

# Quando o pensamento é privatizado: liberdade de expressão, direitos autorais e censura<sup>1</sup>

Alexandre Nodari

O discurso, em nossa cultura (e, sem dúvida, em muitas outras), não era originalmente um produto, uma coisa, um bem: era essencialmente um ato – um ato que estava colocado no campo bipolar do sagrado e do profano, do lícito e do ilícito, do religioso e do blasfemo. Ele foi historicamente um gesto carregado de riscos antes de ser um bem extraído de um circuito de propriedades.

(Michel Foucault)

1. Estamos acostumados a conceber a história dos direitos humanos como uma escalada progressiva de conquistas dos cidadãos (ou da sociedade), diante do Estado (ou do autoritarismo estatal). Esta visão não está de todo equivocada; porém, ela pode levar à omissão das nuances envolvidas na consolidação dos direitos humanos, e, conseqüentemente, a uma visão ingênua e acrítica de sua conformação histórica atual. A escalada de um direito a uma posição fundamental e pretensamente universal não está isenta de percalços, e, por vezes, de uma origem que parece não condizer com os discursos que o defendem. Para parafrasear Nietzsche, todas as coisas boas já foram más certa vez. O intento deste texto é percorrer brevemente a história, ou melhor, a genealogia de um dos direitos fundamentais, talvez o direito que fundamenta ou garante os demais: a liberdade de pensamento, e seu corolário, a liberdade de expressão.

2. Como sabemos, na tradição jurídica ocidental, a lei não pode punir pensamentos, intenções, mas apenas atos, ações. Segundo Emanuele Coccia<sup>2</sup>, a grande sacada política do cristianismo na Idade Média foi justamente a de criar uma doutrina teológico-jurídica que convertia os pensamentos em ações, tornando-os passíveis de punição pela lei. Se o pensamento passava a ser uma ação punível, então ele seria fruto soberano da vontade do sujeito. Dito de outro modo: só não acreditava nos dogmas da Igreja quem não *queria*, isto é, quem *escolhia* não ter fé (que se constituía, assim, como um verdadeiro oxímoro: uma

<sup>1</sup> Texto escrito para ser apresentado no painel “O Verso dos Direitos Humanos” da *II Congresso Internacional de Direitos Humanos da ULBRA – Iguais na Diferença*, realizado em Canoas/RS (junho de 2011).

<sup>2</sup> Cf. COCCIA, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Tradução (ao espanhol) de María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008. pp.379 e ss.

Alexandre Nodari é Doutorando em Teoria Literária (PPGL/UFSC). Bolsista do CNPq. Coeditor do *Sopro* (<http://www.culturaebarbarie.org/sopro>). E-mail: alexandre.nodari@gmail.com

“certeza voluntária”). Ao igualar as crenças, as opiniões e os saberes a atos voluntários de um sujeito, o cristianismo os tornava objeto da lei (capturando-os no binômio obediência e transgressão). Daí a força das noções teológico-jurídicas de “pecado” e “heresia”; e, mais do que isto, daí a verdadeira essência do “poder espiritual”, que se baseava justamente nesta equivalência entre pensamento e ação: não só pensar se constituía como um ato passível de enquadramento legal, como também era impossível agir para o sujeito contrariamente à sua consciência, à sua confissão religiosa. A possibilidade de controle que isto possibilitava é evidente. Além disso, pode-se facilmente depreender como e porque as cismas religiosas, o banimento de seitas hereges, a perseguição doutrinária, e, finalmente, as guerras religiosas que cresceram exponencialmente durante a Reforma, produziram tantos massacres e destruições: eram “guerras confessionais”, isto é, guerras (ações) em que estavam em jogo “certezas” (pensamentos).

3. Os dois livros fundadores da teoria do Estado moderno foram escritos durante guerras civis religiosas: “*Os seis livros da República* de Bodin aparecem [em 1576] quatro anos depois da Noite de São Bartolomeu, e o *Leviatã*, de Hobbes, em 1651, ou seja, onze anos depois do começo do *Long Parliament*”<sup>3</sup>. A fundação teórica e prática do Estado moderno visava pôr fim às guerras civis religiosas, às guerras confessionais; neutralizando o poder temporal das Igrejas e afirmando um poder acima dos demais poderes, um poder *soberano*. Para tanto, foi preciso *privatizar* as questões confessionais, cindindo o homem em uma faceta pública e outra privada, em homem e cidadão<sup>4</sup>. A melhor formulação desta privatização foi feita por Hobbes, no capítulo do *Leviatã* dedicado a investigar as “coisas que Enfraquecem ou levam à DISSOLUÇÃO de uma República”. Dentre as “doenças de uma república que derivam do veneno das doutrinas sediciosas”, estaria a “Consciência errônea”:

---

<sup>3</sup> *Tiqqun. Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire. Zone d'Opacité Offensive*. Paris: Belles-Lettres, 2001. p.11; tradução nossa.

<sup>4</sup> Trata-se, devemos frisar, de uma cisão artificial, isto é, de uma ficção jurídica que institui, por motivos estruturais, tal divisão. Sobre seus efeitos, cabe citar novamente a *Introdução à guerra civil* do *Tiqqun*: “A operação estatal de neutralização, segundo a consideremos de uma borda ou outra da rachadura, institui dois monopólios quiméricos, distintos e solidários: o monopólio do político e o monopólio da crítica”, aquele por parte do Estado, e esse por parte do homem privado: “A crítica, portanto, ocupa, simetricamente, ao espaço político, ‘moralmente neutro’ da Razão de Estado, o espaço moral, ‘politicamente neutro’ do livre uso da Razão (...) Gestos sem discurso por um lado, discurso sem gesto do outro” (*Tiqqun. Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire. Zone d'Opacité Offensive*. Paris: Belles-Lettres, 2001. p.15; tradução nossa). Tal concepção é muito semelhante à de Koselleck, para quem a crise do mundo burguês, a sua “patogênese” que ainda estaríamos vivendo, derivaria do fato de que, a partir do absolutismo, “a condição de homem foi privatizada. Para preservar sua soberania, o Estado absolutista teve que criar um espaço de indiferença, para além da religião e da política, que protegesse o homem das atrocidades da guerra civil e lhe permitisse cuidar tranquilamente d seus afazeres. O homem desintegrado, súdito, associa-se – de início, no seio da elite intelectual – na sociedade civil e tenta encontrar uma pátria num domínio apolítico e a-religioso. Ele a encontra na moral, que é o produto da religião confinada ao espaço privado.” A partir da moral, criar-se-ia o campo da “crítica”, do julgamento, que, enquanto separada da esfera política, só pode agir sobre essa indiretamente (KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 1999. p.159). Como se verá, nossa posição é um pouco distinta, ainda que tributária das duas aqui citadas.

Outra doutrina incompatível com a sociedade civil é a de que *é pecado o que alguém fizer contra a sua consciência*, e depende do pressuposto de que o homem é juiz do bem e do mal. Pois a consciência de um homem e o seu julgamento são uma e mesma coisa, e tal como o julgamento também a consciência pode ser errônea. Portanto, muito embora aquele que não está sujeito à lei civil peque em tudo o que fizer contra a sua consciência, porque não possui nenhuma outra regra que deva seguir senão a sua própria razão, o mesmo não acontece com aquele que vive numa república, porque a lei é a consciência pública, pela qual ele já aceitou ser conduzido. Do contrário, em meio a tal diversidade de consciências particulares, que não passam de opiniões particulares, a república tem necessariamente de ser perturbada, e ninguém ousa obedecer ao poder soberano senão na medida em que isso se afigurar bom aos seus próprios olhos.<sup>5</sup>

Dito de outro modo: sob a tutela do Estado moderno, cada um pode pensar o que quiser, pode manter a sua consciência privada sem risco de punição, devendo, apenas, agir publicamente conforme a lei, isto é, conforme a “consciência pública”. O poder deixa, assim, de considerar o pensamento como uma ação, como um ato: este é o sentido da moderna liberdade de pensamento. Pensamento (privado) e ação (pública) se apartam. Pode-se pensar qualquer coisa, desde que publicamente se aja conforme a lei.

Mas essa privatização do pensamento cria um problema, ou melhor, cria uma esfera que é privada e pública ao mesmo tempo. Trata-se da esfera em que o sujeito “expressa” sua consciência privada em público, a esfera da “manifestação” (a rua, os cafés, os livros, os jornais, etc.). Nessa esfera, a lei não chega mais, pois as manifestações do pensamento deixaram de ser considerados atos. Todavia, tais manifestações, expressões, podem ter efeitos políticos, podem se espalhar e criar condutas que ameacem a ordem pública, gerando sedições. Jean Bodin, a quem devemos o nosso moderno conceito de soberania como o poder absoluto e perpétuo numa república, achará uma solução para esse problema: o resgate do instituto romano da censura, “uma das melhores e mais excelentes medidas que já se introduziu em qualquer Estado, e que contribuiu muito para a preservação do Império romano”<sup>6</sup>. Diz Bodin que “é suficientemente óbvio que os mais detestáveis vícios que *envenenam* o corpo político não podem ser punidos pela lei”. Era justamente nesse campo da ação humana dos costumes, das manifestações, das condutas, *aonde a lei não chega*<sup>7</sup>, que agia o censor romano invocado por Bodin: “Pode-se ver como a maioria dos Estados são atormentados por vagabundos, andarilhos, e rufiões que corrompem

<sup>5</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Organização de Richard Tuck. Edição brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.274; grifos do autor.

<sup>6</sup> Todas as citações de Bodin foram extraídas do primeiro capítulo do Livro X d’*Os seis livros da república*. Utilizou-se aqui a edição francesa de 1579 (BODIN, Jean. *Les six livres de la republique*. Lyon: Jean de Tournes, 1579. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k536293>); as traduções são minhas.

<sup>7</sup> A expressão é de Justo Lúpsio, e pertence, nas palavras de Lucia Bianchin, a “uma definição sintética e eficaz, que constituirá um ponto firme nas sucessivas teorias sobre o Estado da primeira idade moderna: ‘Et appello Censuram, animadversionem in mores aut luxus eos, qui legibus non arcentur’ (BIANCHIN, Lucia. *Dove non arriva la legge: dottrine della censura nella prima età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 2005. p.235; tradução nossa. Bianchin é responsável por uma genealogia da censura na primeira modernidade que aborda, além de Bodin e Lúpsio, Grégoire, Althusius e Werdenhagen, e a qual a pesquisa de que este artigo é fruto deve muito).

os bons cidadãos pelos seus feitos e seu exemplo. Não há meios para se livrar de tais vermes salvo pelo censor”. O censor é aquele que reprime manifestações e expressões que podem ter efeitos nefastos, ou seja, exerce a censura; mas para fazê-lo, é preciso realizar também um levantamento detalhado de cada integrante da população, dos seus bens, de sua produção, ou seja, produzir um censo. Para poder censurar, é preciso antes poder medir, identificar, individualizar.

4. É nesse contexto que devemos entender o cruzamento entre a reivindicação teórica da censura e a prática censória realmente existente à época. Entre as formulações de Hobbes e Bodin, ou seja, entre os séculos XVI e XVII, o papa Clemente VIII publicou uma instrução obrigando os livros a exibirem nome e sobrenome do autor, e país de publicação, o que não era comum na medievalidade, que conheceu uma profusão de textos anônimos sobre os quais até hoje se debate a autoria. O objetivo da norma era evidente: através dela, vedava-se a publicação de textos anônimos, permitindo assim identificar e responsabilizar autores, editores e cidades que escrevessem, publicassem e/ou fizessem circular livros hereges, pecadores, sediciosos, etc. A norma fazia larga fortuna dentro da Igreja Católica, consolidando-se como uma das regras do Index, o índice de livros proibidos<sup>8</sup>. O que pode surpreender é que ela também se espalharia em normativas protestantes e laicas, universalizando-se e permanecendo em vigor até nossos dias, sob outras formas<sup>9</sup>. A vedação do anonimato possibilitou um controle inaudito das publicações, a individuação e responsabilização de autores e editores, e se enraizou de modo tão forte que aparece até mesmo nas Declarações de Direitos: ao mesmo tempo em que estas garantem a liberdade de expressão, possibilitam o seu reverso, a responsabilização do sujeito que se expressa. Desse modo, diz o art. 11º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789: “A livre comunicação das idéias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei”. Por sua vez, diz o inciso IV do art. 5º da nossa atual Constituição: “é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato”; o inciso seguinte garante o direito de resposta. A responsabilização só é possível através da individuação de um responsável, o autor.<sup>10</sup> A validade do dito benjaminiano de que todo documento de cultura é, ao mesmo tempo, documento da barbárie, é patente aqui.

5. Vimos que a moderna liberdade de expressão nasce da separação entre pensamento e ação: com o advento do Estado moderno e a neutralização do “poder espiritual”, pensar deixa de ser considerado um ato. Todavia, tal separação cria uma esfera intermediária

---

<sup>8</sup> Na última edição do *Index*, trata-se da regra número 43, que proíbe a publicação de livros que não exibam nome e sobrenome do autor e do editor, e o ano da publicação.

<sup>9</sup> Uma delas, que parece singela, é a ficha catalográfica, a identificação, presente e obrigatória em todo livro nacional, de seu autor, título e editor.

<sup>10</sup> Que o anonimato permita fugir do controle censório é atestado, em forma mitigada, pelo sigilo da fonte jornalística, e, de modo mais visível, na reivindicação do anonimato por grupos políticos virtuais, como o Anonymous.

que a lei não consegue atingir plenamente, a esfera em que o sujeito privado se expressa, manifesta-se, dá-se a ver publicamente. Para controlar esta esfera, a censura é teorizada e praticada, com a individuação e controle das manifestações, dos costumes. Além disso, assim como o indivíduo moderno é cindido em uma faceta privada e outra pública, em sujeito e cidadão, a sua expressão também sofre tal cisão. Na medida em que a expressão, a exteriorização da consciência privada pode provocar efeitos como as sedições, envenenando a esfera pública, ou seja, conduzindo a atos ilegais, cria-se uma distinção, interior à própria expressão, entre a “mera expressão” e a “expressão como ação”, entre pura exteriorização do pensamento e ação propriamente dita. Se a expressão caracterizar-se como uma ação ilegal, o sujeito pode ser responsabilizado por ela. Na jurisprudência americana, isso foi estabelecido pela diferenciação entre *expression* e *conduct*: a liberdade de expressão não cobre aquelas manifestações que *conduzem* a um efeito direto. Se a manifestação se configurar uma *conduta*, se levar à ação, sua legalidade dependerá da legalidade da ação (na legislação brasileira, isso se reflete nos tipos penais da incitação ao crime). Daí o famoso exemplo, comum nos manuais de Direito, da pessoa que grita “Fogo!” em um teatro lotado, quando sabe que não há incêndio algum – ela não pode alegar estar exercendo a “liberdade de expressão”.

6. Mas qual a natureza jurídica da “expressão”? Por um lado, ela é a manifestação de uma “consciência privada” devidamente individualizada pelos dispositivos de identificação que a associam a um sujeito. Por outro, ela não é uma ação, ainda que possa *conduzir* à ação, e, assim, estar sujeita à responsabilização legal. Contudo, para responder melhor à questão, talvez o melhor seja recorrer às próprias reivindicações da liberdade de expressão. Começemos pela mais famosa delas, o *Areopagítica*, do político e poeta John Milton. Nesse famoso discurso contra a censura, Milton, que mais tarde seria nomeado ele mesmo censor Real, caracteriza o pensamento como uma mercadoria: o dano que a censura causa, diz ele, “É mais grave do que a de um inimigo que nos impusesse um bloqueio marítimo de todas as nossas baías e portos estuários. Obstrui e retarda a importação da nossa *mais rica mercadoria*, a verdade”<sup>11</sup>. Não se trata de uma simples metáfora. A equiparação do pensamento a uma mercadoria era um lugar comum na defesa que os editores faziam da liberdade de expressão. Em sua *Apologia dos Impressores*, de 1731, Benjamin Franklin ressalta o caráter da liberdade de expressão como uma liberdade comercial, da opinião como uma mercadoria: “o Negócio da Impressão tem principalmente a ver com as Opiniões dos Homens”. Disso deriva “a peculiar Infelicidade daquele Negócio, a que outras Vocações não estão sujeitas; aqueles que seguem a Impressão raramente podem fazer qualquer coisa em seu modo de Viver que não Ofenda provavelmente a alguns, e provavelmente a muitos; enquanto o Ferreiro, o Sapateiro, o Carpinteiro, ou o Homem de qualquer outro Mercado, pode trabalhar indiferentemente

---

<sup>11</sup> MILTON, John. *Areopagítica – discurso pela liberdade de imprensa ao Parlamento da Inglaterra*. Ed. bilingue. Prefácio e edição por Felipe Fortuna; tradução e notas por Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: TopBooks, 1999. p.151; grifo nosso. O discurso data de 1644, e, como veremos nas citações subsequentes, ditará o tom dos apologistas da liberdade de impressão do século seguinte.

para Pessoas de todas as Mentalidades, sem ofender nenhuma delas”<sup>12</sup>. De maneira similar, em uma carta de 1763, Giulio Rucellai, jurista e político italiano, dirá que: “A imprensa não pode ser considerada senão como uma manufatura determinada unicamente pelo espírito do comércio. (...) A base deste comércio é a liberdade”<sup>13</sup>. Para dar apenas mais um exemplo, recorramos à formulação lapidar das *Cato’s Letters*: “Este privilégio sagrado, a liberdade de expressão é tão essencial ao governo livre, que a segurança da propriedade e a liberdade de expressão sempre andam juntas; e naqueles países corrompidos onde um homem não pode chamar sua língua de própria, dificilmente pode chamar qualquer outra coisa de propriedade”<sup>14</sup>.

Portanto, a expressão e impressão do pensamento passam a ser concebidos, na modernidade, como produções privadas. E, conseqüentemente, os livros são mercadorias, produtos. Não causa espanto, assim, que a censura judicial trate os livros como tais. Desde pelo menos o século XVII, a censura judicial inglesa passou a não levar em conta a intenção do autor, sua “consciência privada”, atentando-se somente aos *efeitos* que o texto pode produzir, aquilo que a expressão pública de tal consciência pode ocasionar<sup>15</sup>. Enquanto donos da mercadoria, do texto, o autor e/ou o impressor devem responder pelos seus efeitos – exatamente como as empresas devem responder *objetivamente* pelas suas mercadorias industriais, ou seja, sem levar em consideração a existência da *intenção* de lesar os consumidores.

Mas a maior prova de que o pensamento se privatizou, de que a escrita é uma mercadoria, é a existência dos *ghost-writers*, que vendem por inteiro seus direitos autorais, incluindo o direito a ter seu nome na capa. De fato, os direitos autorais expressam a ideologia em que o conhecimento ou o pensamento são tidos como produções privadas, como mercadorias. Os direitos autorais regulam a produção do conhecimento, assinalando a cada autor o direito (até de alienar) a sua produção (livro, obra, texto), individualizando o conhecimento. Porém, e esse é o outro lado da moeda, tal dispositivo que confere ao autor a propriedade de sua obra é o mesmo que permite a sua responsabilização. Individualizar cada obra a um autor é tanto garantir que ele tenha direitos sobre ela, quanto permitir que ele possa ser total e isoladamente responsabilizado. Daí que o mesmo dispositivo da censura que vedou o anonimato, tenha permitido também que o sistema de direitos autorais florescesse plenamente: só com a identificação de um responsável por um texto, por um livro, por uma obra de arte, é que se pode atribuir a ele a propriedade sobre sua “expressão”.

---

<sup>12</sup> FRANKLIN, Benjamin. *Apology for printers*. Publicado originalmente na *The Pennsylvania Gazette*, 27 de maio de 1731. Disponível em <http://www.jprof.com/history/franklin-apologia.html>; tradução nossa.

<sup>13</sup> *Apud* LANDI, Sandro. *Il governo delle opinioni: censura e formazione del consenso nella Toscana del Settecento*. Bolonha: Il Mulino, 2000. p.271; tradução nossa.

<sup>14</sup> GORDON, Thomas. *Cato’s Letters*, n. 15: *Of Freedom of Speech: That the same is inseparable from publick Liberty*. Publicado originalmente em 4 de fevereiro de 1720. Disponível em <http://classicaliberal.tripod.com/cato/letter015.html>; tradução nossa. As *Cato’s Letters* foram uma série de 144 cartas escritas por John Trenchard e Thomas Gordon (e publicadas pela imprensa inglesa) entre 1720 e 1723.

<sup>15</sup> PATTERSON, Annabel. *Censorship and Interpretation. The conditions of writing and reading in early modern England*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991. p.19. Em 1633, as cortes inglesas decidiram que a “intenção autoral” só durava enquanto o texto permanecia na forma de manuscrito; desse modo, podemos dizer que a impressão do texto, isto é, a sua *expressão* pública implica uma modificação drástica na sua natureza jurídica.

7. Portanto, a liberdade de expressão nasce como uma privatização do pensamento. Desse modo, o pensamento deixa de ser considerado uma ação, o que gera uma esfera aonde a lei não chega, nem totalmente pública, nem totalmente privada, uma esfera na qual o sujeito manifesta sua opinião privada em público – uma esfera dos costumes, dos discursos, dos textos, em suma, aquilo que mais tarde receberia o nome de “opinião pública”. Foi através da privatização do pensamento, e da apropriabilidade e circulação mercantil das manifestações, que algo como a esfera da opinião pública moderna se constituiu. De fato, Habermas demonstrou como esta só pôde se formar a partir da mercantilização dos bens culturais, que, “como mercadorias, tornam-se, em princípio, acessíveis a todos”, o que acarreta “o não fechamento do público”: “todos (...) podiam, através do mercado, apropriar-se dos objetos em discussão. As questões discutíveis tornam-se gerais”<sup>16</sup>. Sob esta perspectiva, entende-se melhor o perigo identificado por Tocqueville: “A democracia não faz somente penetrar o gosto pelas letras nas classes industriais; introduz o espírito industrial nos domínios da literatura. As literaturas democráticas sempre proliferam em autores que só percebem nas letras uma indústria e, embora possuam alguns grandes escritores, contam-se aos milhares os vendedores de idéias”<sup>17</sup>. A ameaça era que o caráter privado da esfera da expressão dominasse e obliterasse o seu caráter público, tornando a opinião pública um “mercado das idéias”, ameaça que, talvez, apenas hoje esteja se concretizando no seu máximo potencial.

8. Podemos generalizar a preocupação de Tocqueville em uma formulação mais ampla: o que, ou quem, controla e dá a medida à “opinião pública”, composta de opiniões privadas e que tem como base a privatização do pensamento? Antes do descrédito recente e das conotações pejorativas que recaíram sobre o termo “censura”, era ele o invocado para descrever tal posição – e, neste sentido, podemos dizer que Tocqueville apontava para uma censura de mercado. A filosofia política moderna defendeu a necessidade estrutural da posição do censor – com exceções honrosas, como a de Voltaire, para quem “A censura é muito boa para manter num povo os preconceitos úteis àqueles que governam”<sup>18</sup>.

Talvez o primeiro filósofo moderno a formular a indissociabilidade entre a esfera público-privada dos costumes e das manifestações e a censura tenha sido Locke. O pensador inglês argumentava que, dos três tipos de leis por ele divisadas, a Divina, a Civil e a da Reputação, a última é que teria mais peso entre os homens, apesar da sua falta de coercibilidade jurídica. Se – raciocina Locke – alguém pode tentar fugir das punições da vida extraterrena, ou mesmo das penas impostas pelo Estado, é quase impossível fugir do

---

<sup>16</sup> HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2. ed. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.52, 53.

<sup>17</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2. ed. Tradução e notas de Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; EdUSP, 1987. p.359.

<sup>18</sup> A citação pertence aos *Commentaire sur L'Esprit des lois*, que apareceram em 1777. Posteriormente, parte das anotações de Voltaire sobre o livro de Montesquieu foram reunidos junto com as de Crévier, de Mably, de la Harpe, entre outros, em forma de notas a uma edição de *O espírito das leis*, edição tomada como base da tradução aqui citada (MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de. *Do espírito das leis*. Com as anotações de Voltaire, de Crévier, de Mably, de la Harpe, etc. Primeiro volume. Tradução de Gabriela de A.D. Barbosa. São Paulo: Edições Brasil Editora, 1960. p.89).

juízo dos outros quanto a um comportamento ou opinião. Tal juízo constitui a Lei da Reputação, que Locke também chama de *Law of Fashion*, Lei da Opinião, Lei dos Costumes, e, finalmente, Lei da Censura Privada. Essa Lei não teria, porém, um árbitro, formando-se através de um “um consenso secreto e tácito”: “virtude” designaria o que uma sociedade acha louvável, e “vício”, o que acha reprovável<sup>19</sup>. É preciso destacar aqui que Locke, apesar de não preceituar um *órgão* censor, destaca a importância da *função* censora, que seria exercida e formada consensualmente pela opinião da sociedade. Porém, sabemos que não existe consenso sem uma boa dose de coerção; ou melhor, a opinião consensual é sempre *formulada*, ou, ao menos, *emitida* (isto é, *expressada*) por alguém, por um *órgão*. A quem caberia exercê-lo?

A filosofia política moderna propôs basicamente duas respostas à questão. A primeira delas é que o *órgão* censor deveria pertencer às fileiras do Estado. É a posição de Bodin, de Montesquieu<sup>20</sup> e de Rousseau, este último um árduo defensor da censura de textos, a ponto de caracterizar a imprensa como a “arte de eternizar as extravagâncias do espírito humano”<sup>21</sup>. “Assim como a declaração da vontade geral se faz pela Lei”, diz Rousseau, “a declaração do julgamento público se faz pela censura. A opinião pública é uma espécie de lei cujo ministro é o censor”<sup>22</sup>. Mas se a censura apenas expressa a opinião pública, porque um censor é necessário? A resposta é simples: aquilo que é objeto de louvor pela opinião pode o ser *erroneamente* – assim como a consciência privada para Hobbes poderia ser errônea. Ou melhor: se, de fato, a censura apenas expressa o julgamento da opinião pública, ou da esfera privada, alguém, algum *órgão* precisa ser o porta-voz dessa expressão – e, mesmo, desse julgamento: “Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. É, porém, nesse julgamento que surge o engano, sendo pois necessário regulá-lo. [O tribunal censório que] julga os costumes, julga a honra, e quem julga a honra, vai buscar sua lei na opinião”<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. v. I: Livros I e II. Introdução, notas e coordenação da tradução por Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. pp.467 e ss (texto da 4. ed. de 1700). Na primeira edição, de 1690, Locke explicava o motivo de ter chamado tal “Lei” também de “filosófica”: “A terceira, que eu chamo de *Lei filosófica*, não porque os filósofos a fazem, mas porque eles são os que mais se ocupam de inquirir sobre ela, e falar sobre ela, é a Lei da *Virtude*, e do *Vício*; a qual embora seja possivelmente mais comentada que qualquer uma das outras, ainda assim não se deu conta de como ela é estabelecida com tamanha Autoridade que possui, capaz de distinguir e denominar as Ações dos homens; e de quais são as verdadeiras medidas dela” (LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Edição e introdução de Peter H. Nidditch. Nova Iorque: Oxford University Press, 1979. p.357; tradução nossa). Seria possível dizer que, apesar de transcorridos mais de 300 anos, continua-se sem entender a fundo a *Law of Private Censure*, apesar de todo o esforço filosófico (e sociológico, jurídico, histórico e antropológico) investido em sua compreensão.

<sup>20</sup> *Cf.*, especialmente, o final do quinto livro sobre o *espírito das leis*, em que Montesquieu responde a cinco questões relativas às consequências dos princípios das formas de governo, a última delas sendo a pergunta sobre em qual “tipo de governo são necessários censores”: o filósofo responde, sem hesitar, em uma passagem que será mencionada no verbete dedicado ao *Censeur* da *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert: “Eles são necessários numa república em que o princípio do governo é a *virtude*” (MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de. *Do espírito das leis*. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leoôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.86; grifo nosso).

<sup>21</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. 2. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.350.

<sup>22</sup> *Idem*, p.135.

<sup>23</sup> *Idem*, p.136; grifo do autor.



Jean Louis De Lolme fornecerá uma resposta diferente sobre quem deve declarar a opinião pública, ao tratar do “censorial power” em seu livro sobre a *Constituição da Inglaterra*. Ali, a área de atuação do “power of censure” é situada, como no resto da literatura sobre o assunto, naqueles casos “que estão fora do alcance das leis”. Mas ao contrário de Rousseau, e “de todos os autores sobre o assunto” com que De Lolme diz ter se deparado, o teórico político suíço-inglês se coloca contra a instituição de um “tribunal censório”. Na medida em que é “somente a opinião dos indivíduos que constitui a verificação [*check*] de um poder censor, este poder não pode produzir o efeito desejado além do ponto em que esta opinião é tornada conhecida e declarada: os sentimentos do povo são a única coisa em questão aqui: é, portanto, necessário que o povo deva falar por si mesmo, e manifestar estes sentimentos”<sup>24</sup>. Mas onde o povo fala e se manifesta? De Lolme está ciente de que a função censora necessita de um órgão para se fazer valer, e nisso a Constituição inglesa seria exemplar, pois ela “entregou nas mãos do povo (...) o exercício do poder censório”:

Todo sujeito na Inglaterra tem não apenas o direito de apresentar petições ao rei, ou às casas do parlamento, mas tem o direito também de apresentar suas reclamações ou observações perante o público, por meio de uma *imprensa livre* [*open press*]: um direito formidável esse, para aqueles que regem a humanidade; e o qual, continuamente desfazendo a nuvem de majestade pelos quais estão envolvidos, os traz para o mesmo nível do resto do povo, e os atinge no próprio ser de sua autoridade.<sup>25</sup>

“Liberty of Press”, o título do capítulo em que se insere esta reflexão sobre o poder censor não deixa dúvidas: o órgão censor deixada ao encargo da opinião pública é a imprensa. Na sequência de sua argumentação, De Lolme traçará um histórico dos confrontos entre a liberdade de imprensa e a censura estatal, que é também um histórico de como a liberdade imprensa tomou para si a função censora. É preciso salientar, aqui, que De Lolme não estava sozinho nesta associação (positiva) entre poder censório e imprensa. Nesse sentido, cabe relembrar as palavras que o jovem Karl Marx proferiu sobre tal relação: “A verdadeira censura, baseada na própria essência da liberdade de imprensa, é a crítica (...) A censura é a crítica como monopólio do governo”. O exercício da censura pelo Estado equivaleria à sua liberdade de imprensa, e, por isso, esta “liberdade de imprensa, a do lado oficial, e a própria censura também necessitam censura. *E quem é o censor da imprensa do governo, exceto a imprensa*

---

<sup>24</sup> DE LOLME, Jean Louis. *The Constitution of England or an account of the English government in which it is compared both with the republican form of government and the other monarchies in Europe*. Edição com biografia e notas por John MacGregor. Londres: Henry G. Bohn, 1853. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=ISclAAAAQAAJ&dq=constitution%20of%20england%20macgregor&pg=PA199#v=onepage&q&f=false>. p.199; tradução nossa.

<sup>25</sup> Idem, p.200-201; grifo do autor.

do povo?”<sup>26</sup>. Em jogo nesse texto do jovem Marx jornalista, não estava a luta *contra* a censura, mas a luta *pela* censura. Estava em jogo ser o órgão controlador dos discursos e das imagens, dos costumes e da virtude. No mesmo sentido, Max Weber, ao falar da “Sociologia da Imprensa”, elencará, já no século XX, a opinião de alguns publicistas de que “no Estado do futuro a incumbência da imprensa seria precisamente trazer à luz pública aqueles assuntos que não possam ser submetido aos tribunais de justiça; sua incumbência seria a de assumir o antigo papel de censor”<sup>27</sup>. A reivindicação, por parte da imprensa, de exercer o “Quarto poder” (que talvez tenha se tornado, nas palavras de Oscar Wilde, “realmente o único poder”, pois “Devorou os outros três”<sup>28</sup>), a reivindicação, por parte da imprensa, de exercer um poder moderador e fiscalizador, um poder que se exerce não pelas leis e sentenças, mas na ausência delas, é, nesse sentido, uma reivindicação da função censória.

---

<sup>26</sup> MARX, Karl. *Liberdade de imprensa*. Tradução de Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2009. p.53. Deve-se sublinhar que, nos séculos XVIII e XIX, “censura” e “crítica” eram tomadas muitas vezes como sinônimas: “Crítica se aplica às obras literárias; censura às obras teológicas, ou às proposições de doutrina, ou aos costumes”, diz o verbete dedicado à “*Critique*” da *Encyclopédie* – ligação visível até hoje em parte do vocabulário da crítica literária, como no termo “resenha”, que vem, a partir da antiga forma “recensão”, do latino *recensio*: re-censurar.

<sup>27</sup> WEBER, Max. “Sociologia da imprensa: um programa de pesquisa” (tradução de Encarnación Moya), em *Lua nova – revista de cultura e política*. n. 55-56. São Paulo: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 2002. p.187.

<sup>28</sup> WILDE, Oscar. *A alma do homem sob o socialismo*. Tradução de Heitor Ferreira da Costa. Porto Alegre: L&PM, 2003. p.59. De um modo ao mesmo tempo semelhante e distinto, Vilém Flusser dirá que “Do ponto de vista do futuro”, a imprensa é o “primeiro” poder: “nela pela primeira vez se mostra que o poder está onde se produzem e se divulgam informações. (...) A imprensa não é nada além de um precursor dos atuais centros de decisão” (FLUSSER, Vilém. *A escrita: há futuro para a escrita?* Tradução de Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010. p.127).