoluta – caracterizante do Terror. Essa tensão histórica revela a complexidade dos processos de

institucionalização política, onde a busca por uma ordem legítima é permeada por um permanente tensionamento entre transformação e conservação, ordem e subversão.

Nesse contexto, a reflexão proposta por Vovelle<sup>123</sup>, amplia a compreensão do fenômeno ao trabalhar o jacobinismo trans-histórico, concebido como uma energia política persistente e um conceito operatório que permanece atual. Nesse sentido, pertinente a crítica do autor às leituras liberais e neoliberais que reduzem o jacobinismo ao mero autoritarismo e defende sua importância como expressão de uma vontade revolucionária, além de reconhecê-lo como uma chave analítica fundamental para compreender processos políticos contemporâneos. Assim, revela valor ao jacobinismo não apenas como protagonista da Revolução, mas também como uma categoria que transcende seu tempo, desafiando interpretações conservadoras e convocando ao estudo do imaginário político das revoluções.

Esse “espírito” permanece inscrito na formação parlamentar não apenas como um ponto de partida, mas também como uma referência crítica que orienta a constituição dos sistemas representativos contemporâneos. Por um lado, afirmando a importância da cidadania ativa e da mobilização popular como fundamentos da legitimidade democrática; por outro, oferecendo uma advertência severa sobre os riscos da radicalização política, da instrumentalização da violência e da suspensão das garantias legais.

---

<sup>123</sup> VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799)**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019.

## 4.2 O INSTITUCIONALISMO REACIONÁRIO

Se o “espírito jacobino” consolidou a concepção de que o povo é o titular incontestável da soberania e da vontade nacional<sup>124</sup>, em contrapartida, emergiu, como reação à experiência da Revolução Francesa, o que se convencionou chamar de institucionalismo reacionário. Trata-se de uma prática que privilegia a centralidade de instituições como espaço de debate e, eventualmente, resistência, a mudanças sociais, políticas ou econômicas que desafiam o *status quo*.

Nesse contexto, refletir sobre o institucionalismo reacionário implica abordar a gênese e as características fundamentais do pensamento conservador contemporâneo, destacando sua emergência como uma resposta estruturalmente reativa à contemporaneidade revolucionária e, em particular, à Revolução Francesa de 1789. Pensar essa propositura enquanto estrutura normativa e sua função política em democracias representativas (quando da formação parlamentar) significa reconhecer o institucionalismo reacionário como estratégia consciente de contenção e disciplinamento das forças sociais emergentes.

A voz de Burke<sup>125</sup> surge como uma das expressões inaugurais e mais fluentes desse movimento ao articular crítica contundente à ruptura revolucionária e defender a centralidade das instituições tradicionais como garantidoras da ordem social e política. Não por acaso, a obra que se tornaria a bíblia do conservadorismo<sup>126</sup> caracteriza a Revolução Francesa como um acontecimento que rompe radicalmente o véu da história, colocando em risco não apenas a linearidade e a continuidade históricas, mas também instituições, valores e tradições que,

<sup>124</sup> A noção de vontade nacional é bem exposta por Henriques (2023), segundo a qual essa vontade não se confunde com a manifestação imediata do povo enquanto massa, mas constitui-se historicamente como fruto de um processo dialético de mediação política. Nesse processo, as instituições, em especial o parlamento, assumem papel central na transformação das particularidades culturais e sociais em uma vontade estatal consciente de si e capaz de se autodeterminar, preservando e aprofundando os compromissos da política representativa. Como afirma o Henriques (2023, p.121), “a dialética do Estado em Hegel precisa ser compreendida como um profundo esforço de politização que engendra a consciência nacional a partir das contradições da Cultura e das particularidades, e que somente essa consciência é a verdadeira e legítima fonte de uma Vontade de Estado no esforço Ocidental de impor seus povos no mundo como efetivos Estados de Direito – fonte essa que necessariamente precisa ser compreendida em sua dimensão histórica, como compromisso com a História de um povo, e em sua dimensão política, como fruto de uma dialética entre consciências morais que se digladiam permanentemente na construção de uma consciência jurídica que deve traduzir-se em ações efetivas do Estado na perseguição da Vontade Nacional interna e externamente” (HENRIQUES, Hugo Rezende. **A totalidade contra os totalitarismos: Hegel e a Vontade Nacional.** In: HORTA, José Luiz Borges. (Org.). Hegel, Paixão e Diferença. 1ed. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021, v. 1, p. 108-125).

<sup>125</sup> Como exposto em capítulo anterior, a Revolução Francesa configurou-se como um dos eventos mais significativos da contemporaneidade, tanto pela intensidade de suas transformações, que extrapolaram o território francês, quanto pela celeridade com que alterou radicalmente as estruturas sociais e políticas do Ocidente. A esse respeito, Edmund Burke, em suas “Reflexões sobre a Revolução em França”, elaborou uma crítica paradigmática, destacando precisamente essa característica da revolução enquanto ruptura abrupta e destrutiva das instituições consolidadas, o que, em sua visão, comprometeria a própria estabilidade social.

<sup>126</sup> A obra “Reflexões sobre a Revolução em França” possui esse predicativo.

até então, estruturavam a sociedade ocidental. Para compreender, no entanto, a profundidade do institucionalismo reacionário em Burke, é imprescindível situar sua crítica no contraste entre os modelos parlamentares inglês e francês da época. Desde a Revolução Gloriosa (1688-1689), o Parlamento inglês já se configurava como órgão permanente e pleno em deliberação política, enquanto os Estados Gerais franceses possuíam caráter temporário e consultivo. A Assembleia Geral francesa, surgida no contexto pós-revolucionário, passou a ser permanente e compreendida como soberana - circunstância que soava afrontosa ao olhar inglês, para o qual a soberania se expressa na figura da coroa, ainda que esta não fale diretamente, mas se faça falar pelo Parlamento. Assim, a crítica burkeana à Assembleia Geral francesa não decorre de qualquer apreço pelos Estados Gerais, mas deve ser lida à luz do modelo inglês que lhe servia de referência e das diferenças que ele percebia entre este e os Estados Gerais idealizados, motivada sobretudo pelo temor de que o “espírito jacobino” atravessasse o Canal da Mancha.

Assim, nessa perspectiva, a Revolução não teria sido simplesmente uma evolução natural ou uma reforma, mas um evento que desafiou violentamente a ordem histórica, criando uma situação de incerteza e instabilidade. A retomada da análise da obra de Burke<sup>127</sup> é essencial para compreender como o pensamento desse autor se articula com à matriz do institucionalismo reacionário, e é nessa seara que se dá o deslinde deste capítulo. Partindo dessa crítica à ruptura revolucionária, é perceptível como Burke elabora uma concepção normativa que privilegia a preservação das instituições tradicionais, entendendo-as como fruto de um lento e contínuo processo histórico, cuja função essencial seria a de conter impulsos disruptivos e assegurar a estabilidade social. Esse diagnóstico burkeano não se limita a uma reflexão teórica abstrata, mas conforma-se como base estruturante para uma prática política<sup>128</sup> que visa disciplinar as forças sociais emergentes. Nesse sentido, Kristsch<sup>129</sup> salienta que, em Burke, “não destruir não significa não mudar”, sintetizando a ideia fundamental desse autor, que preconiza a defesa das instituições tradicionais, o que não implica uma rejeição absoluta à mudança, mas sim uma concepção gradualista e prudencial da transformação social e política.

A centralidade conferida à tradição institucional não se restringe ao campo simbólico ou cultural, mas inscreve-se como fundamento político de sua concepção de ordem. A

---

<sup>127</sup> Cap. 4.1

<sup>128</sup> Orientando o que posteriormente será identificado como o núcleo do institucionalismo reacionário.

<sup>129</sup> KRITSCH, Raquel. **Política, religião e soberania em Reflexões sobre a Revolução em França do conservador E. Burke.** Revista Espaço Acadêmico, n. 123, 2011. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14272/7595>. Acesso em 05 abr. 2025, p. 72.

história, nesse sentido, não é apenas o palco dos acontecimentos, mas o agente pedagógico da prudência<sup>130</sup>. Assim, o respeito às instituições tradicionais decorre da consciência de que elas são o resultado de experiências acumuladas ao longo das gerações, sendo, por isso, mais confiáveis que os projetos abstratos de reforma imediata. A esse respeito, Burke ressalta que contrato social não é apenas um acordo entre indivíduos contemporâneos, mas um pacto entre gerações passadas, presentes e futuras. A sociedade, para ele, é um legado, fruto de uma construção paulatina que depende do trabalho cumulativo de muitos ao longo do tempo. Assim, os bens políticos, bem como os morais e culturais, os quais erigem uma sociedade (instituições, leis, costumes e valores) não emergem de forma súbita, mas são frutos da experiência e sabedorias acumuladas ao longo do tempo; dessa sorte, esses bens não podem ser jogados ao léu, impulsiva e radicalmente, como se criações passageiras fossem. Nesse sentido, Ivone Moreira constata que:

No contrato social burkeano efectiva-se um compromisso entre várias gerações, entre os que estão mortos, os que estão vivos e os que hão de nascer, porque se trata de uma parceria em bens cuja conquista demora várias gerações a conseguir e que não é para ser destruída por uma atitude egoísta e imprudente. Este contrato é um compromisso entre várias gerações e destas com a ordem eterna, um compromisso moral de realização do humano, de que cada geração não se pode eximir e onde se reconhece que apenas uma longa cadeia de gerações pode apurar a sociedade de molde a que esta permita a plena realização do homem. Este contrato não pode ser quebrado como um acordo comercial porque é uma parceria, cultural, moral e espiritual. A sociedade existe para o aperfeiçoamento humano e os indivíduos devem ver nela um bem superior que não podem malbaratar. Nesta sociedade todos têm qualitativamente iguais direitos e alguns destes direitos são incomensuráveis e por isso iguais para todos- como o direito à vida e à liberdade; mas outros, embora qualitativamente iguais são quantitativamente diferentes e variam de sociedade para sociedade e cada um tem direito à proporção que ele, e a sua família antes dele, investiu na comunidade política<sup>131</sup>.

Por conseguinte, nota-se que Burke entende que os direitos do ser humano devem equilibrar a vida, liberdade e mérito histórico, em que esse último desqualifica uma igualdade puramente quantitativa, predicando e elevando a manutenção das hierarquias sociais,

<sup>130</sup> Interessante se faz, nesse diapasão, o que traz Gérard Gengembre a respeito da posição de Burke acerca da historicidade e da valorização das instituições herdadas; Burke sustenta que é no passado que se encontram os fundamentos normativos e as certezas valorativas necessárias à organização social, uma vez que a razão filosófica, ao conduzir ao ceticismo, revela-se limitada na formulação de propostas construtivas. Nesse sentido, as tradições e instituições históricas adquirem legitimidade por serem fruto de experiências fundadoras acumuladas ao longo do tempo, cuja validade reside na sua capacidade de persistência e funcionalidade social. Nas palavras de Gengembre: “De Locke, através de Hume, Burke reteve que temos todos de nos voltar para o passado a fim de encontrar nele valores e certeza. A filosofia conduz ao ceticismo (denunciado, desde 1756, em *A Vindication of Natural Society*), e se mostra incapaz de definir uma reforma positiva a partir das conclusões negativas que ela demonstra. Quanto ao passado, registrou todas as experiências fundadoras e determinou as convenções legitimadas juntamente por sua natureza”. (GENGEMBRE, Gérard. Burke. In: FURET, François; OZOUF, Mona (org.). **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Trad. de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 960).

<sup>131</sup> BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 34-35.

justificadas pela tradição e pela contribuição histórica das famílias e sujeitos. Nesse sentido, a transmissão hereditária da propriedade, da honra e da distinção social configura-se, para Burke, como um instrumento essencial para o aperfeiçoamento moral e para a estabilidade política. A hereditariedade não é, portanto, simples privilégio, mas um princípio civilizacional que vincula os vivos aos mortos e aos que ainda nascerão, funcionando como um lastro contra a volubilidade das paixões revolucionárias<sup>132</sup>.

A crítica burkeana à Revolução Francesa decorre justamente do fato de que, ao destruírem a hereditariedade (sanguínea) e as instituições herdadas (como a nobreza, o direito de propriedade e o papel moderador das famílias tradicionais), rompe-se com os acumulados historicamente, que, para o autor, são os verdadeiros fundamentos da liberdade ordenada. Assim, o que se perde não é apenas uma estrutura social, mas o próprio espírito público que ela alimentava, substituído por um igualitarismo voluntarista que deixa à margem a complexidade e o refinamento produzidos pela história ao longo de gerações. A possibilidade de transmitir a propriedade, a honra e a distinção social à posteridade constitui, nesse sentido, uma engrenagem essencial para a estabilidade política, pois até a própria acumulação de propriedade pode ser redirecionada ao bem comum, na medida em que conectam o indivíduo a uma cadeia de obrigações intergeracionais<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> É possível ilustrar tal ideia no que aduz Burke quando critica contundentemente os revolucionários franceses e defende as instituições tradicionais, hierarquia social e os valores nobres herdados da história: “Assim eram toda a vossa raça de Guises, Condés e Colignys. Assim eram os Richelieus, que em tempos de paz actuaram ao espírito de guerra civil. Assim eram o vosso Henrique Quarto e o vosso Sully, homens melhores e em causas menos dúbias, embora alimentados por confusões civis e não completamente isentos da sua mancha. É uma coisa admirável de ver quão depressa a França, logo que pôde respirar, recobrou e emergiu da guerra civil mais longa e mais horrível de que alguma vez houve conhecimento em qualquer país. Porquê? Porque no meio de todos os seus massacres, eles não mataram o espírito no seu país. Uma dignidade consciente, um orgulho nobre, um sentido generoso de glória e sacrifício, não estavam extintos. Ao contrário, estavam acesos e inflamados. Os órgãos do Estado, se bem que abalados, existiam. Todos os prémios de honra e virtude, todas as recompensas, rodas as distinções, perduravam. Mas a vossa actual confusão atacou, como uma paralisia, a própria fonte da vida. No vosso país todas as pessoas em situação de serem animadas por um princípio de honra, estão desonradas e degradadas e não alimentam outra sensação na vida senão uma indignação mortificante e humilhante. Mas esta geração passará depressa. A próxima geração da nobreza assemelhar-se-á aos artífices e palhaços, financeiros, usurários e judeus, que serão sempre seus companheiros e, por vezes, os seus amos. Acredite-me o Senhor, aqueles que tentam nivelar nunca igualam. Em todas as sociedades constituídas por diferentes classes de cidadãos, algumas destas classes precisam de se destacar. Visto isso, os niveladores apenas pervertem a ordem natural das coisas: sobrecarregam o edifício da sociedade colocando em cima o que a solidez da estrutura pedia que estivesse na base. As associações de alfaiates e carpinteiros, das quais a república (de Paris, por exemplo) é composta, não podem estar à altura das situações a que vós, fundados na pior das usurpações a usurpação das prerrogativas da natureza, tentais obrigá-los”. (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p.102-103).

<sup>133</sup> Trecho motivador dessa reflexão na obra de Burke traz que: “O poder de perpetuar a nossa propriedade nas nossas famílias é uma das circunstâncias mais valiosas e interessantes que elas têm, e a que mais tende a perpetuar a própria sociedade. Faz que as nossas fraquezas sirvam a nossa virtude, até a benevolência se pode fundar na avareza. Os que possuem riquezas de família e a distinção que acompanha a posse de uma herança são (como mais empenhados nela) a segurança natural para a sua transmissão. Entre nós, a Câmara dos Lordes baseia-se neste princípio. É totalmente composta pela propriedade e distinção hereditárias e constitui, portanto, um terço da legislatura e, em última instância, é o único juiz de toda a propriedade em todas as divisões. A Câmara dos Comuns é também assim composta igualmente, embora não necessariamente, contudo, é o de

Nesse horizonte, tomando a hereditariedade como dispositivo civilizacional que visa preservar tanto o patrimônio material quanto a própria manutenção do *ethos* público, o rompimento dela, como promovido pela Revolução Francesa, Gemgembre<sup>134</sup> assevera que, na perspectiva de Burke, há uma descontinuidade entre os homens e suas instituições, ferindo os juízos morais enraizados na experiência histórica e que, por isso, sustentam silentemente a própria liberdade. Entende-se que, nessa perspectiva, desprezar tais fundamentos equivale a desarraigá-los a política de seu solo orgânico, entregando-a a abstrações que não reconhecem o papel histórico da nobreza, da propriedade e das distinções hierárquicas na formação do corpo político. Em última instância, o que se dissolve não é apenas a ordem social, mas o próprio espírito público que dela dependia para existir.

Nota-se, assim, que o tempo, para Burke, é o grande legislador, pois aquilo que sobrevive às vicissitudes do devir social adquire um estatuto quase normativo, não por ser imune ao erro, mas por demonstrar, na prática, sua capacidade de garantir a estabilidade e a coesão do corpo político. Essa valorização da tradição revela-se, portanto, como uma forma de resistência ativa à descontinuidade institucional. O que se afirma aí é uma visão organicista da sociedade, em que o passado, presente e futuro se vinculam em continuidade histórica, enfatizando a herança como um princípio ordenador. Burke, assim, articula uma concepção de institucionalismo reacionário que se ancora não apenas na preservação formal das

---

facto na sua maior parte. Deixemos estes grandes proprietários serem o que eles quiserem (têm a sua oportunidade de estar entre os melhores), serão sempre, no pior dos casos, o lastro no barco da nação. Pois embora a riqueza hereditária e a distinção que a acompanha sejam muito idolatradas por sicofantas furtivos e por admiradores cegos e abjetos do poder, são também depressa insultadas por especulações vis de diletantes, petulantes e pretensiosos, de vistos curtas na filosofia. Alguma proeminência decente e comedida, alguma preferência (não exclusiva) dada ao nascimento, não é antinatural, nem injusta, nem impolítica". (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p. 106). Contudo, em observação, é imperioso refletir que tal perspectiva naturaliza as hierarquias sociais como se fossem extensões inevitáveis da ordem moral, desconsiderando os mecanismos excludentes e acumulativos. Ao idealizar a transmissão de riqueza como virtude pública e escudo contra a instabilidade, Burke romantiza estruturas de poder que, na prática, restringem a mobilidade social e marginalizam amplos setores da sociedade. Essa concepção, ao rejeitar a necessidade de reformas estruturais, confunde tradição com imobilismo, o que limita a possibilidade de atualização crítica das instituições.

<sup>134</sup> Gengembre também tece críticas à engenharia revolucionária francesa e traz o processo revolucionário como uma ditadura de princípios abstratos, onde a razão pura, descolada da experiência, acaba por se tornar tirânica, acusando, destarte, a Revolução Francesa de instaurar uma igualdade mecânica e desumanizadora, que, ao dissolver a complexidade das relações sociais, ameaça a própria ideia de humanidade concreta e plural. Tal ideia segue no trecho: "Os revolucionários franceses, tomados por uma vertigem voluntarista, dilaceram o tecido social, substituindo à gestão sábia do progresso natural a ditadura de princípios abstratos, apartados de todo o concreto histórico. Em lugar de levar em conta os direitos das pessoas (*rights of Man*), os espíritos falsos que dirigiam a França desnorteada proclamaram os Direitos dos Homens (*rights of Man*), perigosa metafísica, a utopia democrática fundada no dogma do absurdo da igualdade, redução dos indivíduos a simples equivalência aritmética e à condição de poderem ser trocados uns pelos outros, rompeu todos os laços ancestrais e dissolveu os diversos modos de integração do homem na sociedade". (GENGEMBRE, Gérard. Burke. In: FURET, François; OZOUF, Mona (org.). **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Trad. de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 938).

instituições, mas em sua função moralizadora e pedagógica, operando como estruturas de contenção e orientação das paixões humanas e dos interesses sociais.

Nessa ótica, a Revolução Francesa não representa simplesmente a substituição de um regime político por outro, mas a subversão de toda uma gramática moral e civilizatória<sup>135</sup> construída ao logo dos séculos. Kritsch salienta que, para Burke, a psicologia dos revolucionários se resume ao lema “é preciso que destruam alguma coisa e se não o fazem, a suas vidas parece não ter propósito algum”<sup>136</sup>. A demolição das instituições tradicionais, no contexto da Revolução Francesa, não se limitou a um gesto de ruptura política, mas implicou - conforme sugere a leitura burkeana - a liberação de impulsos desregulados, a politização radical do desejo e uma dissolução progressiva do senso comum, conforme constata Gengembre<sup>137</sup>. É justamente diante desses efeitos desestabilizadores que Burke fundamenta sua defesa intransigente da autoridade e da hierarquia, concebidas não como meras formas de dominação, mas como instrumentos necessários para conter o caos social e restaurar um horizonte mínimo de coesão e continuidade histórica<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Em torno dessa ideia, Burke tece comentários a respeito da brutalidade dos revolucionários, se estendendo, em especial, na descrição do ocorrido em 6 de outubro de 1798, quando o palácio foi atacado, a guarda massacrada e o Rei e a Rainha conduzidos a Paris. Nota-se que a descrição apaixonada de Burke demonstra consternação, horror e indignação política, especialmente quando da utilização de termos como “Um bando de rufias cruéis e assassinos, tresandando ao seu sangue, precipitou-se para o quarto da rainha (...) As suas cabeças foram então cravadas na ponta de lanças e levadas em procissão, enquanto isso, os reis cativos que seguiam na comitiva foram lentamente levados para a frente, no meio de gritos horríveis e berros estridentes, danças frenéticas e insultos detestáveis” (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 130).

<sup>136</sup> KRITSCH, Raquel. **Política, religião e soberania em Reflexões sobre a Revolução em França do conservador E. Burke**. Revista Espaço Acadêmico, n. 123, 2011. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14272/7595>. Acesso em 05 abr. 2025, p. 75.

<sup>137</sup> Nesse sentido, Gengembre traz, ao seu ver, “o quadro catastrófico da França em revolução: (...) uma assembleia usurpadora, composta por tagaleras e por “obscuros advogados de província”, por “simples curas dos campos”, sem experiência e por homens de qualidades, “turbulentos e insatisfeitos”; uma divisão abstratamente aritmética do território, juntamente ameaça de ruptura e privilégio arrasador de Paris. A pressão da rua, em multidões barulhentas, delirantes e brutais impunham sua lei. A paixão pela igualdade, essa quimera antinatural, e a lei do número, mas com um domínio real de aproveitadores e dos agiotas: eis a França oriunda das leis constitucionais. A transgressão generalizada produziu o caos. A Revolução esgotou-se numa sequência monstruosa de crimes ou de acontecimentos grotescos, saturnais em que o horror fascinante se desenrolou diante do estupor incrédulo”. (GENGEMBRE, Gérard. Burke. In: FURET, François; OZOUF, Mona (org.). **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Trad. de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 939).

<sup>138</sup> Burke o faz principalmente ao comentar sobre o radicalismo jacobino, a ingenuidade dos revolucionários e a tendência para o colapso da ordem civil. Tais preocupações estão especialmente disposta na carta a Lord Charlemont, 1789, quando comenta sobre a disposição coletiva à violência: “O espírito é impossível não admirar; mas a velha ferocidade parisiense rebentou de um modo chocante. (...) Se isto é caráter, e não acidente, então este povo não está preparado para a liberdade”. Ademais, a percepção burkeana anteviu também que o radicalismo revolucionário, longe de garantir liberdade, instaurava uma nova forma de tirania sob o disfarce de virtude pública, ponderando Burke que “Os senhores, que começaram por recusar submeter-se às restrições mais moderadas, acabaram por estabelecer um despotismo de que nunca antes se ouviu falar”. (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 38-39).

Nesse contexto, importante salientar a acuidade com que Burke antecipou os impasses imediatos do processo revolucionário e os indícios de uma escalada crescente da violência demonstra que sua oposição à Revolução não se limitava ao plano das abstrações teóricas: expressava, antes, a convicção de que a ruptura brusca com a ordem civil e os costumes tradicionais conduziria, quase inevitavelmente, à desagregação social. Mais do que um evento político, a Revolução lhe parecia um processo de corrosão sistemática dos vínculos sociais, dos princípios morais sedimentados ao longo do tempo e das instituições que sustentavam o edifício civilizacional europeu — uma leitura que encontraria alguma confirmação no período do Terror.

A crítica de Burke ao espírito revolucionário ganha particular densidade quando contraposta à sua visão do parlamento como expressão de uma ordem institucional hereditária, orientada não pela vontade popular abstrata, mas pela prudência histórica das gerações, parte integrante de uma constituição histórica e hereditária, em contraponto ao modelo francês, que desloca a soberania para uma assembleia unificada e autônoma<sup>139</sup>. O pensamento burkeano insiste na composição do corpo político nos moldes em que o parlamento britânico opera como instância mediadora e não como intérprete absoluto da vontade geral. Não se trata, aqui, de negar a representação, mas de recusá-la como fonte originária e ilimitada do poder, nesse sentido, asseverando esse contraponto entre o modelo britânico e francês, Burke ressalta que:

Convosco a Assembleia electiva é soberana, e a única soberana, todos os membros são assim parte integrante desta soberania única. Mas connosco é totalmente diferente. Connosco o representante, separado das outras partes, não pode agir nem ter existência. O governo é o ponto de referência dos diversos membros e distritos da nossa representação. Este é o centro da nossa unidade. Este governo de referência é um curador para o *todo* e não para as partes. O mesmo se passa com o outro ramo do nosso Parlamento: a Câmara dos Lordes. Connosco, o Rei e a Câmara dos Lordes são uma segurança conjunta que garante a igualdade de cada distrito, cada província e cada cidade. Quando é que se ouviu falar na Grã-Bretanha que uma província sofresse de desigualdade na sua representação? Ou de um distrito não representado? Não só a nossa monarquia e os nossos Pares asseguram a igualdade da qual depende a nossa unidade, mas é também esse o espírito da própria Câmara dos Comuns. A verdadeira desigualdade de representação, alvo de tantas queixas insensatas, é talvez exactamente o que nos impede de pensar e actuar como membros de distritos. A Cornualha elege tantos membros como toda a Escócia. Mas será a Cornualha mais bem cuidada que a Escócia? Poucos de nós, salvo alguns clubes extravagantes, se preocupam com qualquer uma das vossas

---

<sup>139</sup> Burke insiste na ideia de que as instituições britânicas (coroa, pares hereditários e a Câmara dos Comuns) estão integradas em uma constituição que preserva a unidade por meio da continuidade histórica, nesse sentido, assevera que: “Temos uma coroa hereditária, uns pares hereditários, e uma Câmara dos Comuns e um povo que herda privilégios, direitos e liberdades desde há uma longa linhagem de antepassados. (...) Através de uma política constitucional que opera segundo o modelo da Natureza, recebemos, mantemos e transmitimos o nosso governo e os nossos privilégios”. (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p. 84-85).

bases de representação. Muitos dos que querem alguma mudança, por razões plausíveis, desejam-na baseados em ideias diferentes<sup>140</sup>.

Para Burke, é justamente essa “desigualdade de representação”, tantas vezes insultada pelos revolucionários franceses, que impede a fragmentação atomística do corpo político e preserva sua coesão orgânica. Em oposição à lógica do presente absoluto, que submete as instituições ao imediatismo da vontade popular, Burke defende um modelo de representação enraizado na experiência histórica, na continuidade institucional e no justo preconceito - entendido como aquela disposição que permite ao cidadão orientar-se com maior celeridade e coerência segundo a sabedoria acumulada e transmitida pela sociedade à qual pertence<sup>141</sup>. Desse modo, Ione Moreira traz que o parlamento, longe de ser o lugar da reinvenção revolucionária, assume, na filosofia política de Burke, a função de guardião da propriedade, da legalidade e do senso<sup>142</sup>.

Outro importante repúdio burkeano ao modelo francês de representação é o que o autor traz com o brocado “cada cabeça tem seu voto”<sup>143</sup>, esse cálculo geométrico é a crítica mais profunda ao racionalismo revolucionário tecida por Burke, vez que é por meio desse pensamento que se imaginava reordenar a sociedade. Nas palavras do autor, esse tipo de igualdade “é a mais desigual das medidas”<sup>144</sup> vez que ignora a diversidade das condições humanas e anula os vínculos orgânicos entre os membros do corpo político e é justamente nesse horizonte de desagregação institucional que se inscreve, com particular força, a preocupação de Burke com o parlamento. Mais do que um mecanismo de deliberação política, o parlamento, em sua visão, corporifica a continuidade histórica da sociedade civil, funcionando como elo entre as gerações e como instância mediadora entre o poder e a tradição.

Ao contrário da concepção jacobina, que reduz a representação à mera delegação momentânea da vontade geral, nota-se que Burke concebe o parlamento como um corpo

---

<sup>140</sup> BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p. 268-269.

<sup>141</sup> O justo preceito, nesse sentido, é entabulado a disposição que “ajuda o homem a decidir mais rapidamente e a comprometer-se numa linha de actuação condizente com a sabedoria sedimentada na sociedade em que se vive”. (BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p.36).

<sup>142</sup> Tal concepção encontra-se disposta por Ivone Moreira, a qual traz que “É no seu primeiro discurso como deputado por aquela cidade [Bristol], logo no momento da eleição, que Burke se pronuncia a favor da independência dos parlamentares em relação às instruções directas dos eleitores. O que pensa da representação política: que o deputado deve ao eleitor fidelidade e defesa dos seus interesses, mas não subserviência, e que o servirá melhor se mantiver a sua independência, vem brilhantemente expresso neste discurso e é frequentemente evocado como doutrina *Whig* sobre a matéria, mas é, em boa verdade, uma ideia relativamente recente à época que surge como resultado da resposta aos movimentos radicais das décadas de 70 e 80 do século XVIII e que Burke reformula”. (MOREIRA, Ivone. *In: BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França*. p. 14).

<sup>143</sup> BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p. 252.

<sup>144</sup> BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. p. 252.

deliberativo permanente, cuja legitimidade decorre não da homogeneidade numérica, mas da complexidade histórica e moral do tecido social que ele representa. Para Burke, a dissolução dessa mediação, típica da ideologia revolucionária, não constitui um avanço democrático, mas o desmonte de um arcabouço institucional indispensável à estabilidade e à liberdade política. Essa ruptura com a mediação institucional, celebrada pelos revolucionários como libertação política, revela-se, na crítica burkeana, não como expressão de progresso, mas como sintoma da desestruturação das formas que conferem inteligibilidade e permanência à vida política.

Dessa maneira, a destruição das corporações intermediárias e a desqualificação dos costumes expõe a sociedade a uma experimentação radical que desonra o pacto silencioso entre o passado, presente e futuro. A Revolução, ao erigir o ímpeto da vontade presente como soberana e absoluta, dissolve o caráter pactuado e hereditário da ordem civil, substituindo o espírito institucional pela abstração matemática e geométrica do cálculo ideológico. Assim, além da denúncia moral, Burke formula o que se pode chamar de uma “política da estabilidade”, em que a verdadeira modificação não se dá por ruptura, mas pela reforma paulatina do que foi legado, calcado na prudência, experiência e no reconhecimento dos vínculos invisíveis que mantêm coeso o corpo político. É devido a isso que o autor vê na tentativa de refundação total da sociedade um gesto imoderado, que, ao rejeitar a limitação institucional, não constrói liberdade, mas sim engendra o caos pois uma liberdade que nasce da anarquia, como afirma, será sempre efêmera e destrutiva<sup>145</sup>.

Nesse horizonte, extraí-se do pensamento burkeano que a ordem política legítima não é um produto de uma vontade momentânea, mas sim uma herança intergeracional que,

---

<sup>145</sup> Essência do disposto é advertido por Burke quando traz que “liberdade sem sabedoria e sem virtude” não passa de loucura, vício e desordem e acrescenta que “o espírito inovador que dissolve todas as formas existentes de autoridade não é sinal de força, mas de fraqueza do corpo social”. Nas palavras de Burke “os efeitos da incapacidade demonstrada pelos líderes populares em todos os grandes assuntos públicos são para serem apagados, pelo “termo que justifica tudo”, Liberdade. Em algumas pessoas vejo de facto grande liberdade. Em muitas, senão mesmo na maioria, vejo uma servidão degradante e opressiva. Mas o que é a liberdade sem sabedoria e sem virtude? É o maior de todos os males possíveis porque é o disparate, o vício, e a loucura, sem freio nem tutela. Aqueles que sabem o que é a liberdade virtuosa não podem suportar vê-la desvirtuada por cabeças incompetentes que apenas têm na boca palavras sonantes. Eu não desprezo, estou certo disso, sentimentos de liberdade, sublimes e exaltados aquecem o coração, engrandecem e elevam as almas e animam a nossa coragem em tempo de conflito. Velho como sou, leio com prazer os belos êxtases de Lucano e Corneillé nem condono totalmente os pequenos artifícios e estratagemas da popularidade. Facilitam a conquista de muitos pontos importantes: mantém o povo unido, vivificam o espírito nos seus esforços e, de vez em quando, difundem a alegria sobre a testa severa da liberdade moral. Todo o político deve sacrificar às Graças e juntar a amenidade e a razão. Mas num empreendimento como esse da França todos estes artifícios e sentimentos subsidiários servem de muito pouco. Fazer um governo não requer grande prudência. É estabelecer a sede do poder e ensinar a obediência e o trabalho está feito. Dar a liberdade é ainda mais fácil. Não é necessário orientar, requer apenas soltar as rédeas. Mas formar um *governo livre*, isto é, combinar os elementos opostos da liberdade e da restrição numa obra consistente, requer mais inteligência, profunda reflexão e uma mente sagaz e poderosa que os combine. Isto eu não encontro naqueles que lideram a Assembleia Nacional”. (BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. p. 89-90).

conforme coaduna Kristch, “a sabedoria política acumulada não deve ser jogada fora para ser substituída por um modelo — o revolucionário cuja utilidade ainda não pôde ser comprovada”<sup>146</sup>. Ademais, nota-se que, para além do caráter político da Revolução Francesa, o envoltório cultural e moral também se faz presente na crítica de Burke. Vislumbra-se tal assertiva especialmente na passagem:

Perdoe-me, portanto, se tratei tão longamente o espectáculo atroz do seis de Outubro de 1789, ou se levei longe demais as reflexões que me vieram à mente por ocasião da mais importante de todas as revoluções, a qual pode ser datada desse mesmo dia: refiro-me à revolução nos sentimentos, nos costumes e nas convicções morais. No actual estado de coisas, com tudo quanto é respeitável à nossa volta destruída, e com a tentativa de destruir dentro de nós todo e qualquer princípio de respeito, quase somos obrigados a desculparmo-nos por acalantar sentimentos humanos comuns<sup>147</sup>.

A passagem evidencia a transcendência da crítica burkeana do plano político-institucional para a sua incidência sobre o processo implícito de corrosão da sensibilidade moral e das disposições afetivas que sustentavam a antiga ordem. Ao afirmar que se tratava de uma revolução “nos sentimentos, nos costumes e nas convicções morais”, Burke denunciava a substituição de uma ordem fundada em vínculos afetivos, deferência social e respeito pelas instituições herdadas por uma nova cultura política baseada na abstração racionalista e em princípios desconectados da experiência histórica dos povos<sup>148</sup>. Nesse sentido, ironiza Burke que não se pode trocar de governo ou de regime como troca de roupa, vez que os indivíduos não são proprietários absolutos da sociedade em que vivem, mas herdeiros e guardiões de um legado coletivo, que pertence tanto ao passado quanto ao futuro. Assim, deve ser afastada a ideia de que uma geração possa reformar ou destruir arbitrariamente as instituições e leis que recebeu, como se estas fossem propriedades descartáveis, moldadas ao gosto do momento<sup>149</sup>.

<sup>146</sup> KRITSCH, Raquel. **Política, religião e soberania em Reflexões sobre a Revolução em França do conservador E. Burke.** Revista Espaço Acadêmico, n. 123, 2011. Disponível em <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14272/7595>>. Acesso em 15 abr. 2025, p. 80.

<sup>147</sup> BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França.** Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 140.

<sup>148</sup> Nesse sentido também caminha as disposições de Kritsch, que traz que “não é possível conhecer os homens fora da história de cada povo: os humanos são seres socialmente marcados e historicamente construídos (...) Seres que só existem a partir dos preconceitos de cada povo, isto é, da experiência acumulada por um determinado corpo social e civil. Os homens concretos, inseridos num meio social específico, são seres recheados por crenças e costumes que guiam a maior parte de seus atos. As leis e o governo, por sua vez, são instituições que carregam em si valores. Por isso, as leis e o governo vinculam as pessoas em sociedade”. KRITSCH, Raquel. **Política, religião e soberania em Reflexões sobre a Revolução em França do conservador E. Burke.** Revista Espaço Acadêmico, n. 123, 2011, p. 80. Disponível em <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14272/7595>>. Acesso em 16 abr. 2025.

<sup>149</sup> Nas palavras de Burke: “Mas um dos primeiros princípios, dos mais fundamentais, ao qual a comunidade e as leis estão consagradas é que não aconteça que, os proprietários temporários e arrendatários vitalícios na

Nesse diapasão, segundo Burke, não há de se falar em legitimidade em governar sem reverência ao passado e sem compromisso com o futuro, a liberdade, então, só será verdadeira e possível imersa em uma ordem cultivada ao logo do tempo. Tal perspectiva entra em verdadeiro contraste com a lógica instaurada pelo processo revolucionário francês. O que se observa, nesse caso, é o deslocamento do princípio da continuidade em favor de uma concepção de ruptura que pretende inaugurar uma nova ordem dissociada das mediações jurídicas e simbólicas legadas pela tradição.

Essa concepção vai de encontro aos fundamentos revolucionário francês, em especial ao espírito jacobino. Eis o paradoxo que aqui se propõe: ao invés de reformar as instituições existentes, integrando a experiência histórica aos imperativos de mudança, os revolucionários optam por uma fundação, assentada unicamente na razão abstrata e na vontade política. Ao fazê-lo, esvaziam a densidade histórica das instituições e instauram uma forma de normatividade instável, autorreferente e desvinculada da cultura viva que deveria sustentá-la. Com isso, segundo Burke, subverte-se a própria finalidade das instituições: em vez de garantirem estabilidade, passam a operar como instrumentos da descontinuidade e da ideologia, reproduzindo um ciclo permanente de negação e reinício.

O resultado não é a consolidação de uma nova legitimidade, mas a institucionalização da instabilidade, um regime em que o poder se anora na destruição do passado e na promessa incessante de um futuro por vir. Nessa concepção, o institucionalismo reacionário assume o papel de uma arquitetura normativa que não apenas resiste às transformações intempestivas, mas canaliza e modula a própria dinâmica da mudança dentro de limites socialmente aceitáveis.

Assim se delineia o contraste fundamental entre dois modos de fundação política, por um lado, a apologia burkeana da continuidade histórica, do pacto intergeracional que liga “os vivos aos mortos” e, por outro, a reivindicação jacobina da ruptura absoluta, sustentada por uma razão que se autolegitima e pela vontade geral abstrata. Nesse embate, o mal-entendido entre o liberalismo francês e o pensamento britânico não é apenas contingente, mas estrutural vez que o espírito jacobino, ao apostar na dissolução das formas herdadas,

---

comunidade, esquecidos do que receberam dos seus antepassados, ou do que devem à sua posteridade, ajam como se fossem os donos absolutos, que não se contem entre os seus direitos cortar o vínculo ou desperdiçar a herança, destruindo a seu bel-prazer a tecitura original da sua sociedade: arriscando-se a deixar aos que vêm depois uma ruína em vez de uma casa- ensinando os seus sucessores a respeitarem as suas criações tão pouco quanto eles próprios respeitaram as instituições dos seus antepassados. Pela facilidade sem escrúpulos de mudar tanto e tão frequentemente o Estado e de formas tão variadas, como as há nas flutuações do gosto ou das modas, a longa cadeia e a continuidade da comunidade serão quebradas, nenhuma geração poderá ligar-se à outra e os homens tornar-se-ão pouco melhores que as moscas de um verão”. BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p.158.

institui um modelo de política como mobilização permanente e fundação contínua. Burke, do lado oposto da margem, anteviu os riscos de uma ordem que, ao pretender nascer do nada, dissolve as condições de sua própria permanência.

A contemporaneidade política é herdeira desse confronto inaugural, permanece tensionada entre tradição e ruptura, entre autoridade e vontade, entre instituições que se sedimentam e revoluções que se proclamam e, nessa sorte, conforme dispõe Gengembre “ainda deve interrogar esse olhar estrangeiro, de uma clarividência penetrante reveladora do que estava profundamente em jogo naquela Revolução de que se originou, finalmente, toda nossa tradição política viva”<sup>150</sup>, é reconhecer, ao fim e ao cabo, que se o espírito jacobino nos legou a possibilidade da refundação, ele também deixou inscrito na política traço arenoso de instabilidade, da exceção convertida em regra, e da forma submetida à força. Assim, a contemporaneidade política é ao mesmo tempo filha da Revolução e herdeira da tradição e o espírito jacobino não apenas instaura, mas também desestabiliza, sendo ao mesmo tempo promessa e ameaça no coração da política contemporânea.

Nesse diapasão, o parlamento emerge como um campo privilegiado de expressão dessa tensão. De um lado, o institucionalismo reacionário, a partir da crítica burkeana, busca preservar a continuidade histórica das instituições, interpretando o Parlamento como expressão de uma ordem sedimentada pela prudência das gerações, resistente às paixões momentâneas e ao ímpeto voluntarista. De outro, o espírito jacobino concebe a representação como instrumento da vontade geral, dotado de legitimidade apenas enquanto reflexo imediato do povo soberano, o que resulta na fragilização das formas jurídicas em nome da pureza revolucionária.

A tensão entre a rigidez de um institucionalismo, que busca conservar a ordem existente, e a fluidez de uma política orientada por constantes rupturas representa um dos principais impasses que moldam a tradição política moderna. Quando levada ao extremo, a defesa cega das formas herdadas tende a sufocar a capacidade de resposta das instituições às demandas emergentes da sociedade. Por outro lado, a radicalização da lógica da ruptura, ao dissolver as mediações e submeter a forma à força, compromete a própria ideia de legalidade democrática. Diante disso, impõe-se como tarefa da reflexão contemporânea reconhecer que a liberdade de expressão, longe de ser um dado neutro ou pacificado, assume configurações distintas conforme o horizonte político que a interpreta. No jacobinismo, ela se articula à razão e à vontade geral como expressão soberana do povo, legitimando o rigor

---

<sup>150</sup> GENGEMBRE, Gérard. Burke. In: FURET, François; OZOUF, Mona (org.). **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 941.

revolucionário e a transformação estrutural das instituições em nome do interesse comum. Já no institucionalismo conservador de Burke, a liberdade política, e, por extensão, a liberdade de expressão, não se vincula apenas ao corpo político presente, mas se ancora na história de uma coletividade nacional, que encontra legitimidade na continuidade e na funcionalidade de suas instituições ao longo do tempo.

Nesse quadro, a expressão livre se realiza como prática dialógica entre as diferentes partes de um corpo social que, historicamente, conquistaram voz e espaço de deliberação - como no caso inglês, em que, da Magna Carta (séc. XIII) à Revolução Gloriosa (séc. XVII), foram sendo incorporados novos sujeitos ao debate público. Reconhecer essa tensão não como antinomia insolúvel, mas como condição constitutiva da política democrática, exige um constante exercício de equilíbrio entre a estabilidade institucional e a abertura à mudança; entre o respeito à forma e a escuta da vontade social; entre a prudência do passado e a urgência do presente, algo que Salgado traduziria, talvez, na sua noção de tensão política constitutiva, entre poder e liberdade.

Em sua forma mais elevada, ela representa o espaço por excelência do dissenso institucionalizado, contudo, sua efetivação também está sujeita às armadilhas de ambos os polos, quando subsumida por um institucionalismo excessivamente defensivo, transforma-se em um direito esvaziado, regulado por códigos que servem mais à preservação do *status quo* do que à circulação livre de ideias e, quando capturada pelo espírito jacobino (em especial, na sua vertente mais radical), tende a ser instrumentalizada como arma retórica para justificar a supressão do próprio pluralismo, em nome de uma verdade política absoluta. Portanto, (re)visitar a liberdade de expressão não apenas como conquista histórica, mas como categoria crítica para pensar os impasses parlamentares contemporâneos é bojo das próximas sessões.

## 5. SOBRE A LIBERDADE DE EXPRESSÃO

### 5.1 NA ILUSTRAÇÃO

Se, nos capítulos anteriores, deslindou-se sobre o espírito jacobino e o institucionalismo reacionário como expressões antagônicas, especialmente na formação parlamentar e na conformação da ordem política contemporânea, mister se faz deslocar o olhar para uma dimensão igualmente constitutiva da construção da contemporaneidade e coração das linhas aqui engendradas: a liberdade de expressão. Não se trata de um aspecto secundário, mas de um eixo estruturante dos próprios modos de organização do poder e da vida pública, uma vez que a possibilidade de falar, publicar, criticar ou calar está intrinsecamente ligada às formas de instituir o comum e regular os conflitos. Assim, no contexto ilustrado, a liberdade de expressão foi erigida como um dos pilares da emancipação do próprio sujeito e da política, ao mesmo tempo em que se desvelaram suas ambivalências, tensões e limites, cujos ecos ainda ressoam nas disputas contemporâneas, especialmente sobre o uso da linguagem em espaço político<sup>151</sup>.

Delinear a centralidade do Iluminismo no processo de constituição da ideia de uma liberdade de expressão é fundamental quanto ao que diz respeito sobre os fundamentos da contemporaneidade política; é nesse momento histórico que a palavra, antes cerceada por estruturas eclesiásticas e absolutistas, adquire estatuto público e se transforma em um vetor político por excelência. A liberdade de expressão, que viria a ser pensada como direito subjetivo, civil, político, fundamental e humano, em diferentes formulações tanto é concebida como condição necessária para o uso da razão quanto para a formação da opinião pública<sup>148</sup>, que por sua vez se inscreve como base da legitimidade política emergente. Nesse sentido, o uso da razão possui dois registros distintos, que são é definido Kant como uso privado e o uso público<sup>152</sup>.

O uso público da razão (que é o que de fato interessa aqui para a formação da opinião pública) é aquele que o sujeito realiza enquanto ser racional e cidadão, dirigindo-se ao público em geral, já o uso privado é aquele que se faz no exercício de uma função social, profissional ou institucional, onde o sujeito está submetido a regras e deveres específicos. Nesse caso, o pensamento livre pode ser limitado por razões práticas ou organizacionais, feito por um

---

<sup>151</sup> Cap. 1.2.

<sup>152</sup> Tal como se desenvolve no capítulo 1.2 desta, a opinião pública aqui se constitui a partir da interação entre a liberdade de expressão e a esfera pública, formando um ciclo contínuo de deliberação no qual diferentes vozes e perspectivas são integradas. Sua emergência como categoria política contemporânea vincula-se à possibilidade de publicização do discurso e à juridicidade própria do Estado de Direito, sendo, portanto, expressão da autonomia racional, conforme postulada por Kant e da autodeterminação coletiva, na teoria de Rousseau, ambas fundamentais para a legitimidade do poder político.

funcionário público (como arrecadador de impostos), que deverá obedecer às ordens e cumprir suas obrigações no cargo (uso privado), mas fora do expediente, enquanto cidadão e pensador, ele pode criticar publicamente o sistema tributário (uso público)<sup>153</sup>.

Destarte, a emergência do Iluminismo<sup>154</sup> constitui um dos marcos mais representativos da modernidade, ao consolidar um novo paradigma de pensamento assentado sobre os fundamentos da razão crítica, da autonomia do sujeito e da publicização do discurso. Assim, é nesse momento que o sujeito é convocado não apenas a obedecer, mas a julgar por si, a exercer sua razão pública na arena coletiva, flexionando o modo de compreender a liberdade, que deixa de ser pensada em termos exclusivamente teológicos ou vinculada a ordenamentos transcendentais, e passa a ser concebida como expressão da racionalidade imanente ao próprio sujeito.

Nesse novo horizonte, a liberdade assume contornos jurídicos e políticos, articulando-se com a ideia de um sujeito dotado de capacidade reflexiva, capaz de julgar por si e de participar ativamente da construção normativa da coletividade<sup>155</sup>. A razão, nesse

<sup>153</sup> Kant traz que “Para este esclarecimento, porém nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar de todos os lados: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas exercitai-vos! O financista: não raciocinai, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocinai, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Eis aqui - por toda a parte - a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público da razão deve ser sempre livre e apenas ele pode realizar o Esclarecimento entre os homens. O uso privado da razão pode, com frequência, ser muito estreitamente limitado, sem por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo por uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto estudioso, realiza diante de todo o mundo letrado. Denomino uso privado aquele que se pode fazer da razão em um certo cargo público (*bürgerlichen Posten*) ou função.” (KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?** Trad. de Artur Morão. *Cognitio: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 217–229, jul./dez. 2012. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/download/11661/8392/27976>>. Acesso em: 30 maio 2025).

<sup>154</sup> Interessante a leitura de Gonçal Mayos trazida em capítulo intitulado “*La Ilustración*”, em que o autor, a partir de uma abordagem crítica e plural do Iluminismo, destaca interpretações clássicas que evidenciam sua complexidade. Para tanto, recorre a Hegel, Cassirer e Paul Hazard. Hegel, nesse sentido, vincula a Ilustração ao processo moderno que prioriza a reflexão racional do sujeito pensante humano, mas critica “*su abstracción, la unilateralidad y la frialdad analítica, dicotomizadora y que ‘solidifica las diferencias’*”. Es lo que impide –piensa Hegel– toda reconciliación o síntesis dialéctica y que tiene como consecuencia inevitable la violencia de la Revolución francesa”. Cassirer, por sua vez, comprehende o Iluminismo como uma reformulação da própria natureza da filosofia, antidogmática e aberta, de modo que, “*recuperando la actitud filosófica más auténtica, la Ilustración evita caer ante ‘el espíritu de sistema’ que quiere ‘encarcelar’ todos y cada uno de los saberes, pero sin ser asistemática. Da gran importancia al análisis y la clasificación rigurosas, pero evita partir de principios metafísicos indemostrables. Así, prioriza las preocupaciones más vitales, dentro de una unidad de método, una mentalidad o una forma de pensar que hay que llamar ‘ilustrada’*”. Já Hazard enxerga a Ilustração como a eclosão de um conflito histórico contra o domínio total do cristianismo, caracterizando-a como “*un conflictivo proceso de ruptura deschristianizadora, secularizadora y desacralizadora presidida por la emancipación de la razón humana*”, cujo movimento crítico, “*tan críticos y destructivos del pasado como proyectadores y constructores del futuro*”, desembocaria inevitavelmente “*en una violenta revolución política y social*”. (MAYOS, Gonçal. **La Ilustración**. Disponível em: MAYOS, Gonçal. **La Ilustración**. Disponível em: <https://openaccess.uoc.edu/bitstream/10609/111106/9/La%20Ilustracion%20CAST.pdf>. Acesso em 30 de maio 2025, p.11-12).

<sup>155</sup> Michel Foucault, no ensaio “O que são as Luzes?”, traz uma leitura crítica do texto de Kant “Resposta a questão: O que é o Esclarecimento?”, destacando que o Iluminismo inaugura uma atitude crítica mediante a

contexto, não apenas emancipa o sujeito da tutela externa (seja eclesiástica, monárquica ou dogmática) como também o habilita à intervenção pública por meio da palavra e da escrita, consoante ao seu juízo. Esse deslocamento do eixo da autoridade, do divino para o racional, do determinado para o deliberativo, é o que permite o surgimento da liberdade de expressão como categoria jurídica e política, vinculada à noção de uso público da razão.

No interior das transformações filosóficas da modernidade, essa inflexão é visível no pensamento de Kant, especialmente em sua obra “Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?<sup>156</sup>”, em que o autor sistematiza a ideia do Esclarecimento como um processo histórico e subjetivo de emancipação intelectual e moral, através do uso autônomo da razão, em que a liberdade é expressão da razão prática, atributo da razão subjetiva, afirmando que o Esclarecimento<sup>157</sup> é a “saída do homem de sua menoridade”<sup>158</sup>, entendida como a incapacidade de pensar por si mesmo em que o brocado “*sapere aude*” ou “ousa saber”<sup>159</sup>, convoca o sujeito a exercer a razão de modo autônomo, sem tutela.

Assim, esse projeto de rompimento com o pensamento tutelado e a assunção da responsabilidade da razão como instância crítica, normativa e pública faz com que a liberdade kantiana não se esgote no plano privado da consciência, exigindo sua manifestação no espaço público, onde o pensamento atua como instrumento de esclarecimento coletivo. Kant assevera que é exatamente no uso público da razão que se pode realizar o esclarecimento

---

qual o sujeito se reconhece como capaz de julgar por si, emancipando-se das tutelas e participando ativamente da constituição normativa do presente. É nesse contexto que a liberdade adquire um estatuto político-discursivo, sustentado no uso público da razão. Essa capacidade de o sujeito julgar por si é, ao mesmo tempo, tarefa coletiva e ato de coragem subjetiva, pois é o próprio sujeito que deve operar essa transformação em si. Foucault (2000, p. 338) assevera que “Eles são simultaneamente elementos e agentes do mesmo processo. Podem ser seus atores à medida que fazem parte dele; e ele se produz à medida que os homens decidem ser seus atores voluntários”. (FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335–364. Disponível em: <<https://joaocamilopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/foucault-o-que-sacc83o-as-luzes1.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2025).

<sup>156</sup> KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?** Tradução de Artur Morão. *Cognitio: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 217–229, jul./dez. 2012. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/download/11661/8392/27976>>. Acesso em: 30 maio 2025).

<sup>157</sup> O vocábulo “esclarecimento” foi utilizado aqui devido a tradução da obra estudada “Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?”. Importante lembrar que o texto intitulado “O que é o Iluminismo?” e “Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?” são o mesmo texto de Immanuel Kant, apenas com diferença lexical, a depender da tradução em língua portuguesa adotada. O título original da obra em alemão é “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” cuja tradução livre significa “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”. Assim, a palavra “*Aufklärung*” pode ser traduzida tanto por “Esclarecimento” quanto por “Iluminismo”, a depender do contexto e da tradução. Ambas versões se referem ao mesmo ensaio, publicado por Kant em 1784 na revista *Berlinische Monatsschrift*, a convite do editor Johann Erich Biester.

<sup>158</sup> Nas palavras de Kant (*Ibid.*, p.145), “o esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade (*Unmündigkeit*) auto-imposta. Imaturidade é a incapacidade de empregar seu próprio entendimento sem a orientação de outro. Tal tutela é auto-imposta quando sua causa não reside em falta de razão, mas de determinação e coragem para usá-la sem a direção de outro.

<sup>159</sup> Na literalidade do fragmento: “*Sapere Aude!* Tenha coragem de usar sua própria mente (*Verstandes*)! Este é o lema do Esclarecimento.” (KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?** p. 145).

entre os homens, ou seja, transformar a razão subjetiva em instrumento de emancipação coletiva<sup>160</sup>.

É no uso público da razão que se articula a liberdade de pensamento com a liberdade de expressão. Dessa feita, a emancipação não é apenas condição interna da razão prática, mas também um princípio normativo do espaço político moderno (período em que Kant escreve, ainda marcado por estruturas absolutistas, mas já atravessado pelo ideário ilustrado), no qual o sujeito esclarecido (ilustrado) é aquele que pensa, julga e se expressa segundo leis que sua própria razão reconhece como válidas. Esse é o sujeito autônomo.

Essa compreensão, embora ganhe em Kant uma formulação sistemática e vinculada à autonomia moral, encontra ressonância e antecedentes no pensamento liberal de autores anteriores, como Locke, cuja influência se estendeu à conformação dos direitos modernos e à própria concepção política que viria a sustentar a liberdade de expressão como garantia institucional. Conforme aponta Salgado, a concepção de liberdade em Locke se estrutura em dois níveis fundamentais: de um lado, há a liberdade natural, na qual o indivíduo se encontra livre de qualquer poder superior na terra, submetendo-se apenas à lei da natureza como única norma reguladora; de outro, no interior da sociedade civil, emerge a liberdade política, compreendida como a sujeição exclusiva ao poder legislativo constituído pelo consentimento da comunidade, o qual protege os cidadãos contra as vontades inconstantes e arbitrárias dos demais homens<sup>161</sup>.

É nesse horizonte que se comprehende o lugar da liberdade de expressão que, embora enraizada na razão natural, se realiza de modo pleno apenas no âmbito da liberdade política, onde o arbítrio é substituído pela lei, que a liberdade de expressão ganha força jurídica e política, tornando-se um instrumento legítimo de crítica e resistência. Como o próprio Locke afirma, a liberdade sob o governo consiste em estar submetido “a um regulamento determinado para guiá-lo, comum a todos daquela sociedade, e criado pelo poder legislativo nela erigido”, estando assim protegido contra a vontade “inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária de outro homem”. A liberdade de expressão, inserida nesse horizonte, deixa de

---

<sup>160</sup> “Para este esclarecimento, porém nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclarar de todos os lados: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas exercitai-vos! O financista: não raciocinai, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocinai, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedece!)! Eis aqui - por toda a parte - a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público da razão deve ser sempre livre e apenas ele pode realizar o Esclarecimento entre os homens”. (KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?** p. 146-147).

<sup>161</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant. Seu fundamento na liberdade e na igualdade.** 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 76.

ser mera prerrogativa comunicativa para se afirmar como expressão pública da autonomia do cidadão - o direito de exercer o juízo, manifestar a palavra e resistir à dominação ilegítima.

A liberdade de expressão, então, se afirma como exercício da razão pública, condição da crítica, da resistência e da própria constituição da esfera política contemporânea. Mayos observa que, embora o termo Ilustração não fosse amplamente utilizado na época, os pensadores do século XVIII compartilhavam uma atitude comum, marcada pela confiança no poder emancipador da razão e pela afirmação da dignidade humana em sua afirmação como sujeito de direitos<sup>162</sup>. O que une essas diversas expressões da Ilustração não é um programa único ou uma escola filosófica homogênea, mas sim um impulso comum para deslocar os fundamentos da autoridade antes enraizados na tradição, na teologia e na obediência para a razão, a ciência e a liberdade. Assim, a liberdade de expressão não apenas acompanha, mas viabiliza esse deslocamento ao permitir o exercício da crítica pública, ela instaura uma nova forma de relação entre governantes e governados, em que a legitimidade política passa a depender da transparência, da argumentação e da publicidade.

Mayos aponta ainda que um dos paradoxos fundantes da Ilustração reside no fato de que, embora os nomes mais associados à sua difusão tenham sido os franceses, os verdadeiros precursores intelectuais do espírito ilustrado foram os britânicos Locke, Bacon e Newton<sup>163</sup>. Para o autor, a França exerceu papel decisivo na propagação simbólica das ideias ilustradas que, em grande parte, se deve ao prestígio cultural de suas cortes, ou nas palavras de Mayos as verdadeiras “*caja de resonancia de las cortes de modelo versallesco*”<sup>164</sup>, que funcionavam como centros irradiadores de influência nas elites europeias.

No entanto, para Mayos, foi a tradição anglo-holandesa que forneceu os fundamentos da Ilustração (a valorização da razão, da liberdade, da ciência e da autonomia do sujeito) e por essa via, o autor comprehende a Ilustração não como uma escola nacional

<sup>162</sup> Nas palavras de Mayos, “*Es evidente que la mayor parte de los pensadores y personajes que llamaremos "ilustrados" no pudo considerarse así. El término no se había creado; como mucho se hablaba de "luces" o se decía que había que "ilustrarse". En medio de los múltiples conflictos y de las diversidades, era difícil imaginarse que había una actitud o perspectiva "ilustrada" común y, aún menos, que podía haber algo parecido a un "movimiento ilustrado"*” (MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. Disponível em <https://openaccess.uoc.edu/bitstream/10609/111106/9/La%20Ilustracion%20CAST.pdf> Acesso em 30 de maio 2025, p.9).

<sup>163</sup> Nesse diapasão segue também o disposto no capítulo “Das leis à história: Direito, política e causalidade histórica em Montesquieu”, pertencente a obra “Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna”, na qual os autores salientam que “observa-se a relevância das obras dos intelectuais ingleses nos séculos XVI e XVII para a fundação dos marcos das ciências modernas, seja com Bacon e Newton, seja com Hobbes e Locke, estes últimos no plano político.” (MIRANDA, Isadora Eller Freitas de Alencar; SANTOS, Igor Moraes. *Das leis à história: Direito, política e causalidade histórica em Montesquieu*. In: SALGADO, Karine; Horta, José Luiz Borges (org.). *Razão e poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018. p. 194).

<sup>164</sup> MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. Disponível em: <https://openaccess.uoc.edu/bitstream/10609/111106/9/La%20Ilustracion%20CAST.pdf> . Acesso em 30 de maio 2025, p. 20.

específica, mas como uma atitude compartilhada, um espírito comum de emancipação racional, cujo berço filosófico remonta à experiência britânica do século XVII<sup>165</sup>. Assim, se na tradição britânica há as bases institucionais e jurídicas para a afirmação da liberdade moderna, a vertente francesa, com Voltaire à frente, radicaliza esse espírito em sua visão crítica e combativa.

Nesse sentido, Mayos assevera que Voltaire representa a figura inaugural do intelecto moderno vez que não era mais o pensador recluso e acadêmico, mas público, que utiliza múltiplas formas de escrita com o objetivo de intervir diretamente na formação da consciência crítica e no debate político de sua época. Voltaire, assim, tornou-se uma figura pública amplamente reconhecida, não apenas como filósofo, mas como um personagem de enorme influência no debate intelectual e político europeu vez que ele não era lido apenas nos círculos acadêmicos e suas ideias alcançavam o público culto e as elites políticas<sup>166</sup>.

Essa atuação pública encontra respaldo em concepção crítica e filosófica de liberdade, na qual a preocupação do filósofo<sup>167</sup> não se calca em investigar se o ser humano está determinado por fatores de ordem psicológica, econômica ou social e sim sobre a relação entre o homem e Deus<sup>168</sup>. Essa relação, que vai além da mera existência ou não de uma ordem

<sup>165</sup> Nas palavras de Mayos “*Aquí hay ya una de las primeras paradojas de la Ilustración porque si bien los propagandistas de la Ilustración fueron franceses, sus santos patrones y pioneros fueron ingleses: Bacon, Locke, Newton. Menudo se ha magnificado la importancia de la Ilustración francesa, que no es más creativa intelectualmente, a pesar de que sí que es la que tiene más eco en toda Europa, seguramente por la caja de resonancia de las cortes de modelo versallesco.*” (MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. p. 20).

<sup>166</sup> Conforme analisa Mayos, “*En Francia continúa la larga y exitosa producción de Voltaire, que se ha convertido en una referencia europea y popular. Consagra un nuevo tipo de intelectual: un libre pensador –no necesariamente muy profundo– que no trabaja escondido sino públicamente, con todo tipo de obras “de incidencia social”: panfletos, cuentos, poemas sarcásticos, artículos críticos, diccionarios “personalizados”, y que, consciente de haber alcanzado un gran eco, se compromete con la tarea de crear conciencia crítica y liderar el nuevo fenómeno de “la opinión pública”.*” (MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. p. 54). Nesse sentido, Voltaire se consagra como um novo tipo de intelectual, conforme Mayos pondera, consciente do alcance de sua voz e comprometido com a formação de uma consciência crítica e com a liderança da opinião pública.

<sup>167</sup> Voltaire declara seu profundo interesse pelas questões relativas à liberdade especialmente quanto à possibilidade de a vontade humana ser realmente livre para querer ou não querer; nas palavras de Voltaire (p.25) “*Essa questão sobre a liberdade do homem me interessa vivamente*”, afirma o filósofo, sinalizando o caráter existencial e filosófico do problema. Ademais, o filósofo explicita sua posição frente à tradição filosófica e indica sua filiação intelectual acerca da temática, ponderando que “*lí os escolásticos, estive como eles nas trevas; lí Locke e percebi traços de luz; lí o Tratado, de Collins, que me pareceu um Locke aperfeiçoado; e desde então nunca lí mais nada que me desse um novo grau de conhecimento. Eis o que minha fraca razão concebeu, ajudada por esses dois grandes homens, os únicos, a meu ver, que se entenderam eles próprios ao escreverem sobre essa matéria, e os únicos que se fizeram entender aos outros*” (VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013).

<sup>168</sup> A questão da divindade perpassa os mais de sessenta anos de reflexão que separam os primeiros dos últimos escritos de Voltaire sobre Deus. Na filosofia voltaírina, a compreensão acerca da existência de uma divindade é fundamental para a análise de suas obras, embora fosse um crítico do fanatismo religioso e das prerrogativas excessivas concedidas à Igreja, Voltaire não era ateu. Ao contrário, manteve ao longo de toda a vida uma firme crença na existência de um Deus como uma inteligência suprema responsável pela criação do universo e de todas as formas de vida que nele habitam. Para ele, a crença em Deus não decorria de um ato de fé revelada, mas de uma exigência da razão, ou seja, Deus é aquele que legitima o uso da razão, e não a submissão à fé (ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. V. 4. São Paulo: Paulus, 2004. p. 258).

divina/transcendental, mas se detém na qualidade dessa instância e em seu vínculo com a razão humana, em que Deus é concebido como princípio racional e ordenador do universo que não apenas cria as leis naturais, mas as torna acessíveis ao entendimento humano. Destarte, se toda causa se justifica em Deus, a liberdade também o deve ser. Nas palavras de Voltaire:

E que não se diga ser indigno de um filósofo recorrer aqui à Deus nesse ponto. Pois, primeiramente, estando provado esse Deus, está demonstrado que é a causa de minha liberdade, caso eu seja livre, e que é o autor absurdo do meu erro, se, tendo-me feito um ser puramente paciente sem vontade, me fizesse acreditar que sou agente e que sou livre. Em segundo lugar, se não houvesse Deus, quem me teria lançado no erro? Quem me teria dado o sentimento de liberdade, colocando-me na escravidão? Seria uma matéria que alcança a inteligência de si mesma? Não posso ser ensinado nem enganado pela matéria, nem receber dela a faculdade de querer; que não posso ter recebido de Deus o sentimento de minha vontade sem ter uma: tenho realmente uma vontade, portanto sou um agente. Querer e agir é precisamente o mesmo que ser livre. O próprio Deus só pode ser livre nesse sentido. Quis e agiu segundo a sua vontade. Querer e agir é precisamente o mesmo que ser livre. O próprio Deus só pode ser livre nesse sentido. Quis e agiu segundo a sua vontade. (...) Nunca se deve perder de vista essas verdades fundamentais encadeadas umas às outras. Algo existe, portanto algum ser existe eternamente, portanto tal ser existe por si mesmo com um a necessidade absoluta, portanto é infinita, portanto todos os outros seres vêm dele sem que se saiba como, portanto pôde comunicar-lhes a liberdade assim como lhes comunicou o movimento e a vida, portanto, deu-nos esta liberdade que sentimos em nós, assim nos deu a vida que sentimos em nós. Em Deus, a liberdade é o poder de pensar e de operar sempre todo o que quer.<sup>169</sup>

Nota-se que o filósofo argumenta que, se Deus existe e se esse Deus é racional, necessário e verdadeiro, então não poderia ter concedido ao homem o sentimento de ser livre se esse sentimento não corresponde a uma realidade efetiva, do contrário, seria Deus que teria o lançado ao seu erro ao criar um ser puramente passivo, mas dotado da ilusão de agir e decidir por si. Nesse sentido, a própria sensação da liberdade de Voltaire é o testemunho da Sua existência, vinculando-a não à organização da matéria, mas à ação de uma causa suprema e não enganadora. Nessa chave, a liberdade emerge como dom divino e como faculdade racional, integrando-se à ordem natural revelada pelas leis do cosmos, ou seja, por uma ordem que, ao contrário da tradição teológica, não exige submissão, mas autonomia e responsabilidade.

Não se trata, então, de um Deus interventor, mas de uma inteligência suprema que atua por meio de leis constantes e previsíveis, permitindo ao homem compreendê-las pela razão<sup>170</sup>. Assim, a liberdade, no pensamento de Voltaire, tem por bases esse princípio

<sup>169</sup> VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**. [S.l.]: Clube de Autores, [s.d.]. Publicação digital.

<sup>170</sup> Como observa Voltaire (s/d, p. 25) "embora seja verdade que as leis matemáticas são imutáveis, não seria necessário que tais leis fossem preferidas a outras (...) Nenhuma matemática pode agir por si mesmo, portanto, é preciso recorrer a um primeiro motor". Com isso, o filósofo rejeita tanto o acaso quanto a intervenção contínua de uma divindade no curso do mundo, sustentando antes a ideia de um princípio racional que, uma

transcendente, mas não é demonstrada por meio de uma metafísica absoluta; ela é sustentada pela própria sensação de liberdade. O pensamento voltairiano infere que sendo Deus o criador racional do universo e também o fundamento da liberdade humana, ela não pode ser autogerada, nem derivada do acaso, passando então a estar inscrita na natureza humana pelo próprio Deus que se faz experienciada interiormente por meio da sensação<sup>171</sup>, ou seja, é na experiência subjetiva de liberdade que se encontra seu aparato justificador da moral e da responsabilidade.

Nessa sorte, Voltaire ainda preleciona que nada ocorre sem causa, nem mesmo o querer humano. A vontade, assim, está longe de ser incondicionada e decorre necessariamente da ideia que a antecede: ideia esta que não é escolhida, mas recebida. Logo, os homens não são livres para querer ou não querer, pois querer algo sem causa seria admitir o irracional, o arbitrário, o acaso. Assim, dispõe o filósofo:

Minhas ideias entram necessariamente no meu cérebro; como é que minha vontade, que depende delas, seria ao mesmo tempo dependente e absolutamente livre? Sinto em milhares de ocasiões que essa vontade nada pode; assim, quando a doença me derruba, quando a paixão me transporta, quando meu julgamento não pode atingir os objetos que me apresentam etc., devo então pensar que, sendo as leis da natureza sempre as mesmas, minha vontade é tão pouco livre nas coisas que me parecem as mais indiferentes quanto naquelas em que me sinto submetido a uma força invencível<sup>172</sup>.

A liberdade, nesse sentido, não reside numa autonomia absoluta da vontade, mas em um poder relativo, limitado, mas suficiente, de agir conforme o julgamento presente. Destarte, mesmo submetido às causas naturais, o ser humano sente-se livre e, mais do que isso, age como se fosse livre e é justamente essa experiência vivida que sustente, no pensamento voltairiano. A liberdade voltairiana, em seu sentido metafísico, concebe que a vontade humana não pode ser considerada livre, já que sua causa primeira escapa ao controle do sujeito vez que não se escolhe a ideia que provoca o querer.

Todavia, no plano político e civil, Voltaire traz que os homens são livres na medida em que podem realizar o que desejam. A liberdade, nesse campo, consiste na ausência de impedimentos exteriores ao exercício da vontade, assim, Voltaire dispõe que:

Ser verdadeiramente livre é poder. Quando posso fazer o que quero, é essa minha liberdade, mas quero necessariamente o que quero; caso contrário, eu quereria sem razão, sem causa, o que é impossível. Minha liberdade consiste em andar quando quero andar e não sofro da gota.<sup>173</sup>

---

vez estabelecida a ordem, retira-se, permitindo ao ser humano descobri-la mediante o exercício de sua razão. (VOLTAIRE. *Tratado de Metafísica*. s.d, p. 25).

<sup>171</sup> VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Campinas: UNICAMP, 1996, p.41.

<sup>172</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 25.

<sup>173</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. p. 26.

Nesse tom, Voltaire concebe a liberdade não como independência absoluta da vontade, como se esta surgisse sem causa, mas como possibilidade de agir conforme essa vontade, desde que não haja impedimento externo. Trata-se, então, de uma concepção prática, não metafísica de liberdade; ela não reside na origem do querer, que é condicionado por ideias e causas anteriores, mas sim na ausência de entraves à realização do que se quer. Eis a liberdade em sentido político<sup>174</sup>.

A partir dessa concepção prática da liberdade, verifica-se que a liberdade de expressão, em Voltaire, ocupa lugar central na defesa do cidadão contra as instâncias coercitivas do poder. Se o sujeito é livre não por determinar a própria vontade em sua origem, mas por poder agir conforme ela quando não tolhido, então a expressão dessa vontade constitui não apenas uma extensão da liberdade, mas sua manifestação política mais decisiva. É nesse ponto que a liberdade de expressão se revela como eixo de sustentação do projeto voltaíriano de esclarecimento, ou seja, o direito de dizer, expor e criticar é o que garante ao homem o exercício público da razão.

Nesse sentido, verifica-se que Voltaire não engendra tais princípios em termos abstratos, ele próprio os realiza por meio de sua produção intelectual, os quais se tornam preponderantes em desfavor do fanatismo, do absolutismo e, principalmente dos abusos do clero ou realizados em nome dele<sup>175</sup>. A crítica voltaíriana ao clero explicita a concepção de liberdade de expressão como resistência ativa às estruturas que, sob o pretexto da fé, operam como instâncias de dominação. Voltaire não se volta contra a religião em si, tampouco contra a ideia de Deus (cuja existência ele afirma como evidência racional), mas contra o uso político da religião pelas instituições eclesiásticas, em especial a Igreja Católica. Voltaire denuncia a perversão da fé quando esta se converte em instrumento de violência e intolerância. A religião

---

<sup>174</sup> Voltaire ilustra essa concepção em um diálogo no qual refuta a ideia de que somos livres para querer como quisermos, afirmando que a vontade decorre de causas anteriores (ideias que nos ocorrem). Segue o diálogo voltaíriano: "A. - Em que consiste, pois, vossa liberdade, senão está no poder exercido pelo vosso indivíduo de fazer o que a vossa vontade exigia com absoluta necessidade? / B - Embaraçais-me; então a liberdade é apenas o poder de fazer o que bem entendo? / A - Refleti um pouco. Vede se a liberdade pode ser outra coisa (...) B - Como? Eu não tenho a liberdade de querer o que desejo? / A - Que entendéis com isso? / B - O que toda gente entende. Não se diz diariamente: "As vontades são livres"? / A - Um provérbio não é uma razão; explicai-vos melhor. / B - Penso que sou livre de querer como melhor me agradar. / A - Com vossa licença, isso não tem o mínimo sentido; não percebeis que é ridículo dizer: "Eu quero querer"? Necessariamente, vós desejais em consequência das idéias que se vos apresentam. Quereis casar, sim ou não?" (VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico.** Trad. Nélson Jahr Garcia. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraDownload.do?select\\_action=&co\\_obra=2253&co\\_midia=2](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraDownload.do?select_action=&co_obra=2253&co_midia=2). Acesso em 05 maio 2025.

<sup>175</sup> É nesse interim que Voltaire escreve sua obra central no combate à intolerância religiosa, "Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas", trabalhado no capítulo 1 desta dissertação.

fanática, em sua perspectiva, anula a razão e oprime a liberdade (princípios inegociáveis do projeto iluminista)<sup>176</sup>.

É nesse contexto que a liberdade de expressão se torna não apenas um direito civil, mas uma exigência racional; a palavra, quando livre, adquire então um papel central no combate à ignorância institucionalizada, permitindo ao sujeito a afirmação pública de sua razão contra os abusos do costume, da tradição e da autoridade, inscrevendo a liberdade de expressão em uma compreensão que excede o direito subjetivo e se articula como o ideal iluminista da própria emancipação racional. Assim, à medida que razão não se desenvolve no isolamento, mas no confronto crítico das ideias, o livre exercício da palavra se converte em instrumento essencial do próprio esclarecimento. A censura, ao contrário, é o dispositivo pelo qual se tenta perpetuar a superstição e suprimir o exame crítico.

Nessa disposição, os apontamentos desfavoráveis de Voltaire em relação ao clero é parte estruturante de sua defesa da autonomia do pensamento, em que a liberdade desse pensar, enquanto direito de dizer, escrever e contestar, é elevada à condição de princípio iluminista fundamental, vez que é por meio dela que se realiza o esclarecimento (entendido, à maneira kantiana, como a saída da menoridade intelectual provocada pela tutela externa). Dessa feita, a interdição da palavra equivale à manutenção da ignorância, enquanto sua liberação constrói caminho à crítica, à dúvida e ao aperfeiçoamento dos costumes. Assim, a liberdade, que Voltaire entende como ação possível em ausência de impedimentos, encontra, na liberdade de expressão, sua forma mais elevada e eficaz.

Diante do exposto, evidencia-se que o Iluminismo não apenas inaugura uma nova episteme, fundada na razão crítica, na publicização do discurso e na deslegitimização das autoridades tradicionais, como também instaura uma nova gramática política da liberdade. Em seu núcleo, encontra-se o reconhecimento da autonomia do sujeito racional como princípio organizador da vida coletiva e critério de legitimidade da autoridade pública. Nesse horizonte, a liberdade de expressão emerge como eixo articulador entre o juízo pessoal e a esfera política, entre a razão subjetiva e a crítica pública, constituindo-se como direito inalienável e como instrumento da emancipação.

Kant, o último grande filósofo da modernidade, em sua distinção entre uso público e uso privado da razão, oferece a sistematização filosófica desse novo paradigma. O esclarecimento, entendido como processo de saída da menoridade, exige a livre manifestação da razão no espaço público. Pensar por si e manifestar esse pensamento à coletividade são, para o filósofo, condições de possibilidade da autonomia. Por isso, a liberdade não se limita

---

<sup>176</sup> Capítulo 3.1.

ao foro íntimo da consciência, mas demanda expressão, publicidade e crítica. O uso público da razão, destarte, não é apenas um direito, mas um imperativo da modernidade ilustrada que permite a construção de uma coletividade fundada na deliberação racional.

Voltaire, por sua vez, encarna que é por meio da palavra que se combate o fanatismo e reivindica o direito de pensar. Embora sua concepção de liberdade parta da constatação dos limites da vontade, ele sustenta que o sujeito é livre na medida em que pode agir conforme seus juízos, quando não impedido por forças externas. Sua defesa da liberdade de expressão, portanto não é abstrata e se realiza em sua própria prática intelectual, cujo alvo não é a fé em si mas a instrumentalização política da religião, especialmente pelo clero ou em seu nome, contra a razão e a liberdade.

Assim, o que se observa, ao longo das contribuições desses autores, é a consolidação da liberdade de expressão como princípio reivindicado pela modernidade não apenas como um mero direito comunicativo, mas como um componente essencial da racionalidade iluminista, da condição da crítica, da resistência e da formação de um espaço público e político verdadeiramente legítimo. Assim, ao permitir o confronto de ideias, a palavra livre torna-se o mecanismo pelo qual se institui a vigilância do poder e se afirma o sujeito como agente político.

Como observa Mayos<sup>177</sup>, a Ilustração não é uma escola filosófica homogênea, mas um espírito que se enraíza e difunde-se como potencial cultural na modernidade e se condiciona como “*un proceso (...) un ‘espíritu’ o un ‘estilo’ comunes y compartidos*”<sup>178</sup>. Todas essas vertentes convergem em atitude comum, qual seja, o impulso para substituir a tutela da tradição pela soberania da razão; dessa convergência tem-se como substrato as ponderações de Locke, que fornece os fundamentos éticos-jurídicos da liberdade como direito político e de Kant, quem consagra a razão pública como expressão máxima da autonomia.

Nasce, então, um novo modelo de sujeito racional, autônomo, participante e uma nova configuração do espaço político, onde a liberdade, especialmente a liberdade de expressão, não é concessão do poder, mas fundamento da legitimidade e motor dessa emancipação. Inserido em tradições intelectuais diversas, o Iluminismo não se constituiu como um sistema doutrinário fechado, mas como um movimento orientado por uma confiança fundamental na razão humana. Seu núcleo está na convicção de que o desenvolvimento da razão promove o progresso da humanidade e sua emancipação frente

<sup>177</sup> MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. Disponível em: <https://openaccess.uoc.edu/bitstream/10609/111106/9/La%20Ilustracion%20CAST.pdf> Acesso em 30 de maio 2025, p. 41.

<sup>178</sup> MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. p. 17-18.

aos vínculos irracionais impostos pela tradição, pela ignorância, pela superstição, pelo mito e pela opressão, sobretudo nas esferas religiosa e política<sup>179</sup>.

Nesse arco, Locke fornece os fundamentos ético-jurídicos da liberdade como direito político, Kant consagra a razão pública como expressão máxima da autonomia e Voltaire projeta a palavra livre como o instrumento por excelência da razão contra os dogmas institucionalizados (especialmente religiosos). Todos, nessa seara, convergem na convicção de que a liberdade de expressão é o nervo da política ansiada pelo pensamento moderno, não apenas porque garante o dissenso, mas porque funda uma nova forma de legitimidade, baseada na razão, na crítica e no juízo dos próprios sujeitos.

Dessa feita, é no interior da tradição iluminista que a liberdade de expressão se consolidou como princípio fundante da razão pública almejada, que articularia autonomia do sujeito, crítica da autoridade e constituição de uma esfera política pautada pelo debate e pela deliberação. Locke, Kant e Voltaire, cada qual a seu modo, estabeleceram essas bases teóricas para a compreensão da liberdade de expressão como um direito inalienável e como prática discursiva essencial à emancipação. Contudo, se no século XVIII o enfrentamento se dirigia aos dogmas da fé, ao absolutismo e à censura eclesiástica, seria a contemporaneidade pós-revolucionária a tentar efetivamente realizar o projeto, e desde então impõe-se novos embates e reconfigurações, ou seja, “novos despontamentos” desse direito, como veremos a seguir.

---

<sup>179</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: de Spinoza a Kant.** Volume 4. São Paulo: Paulus, 2005, p. 221.

## 5.2 NA CONTEMPORANEIDADE

A liberdade de expressão, consolidada na tradição iluminista como condição da crítica e fundamento da legitimidade política, atravessa hoje um processo de profunda reconfiguração. Se no século XVIII ela se impôs como resistência aos dogmas da fé, à censura e ao absolutismo, na atualidade é tensionada por novos mecanismos de controle, disputas discursivas e formas difusas de regulação, como o cancelamento, os algoritmos e a judicialização do discurso. No horizonte iluminista, a liberdade de expressão vincula-se à ideia de uso público da razão como instância crítica frente ao poder, orientada pela confiança na autonomia dos sujeitos e na capacidade de deliberação racional como fundamento da vida política. Tratava-se, assim, de um direito essencial à emancipação e à constituição de uma política democrática, onde o debate livre seria condição para o avanço do conhecimento, o esclarecimento e a melhor organização do poder.

O advento da internet e o desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação (TICs) instauraram, no entanto, uma nova morfologia do espaço público, marcada não apenas pela descentralização e pela velocidade da circulação de informações, mas também por um processo de captura sistemática da atenção como recurso econômico e político<sup>180</sup>. Nesse cenário, as grandes plataformas digitais não se limitam a intermediar o acesso à informação: moldam modos de interação, percepção e pensamento, convertendo cada instante de engajamento em ativo comercializável. A lógica algorítmica privilegia estímulos constantes, recompensando a superficialidade e desencorajando a reflexão, de modo que, como sintetiza Maestri<sup>181</sup>, “a distração é lucrativa, a reflexão é um risco”. Trata-se de uma cultura digital que, ao colonizar a interioridade e transformar a subjetividade em objeto de consumo, redefiniu as condições de exercício da liberdade de expressão e a própria constituição do espaço público.

Nesse contexto, a interatividade, a velocidade de propagação e a descentralização dos meios de emissão de conteúdo — potencializadas por essa lógica algorítmica que captura e monetiza a atenção — transformaram profundamente os modos de produção, circulação e

<sup>180</sup> Nesse sentido, a obra de Shoshana Zuboff “A era do capitalismo de vigilância - a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder” observa que a nova morfologia do espaço público digital está intrinsecamente ligada ao avanço de um modelo econômico fundado na vigilância, no qual a atenção dos indivíduos é sistematicamente capturada, quantificada e convertida em mercadoria. Nesse cenário, a circulação veloz e descentralizada de informações não se limita a ampliar o fluxo comunicativo, mas se torna mecanismo de apropriação da experiência humana como recurso político e econômico. (ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância - a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021).

<sup>181</sup> MAESTRI, Letícia de Almeida. **O Direito Fundamental à Liberdade Cognitiva: Autonomia mental, cultura e poder na era da manipulação algorítmica**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal Uberlândia, Uberlândia, 2025, p. 114.

recepção das mensagens sociais. Nesse ambiente, o exercício da liberdade de expressão adquire contornos inéditos: em um sentido razoavelmente positivo, não apenas se amplia a possibilidade de voz para sujeitos historicamente marginalizados dos circuitos tradicionais de comunicação, como também se intensificam os fluxos de informação em escala global e em tempo real. A arquitetura digital, marcada por sua aparente horizontalidade potencial e por uma lógica de conectividade permanente, redesenha os modos de participação no debate público e a própria constituição do espaço público contemporâneo.

Nesse contexto, a lógica da interatividade e da produção descentralizada de conteúdo subverte, ao menos em tese, a lógica emissor-receptor característica da mídia de massa, instaurando um novo paradigma comunicacional em que todos podem, potencialmente, tornar-se produtores de discurso aparentemente público. Nesse sentido, o ser humano insere-se em uma realidade virtual que demanda o reconhecimento de direitos e obrigações próprios e novos em sua estruturação. Assim, a liberdade de expressão já não se realiza apenas nos marcos institucionais clássicos, como imprensa, academia, partidos políticos, mas se pulveriza em redes sociais, fóruns abertos, plataformas de compartilhamento e aplicativos de comunicação instantânea.

Contudo, como adverte Han<sup>182</sup>, essa ampliação potencial da voz pública se dá sob um regime informacional que “não é nem livre, nem democrática”, mas condicionado por algoritmos que moldam a visibilidade, incentivam a autopropaganda e corroem a esfera pública estável necessária à ação pública e politicamente eficaz.

A multiplicação dos emissores e a supressão das intermediações tradicionais conferem ao sujeito contemporâneo o sentimento de um novo protagonismo discursivo, entretanto, essa expansão da capacidade de expressão não se dá sem fricções, pois, à medida que os filtros editoriais são substituídos por algoritmos e os mecanismos tradicionais de responsabilização perdem eficácia diante da natureza fluida das redes, abre-se também um terreno fértil para a disseminação da desinformação e para a instrumentalização estratégica do discurso. Nesse sentido, a emergência de múltiplas vozes no espaço digital inaugura novas formas de articulação política, cultural e social. Contudo, essa multiplicidade não se constitui de maneira neutra ou desprovida de conflitos; ao contrário, ela revela um campo simbólico em constante tensão, atravessado por disputas de sentido, visibilidade e poder. A própria arquitetura técnica da *internet*, desde sua concepção, carrega um potencial libertário vez que é projetada para funcionar de forma descentralizada e composta por milhares de redes.

---

<sup>182</sup> HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Trad. Gabriel F. Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2021, p.33.

autônomas interconectadas, que, como observaram seus idealizadores, “não pode ser controlada a partir de nenhum centro e é composta por milhares de redes de computadores autônomos com inúmeras maneiras de conexão”<sup>183</sup>.

O tratamento da *internet* como um terreno contestado implica reconhecê-la como espaço onde a disputa pela liberdade permanece aberta e em constante tensão. A ambiguidade inerente às tecnologias da Era da Informação, embora concebidas sob a égide da liberdade, são, paradoxalmente, atravessadas por um complexo aparato de controle voltado à vigilância, à investigação e à identificação, desenvolvido sob os interesses entrelaçados do mercado e dos Estados, especialmente aqueles que são produtores dessas tecnologias. Ademais, importante ressaltar que, nesse sentido, falar de democratização do acesso à emissão discursiva não equivale, portanto, à igualdade efetiva nas condições de recepção, difusão ou influência, uma vez o ambiente digital é atravessado por dinâmicas de poder, algoritmização e hierarquização dos fluxos comunicacionais. Nesse cenário, o ambiente de rede, ao mesmo tempo que potencializa a circulação de vozes plurais, também se mostra vulnerável à proliferação de campanhas de desinformação e fabricação intencional de narrativas enganosas.

A lógica viral, combinada à ausência de filtros editoriais típicos da imprensa tradicional, cria um ecossistema propício à produção de ruídos informacionais<sup>184</sup>. Como observa Han, a *infodemia*<sup>185</sup> “prejudica, assim, de modo massivo o processo democrático”, pois a velocidade de propagação faz com que as informações - verdadeiras ou falsas - ultrapassem num piscar de olhos qualquer possibilidade de verificação, instaurando uma temporalidade resistente à verdade<sup>186</sup>.

<sup>183</sup> CASTELSS, Manuel. **A sociedade em rede**. Trad. Roneide Venâncio Majer. 6<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p.44.

<sup>184</sup> O conceito de ruído informacional tem origem no modelo matemático da comunicação desenvolvido por Claude Shannon e Warren Weaver e que foi formulado para descrever o processo de transmissão de sinais nas telecomunicações. Nas palavras dos autores “em qualquer sistema de comunicação real existe algum fator perturbador, geralmente denominado de *ruído*. Este pode interferir com o sinal transmitido e alterar de forma imprevisível sua natureza”. Nota-se que o ruído é compreendido como qualquer interferência que afete o canal de comunicação e comprometa a fidelidade da mensagem entre emissor e receptor. Essa noção de ruído foi posteriormente apropriada por áreas das ciências humanas, filosóficas e sociais para descrever, de forma ampliada, os mecanismos que dificultam a inteligibilidade e a circulação clara de informações, incluindo a desinformação. (SHANNON, Claude E.; WEAVER, Warren. **A Teoria Matemática da Comunicação**. Trad. D. Trócolli. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 11).

<sup>185</sup> Ver nota 13.

<sup>186</sup> Han, ao analisar o fenômeno da *infodemia*, destaca o descompasso entre o tempo do processo democrático e a velocidade viral de circulação de informações, o que inviabiliza a verificação antes que a mensagem produza efeitos sociais. Nas palavras do autor: “A democracia é lenta, prolixo e tediosa. A propagação viral de informações, a *infodemia*, prejudica, assim, de modo massivo o processo democrático. Argumentos e fundamentações não cabem em tuítes ou memes que se propagam e multiplicam em velocidade viral”. (HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Trad. Gabriel F. Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2021, p.28).

Embora o termo *desinformação* possua, no âmbito regulatório e técnico, uma definição precisa, como a formulada pelo *Code of Practice on Disinformation* da União Europeia, que a caracteriza como informação falsa ou enganosa criada e difundida com intenção de enganar ou obter ganho econômico, e com potencial de causar dano público<sup>187</sup>, a abordagem de Han é mais abrangente e centrada na lógica comunicacional. Para o autor, as *fake news* constituem apenas uma das manifestações do fenômeno mais amplo que denomina *infodemia*, caracterizado pela circulação viral de informações (verdadeiras ou falsas) em um ritmo que inviabiliza a verificação antes da produção de efeitos sociais. Nessa perspectiva, o problema não se esgota na falsidade do conteúdo, mas reside na própria estrutura temporal e viral da comunicação digital, que fragiliza a ação comunicativa e compromete o funcionamento do processo democrático.

Nesse horizonte, a desinformação revela afinidades estruturais com um elemento mais antigo e recorrente no exercício do poder: a mentira. No texto “Verdade e Política”<sup>188</sup>, Arendt traz que a mentira, longe de representar apenas um desvio ético ou um expediente pontual, constitui uma prática estruturante da ação no campo político, especialmente quando direcionada à manipulação sistemática das verdades factuais. Nesse sentido, Arendt afirma que:

Todas as verdades - não apenas as diferentes espécies de verdade racional, mas também de verdade de facto - são opostas à opinião no seu modo de asserção da validade. A verdade contém em si mesma um elemento de coerção e as tendências frequentemente tirânicas que tão deploravelmente se manifestam nos que dizem a verdade por profissão podem dever-se menos a uma falta de carácter que ao seu esforço para viver habitualmente sob uma espécie de constrangimento<sup>189</sup>.

Nesse sentido, a autora distingue duas categorias de verdade identificadas como racionais ou fatuais em que a primeira se vincula à verdade científica, que se caracteriza por sua coerência interna e pretensão de validade universal, sendo, portanto, independente da experiência sensível e da pluralidade das perspectivas, onde o seu contrário é posto como erro ou ignorância. Já a segunda verdade, a factual – e a que se amolda nessas linhas - refere-se a eventos concretos que aconteceram no mundo comum e que são passíveis de registro, testemunho e memória coletiva, nas palavras de Arendt:

A verdade factual, ao contrário, relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se

<sup>187</sup> UNIÃO EUROPEIA. ***Code of Practice on Disinformation***. Documento de autorregulação assinado por Facebook, Google, Twitter, Mozilla e stakeholders do mercado publicitário, out. 2018. Disponível em: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/code-practice-disinformation>. Acesso em: 2 jun. 2025.

<sup>188</sup> ARENDT, Hannah. **Verdade e política**. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

<sup>189</sup> ARENDT, Hannah. **Verdade e política**. p. 297.

fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza. Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade factual. A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação factual seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados. Em outras palavras, a verdade factual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica<sup>190</sup>.

Assim, a verdade factual é contingente, não autoevidente e depende da concordância pública e da preservação de provas, documentos e narrativas compartilhadas. Embora compartilhe com a opinião o mesmo domínio contingente da política, não se confunde com ela, pois está ancorada em acontecimentos que efetivamente ocorreram, exigindo comprovação e aceitação coletiva. Por sua natureza frágil e por depender da narração para existir, a verdade factual está sempre sob o risco de ser distorcida, manipulada ou transformada em opinião<sup>191</sup>. Já a opinião, por sua vez, refere-se a juízos subjetivos, plurais por natureza, cuja legitimidade se funda na liberdade de expressão e na diversidade de perspectivas presentes na interpretação das coisas. Araújo, nesse sentido, pondera sobre a diferença entre verdade factual e opinião. Nessa esteira, o autor traz que:

(...) podemos afirmar que a verdade factual não possui uma autoevidência segura de si. (...) por tal razão isso a torna próxima à opinião. São similares, embora exista uma tênue distinção (...) “há uma ‘vizinhança epistemológica’ entre a verdade dos fatos e a opinião; não há uma identidade. A verdade dos fatos ainda é coercitiva, mesmo que em menor grau, e a opinião é um parece-me, ainda em perspectiva<sup>192</sup>.

A partir da leitura arendtiana proposta, comprehende-se que a verdade factual ocupa um lugar paradoxal na política pois, embora não seja produzida por ela, constitui o solo indispensável para sua existência pluralista. Sua fragilidade, então, decorre precisamente de sua indisponibilidade à aceitação consensual-racional vez que, ao contrário das verdades racionais ou científicas, aceitas por sua conformidade lógico-racional ao método, os fatos são contingentes, carecem de evidência intrínseca e dependem de testemunhos, registros e instituições, todos parciais e quase imediatamente interpretativos, para serem preservados.

<sup>190</sup> ARENDT, Hannah. **Verdade e política**. p. 225.

<sup>191</sup> Conforme observa Araújo, “Faz-se necessário o máximo da apresentação de registros, evidências, documentos, testemunhos, para legitimar a verdade factual perante os homens; tal característica exibe também a fragilidade da verdade factual: ela é muito mais fácil de manipular, de ser transformada em uma “opinião”. Basta a destruição de dados ou a extração de um recorte de fato fora de contexto para que a verdade factual não possua representatividade entre os pares de uma mesma comunidade” (ARAÚJO, Leonardo Aires. **A distinção entre a verdade filosófica e a verdade factual, na ótica arendtiana**. Revista Brasileira de Filosofia do Direito, v. 6, n. 2, p. 6, 2020. Disponível em <<https://periodicos.ufv.br/RPV/article/view/16444/8191>>. Acesso em 2 jun. 2025).

<sup>192</sup> ARAÚJO, Leonardo Aires. **A distinção entre a verdade filosófica e a verdade factual, na ótica arendtiana**. p. 196.

Essa vulnerabilidade estrutural torna-os especialmente suscetíveis à falsificação, sobretudo quando se inserem na lógica estratégica da ação política<sup>193</sup>.

Nesse contexto, como destaca Arendt, a mentira deixa de ser uma exceção e passa a operar como uma tecnologia de poder que disputa narrativas inteiras, capazes estas de rearranjar a realidade compartilhada<sup>194</sup>. O que se corre o risco de perder, nesse movimento, não é uma “realidade” neutra ou originária, mas o mínimo de ancoragem factual que torna possível a construção de um mundo comum - ele próprio sempre atravessado por disputas de sentido e por mediações políticas. O resultado desse rearranjo não é apenas a manipulação da opinião pública, mas a dissolução do próprio mundo comum, que é condição de possibilidade da deliberação democrática<sup>195</sup>. Assim, sem referência factual, na perspectiva de Arendt, a liberdade de expressão perde seu caráter emancipador e se vê rebaixada a instrumento de dominação simbólica, desprovida de capacidade crítica<sup>196</sup>.

Assim, sem referência factual, na perspectiva de Arendt, a liberdade de expressão perderia seu caráter emancipador e se rebaixaria à instrumento de dominação simbólica, o que a desproveria de capacidade crítica. No entanto, se a mentira descrita por Arendt pressupõe a existência da verdade, seja para negá-la ou encobri-la, a desinformação na ambiência digital, como aponta Han, opera de modo diverso, desfazendo a própria distinção

---

<sup>193</sup> Hannah Arendt, citada por Maia, Batista e Campelo, destaca a precariedade da verdade factual diante das estratégias de apagamento deliberado promovidas pelo poder. Segundo a filósofa: “Os fatos são mais frágeis do que os axiomas, pois, caso estes sejam perdidos, as chances de serem recuperados são infinitamente maiores que a probabilidade de um fato de importância, esquecido ou, mais provavelmente, dissimulado pela mentira, ser algum dia redescoberto.” (ARENDT, 2016, online, *apud* MAIA, Gretha Leite; BATISTA, Amanda Simões da Silva; CAMPELO, Lillian Oder Marques. **Entre fatos e opiniões na política: o atual contexto de desinformação e fake news e o direito à liberdade de expressão**. Revista de Direito, Governança e Novas Tecnologias, v. 9, n. 1, p. 92–112, jan./jul. 2023. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/revistadgnt/article/view/9704/pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025, p. 97

<sup>194</sup> Ainda segundo as autoras, a mentira assume uma função estratégica nos regimes totalitários ao remodelar a própria percepção do real. Nesse sentido, Arendt adverte: “Mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, no qual a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda.” (ARENDT, 2016, online, *apud* MAIA, Gretha Leite; BATISTA, Amanda Simões da Silva; CAMPELO, Lillian Oder Marques. **Entre fatos e opiniões na política: o atual contexto de desinformação e fake news e o direito à liberdade de expressão**, p. 96).

<sup>195</sup> No mesmo artigo, as autoras recorrem à análise de Eugênio Bucci para apontar os riscos de se confiar à política o papel de determinar a verdade, o que comprometeria os fundamentos democráticos. Segundo Bucci, “Confiar à política o papel de estabelecer a verdade dos fatos é flertar com o autoritarismo ou com o totalitarismo”. (BUCCI, Eugênio. *apud* MAIA, Gretha Leite; BATISTA, Amanda Simões da Silva; CAMPELO, Lillian Oder Marques. **Entre fatos e opiniões na política: o atual contexto de desinformação e fake news e o direito à liberdade de expressão**. p.95).

<sup>196</sup> As autoras, ao analisarem o impacto da desinformação digital sobre o espaço público contemporâneo, descrevem os efeitos do esfacelamento do mundo comum, essencial à vida política. Segundo elas, “Sem um mundo comum partilhado por todos e sem um verdadeiro debate sobre as diferentes visões dele, as pessoas ficam alienadas em seu próprio mundo (...), criando um mundo ficcional para distintos grupos. (MAIA, Gretha Leite; BATISTA, Amanda Simões da Silva; CAMPELO, Lillian Oder Marques. **Entre fatos e opiniões na política: o atual contexto de desinformação e fake news e o direito à liberdade de expressão**. p. 97, grifos nossos).

entre verdadeiro e falso, instaurando um regime de “desfactualização” em que as informações circulam sem referência estável à realidade, corroendo as bases da deliberação democrática<sup>197</sup>.

Diante dessa concepção que vincula a verdade factual à possibilidade mesma de um mundo comum e, por conseguinte, à deliberação democrática, pode-se contrastar o diagnóstico arendtiano com a abordagem agonística de Mouffe, para quem o conflito, e não o consenso, constitui o núcleo da política<sup>198</sup>. Enquanto para Arendt a verdade factual representa o fio tênu que ancoraria a política ao mundo real e permitiria que o discurso se inscrevesse na realidade e não apenas em interesses ou crenças - o que pressupõe, em sua teoria, certa orientação ao consenso e se inscreve no horizonte liberal de sua posição - para Mouffe, a política não se sustenta na partilha de um mundo comum estabilizado por fatos, mas na inevitabilidade e legitimidade do dissenso.

Infere-se, portanto, que na tradição arendtiana, legatária do liberalismo moderno, a verdade, embora frágil, seria indispensável pois sua presença constrange, orienta e limita a pluralidade das opiniões, impedindo que o espaço público se converta em mera justaposição de fantasias ideológicas. Trata-se de uma verdade que, mesmo politicamente incômoda, forneceria um chão comum para o exercício do juízo e da liberdade responsável no debate coletivo<sup>199</sup>.

Mouffe, em perspectiva mais consentânea à contemporaneidade, parte do diagnóstico de que as tentativas de fundar a política sobre consensos racionais e critérios universais resultam em potencial ou real apagamento das diferenças e esvaziamento do político. Em sua perspectiva, a verdade (seja ela factual ou racional) é sempre situada, contingente e atravessada por relações de poder. Não há, portanto, uma verdade política neutra a ser protegida, mas sim uma arena em que múltiplas narrativas disputam legitimidade. O campo político é para ela, por definição, um espaço de antagonismos irredutíveis que devem ser convertidos, institucionalmente, em agonismos legítimos e, nesse horizonte de

<sup>197</sup> Han distingue a lógica das *fake news* da mentira tradicional, sustentando que, ao invés de apenas distorcer fatos isolados, elas corroem a própria facticidade da realidade. Essa desfactualização não apenas substitui o verdadeiro pelo falso, mas dissolve a distinção entre verdade e mentira, instaurando um regime informacional indiferente à veracidade. Nas palavras do autor: “O novo niilismo não implica que a mentira foi feita verdade ou que a verdade foi difamada como mentira. Em vez disso, a própria diferenciação entre a verdade e a mentira é que foi anulada. Quem mente de maneira consciente e se contrapõe à verdade, legitima esta última de modo paradoxal. Mentir é possível apenas ali, onde a diferenciação entre verdade e mentira se mantém intacta.” Destaca Han ainda que “Fake news não são uma mentira. Elas atacam a própria facticidade. Desfactizam a realidade. Ao afirmar de modo inescrupuloso tudo o que lhe convém, Donald Trump não é um mentiroso clássico que, conscientemente, retorce as coisas. Ao contrário, é indiferente perante a verdade factual.” (HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Trad. Gabriel F. Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2021, p.53-54).

<sup>198</sup> Cap.3.2.

<sup>199</sup> ARAÚJO, Leonardo Aires. **A distinção entre a verdade filosófica e a verdade factual, na ótica arendtiana**. Revista Brasileira de Filosofia do Direito, v. 6, n. 2, p. 4, 2020. Disponível em <<https://periodicos.ufv.br/RPV/article/view/16444/8191>>. Acesso em 2 jun. 2025.

uma “democracia radical”, a mentira não consubstancia, necessariamente, um desvio patológico, mas um dos instrumentos possíveis de construção dessa hegemonia<sup>200</sup>.

Nota-se que, nessa chave interpretativa, expressar-se livremente assume contornos substancialmente distintos em cada perspectiva, em que, para as ideias arendtianas, está intrinsecamente vinculada à existência de um mundo compartilhado, onde o discurso público deve ser orientado por fatos que possibilitem o juízo e a responsabilização moral e política dos agentes. Arendt ao trazer que a verdade factual é “política por natureza” sustenta a ideia de que o discurso público responsável pressupõe um mundo comum compartilhado por sujeitos diversos, no qual a liberdade de expressão se ancora em fatos verificáveis<sup>201</sup>. Dessa sorte, a falsificação sistemática da realidade, ao suprimir esse terreno comum, anularia a função crítica da palavra e corroeria a capacidade humana de discernir, julgar e agir<sup>202</sup>. O discurso, privado de sua referência factual, converter-se-ia, destarte, em instrumento de manipulação e isolamento, rompendo os vínculos que sustentam a experiência política como espaço de aparecimento plural e deliberativo<sup>203</sup>.

Mouffe, por outro lado, desloca o eixo da liberdade de expressão do campo da verdade para o da disputa. Em sua concepção agonística, expressar-se politicamente não significa corresponder a uma realidade objetiva, mas participar de uma arena marcada por antagonismos nos quais se constroem sentidos, afetos, identidades e pertencimentos. Nesse contexto, a palavra adquire centralidade não enquanto correspondência ao real, mas enquanto gesto performativo de posicionamento, atravessado por estratégias de hegemonia e resistência<sup>204</sup>. A ênfase recai menos sobre a veracidade do conteúdo do discurso e mais

---

<sup>200</sup> MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 13-16.

<sup>201</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. p. 248.

<sup>202</sup> Nesse sentido, Arendt sustenta a ideia da corrosão do juízo político pela falsificação deliberada da realidade e afirma que “A marca distintiva da verdade factual consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira”. (ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 253)

<sup>203</sup> Arendt emprega a metáfora de que a verdade factual é “o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós”, para expressar a ideia de que a realidade partilhada fornece o suporte necessário à ação e ao aparecimento político. A perda dessa referência implica não apenas isolamento simbólico, mas a desintegração do espaço político como instância de pluralidade. (ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. p. 266).

<sup>204</sup> Tal ideia está especialmente disposta no texto “Pluralismo artístico e democracia radical”. Trata-se de uma entrevista concedida por Chantal Mouffe ao artista e teórico político Marcelo Expósito. Nele, a autora revisita os fundamentos da democracia radical e do pluralismo agonístico, defendendo que a política democrática se dá no interior de um campo atravessado por antagonismos legítimos, afetos mobilizadores e práticas de disputa simbólica. Partindo de uma crítica ao racionalismo liberal e ao essencialismo identitário, Mouffe sustenta que as identidades políticas são sempre construídas discursivamente e que a democracia não visa a eliminação do conflito, mas sua institucionalização em termos agonísticos. A entrevista destaca ainda o papel das manifestações culturais e artísticas na formação de subjetividades democráticas, evidenciando os limites entre o pluralismo no campo cultural e o conflito admissível no campo político. (MOUFFE, Chantal. *Pluralismo artístico e democracia radical: entrevista com Marcelo Expósito*. Cadernos da Escola do Legislativo, Belo

sobre sua inscrição legítima no conflito democrático, reconhecendo que os consensos são sempre parciais, contestáveis e sujeitos à reconfiguração permanente<sup>205</sup>.

Entretanto, tal modelo pressupõe que os antagonistas compartilhem um compromisso mínimo com os valores fundantes da democracia e reconheçam-se mutuamente como adversários legítimos<sup>206</sup>. Aqui se evidencia uma distância em relação a Arendt, enquanto esta parte da premissa de que tal reconhecimento requer uma base factual minimamente estável, Mouffe desloca o foco dessa exigência para a aceitação das regras do jogo democrático e para o respeito à legitimidade do outro. Assim, embora o discurso político, no marco agonístico, não esteja vinculado à verdade factual como fundamento, a utilização sistemática da mentira e da desinformação - quando voltada a corroer o espaço comum e a deslegitimar o adversário – pode romper o pacto mínimo que sustenta a disputa democrática e aproxima-se de uma lógica de inimizade que o agonismo busca evitar<sup>207</sup>.

Nesse entrecho, a interatividade em tempo real, a personalização dos fluxos de informação e a lógica performativa que marca os discursos nas redes ampliam significativamente a visibilidade e a circulação de vozes na arena comunicacional contemporânea. Contudo, tal ampliação não se confunde com a constituição de um espaço público nos moldes kantianos (informado por perspectivas refletidas) ou mesmo agonísticos (estruturado pelo jogo partidário), mas opera como um meio técnico que reconfigura ritmos, formas e intensidades do conflito político. Nesse ambiente, a ausência de referências factuais minimamente partilhadas e a multiplicação de narrativas concorrentes fragilizam a possibilidade de construir interpretações estáveis dos acontecimentos, deslocando o debate

---

Horizonte, v. 5, n. 9, p. 75-87, jul./dez. 1999. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/bitstream/11037/1063/3/001063.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2025).

<sup>205</sup> Em comentário introdutório, Expósito sintetiza a posição de Mouffe, afirmando que “a existência da multiplicidade, da pluralidade e do conflito, como *raison d'être* da política, é a garantia de sua própria preservação; e que qualquer projeto político de esquerda que não perceba esta perspectiva, aspira a uma clausura definitiva que finalizaria na ‘eliminação totalitária do político e na negação da democracia’”. Tal leitura reforça a ideia de que, para Mouffe, os consensos democráticos são sempre parciais e sujeitos à disputa, sendo a política um campo atravessado por antagonismos constitutivos. (MOUFFE, Chantal. **Pluralismo artístico e democracia radical: entrevista com Marcelo Expósito.** p.76).

<sup>206</sup> Ao refletir sobre os limites do pluralismo no campo político, Mouffe rejeita a ideia de neutralidade do Estado liberal, sustentando que este, por definição, afirma valores específicos, como liberdade e igualdade, que orientam o ordenamento democrático. Assim, discursos que negam esses princípios, ao defenderem formas hierárquicas ou autoritárias de organização social, não podem ser legitimados em nome do pluralismo, pois rompem com os fundamentos da comunidade política democrática. (MOUFFE, Chantal. **Pluralismo artístico e democracia radical: entrevista com Marcelo Expósito.** p.78).

<sup>207</sup> Enquanto Arendt sustenta que “a liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação factual seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados” (ARENDT, Hannah. *Verdade e política*. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 225), Mouffe não condiciona o exercício da política a tal ancoragem factual, sua ênfase recai sobre a possibilidade de manter a disputa no marco democrático, ainda que assentada sobre interpretações plurais e conflitantes da realidade.

para um terreno marcado pela volatilidade informacional e pela disputa incessante sobre o próprio sentido do real.

O parlamento, tradicionalmente concebido como espaço institucional da palavra política e da deliberação racional, não se mantém incólume a tais transformações. Ao contrário, ele se vê cada vez mais atravessado pelas lógicas da cultura digital, em que estratégias de viralização, mobilização emocional e construção de narrativas com forte apelo simbólico passam a disputar centralidade. Esse fenômeno, pode ser compreendido à luz da crítica formulada por Bernard Manin<sup>208</sup> (que remonta à análise de Guy Debord, no final dos anos 1960, acerca da política como espetáculo) e ganha novas configurações no ambiente de redes digitais à luz da noção de “democracia de plateia” formulada por Manin. Nesse quadro, as redes não chegam a substituir o Parlamento como espaço legitimado para a construção de decisões políticas (de caráter pretensamente universal, leia-se norma), que permanece sendo, formalmente, o *locus* da deliberação normativa, mas deslocam o foco da atenção pública e alteram as condições de visibilidade e de atuação política, conferindo-lhe, paradoxalmente, maior liberdade para agir fora do escrutínio imediato, inclusive em dissonância com a chamada “vontade geral”<sup>209</sup>.

Como destaca Igor Fuser<sup>210</sup>, nessa nova morfologia da representação, os vínculos entre representantes e representados tornam-se essencialmente midiatisados, sendo a visibilidade pública mais relevante que o debate institucional. A palavra política, assim, desloca-se do terreno da deliberação para o da performance, e a mediação partidária cede lugar a vínculos personalizados mediados por imagens, afetos e estratégias de engajamento. O resultado é uma política marcada pela lógica do espetáculo, em que o discurso parlamentar visa menos à construção de consensos e mais à sedimentação de clivagens identitárias, muitas vezes dissociadas de qualquer compromisso com a realidade compartilhada<sup>211</sup>.

<sup>208</sup> Na obra “*Principes Du Gouvernement Representatif*”, de Bernard Manin descreve a “democracia de plateia” como um estágio em que os meios de comunicação passam a desempenhar papel central na mediação política, substituindo os partidos e o parlamento como instâncias privilegiadas de formação da opinião pública. O autor recorre, ainda, à metáfora da encenação teatral para ilustrar a dinâmica contemporânea da representação, em que os políticos atuam como atores em um palco simbólico, ofertado pela mídia, enquanto os cidadãos se posicionam como espectadores do espetáculo político. (MANIN, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Champs Flammarion, 1995).

<sup>209</sup> Problematizada no contexto jacobino. Ver cap. 3.1.

<sup>210</sup> FUSER, Igor. **Mídia e política na teoria da “democracia de plateia” de Bernard Manin.** In: *Anais do XXII Congresso de Ciência Política do Brasil* (compolitica.org), 2007. Disponível em: <https://compolitica.org/novo/anais-2007/>. Acesso em 9 jun. 2025.

<sup>211</sup> Esse deslocamento da política parlamentar em direção à lógica do espetáculo ocorre em um cenário no qual, como observa Maestri, grande parte do eleitorado permanece imersa em bolhas informacionais, convencida de exercer um “uso público da razão” enquanto, na prática, consome narrativas filtradas e reforçadoras de suas próprias crenças. Com o fenômeno das bolhas informacionais, observa-se que o confinamento digital não é fruto de uma escolha consciente, mas de um processo de isolamento algorítmico que oferece ao indivíduo a ilusão de liberdade, “flutuando dentro de uma pequena segurança algorítmica, onde tudo já foi previamente

Nesse novo regime de comunicação, o direito à palavra, embora juridicamente assegurado, sofre transformações substanciais quanto ao seu valor político e à sua eficácia retórica, em que já não se trata apenas de garantir a liberdade formal de expressão, mas de compreender como essa expressão é mobilizada, mediada e ressignificada no ambiente digital. No campo parlamentar, a palavra política deixa de se orientar exclusivamente pelo ideal deliberativo e passa a se desdobrar, ao menos, em duas direções: uma voltada ao público, com contornos performativos, sustentados por discursos morais capazes de gerar visibilidade, provocar afetos e produzir efeitos simbólicos imediatos (como a viralização) e engajamento emocional e outra voltada à arena legislativa, que mantém a função de normatizar e construir a realidade jurídica, muitas vezes de forma desconectada, quiçá contrária à “vontade geral” que se afirma defender diante do eleitorado.

Contudo, não se trata de afirmar que elementos simbólicos ou afetivos estejam ausentes da arena parlamentar tradicional (a política sempre foi atravessada por tais dimensões), mas o que se observa, na contemporaneidade, é a intensificação e a reordenação desses elementos, potencializados pelas dinâmicas digitais, que favorecem discursos orientados à comoção, à segmentação e à disputa simbólica. Assim, a fala parlamentar, nesse novo ecossistema, preserva sua condição de vetor identitário e de instrumento de mobilização afetiva, mas suas formas de circulação, recepção e eficácia simbólica são profundamente reconfiguradas pela lógica da midiatização e da comunicação em rede, deslocando parte significativa da palavra política para o plano da performance, da imagem e do impacto, sem que isso signifique o esvaziamento de sua capacidade normativa.

Esse deslocamento faz com que a centralidade da palavra política (ainda eivada de capacidade normativa) possa bifurcar em dois sentidos completamente distintos: um atrelado à performance coadunante à lógica da comunicação em rede, performática e passional, em busca de uma comoção coletiva; e um outro, de atuação na arena propriamente legislativa, em que essa última, como vetor de legalidade e produção normativa, mantém a prerrogativa formal de universalizar a vontade do Estado, mas frequentemente se afasta do escrutínio

---

selecionado para ele” e onde “a promessa da internet como um espaço democrático e diverso continua a ser uma ilusão” (MAESTRI, Letícia de Almeida. **O Direito Fundamental à Liberdade Cognitiva: Autonomia mental, cultura e poder na era da manipulação algorítmica.** Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal Uberlândia, Uberlândia, 2025, p.127). Trata-se de um cenário em que o cidadão, crendo exercer seu “uso público da razão”, permanece encerrado em microespaços informacionais que apenas ecoam suas próprias perspectivas, comprometendo o diálogo, o pensamento crítico e a possibilidade de um conhecimento compartilhado. Nesse ambiente, a figura do político tende a surgir como personagem de entretenimento do espetáculo digital cuja performance se sobrepõe ao compromisso programático. Enquanto isso, a arena política institucional continua formalmente legitimada para realizar o processo de universalização da vontade do Estado por meio da legislação, mas, liberta do escrutínio público mais atento, pode se afastar dos interesses gerais e se orientar por particularismos de ordem lobbista ou classista.

público e se orienta por agendas particulares. Nessa configuração, a performance voltada ao público serve como instrumento de legitimação simbólica e de manutenção de capital político-eleitoral, enquanto as decisões substantivas que moldam a realidade jurídica se dão em um circuito restrito, menos permeável à participação e ao controle social. O resultado é uma representação que se equilibra entre a encenação de proximidade com o eleitorado e a efetiva condução de interesses específicos, reforçando a dissociação entre a dimensão comunicativa e a dimensão normativa da atividade parlamentar.

Nesse ambiente, a disputa pela narrativa e pela formação do sentido torna-se um elemento central da ação política, abrindo espaço para que a desinformação se afirme como uma expressão contemporânea e tecnologicamente sofisticada da mentira política clássica. Operando menos pela supressão do supostamente verdadeiro e mais pela proliferação estratégica de versões concorrentes e inócuas, seus efeitos de sentido buscam desestabilizar o campo comum de referências enquanto normatizam uma realidade distante da “vontade geral”. Trata-se, portanto, de um fenômeno que intensifica a função performativa da mentira, agora alicerçada em mecanismos algorítmicos de disseminação, nos quais o valor de verdade é frequentemente suplantado pela capacidade de mobilizar afetos, reforçar pertencimentos e induzir comportamentos. Assim, a mentira política, longe de desaparecer na era digital, adquire nova morfologia, abandonando a pretensão de encobrir e passando a disputar, por saturação e velocidade, o próprio estatuto da realidade que ela engendra.

Essa nova morfologia da mentira política, ao disputar a própria definição do real, encontra um ponto de leitura fecundo na teoria da democracia agonística de Mouffe em que autora alerta para os riscos de uma racionalidade política que ignore a dimensão afetiva e agonística das disputas por hegemonia. Embora não trate diretamente da mentira como categoria política autônoma, sua concepção de democracia pluralista (calcada na premissa de que toda ordem social resulta de práticas hegemônicas contingentes) permite analisá-la como estratégia de reorganização simbólica do real, sempre suscetível à contestação e à disputa<sup>212</sup>. Se, por um lado, Mouffe rejeita a ideia de uma verdade política universal, por outro, não prescinde da existência de condições mínimas de inteligibilidade que tornem possível a conversão do antagonismo em confronto legítimo.

---

<sup>212</sup> Nesse sentido, “Reconhecer a dimensão política, como uma possibilidade latente do antagonismo, demanda aceitar a ausência de um acordo final e a ‘falta de certeza’ que permeiam toda ordem. (...) Toda ordem é uma articulação temporária e precária de práticas contingentes. (...) É nesse sentido que podemos denominar ‘a política’, uma vez que é a expressão de uma estrutura particular das relações de poder.” (MOUFFE, Chantal. **Quais espaços públicos para práticas de artes**. In: Arte & Ensaios, n. 27, 2013, p. 186, grifos nossos. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/20752/11908>. Acesso em 9 jun. 2025).

Assim, um ponto a ser ponderado é que esse deslocamento da palavra política para a lógica da performance e da viralização tende a enfraquecer os vínculos entre discurso e realidade compartilhada, comprometendo a própria função crítica da liberdade de expressão no espaço público. Assim, a palavra parlamentar tende a se converter em veículo de legitimação de identidades políticas polarizadas, moldadas por algoritmos de engajamento e reforço afetivo. Nesse cenário, a liberdade de expressão, que fora concebida como condição para o debate plural e a formação da opinião pública, passa a ser instrumentalizada como mecanismo de segmentação discursiva e de mobilização estratégica. Como adverte Letícia Maestri, a lógica algorítmica sustenta a criação de um ambiente informacional personalizado e polarizado, no qual se enfraquece a deliberação democrática e a própria polarização é convertida em ativo lucrativo para as plataformas digitais.<sup>213</sup>.

Outro ponto a ser levantando é que, sob a ótica da democracia agonística, o deslocamento da palavra política do terreno da deliberação racional para a esfera da performance afetiva não configura, por si, uma anomalia institucional. Ao contrário, expressa o reconhecimento da dimensão constitutivamente conflitiva do político, cuja dinâmica se assenta na articulação contingente de identidades coletivas e na disputa permanente por projetos hegemônicos. Em tal concepção, a liberdade de expressão não pressupõe uma verdade objetiva a ser defendida, mas a abertura do espaço público à pluralidade de vozes e à confrontação legítima de narrativas. Todavia, mesmo nesse horizonte teórico, há a demanda da existência de um “mínimo de inteligibilidade compartilhada”, sem o qual a conversão do antagonismo em confronto legítimo se inviabiliza<sup>214</sup>.

Assim, levando em consideração que a verdade factual, para Arendt, constituiria a base necessária do juízo político e da liberdade de expressão como exercício democrático, sua destruição deliberada, por meio da mentira performativa, não apenas comprometeria a inteligibilidade do mundo comum, mas minaria as condições elementares para o dissenso legítimo. Nesse cenário, o embate entre opiniões deixa de operar dentro de um horizonte de

---

<sup>213</sup> Nas palavras da autora: “A manipulação da esfera pública por sistemas algorítmicos não apenas restringe o pensamento crítico e a autonomia individual, mas também compromete a inteligência coletiva, corroendo, de maneira progressiva e silenciosa, os pilares da liberdade e da autodeterminação coletiva” (MAESTRI, Letícia de Almeida. **O Direito Fundamental à Liberdade Cognitiva: Autonomia mental, cultura e poder na era da manipulação algorítmica.** Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal Uberlândia, Uberlândia, 2025, p. 126).

<sup>214</sup> Conforme se desenvolve no texto de Godin e Chingore essa concepção de confronto legítimo, está ancorada, na teoria de Mouffe, na distinção entre inimigo e adversário. A autora sustenta que o pluralismo contemporâneo inviabiliza qualquer pretensão de resolução racional dos conflitos, sendo o dissenso constitutivo do espaço democrático. Assim, o adversário é aquele com quem se compartilham princípios ético-políticos mínimos, ainda que haja divergência quanto à sua aplicação. (GONDIM, Elhora; CHINGORE, Tiago Tendai. **Chantal Mouffe: uma nova concepção hegemônica de democracia radical.** Brasília: IPEA, 2021. p. 145. Disponível em: <https://downloads.editoracientifica.com.br/articles/210805808.pdf>. Acesso em 9 jun. 2025).

referência compartilhado e passa a ser estruturado por antagonismos radicais, nos quais a própria existência do outro é deslegitimada. A política, assim, deixaria de ser o espaço da pluralidade e do debate para tornar-se campo de guerra simbólica, no qual não haveria lugar para adversários reconhecidos, mas apenas para inimigos a serem eliminados.

Ademais, é também nesse cenário que o embate entre opiniões passa a ser absorvido pela lógica passional da performatividade midiática e digital, frequentemente descolada da agenda política efetivamente conduzida nos parlamentos. Essa é a questão premente. As redes sociais, nesse contexto, operam como um dispositivo de distração calculada, capaz de canalizar a atenção pública para confrontos espetaculares e de alta carga simbólica, enquanto, na penumbra das instâncias decisórias, se efetivam medidas substantivas sem o necessário escrutínio coletivo. Sob o manto ruidoso da polarização, a política afastada de todo compromisso com qualquer ideia de “vontade geral” avança de modo furtivo, deslocando-se para direções nem sempre perceptíveis, mas dotadas de profundo alcance sobre a tessitura democrática.

Nesse ponto, as análises de Arendt e Mouffe, ainda que partam de premissas distintas, convergem na denúncia dos riscos que emergem quando se rompe o mínimo de reconhecimento mútuo, seja pela manipulação da factualidade, seja pela recusa da pluralidade agonística, comprometendo o vínculo entre liberdade de expressão, formação da opinião pública e construção de uma vontade geral. No campo parlamentar, esse quadro não se traduz, *stricto sensu*, em silenciamento ou paralisação institucional; ao contrário, a produção legislativa segue seu curso. O que se observa, contudo, é um deslocamento preocupante, em que a esfera discursiva visível se deixa capturar por performances midiáticas e retóricas de inimizade, que alimentam a polarização e fragmentam o espaço público, enquanto, no plano formal, as decisões substantivas são tomadas com reduzido escrutínio social. Assim, a liberdade de expressão deixa de cumprir plenamente sua função mediadora e deliberativa, convertendo-se, em muitos casos, em instrumento de segmentação política mais voltado à mobilização identitária do que à construção democrática.

É nesse contexto que a centralidade da linguagem na constituição do campo político, especialmente no modelo pluralista de Mouffe, revela-se decisiva para compreender os dilemas contemporâneos da liberdade de expressão. No espaço parlamentar, tal dilema assume contornos agudos vez que, concebido originariamente para a deliberação entre adversários comprometidos com um horizonte comum de reconhecimento, esse ambiente tem progressivamente assimilado as lógicas da performance simbólica e da viralização, comprometendo sua função mediadora. O adversário, na acepção de Mouffe, converte-se

em inimigo moral, alijado de qualquer legitimidade discursiva, numa ambência mais marcada pela desqualificação afetiva do que pelo enfrentamento argumentativo. Essa mutação não implica a suspensão do funcionamento institucional (o processo legislativo continua a produzir normas e estabilizar realidades jurídicas), mas altera a função da palavra parlamentar que de instrumento de persuasão e construção de consensos, ela passa a operar como mecanismo de mobilização identitária e de disputa simbólica. Nessa configuração, a esfera discursiva visível tende a deslocar o foco da atenção pública para embates espetaculares e polarizados, enquanto decisões substantivas são tomadas sob reduzido escrutínio social, fragilizando o vínculo entre liberdade de expressão, formação da opinião pública e deliberação democrática.

A mentira, como performance, nesse sentido, não deve ser analisada apenas como falsidade fática, mas como estratégia deliberada de desestabilização dos marcos comuns do dissenso, rompendo as premissas mínimas que sustentam o agonismo democrático. O resultado é o obscurecimento do debate parlamentar, convertido em palco de disputas simbólicas descoladas do juízo compartilhado, corroendo gradualmente o sentido emancipador da liberdade de expressão como exercício de oposição legítima. Nessa dinâmica, a liberdade de expressão se cinde: de um lado, o seu uso “público” como performance midiática e digital, orientada por lógicas de visibilidade e engajamento; de outro, o seu uso “público, porém recôndito” no interior da atuação parlamentar, onde se decidem e estabilizam realidades normativas. Essa dissociação permite que, sob o ruído polarizador da esfera visível, se processe, quase à margem do escrutínio social, a aprovação de medidas substantivas frequentemente afastadas de uma verdadeira “vontade geral”. O efeito, ainda que paulatino, é a erosão da legitimidade do próprio Parlamento - e, por extensão, da democracia representativa que o sustenta - na medida em que a palavra política deixa de organizar o conflito nos marcos da legitimidade democrática para servir, prioritariamente, à mobilização identitária e à manutenção de consensos estratégicos.

Destarte, emerge um impasse: como sustentar a liberdade de expressão em contextos marcados não pela pluralidade agonística, mas por disputas de aniquilação simbólica e pela cisão entre a performance midiática e a prática parlamentar efetiva? A resposta, ainda que não seja unívoca, exige não apenas o resgate de uma cultura democrática que compreenda a linguagem como prática de responsabilidade frente ao mundo comum, mas também a construção de arranjos institucionais e normativos capazes de mitigar a captura do espaço

público por lógicas destrutivas<sup>215</sup>. Experiências estrangeiras oferecem pistas distintas para tanto; a respeito, na Finlândia, a ênfase na educação midiática e na alfabetização digital busca fortalecer a capacidade cidadã de resistir à desinformação<sup>216</sup>; em regimes mais centralizados, como o chinês, a contenção do discurso político digital assume caráter restritivo e autoritário, trazendo à tona dilemas sobre a compatibilidade entre regulação e liberdades fundamentais<sup>217</sup>. Essas comparações evidenciam que não há solução única, mas um leque de possibilidades que combinam dimensão ética, arcabouço institucional e políticas públicas, sem perder de vista o vínculo entre liberdade de expressão, formação da opinião pública e legitimidade democrática.

O campo parlamentar, nesse sentido, torna-se um microcosmo das tensões mais amplas que atravessam a democracia contemporânea, evidenciando a disputa entre dois paradigmas em confronto: de um lado, a palavra como construção de reconhecimento recíproco e mediação política; de outro, a palavra como performance identitária e mecanismo de legitimação de consensos estratégicos descolados da “vontade geral”. O desafio, portanto, não reside em restaurar uma pretensa neutralidade racional do discurso político, mas em fortalecer as condições que permitam à divergência se expressar sem converter-se em destruição, preservando o vínculo entre liberdade de expressão, formação da opinião pública e representação democrática.

Diante desse cenário, torna-se imperativo repensar a liberdade de expressão não apenas como prerrogativa individual-subjetiva, mas como princípio estruturante da vida democrática, cuja eficácia depende de sua inserção em um ecossistema discursivo minimamente compartilhado. Isso significa reconhecer que, no campo parlamentar, a liberdade de expressão não pode ser confundida com a licença irrestrita para a desinformação ou para a destruição do outro por meio de expedientes simbólicos de guerra. Ao contrário, seu pleno exercício exige a preservação das condições que tornam possível o conflito legítimo, a existência de um mundo comum de referência, o reconhecimento do adversário como interlocutor legítimo e a responsabilidade discursiva perante o coletivo político.

A concepção agonística de democracia, tal como formulada por Mouffe, oferece uma chave interpretativa relevante ao sustentar que o espaço público não deve buscar a eliminação dos antagonismos, mas sua institucionalização em formas de confronto legítimo. No

---

<sup>215</sup> Isso pode envolver, por exemplo, a revisão de regimes de comunicação parlamentar, como a regulamentação do uso de redes sociais por legisladores, a redefinição do voto legislativo para privilegiar programas partidários em detrimento de agendas personalistas ou a adoção de mecanismos de transparência que garantam maior escrutínio social sobre a tramitação e o conteúdo das deliberações.

<sup>216</sup> À título de informação, ver: <https://desinformante.com.br/finlandia-educacao-midiatica/>.

<sup>217</sup> À título de informação, ver: <https://www.washingtonpost.com/world/2025/07/15/china-digital-id-internet-surveillance/>.

contexto parlamentar, isso não significa estabelecer mecanismos de controle sobre o discurso, o que implicaria o risco de sufocar a pluralidade e de reintroduzir dinâmicas de exclusão, mas sim criar condições, inclusive institucionais, que favoreçam a manutenção do dissenso sem reduzi-lo à degradação simbólica. Mais do que impor limites, trata-se de fortalecer práticas institucionais e culturais que ampliem a capacidade de reconhecimento mútuo e de enfrentamento argumentativo, preservando o antagonismo como elemento vital da democracia e evitando que ele se converta em inimizade absoluta.

Portanto, conceber a liberdade de expressão no campo parlamentar contemporâneo exige mais do que garantias formais, requer a reconstrução de marcos de inteligibilidade compartilhada, o cultivo de uma ética do dissenso e a resistência a práticas que, sob o disfarce da palavra livre, operam a aniquilação simbólica do outro. Trata-se, em última instância, de reafirmar o parlamento não como arena de performances vazias ou de verdades absolutas, mas como espaço de escuta, contestação e construção de sentidos comuns, no qual a palavra, tensionada entre conflito e reconhecimento, ainda possa forjar a política como prática comum de estabilização da realidade democraticamente determinada.

A liberdade de expressão, nesse contexto, apresenta-se como eixo ambivalente, simultaneamente condição da crítica e instrumento da performance política. Da herança ilustrada, que a vinculou à razão pública e à deliberação, ao presente digital, em que algoritmos e afetos disputam a centralidade do discurso, observa-se um deslocamento profundo: o parlamento, antes guardião da mediação discursiva, passa a coexistir com arenas paralelas nas quais a visibilidade e o engajamento dão a sensação de algum nível de substituição do vínculo representativo. Reconhecer essa metamorfose não significa renunciar ao modelo democrático ou muito menos ao conflito, mas compreender que sua vitalidade depende da preservação das condições que o tornam legítimo.

Assim, a liberdade de expressão no campo parlamentar contemporâneo não se cumpre nem na promessa ilusória de um consenso pacificado, nem no cinismo de um antagonismo convertido em guerra simbólica. Ela se efetiva, antes, na tensão estrutural entre divergência (condição inerente à pluralidade política) e reconhecimento mútuo, exigindo que o ato de falar seja acompanhado da responsabilidade de preservar, por meio da palavra, as condições mínimas de existência de um mundo comum.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre a cruz, os gritos e a tribuna, a liberdade de expressão se inscreve como travessia sinuosa, tensionada, por vezes vertiginosa, em meio às ruínas do consenso e às labaredas do dissenso. Longe de representar uma dádiva apaziguada, ela emerge como construção inacabada, reivindicada, ameaçada, evocada, sobretudo quando os pactos democráticos começam a trincar. É nesse horizonte conflagrado, onde as palavras adquirem espessura política e reverberam como gestos de enfrentamento ou apagamento, que esta dissertação buscou ancorar sua reflexão. Desde o início, delineou-se o objetivo de compreender a liberdade de expressão não como abstração jurídica ou valor cristalizado, mas como categoria histórica situada, forjada no calor das disputas culturais, filosóficas e institucionais que atravessam a modernidade e desaguam na contemporaneidade. O fio condutor foi a apostila de que a palavra livre é, antes de tudo, prática relacional, entrelaçada às estruturas de poder, reconhecimento e representação.

Para o intento, o ponto de partida foi a tolerância (de início, a religiosa), como matriz conceitual da liberdade de expressão, em que, a partir das disputas teológicas e da perseguição às dissidências, observou-se como o direito à palavra nasce em tensão com os interditos da fé e os limites da ortodoxia. A liberdade de expressão, nesse contexto, não é dada, mas arrancada. Nesse interim, a Reforma Protestante inaugurou mais do que uma ruptura doutrinária, instaurou uma nova gramática da dissidência, cuja radicalidade política desaguaria nos movimentos iluministas. Ao revisitarmos essas origens, é inafastável o papel que a tolerância religiosa desempenha na constituição da liberdade de expressão como princípio contemporâneo essencial ao Estado de Direito, em que os momentos fundantes dessa noção revelam que sua emergência não decorre de concessões graciosas do poder, mas de embates históricos atravessados por disputas teológicas, morais e políticas.

Nesse percurso, a figura de Lutero é expressiva de um contexto e de disputas teológicas que, com sua ênfase na livre interpretação das Escrituras e na soberania da consciência, romperam com o monopólio eclesiástico sobre a verdade, instaurando um *ethos* de liberdade interior que transbordaria para a esfera pública. Esse gesto, inicialmente teológico inaugura a possibilidade de dissenso em matéria de fé, sem a mediação coercitiva do poder, essa mesma fé que, doravante, não mais exige obediência à autoridade externa, mas fidelidade à própria razão e consciência, desdobrando a emancipação espiritual em política.

Neste cenário, Locke consolida a racionalização normativa da tolerância, especialmente em sua “Carta sobre a Tolerância”, obra que sustenta que a coerção estatal não pode alcançar o foro íntimo da crença, pois a fé não é suscetível de imposição. A separação entre Igreja e Estado se estabelece, desde então, como pressuposto da paz social e da convivência plural, e a tolerância passa a ser compreendida como condição da liberdade civil. Nesse horizonte, a relação entre religião e política, identificado nos escritos de Locke, Rousseau e Voltaire, traz o esforço por distinguir os domínios do sagrado e do profano, e sustentar uma razão pública capaz de abrigar a divergência sem sucumbir à perseguição. É nesse solo, permeado por contradições e promessas, que germina a concepção moderna da liberdade de expressão, simultaneamente libertadora e seletiva, universalizante e excludente.

Libertadora na medida em que rompe com a censura e a imposição dogmática, abrindo espaço para a pluralidade de ideias e crenças, seletiva, pois, embora calcada sobre o ideal de tolerância e publicidade racional, sua efetivação se deu, ao fim e ao cabo, marcada por critérios de inclusão restrita, ao passo que essa liberdade somente foi reconhecida e exercida por certos sujeitos. Universalizante ao passo que se apresenta como um direito geral e abstrato, válido para todos os cidadãos (direito fundamental) e excludente na medida em que sua universalização formal ocultou práticas de silenciamento, visto que o discurso liberal frequentemente desconsidera as condições materiais, históricas e discursivas que permitem o exercício concreto desse direito - a liberdade de expressão não é apenas uma prerrogativa jurídica abstrata, mas uma tecnologia política atravessada por relações de poder, tornando-se excludente quando opera sob o mito da igualdade formal, ignorando que nem todos têm os mesmos meios de expressão, visibilidade ou escuta.

Voltaire, por sua vez, ao denunciar o fanatismo e a superstição como formas de dominação e irracionalidade, insere a crítica da intolerância no coração do projeto iluminista. A defesa da razão, nesse contexto, não é apenas uma aposta epistêmica, mas uma estratégia de contenção da violência simbólica e física perpetrada em nome da fé. A história de Jean Calas torna-se, então, emblema daquilo que se deve evitar: o julgamento precipitado, a fusão entre crença e punição, o esmagamento da dissidência em nome de uma verdade única. Assim, a tolerância em Voltaire é também resistência contra o arbítrio travestido de zelo religioso.

Tanto Voltaire quanto Locke convergem no ideário ao recusar a coerção como método de determinação espiritual, ao mesmo tempo em que reafirmam a legitimidade da razão como guia da convivência plural. Em ambos, a tolerância emerge como virtude política

e condição de possibilidade para uma sociedade fundada na liberdade e não apenas como ausência de impedimentos, mas como reconhecimento ativo da alteridade.

Ao lado da matriz religiosa da tolerância, evidenciou-se sua transposição para o campo político, marcando a emergência da liberdade de expressão como direito vinculado à limitação do poder e ao reconhecimento da pluralidade, nos marcos da passagem da modernidade à contemporaneidade. Da ruptura protestante à institucionalização do Estado de Direito, compreendeu-se que a tolerância deixa de ser mero atributo moral para tornar-se princípio jurídico e político, capaz de sustentar a convivência entre diferentes convicções em uma sociedade democrática. Assim, a liberdade de expressão exige mais que ausência de censura, pressupondo a existência de uma esfera pública aberta ao dissenso, fundada na pluralidade, como destaca Hannah Arendt, e também na disputa legítima por hegemonia, conforme propõe Chantal Mouffe. Se, para Kant e Rousseau, a publicidade e a vontade geral garantem a legitimidade das normas, para Arendt e Mouffe é na convivência e no conflito entre diferenças que reside a vitalidade da democracia.

Nesse sentido, os alertas de Tocqueville<sup>218</sup>, iluminam uma faceta crucial da democracia contemporânea, qual seja, o risco de que a igualdade das condições sociais, em vez de promover pluralidade, converta-se em despotismo da opinião. Quando o cidadão deixa de se referenciar por seu próprio juízo e passa a moldar-se conforme a maioria, a liberdade perde sua ancoragem na virtude cívica e dissolve-se na homogeneização simbólica<sup>219</sup>. A política, nesse cenário, já não se estrutura pela excelência do dissenso, mas pela aderência performática a padrões voláteis de visibilidade e aceitação. Assim, o espaço público se empobrece, e a palavra, antes instrumento de fundação política, torna-se reflexo de um espelho coletivo que apaga as diferenças. Tal quadro acentua a urgência de resgatar a palavra como gesto ativo de liberdade e não subordinado ao aplauso da maioria, mas comprometido com a afirmação da singularidade, da escuta e do dissenso.

---

<sup>218</sup> POCOCK, John Greeville Agard. **O momento maquiaveliano: o pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica**. Trad. Modesto Florenzano. Introdução de Richard Whatmore. Niterói: Eduff, 2022, p. 351.

<sup>219</sup> Pocock, ao interpretar Tocqueville, explicita que a democracia contemporânea, ao substituir os ideais republicanos de virtude participativa pela igualdade das condições formais, cria um cenário em que a identidade do sujeito é definida pela conformidade às expectativas comuns, esvaziando sua autonomia crítica, ou, nas palavras de Pocock: “Ele foi muito além do simples temor republicano de que um Jackson pudesse se tornar um Manlio ou um César, sublinhando que o verdadeiro perigo de tirania na sociedade pós-virtuosa residia na ditadura da opinião da maioria. Quando os homens eram diferenciados e exprimiam sua virtude no ato de respeitar suas virtudes respectivas, o indivíduo se conhecia pelo respeito que seus companheiros manifestavam para com as qualidades que lhe eram publicamente reconhecidas. Porém, uma vez que os homens eram, ou, desde que passou a se acreditar que deviam ser, todos semelhantes, a única maneira que restava ao indivíduo para se conhecer residia em se conformar às noções que todos demais homens tinham do que ele era ou devia ser. Isso produzia um despotismo de opinião, posto que ninguém, a não ser a opinião geralmente difundida, definia agora o ego ou seus padrões de julgamento”. (POCOCK, John Greeville Agard. **O momento maquiaveliano: o pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica**. p. 351).

Assim, a liberdade de expressão não se realiza apenas como direito subjetivo, mas como prática coletiva que articula razão e afeto, consenso e antagonismo, tornando o espaço público o verdadeiro palco da política. Nesse contexto, a tolerância revela-se não como concessão passiva, mas como decisão ativa por uma convivência fundada no respeito à diferença e na preservação do dissenso, condições fundamentais para a palavra política seguir sendo instrumento de liberdade. Nesse diapasão, o espírito jacobino aprofundou a constituição do espaço parlamentar contemporâneo como desdobramento histórico das lutas por liberdade política, destacando a dualidade de seus traços em que, de um lado, há promessa revolucionária de ruptura com as formas tradicionais de dominação e de outro, a instauração de um novo ordenamento institucional. A análise do período revolucionário francês revelou como o parlamento contemporâneo nasce da tensão entre ação e contenção, entre o fervor transformador e a necessidade de dar forma jurídica à instabilidade do político.

A noção de “espírito jacobino” foi então explorada como impulso de reinvenção radical da ordem, animado por uma concepção militante da representação política, em que a palavra, longe de neutra, se converte em arma de combate e em expressão da soberania popular. Esse espírito, contudo, carrega também os riscos da absolutização da vontade pretensamente majoritária e da conversão da política em moral, substituindo o dissenso pela unanimidade de interesses pressuposta. Em contraste com o modelo deliberativo posterior, o capítulo evidenciou como o momento jacobino ainda não opera sob os cânones da representação liberal, mas inaugura um imaginário político em que a fala no espaço público carrega uma performatividade insurgente, afirmado-se como gesto de fundação e não apenas de mediação. A liberdade de expressão, nesse contexto, é inseparável da liberdade de ação e ambas estão ligadas à constituição de um corpo político em disputa permanente por seus próprios contornos.

Ao se articular as ideias referidas, vê-se que a liberdade de expressão, para além de sua origem no direito à dissidência religiosa e sua institucionalização nas democracias parlamentares (nos Estados de Direito), encontra no período revolucionário um momento inaugural de sua politização plena vez que a palavra atua como instrumento de ruptura, como potência de mobilização e como ato fundante do novo. O espaço parlamentar, assim, nasce como palco simbólico onde a fala pública se torna, simultaneamente, expressão de vontade e exercício de poder e é nesse entrelaçamento que se consolidam os dilemas contemporâneos da representação democrática.

Nesse diapasão, o institucionalismo reacionário, situado aqui como contraponto do espírito jacobino, demonstra que, diante dos riscos e excessos da ruptura revolucionária,

instaurou-se uma lógica de contenção voltada à estabilização do campo político e à preservação da ordem. Nesse movimento, o parlamento moderno foi sendo progressivamente moldado por estruturas que priorizam a continuidade, o procedimento e o controle, em detrimento da insurgência, da ação espontânea e do controle do dissenso. Assim, ao longo do tempo, esse institucionalismo se consolidou como matriz normativa da representação, operando sob a crença de que a legitimidade advém do respeito às formas, e não da vitalidade do debate. No lugar da palavra política como fundação, instaurou-se uma racionalidade técnico-jurídica, que tende a neutralizar os conflitos e diluir o antagonismo sob a linguagem da governabilidade.

A liberdade de expressão, nesse contexto, seria tolerável enquanto não ameace os limites do sistema, convertendo-se em instrumento de regulação mais do que de enfrentamento. Nesse horizonte, pertinente se faz a análise de Losurdo<sup>220</sup>, ao revelar que a chamada liberdade dos modernos, longe de se assentar sobre fundamentos universalistas, nasce de pactos seletivos de poder. Em sua leitura crítica do contratualismo liberal, é evidenciado como os direitos civis e políticos foram historicamente conformados para garantir a hegemonia da classe proprietária, restringindo o alcance da liberdade aos que preenchiam os requisitos de cidadania ativa e invisibilizando os sujeitos destituídos de reconhecimento material e simbólico. A própria liberdade de expressão, embora proclamada como direito fundamental, foi, não raro, operada sob lógica de exclusão, restringida a certos corpos e vozes<sup>221</sup>.

Este percurso revela que o parlamento, outrora espaço de confrontação entre o novo e o instituído, tornou-se cada vez mais um campo de gestão simbólica do dissenso, onde a palavra, antes insurgente, se vê submetida à racionalidade da moderação. Ao retomar a liberdade de expressão em seu momento de consolidação filosófica e política no seio da Ilustração (movimento que, ao reafirmar a razão como critério de legitimidade e a publicidade

---

<sup>220</sup> LOSURDO, Domenico. **Hegel e a liberdade dos modernos**. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 97-124.

<sup>221</sup> A crítica formulada por Losurdo evidencia como o contratualismo liberal, ao invés de fundar-se em uma razão pública universal, institucionaliza desde logo uma arquitetura de exclusão, ao vincular os direitos políticos e civis à propriedade e à representação dos interesses dominantes. A liberdade, nesse quadro, revela-se seletiva e disciplinadora, e não emancipadora, ou conforme exprime Losurdo (LOSURDO, Domenico. **Hegel e a liberdade dos modernos**. p. 117): “O contratualismo protoburguês é a legitimação do monopólio político dos proprietários e a consagração explícita da subordinação do poder político à defesa dos interesses da propriedade”. De fato, ‘as instituições políticas não são outra coisa senão contrato’, e ‘a natureza dos contratos é a de estabelecer condições fixas’, que evidentemente não preveem – que, aliás, excluem – uma inserção, ainda que parcial e limitada, dos não proprietários nas ‘assembleias representativas’. Essa arquitetura excludente é demonstrada por Losurdo. (LOSURDO, Domenico. **Hegel e a liberdade dos modernos**. p.116) ao constatar como a cidadania e a participação política eram garantidas somente aos proprietários, e como qualquer tentativa de ampliação desse escopo era vista como uma violação do “pacto social”, legitimando, inclusive, reações de desobediência por parte das elites.

como condição da crítica), conferiu à palavra um novo estatuto normativo. Nesse sentido, o projeto ilustrado de liberdade de expressão está ancorado em uma aposta na razão como mediadora dos conflitos e na palavra como instrumento de esclarecimento. Voltaire, ao satirizar o fanatismo e denunciar a intolerância, reafirma a liberdade de dizer como escudo contra os abusos da religião e do Estado; Kant, ao articular a ideia de uso público da razão, inscreve a liberdade de expressão no coração da autonomia moral e da emancipação política e Rousseau, mesmo apontando os riscos da desigualdade e da corrupção do juízo, não abdica da palavra como meio de formação da vontade geral.

Contudo, verifica-se que tal percurso não se faz à guisa de tensões e limites internos do próprio projeto ilustrado, em que a ênfase na razão universal, por vezes, marginaliza vozes dissidentes e apaga a singularidade dos contextos. A figura do cidadão ilustrado, ainda que emancipada, é muitas vezes idealizada, reduzindo a complexidade da experiência política a um modelo abstrato de deliberação racional.

Consoante, debruçou-se sobre os deslocamentos contemporâneos da liberdade de expressão diante das transformações tecnológicas, simbólicas e políticas que marcam o ambiente digital. Nele, evidenciou-se como o ideal ilustrado de publicidade racional enfrenta novas formas de silenciamento e manipulação, não mais centradas na censura direta, mas na saturação informacional, na produção estratégica de ruído e na corrosão da ilusão de uma verdade factual. A liberdade de expressão, tal como concebida no Estado de Direito contemporâneo, revela-se tensionada por um cenário em que a palavra circula sob lógicas algorítmicas que privilegiam a performance, o afeto e a visibilidade, em detrimento da escuta, da crítica e do juízo.

A partir do diálogo com autores como Arendt, Mouffe, Han e Manin, o campo parlamentar, outrora *locus* privilegiado da palavra pública, preserva sua função institucional de espaço formal da deliberação normativa, mas vê sua centralidade simbólica e comunicativa disputar espaço com as plataformas digitais, em que o protagonismo histórico que o Parlamento detinha como arena principal de fala política passa a competir com novos espaços de visibilidade, sobretudo as redes sociais e plataformas digitais, que moldam o ritmo, a forma e a intensidade do debate público. Nessas arenas, a política se converte em espetáculo, em que o valor de um ato ou fala não se mede apenas pela coerência do argumento ou pela consistência normativa, mas sobretudo por sua capacidade de mobilizar afetos que, nesse contexto, geram audiência, provocam comoção, estimulam polêmica ou viralizaram.

Nesse horizonte, a liberdade de expressão não se reveste na neutralidade do discurso, mas na institucionalização do conflito, compreendido como parte constitutiva da vida política e não pode ser concebida apenas como um direito formal inscrito na lei, ela exige ser vivida como prática política ativa, capaz de resistir à manipulação simbólica que distorce o espaço público e de garantir as condições mínimas para que o dissenso se exerça de forma legítima, preservando o reconhecimento mútuo entre adversários e impedindo que o conflito se degrade em inimizade.

Nesse novo ecossistema comunicacional, a palavra política deixa de operar exclusivamente como meio deliberativo e passa a assumir, cada vez mais, a forma de gesto performativo moldado por afetos, imagens e algoritmos. O parlamento, embora preserve sua função institucional de *locus* da deliberação normativa, vê-se crescentemente atravessado pelas lógicas da cultura digital, nas quais a visibilidade tende a substituir o vínculo representativo e a lógica do espetáculo a suplantar a densidade do debate. Esse movimento revela uma cisão estrutural na função da palavra parlamentar, em que, de um lado, ela se projeta como performance alinhada à lógica das redes digitais, voltada à produção de visibilidade, à mobilização afetiva e à sedimentação de identidades políticas e de outro, preserva-se como instrumento normativo na arena legislativa, onde, sob o manto da legalidade, se produzem decisões com força universalizante. Contudo, essa dimensão normativa, embora formalmente vinculada à “vontade geral”, frequentemente se distancia do escrutínio público e se orienta por agendas particulares.

Nesse arranjo, a encenação de proximidade com o eleitorado opera como capital simbólico e eleitoral, enquanto as deliberações substantivas (as que de fato são capazes de moldar a realidade jurídica) permanecem restritas a circuitos pouco permeáveis à participação e ao controle social. O resultado é uma representação que oscila entre a retórica da proximidade e a condução efetiva de interesses específicos, aprofundando a dissociação entre a esfera comunicativa e a esfera normativa da política parlamentar.

É justamente aqui que a chave interpretativa oferecida por Mouffe se torna decisiva ao propor a democracia como espaço de antagonismos irresolúveis que devem ser convertidos em agonismos legítimos, ela oferece uma lente para compreender que essa cisão não é apenas um sintoma de falência institucional, mas a expressão de uma disputa inevitável pelo sentido e pelo rumo da ação política. Essa perspectiva resgata o conflito como fundamento da vida democrática e recusa as promessas pacificadoras do consenso racional, ao mesmo tempo em que exige a manutenção de um reconhecimento mútuo entre

adversários. Sob essa ótica, a liberdade de expressão não é uma zona neutra, mas um território em disputa, no qual se confrontam projetos antagônicos de sociedade.

Todavia, a desinformação e a mentira performativa, especialmente quando corroem a inteligibilidade mínima necessária ao debate, não apenas fragilizam o agonismo democrático, mas inclinam o conflito para a lógica da inimizade. Aqui, não se trata de restaurar uma suposta base factual neutra, que, como visto, inexiste, mas de garantir condições políticas e comunicacionais para que o dissenso se exerça de forma legítima, sem que a palavra se converta em arma de exclusão ou de aniquilamento simbólico do adversário. É nessa tensão que se preserva a função crítica da palavra política, não como instância pacificadora, mas como espaço vivo de disputa pela forma e pelo sentido do mundo comum.

Assim, em olhar vertido ao princípio até o presente momento, nota-se que estas linhas percorreram o engendramento da liberdade de expressão como quem atravessa um território arenoso, em que sua manifestação não se dá nem conquista pacificada, nem direito abstrato, mas como prática viva, sempre situada no embate entre o que herdamos, o que disputamos e o que reinventa a forma de dizer (e de ouvir). Dos primeiros despontamentos de tolerância religiosa, passando pelos entremeios entre fé e política nas vozes de Locke, Rousseau e Voltaire, até a cena dos regimes representativos contemporâneos, a palavra mostrou-se menos como linha reta e mais como campo de forças, sempre instável, sempre em disputa.

No parlamento, essa palavra carrega uma dupla face. De um lado, mantém-se a função institucional, formal, de *locus* da deliberação normativa, espaço que universaliza, na letra da lei, a vontade do Estado. De outro, essa centralidade simbólica e comunicativa já não reina sozinha: ela disputa atenção com as arenas digitais, onde o valor político de um gesto ou fala mede-se não apenas pela solidez do argumento, mas pela sua capacidade de incendiar afetos, gerar audiência, provocar polêmica, viralizar. Nessa coreografia, o conflito não desaparece, ao contrário, como aponta Mouffe, ele é constitutivo da democracia, desde que convertido em agonismo legítimo, e não degradado à inimizade que aniquila a possibilidade de diálogo.

Todavia, a desinformação e a mentira performativa, que não ocultam, mas saturam e distorcem, minam o mínimo de inteligibilidade compartilhada. Sem esse chão comum, o conflito se envenena; a palavra perde sua vocação crítica e torna-se instrumento de exclusão. Nesse interim, importa então garantir condições para que o dissenso floresça, sem que a arena política se converta em campo de extermínio simbólico. Não se trata, portanto, de restaurar uma base factual neutra, inexistente, mas de garantir as condições para que o

dissento floresça sem que a arena política se converta em campo de extermínio simbólico. Essa é a urgência: proteger o espaço onde múltiplas narrativas possam se enfrentar sem destruir o próprio terreno que as sustenta.

A liberdade de expressão, aqui, não repousa na paz dos códigos, mas pulsa na inquietação dos corpos que falam. É processo, vigília, insistência. Mesmo sob o peso do silêncio imposto, ela procura dizer. Mesmo diante do ruído ensurcedor, ela insiste em se fazer ouvir. Porque sempre há algo que escapa, uma palavra por vir, imperfeita e necessária. Que essa palavra não cesse! Que atravesse salões, praças, redes e dispositivos. Que resista ao esquecimento, ao medo e ao ruído. Pois enquanto houver palavra, haverá ainda a possibilidade de mundo e, talvez, nesse ato de seguir dizendo, mesmo quando tudo parece querer calar, resida o gesto mais profundo de liberdade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANCHES, Sergio Henrique Hudson de. **Presidencialismo de Coalizão**. Disponível em: <https://politica3unifesp.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/01/74783229-presidencialismo-de-coalizao-sergio-abranches.pdf>. Acesso em 4 mar. 2025.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. V. 4. São Paulo: Paulus, 2004.

ARAÚJO, Leonardo Aires. **A distinção entre a verdade filosófica e a verdade factual, na ótica arendtiana**. Revista Brasileira de Filosofia do Direito, v. 6, n. 2, p. 4, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/RPV/article/view/16444/8191>. Acesso em 2 jun. 2025.

ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

AURELIO, Diogo Pires. **Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

AGUILERA, Manuel Carbajosa. **La libertad según Guizot**. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7572805.pdf>. Acesso em fev. 2024.

ARENKT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2007.

ARENKT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENKT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Trad. Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENKT, Hannah. **Verdade e política**. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BACHUR, João Paulo. **Desinformação política, mídias digitais e democracia: como e por que as fake news funcionam?** Revista de Direito Público, Brasília, v. 18, n. 99, p. 444-445, jul./set. 2021. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/5939/pdf>. Acesso em: 2 jun. 2025. <https://doi.org/10.11117/rdp.v18i99.5939>

BARBOSA, Saulo. **Verdade, política e fake news: reflexão à luz da obra de Hannah Arendt**. Boletim Historiar, Aracaju. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/historiar/article/view/14378/10875>. Acesso em 9 jun. 2025.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Trad. José Miguel Nanni Soares. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2014.

BOTO, Carlota. **Política e produção compartilhada de sentidos públicos: rastros e rumos do jacobinismo.** Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/35698/38417>. Acesso em 03 mar. 2025.

**BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.**

CASTELSS, Manuel. **A sociedade em rede.** Trad. Roneide Venancio Majer. 6<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COUTO, Maria Laura Tolentino Marques Gontijo; PRADO, Maria Gabriela Machado. **Tolerância e Política: uma relação essencial para a democracia. Annales Faje.** V. 3, n. 4, p. 213, 2018. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4090>. Acesso em maio de 2024.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano.** Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. Unicamp, 1993.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Escritos político-constitucionais.** São Paulo: Ed. Unicamp, 2013.

DEAECTO, Marisa Midori. **A “idolatria democrática” ou a impossível igualdade: um estudo sobre a recepção de François Guizot no Brasil (1848-1860).** Disponível em: [http://www.iea.usp.br/publicacoes/projeto-sabatico-marisa-midori/at\\_download/file](http://www.iea.usp.br/publicacoes/projeto-sabatico-marisa-midori/at_download/file). Acesso em fev. 2024.

DE CICCO, Cláudio. **História do pensamento jurídico e da filosofia do direito.** 7<sup>a</sup> ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

DIAZ, Elias. **Estado de direito e sociedade democrática.** (Coleção Século XX-XXI). Trad. de António Guimarães. Lisboa: Iniciativas, 1969.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino.** Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335-364. Disponível em: <https://joaocamilloppenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/foucault-o-que-sacc83o-as-luzes1.pdf>. Acesso em: 30 maio 2025.

FRANKENBERG, Günter. **Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de Direito e o Estado de Exceção.** São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FURET, François. **Penser la Révolution française.** Paris: Gallimard, 1978.

FUSER, Igor. **Mídia e política na teoria da “democracia de platéia” de Bernard Manin.** In: Anais do XXII Congresso de Ciência Política do Brasil (compolitica.org), 2007. Disponível em: <https://compolitica.org/novo/anais-2007/>. Acesso em 9 jun. 2025.

FUSER, Igor; OZOUF, Mona. **Dicionário Crítico da Revolução Francesa**. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

GARCÍA, C. M.; MONSIVÁIS, C. **Protestantismo, diversidad y tolerancia**. Disponível em: [https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/act\\_resultado.asp](https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/act_resultado.asp). Acesso em março 2024.

GONDIM, Elnora; CHINGORE, Tiago Tendai. **Chantal Mouffe: uma nova concepção hegemônica de democracia radical**. Brasília: IPEA, 2021. p. 145. Disponível em: <https://downloads.editoracientifica.com.br/articles/210805808.pdf>. Acesso em 9 jun. 2025. <https://doi.org/10.37885/210805808>

GONDIM, Fabiano; CHINGORE, Ana Paula. **Democracia e novas epistemologias: possibilidades de emancipação social**. Brasília: IPEA, 2021. p. 135–147. Disponível em: <https://downloads.editoracientifica.com.br/articles/210805808.pdf>. Acesso em 9 de jun. 2025.

GRAY, John. **Voltaire e o Iluminismo**. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Unesp, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber e Paulo A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Trad. Gabriel F. Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro B. de. **A revanche do Leviatã**. Disponível em <https://revistaprincipios.emnuvens.com.br/principios/article/view/140>. Acesso em maio de 2025.

HENRIQUES, Hugo Rezende. **Fenomenologia do Poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade**. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

HENRIQUES, Hugo Rezende. **Hegel e a Europa: herança e os destinos abertos de uma História da Liberdade**. In: Júlia Sebba Ramalho Moraes; Adilson Felício Feiler; Inácio Helfer. (Org.). Hegel e a Contemporaneidade. 1ed. Toledo: Quero Saber, 2024, p. 77-88. <https://doi.org/10.58942/eqs.86.03>

HOBSBAWM, Eric J. **A Revolução Francesa**. In: \_\_\_\_\_. A era das revoluções: 1789 - 1848. Trad. Maria Tereza S. Pereira. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

HÖPFL, Harro. **Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2010.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa** [aplicativo]. Disponível em: <https://houaiss.online/houaissen/index.php>. Acesso em 09 de mar. 2025.

INWOOD, Michael. **Dicionário de Filósofos - Dicionário de Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua – um projeto filosófico.** Trad. Bruno Cunha. RJ: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** 3<sup>a</sup> ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Trad. Afonso Bertagnoli. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S.A., 2004. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1788/mes/pratica.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2025.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?** Tradução de Artur Morão. Cognitio: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 217–229, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/download/11661/8392/27976>. Acesso em: 30 maio 2025.

KRITSCH, Raquel. **Política, religião e soberania em Reflexões sobre a Revolução em França do conservador E. Burke.** *Revista Espaço Acadêmico*, n. 123, 2011, p. 72. Disponível em <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14272/7595>. Acesso em 05 abr. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história.** Lisboa: Editora Presença, 1980.

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 06 de abr. 2024.

LIPPmann, Walter. **Opinião Pública.** Trad. Jacques A. RJ: Vozes, 2008.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância e outras obras.** In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo: ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil.** Trad. E. Jacy Monteiro. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOQUE, Flavio Fontenelle. **A Recepção da Carta sobre a Tolerância de Locke. O que nos faz pensar**, v. 29, n. 47, 2020. <https://doi.org/10.32334/oqnf.2020n47a722>

LOSURDO, Domenico. **A linguagem do Império.** São Paulo: Boitempo, 2010.

LOSURDO, Domenico. **Hegel e a liberdade dos modernos.** Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

MANIN, Bernard. **Principes du gouvernement représentatif.** Paris: Champs Flammarion, 1995.

MACHIAVELLI, Niccoló. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.** Trad. Sérgio Bath. 3<sup>a</sup> ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

MAESTRI, Letícia de Almeida. **O Direito Fundamental à Liberdade Cognitiva: Autonomia mental, cultura e poder na era da manipulação algorítmica.** Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal Uberlândia, Uberlândia, 2025.

MAIA, Gretha Leite; BATISTA, Amanda Simões da Silva; CAMPELO, Lillian Oder Marques. **Entre fatos e opiniões na política: o atual contexto de desinformação e fake news e o direito à liberdade de expressão.** Revista de Direito, Governança e Novas Tecnologias, v. 9, n. 1, p. 92–112, jan./jul. 2023. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/revistadgnt/article/view/9704/pdf>. Acesso em: 3 jun. 2025. <https://doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2526-0049/2023.v9i1.9704>

**Martinho Lutero – vida e obra.** Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/martim-lutero-vida-e-obra>>. Acesso em fev. de 2024.

MAYOS, Gonçal. **La Ilustración.** Disponível em: MAYOS, Gonçal. **La Ilustración.** Disponível em: <https://openaccess.uoc.edu/bitstream/10609/111106/9/La%20Ilustracion%20CAST.pdf>. Acesso em 30 de maio 2025.

MELLO, Wallace da Silva. **A moral política em Burke e Robespierre.** Disponível em: <https://www.fsj.edu.br/transformar/index.php/transformar/article/view/77>. Acesso em 02 mar. 2025.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical.** Barcelona: Paidós, 1999.

MOUFFE, Chantal. **Por um modelo agonístico de democracia.** Revista de Sociologia e Política, v.25, 2006. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782005000200003>

MOUFFE, Chantal. **Pluralismo artístico e democracia radical: entrevista com Marcelo Expósito.** Cadernos da Escola do Legislativo, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 75–87, jul./dez. 1999. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/bitstream/11037/1063/3/001063.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2025.

MOUFFE, Chantal. **Quais espaços públicos para práticas de artes.** In: Arte & Ensaios, n. 27, 2013, p. 186, grifos nossos. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/20752/11908>. Acesso em 9 jun. 2025.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político.** Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MIRANDA, Isadora Eller Freitas de Alencar; SANTOS, Igor Moraes. **Das leis à história: Direito, política e causalidade histórica em Montesquieu.** In: SALGADO, Karine; Horta, José Luiz Borges (org.). Razão e poder: (re)leituras do político na filosofia moderna. Belo Horizonte: Ini-tia Via, 2018.

OLIVEIRA, Érika Monteiro de. Entre os textos e os fatos: uma breve análise sobre a liberdade de manifestação do pensamento no governo varguista (1937-1945). In: [orgs.]. **200 anos de constitucionalismo brasileiro: heranças, disputas e destinos**. LAECC, 2025, p. 187-197.

OLIVEIRA, Josemar Machado. **Os Jacobinismos (1789 – 1794)**. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2463>>. Acesso em: 09 mar. 2025.

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Trad. Felipe Denardi. São Paulo: Vide Editorial. 2016.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. **Los Derechos Fundamentales**. 6<sup>a</sup> Ed. Madrid: Tecnos, 1995.

POCOCK, John Greeville Agard. **O momento maquiaveliano: o pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica**. Trad. Modesto Florenzano. Introdução de Richard Whatmore. Niterói: Eduff, 2022.

RANIERI, Nina Beatriz Stocco. **Teoria do Estado: do Estado de Direito ao Estado Democrático de Direito**. São Paulo: Manole, 2013.

REIS, Patrícia C. **Soberania Popular e Constituição em Condorcet**. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

ROCA, Maria J. **La influencia de la Reforma Protestante en el Derecho**. Disponível em <<https://hdl.handle.net/20.500.14352/44541>>. Acesso em março de 2024.

ROMILLY, Jean-Edme. Tolerância. Trad. Maria Cecília Pedreira de Almeida. In.: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SALDANHA, Nelson. **O Estado moderno e o constitucionalismo**. São Paulo: Buchatsky, 1976.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant. Seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SALGADO, Joaquim Carlos. **O Estado ético e o Estado poiético**. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 2, nov. 2002.

SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SANTOS, Igor Moraes. **Dignidade e Tolerância: anais do II Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana**. Disponível em: <<https://www.initavia.com/dignidade-e-tolerancia>>. Acesso em fev. 2024.

SALGADO, Karine; CAMPOS, Gabriel Afonso; SANTOS, Igor Moraes; VEYL, Raul Salvador Blasi; BACELAR, Renan Victor Boy; BALESTRA, Vinicius Batelli de Souza (orgs.). **Virtudes da República: Anais III Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana**. Belo Horizonte, 2019.

SHANNON, Claude E.; WEAVER, Warren. **A Teoria Matemática da Comunicação.** Trad. D. Trócolli. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

SUNSTEIN, Cass. **A era do radicalismo.** Trad. Luciene Scalzo Guimarães. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

TROTSKY, Leon. **A história da revolução russa: A queda do tzarismo.** Trad. E. O Huggins. Brasília: Senado Federal, 2017.

UNIÃO EUROPEIA. **Code of Practice on Disinformation.** Documento de autorregulação assinado por Facebook, Google, Twitter, Mozilla e stakeholders do mercado publicitário, out. 2018. Disponível em: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/code-practice-disinformation>. Acesso em: 2 jun. 2025.

Vários autores. **Martinho Lutero: uma coletânea de escritos.** São Paulo: Vida Nova, 2017.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Dicionário filosófico.** São Paulo: Atena, 1956.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas.** Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2017.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **O filósofo ignorante.** Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Elementos da filosofia de Newton.** Trad. Maria das Graças de Souza. Campinas: UNICAMP, 1996, p.41.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa (1789-1799).** Trad. Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2019.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância - a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.