

ARTÍCULOS

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía*
Vol. XXI, No. 62 (agosto 1989): 3-28

TOLERÂNCIA E INTERPRETAÇÃO *

MARCELO DASCAL
Universidade de Tel Aviv

Meu principal objetivo neste ensaio é apresentar um argumento mais —e novo, tanto quanto saiba— em favor da tolerância. Este argumento baseia-se em certos resultados recentes da filosofia da linguagem em geral e da pragmática em particular. Entretanto, começarei por um exercício de interpretação do termo ‘tolerância’. Este exercício servirá não apenas para elucidar o princípio de tolerância, mas também para ilustrar as considerações que formam a base para o argumento aqui apresentado em favor desse princípio. Concluirei indicando outras aplicações possíveis de tais considerações. A discussão se limitará ao caso da tolerância com respeito à expressão de opiniões —ou seja, à chamada “liberdade de expressão”—, embora suas implicações sejam mais amplas.

O significado de ‘tolerância’

A etimologia por vezes é útil. Em latim, *tolerare* significa agüentar, suportar. Por exemplo: o peso que uma ponte pode suportar ou agüentar. Mas o verbo em questão não tem a conotação de

* Este artigo será publicado também no livro *Linguagem, Conhecimento, Ideologia*, org. por M. Dascal (Editora Perspectiva, São Paulo). Agradeço à editora por sua permissão para publicá-lo aqui.

passividade, de “sofrimento”, que veio a adquirir mais tarde. A ponte suporta o peso porque lhe serve de apoio. *Tolerare* e *tulli* têm a mesma raiz, que significa levantar; ou seja, ambos designam uma atividade. Assim, Spinoza, que considerava a passividade o oposto da virtude, poderia, sem violar o seu latim, transformar — caso quisesse — a tolerância em uma virtude. Entretanto, a interpretação “negativa” do termo, que salienta a passividade, tendeu a prevalecer nas línguas neolatinas, estabelecendo-se assim um laço entre tolerância e sofrimento. Por exemplo, fala-se na tolerância à dor ou nos limites de tolerância de uma medida (o erro máximo permitido). Ser tolerante adquiriu assim o significado de estar disposto a agüentar aquilo que não nos parece correto ou aceitável, seja por um sentido de justiça, seja por não termos outro jeito.

A historia filosófica da tolerância reflete as oscilações entre as conotações positiva e negativa associadas ao termo ‘tolerância’.

Locke — um dos primeiros a defender a tolerância em questões de religião — argumentou, entre outras coisas, baseando-se na idéia de separação de poderes. Segundo ele, o governo civil não tem direito algum a intervir na vida espiritual dos cidadãos. O governo deve demonstrar “indiferença” face às crenças religiosas dos cidadãos, a não ser que tais crenças manifestem-se em atos contrários às metas do contrato social. Enquanto isto não ocorre, deve-se “tolerar” toda e qualquer crença religiosa. Isto não significa uma permissividade irrestrita. Para Locke, deve-se proibir o apoio ao Papa (o “Papismo”) pois este justifica a intervenção de um governo estrangeiro. Deve-se também proibir o ateísmo, já que a crença em Deus é necessária para a observação de certas leis “naturais” e para o bom funcionamento da sociedade (até o século dezanove, ateus não podiam testemunhar em tribunais britânicos, pois não se podia confiar em seu juramento). Em ambos os casos, a justificação para a intervenção em questões religiosas reside no suposto (ou real) efeito destas sobre o governo e a sociedade civis. Sempre

que isso não ocorre, Locke preconiza a tolerância absoluta em matérias de religião. Isto é notável, se lembrarmos que se trata do século dezessete, em que ninguém no mundo cristão ousava levantar dúvidas quanto à veracidade da religião cristã. Para o próprio Locke não há dúvida alguma de que existe uma lei divina única e universal, lei que se expressa na religião verdadeira (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II. 28. 8). Apesar disso, o governo civil não tem o direito de impor a seus cidadãos essa religião. Ele deve “tolerar” religiões (e *a fortiori* idéias) não só “diferentes” mas mesmo falsas, desde que não prejudiquem a sociedade.

Com toda a sua liberalidade, esta concepção da tolerância religiosa não deixa de conter implicitamente um forte motivo paternalista, que figura também em alguns dos argumentos de um dos mais tenazes defensores da tolerância em geral, John Stuart Mill. Por exemplo, referindo-se aos Mormons (no fim do quarto capítulo de *Sobre a Liberdade*), Mill expressa desprezo pela “nova revelação” que constitui a base de sua religião. Ele também se opõe terminantemente à prática da poligamia entre os Mormons. Apesar disso, ele defende seu direito a viver como lhes apraz no lugar recôndito que transformaram, com seu esforço, em habitável. Isto desde que não cometam atos de agressão contra outras nações e permitam a liberdade de movimento a quem desejar deixar seu território. Ou seja, o mundo “civilizado” deve ser tolerante também frente a costumes e crenças que não cabe dúvida em considerar “errados”, se é que são objeto da escolha livre por parte de um grupo de pessoas que não se servem da violência para impô-los.¹

Concordo evidentemente com a conclusão de Mill, mas acredito que é possível —e mesmo necessário— justificá-la de forma diferente. Não mais apresentado a tolerância como alta-

¹ Mill ironiza sobre o valor e a auto-confiança de uma “civilização” que cogita de sair em uma cruzada armada contra os “bárbaros” Mormons, ao invés de confiar *realmente* na suposta superioridade de suas idéias e costumes, e em sua capacidade de derrotar seus adversários “primitivos” em uma “livre batalha de idéias”.

neiramente “permitido” a existência de opiniões “estranhas” e “erradas”. Não mais colocando-se na posição de quem, conhecendo a verdade (ou o que mais se aproxima da verdade), está disposto a admitir que o outro mantenha uma opinião falsa desde que esta não prejudique à sociedade. Mas sim dizendo: “Não tenho o monopólio da verdade ou da moralidade, e por isso devo respeitar idéias diferentes da minha como capazes de ser tão verdadeiras ou morais como as minhas”. Desta forma, a tolerância deixa de ser um princípio *minimalista* que tolera o erro a partir da superioridade do “esclarecimento”, e passa a ser um princípio *maximalista* que reconhece a possibilidade de que o “tolerado” talvez tenha razão, e que portanto suas idéias merecem *respeito* e não apenas paciência.

Na verdade, o principal argumento de Mill em favor da liberdade de expressão, que se baseia no princípio da falibilidade de nosso conhecimento, permite interpretar a tolerância da forma positiva a que aludi acima. Já que não podemos saber com certeza que uma dada teoria ou tese é verdadeira e que suas competidoras são falsas, a verdade pode ocultar-se justamente na teoria ou opinião a mais “estranha” e por isso menos aceita. Senão toda a verdade, pelo menos parte dela, pois nenhuma teoria —nem mesmo a mais aceita e melhor justificada— contém a verdade em sua totalidade (veja-se o final do segundo capítulo de *Sobre a Liberdade*). Assim sendo, não só temos a obrigação de “tolerar” a existência de idéias pouco aceitas e de permitir sua expressão. O interesse da sociedade nos obriga também a fomentar sua proliferação, a fim de permitir uma “cobertura” tão ampla quanto possível da verdade —da mesma forma que o interesse biológico/evolutivo é o de manter um “fundo” de genes o mais rico possível.

Embora o argumento acima refira-se à possibilidade de que a idéia “estranha” contenha alguma verdade, tal idéia ainda é nele descrita como “estranha”, e o argumento ainda se apresenta como uma tentativa de convencer a maioria (ou a idéia dominante) a “tolerar” aquilo que se configura a seus olhos

como estranho. Não se exige da maioria que respeite a opinião estranha porque contém *de fato* verdade ou como tendo algum valor *per se*, independentemente dos interesses da maioria, e portanto como simplesmente tendo um direito próprio (e não derivado) à existência. O estranho é tolerado porque contém *potencialmente* alguma verdade (embora a probabilidade que isso ocorra seja considerada mínima), e a tolerância para com ele serve ao interesse da maioria, em última instância. Desta forma, não se leva em conta finalmente o ponto de vista do “estranho” que, acreditando que tem razão, não tem nenhum interesse em ser um “estranho tolerado”.

O princípio de falibilidade em si é portanto ambivalente em relação à adoção de uma postura positiva face à tolerância. Para justificar plenamente tal postura é preciso recorrer a outros princípios. Por exemplo, o princípio eclético, segundo o qual a verdade não pode encontrar-se em uma só teoria ou ponto de vista, mas distribui-se necessariamente pelas diversas teorias e pontos de vista, só podendo portanto ser recuperada através da plena consideração do conjunto das teorias e pontos de vista, tanto existentes como possíveis. Neste princípio encontramos uma justificação mais categórica da tolerância “positiva”. Ao contrário do que se pensa, ele não leva ao relativismo mas sim a um verdadeiro pluralismo. Todo ponto de vista sobre o universo é *necessariamente* parcial (William James), e portanto as várias opiniões complementam umas as outras a fim de gerar o quadro geral (Leibniz). Um exemplo concreto de interpretação da tolerância segundo o princípio eclético, exemplo que impressionou fortemente vários pensadores ocidentais, é a relação de *complementação e aceitação mútua* existente entre as três principais religiões do Japão: chintoísmo, budismo e confucianismo. Elas não se “toleram” por falta de poder assumir uma posição dominante sobre as demais, mas sim por reconhecer o valor e a função própria de cada uma.

A importância da questão da interpretação e da fundamentação da tolerância é mais do que puramente teórica. Há um

argumento prático importante contra a interpretação minimalista: se tolerar significa aceitar a existência do que não se pode suprimir, o “tolerante”, no momento em que tiver condições de suprimir aquilo que lhe parece errado, fa-lo-á, tornando-se assim rapidamente intolerante. Só se a tolerância tiver um valor positivo próprio e uma fundamentação filosófica independente isso poderá ser evitado. Será que poderemos encontrar tal fundamentação no “racionalismo crítico” de Popper, que combina o princípio da falibilidade com o princípio crítico, e vê em ambos o fundamento da tradição crítica característica da “sociedade aberta”?

Racionalismo crítico e tolerância

O racionalismo crítico de Popper salienta o carácter hipotético de todo conhecimento científico. Toda teoria — mesmo a mais aceita e justificada segundo os critérios de justificação em vigor — nada mais é do que uma hipótese, passível de ser refutada sem aviso prévio. Apesar disso, a ciência “progride”, no sentido de que ela se aproxima da verdade constantemente, ainda que não possa oferecer-nos a certeza de a ela termos chegado. Dois são os aspetos da atividade científica responsáveis conjuntamente e em partes iguais pelo progresso da ciência, segundo Popper. O primeiro é a capacidade dos cientistas de propor hipóteses novas e audazes, não-convencionais e não-aceitas no momento em que são propostas. Popper, ao contrário de Mill, não acredita em um “método indutivo” que leve à formação de generalizações e teorias a partir da coleta de dados e de sua comparação. Para Popper, a geração de uma hipótese nova é um ato criativo *par excellence*, que não pode ser captado nem limitado por um conjunto de regras metódicas. Deste ponto de vista, a liberdade de criação naquilo que se costuma chamar de “contexto de descoberta” deve ser, segundo Popper, total e irrestrita. Evidentemente esta posição confere à tolerância um valor positivo e mesmo essencial para o progresso da ciência, pois afirma que não se deve eliminar *a priori* hipótese alguma,

por mais audaz que seja; deve-se, pelo contrário, fomentar um ambiente tolerante e aberto, capaz de estimular justamente o aparecimento de hipóteses abundantes e variadas, condição necessária para o progresso da ciência.

O segundo fator da atividade científica tem a ver com a filtragem das hipóteses. Para ser “aceita”, uma hipótese ou teoria tem que passar pelo teste de uma crítica rigorosa. Legiões de cientistas lançam-se sobre a nova teoria, sedentos do desejo de refutá-la. Se algum deles o consegue, encerra-se a carreira da teoria em questão. No chamado “contexto de justificação” —que num espírito menos positivista e mais Popperiano deveria chamar-se “contexto de testagem”— não há margem para piedade. Continuar a “tolerar” uma teoria que foi refutada é algo absolutamente contrário ao espírito da ciência Popperiana. A base da refutação é o conflito *lógico*, puramente objetivo, entre as hipóteses da teoria e os resultados de observações. E mais: caso uma teoria seja tal que não se possa determinar com clareza a que resultados observacionais se opõe em princípio, tal teoria deve ser considerada “sem conteúdo empírico”, e deve portanto ser excluída do clube privilegiado das teorias *científicas*.

O contraste entre os dois fatores —e entre os dois “contextos”— é marcante. Por um lado tolerância e abertura ilimitadas; por outro, critérios críticos bem definidos para permitir a supressão das teorias que não os satisfazem. O jogo dialético que combina abertura e decisão, tolerância e crítica sem compromissos é que garante, segundo Popper, o progresso da ciência, e que caracteriza a própria racionalidade.

Passando ao campo das questões sociais, éticas e políticas, o que tem a nos dizer o racionalismo crítico de Popper? Tentarei resumir suas principais teses. Devido à complexidade da sociedade e ao caráter intencional das ações humanas, teorias *globais* (ou de âmbito excessivamente amplo) dos processos sociais não são passíveis de refutação e, portanto, não podem ser consideradas “científicas”. Além disso, ações sociais de

grande envergadura (por exemplo, revoluções), que geralmente se baseiam em teorias globais da sociedade, sempre causam sofrimento a um grande número de pessoas. A conclusão é que devemos nos abster de ações desse tipo, contentando-nos com soluções limitadas para problemas bem definidos. É o que Popper chama de “piecemeal social engineering”. Em vez da ousadia e imaginação sem limites características das ciências naturais, no campo social o que se nos recomenda é muita cautela e uma boa dose de conservadorismo. Limita-se assim *de antemão* a tolerância permitida à teorização e à ação no domínio social. E mais: Popper admite a existência de certos valores e normas preferenciais (como o princípio da minimização do sofrimento humano, o conjunto de valores liberais que caracterizam a “sociedade aberta”, etc.) que limitam ainda mais o espaço das teorias e ações sociais admissíveis. Toda e qualquer proposta de ação social contrária a tais normas constitui para Popper uma tentativa de promover a volta a um estado social inferior, “fechado” ou tribal. Tais propostas são, portanto, rejeitadas de antemão em virtude de suas supostas conseqüências sociais. Não há lugar para tolerá-las.

Vemos então que no campo socio-político, a contenção e a cautela levam a melhor sobre a abertura e a ousadia, no pensamento de Popper. A principal vítima disso é a tolerância, que se torna limitada e subordinada a outros princípios. Por isso é que Popper adota em política o “princípio de tolerância restrita”, segundo o qual devemos tolerar apenas as idéias (e pessoas) que não atentem contra a “sociedade aberta”, isto é, que não se desviem de forma substancial dos princípios socio-políticos liberais.²

Mao discípulo de Popper (ou vice-versa?)

Não tenho a menor idéia se Popper e Mao Tse Tung leram os

² Veja-se M. Dascal. “A pobreza do liberalismo de Popper”. *Ciência e Filosofia* 2 (1980), pp. 89–100. Lá se encontrarão as referências bibliográficas às teses de Popper sobre a tolerância restrita.

escritos um do outro. Mas é surpreendente a semelhança entre as posições desses dois pensadores, que se situam em polos opostos do mapa político. Mao, como Popper, atribui uma importância fundamental à crítica. Porém, contrariamente a Popper, ele vê na disposição irrestrita a empenhar-se na tarefa de criticar a ação política aquilo que distingue o verdadeiro revolucionário do “liberal” ou “revolucionário abstrato”. O verdadeiro revolucionário deve, segundo Mao, conduzir uma batalha permanente a sem compromissos —no plano das idéias— contra as idéias e ações “incorretas”.³ Evitar essa batalha é para ele a característica essencial do “liberalismo”, que nega o princípio da luta ideológica e aspira à “paz em detrimento dos princípios”.

Mao enumera onze tipos principais dessa tendência “liberal”. Por exemplo: perdoar os erros de alguém simplesmente por que se trata de um amigo ou parente; abster-se de criticar publicamente idéias e atos incorretos, contentando-se com mexericagem por trás das costas; criticar não à luz do interesse público, mas sim por motivos pessoais; estar consciente de seus próprios erros sem esforçar-se por corrigi-los. Segundo Mao, todas essas atitudes perniciosas provêm do egoísmo burguês, que coloca o interesse individual acima do interesse coletivo/revolucionário, e que é a base de toda a ideologia liberal. Frente a ela, Mao coloca a fórmula “união-crítica-união”, que resume o método democrático correto e eficaz para resolver as contradições existentes no seio do povo. Ele próprio interpreta essa fórmula: “começar com a aspiração à união e resolver as contradições por medio do conflito ou crítica com o fim de engendrar uma nova união sobre novas bases”. Mao insiste que “todos os problemas de caráter ideológico, todas as

³ Refiro-me aqui a dois artigos de Mao Tse Tung, a saber: “A luta contra o liberalismo” (1937) e “Sobre o tratamento correto das contradições no seio do povo” (1957). Ambos encontram-se na antologia organizada por Anne Fremantle, *Mao Tse-Tun.: An Anthology of his Writings* (Mentor Books, Nova York, 1962). O segundo encontra-se também em: Mao Tse-Tung, *Cuatro Tesis Filosóficas* (Editorial Anagrama, Barcelona, 1974).

questões litigiosas dentro do povo, só podem ser resolvidos por métodos democráticos, pela discussão, pela crítica, pela persuasão e pela educação; não podem ser resolvidos por métodos coercitivos e autoritários”. Mas ele salienta também que há diferenças essenciais entre as contradições dentro do povo que podem ser resolvidas pelos métodos acima, e as contradições “antagonísticas”, entre o povo e seus inimigos. Estas exigem outro tipo de tratamento, porque os inimigos do povo colocam seus interesses acima dos interesses do povo. Desta forma, deixam eles de compartilhar a “aspiração à unidade” que é a condição necessária para a solução de contradições pelo método crítico/democrático. Contra esses inimigos é preciso lutar com métodos ditatoriais. Por exemplo, “prender, julgar e condenar certos elementos contra-revolucionários, privar de direitos eleitorais e da liberdade de palavra aos donos da terra e a elementos da burguesia burocrática”.

À primeira vista, a distância entre estas propostas de Mao e a “sociedade aberta” de Popper é incomensurável. Entretanto, se recordarmos o “princípio da tolerância restrita” deste último, que permite e mesmo fomenta a supressão da liberdade de expressão a qualquer concepção oposta aos valores da sociedade aberta, e que identifica os defensores de tais concepções como “inimigos” da sociedade aberta, fica claro que os princípios de tolerância, de debate, de crítica —em suma, da solução “democrática” dos conflitos de opinião— aplicam-se tão somente —para Popper como para Mao— àqueles que são incluídos de início no grupo, isto é, àqueles que supostamente compartilham uma mesma “aspiração à união”. Evidentemente, o conteúdo dessa aspiração é radicalmente diferente para Mao e para Popper, mas formalmente seus argumentos são estritamente paralelos, e sua conclusão a mesma: o debate, a tolerância, e a democracia devem ser subordinados a outros valores, e portanto não há outra saída senão restringi-los.

A argumentação comum a Mao e a Popper pressupõe certas premissas que convém explicitar desde já: (a) não há qualquer

dificuldade, em princípio, na identificação de contradições lógicas entre concepções, teses, atitudes, e propostas de ação; (b) existem teses, normas ou valores “preferenciais”, que caracterizam uma sociedade considerada superior e que se situam acima da crítica por serem precisamente as condições necessárias para o próprio exercício da atividade crítica; (c) não há dificuldade em identificar as idéias (ou pessoas) que se opõem a tais valores, identificação que permite excluí-las da participação no “jogo democrático/crítico”.

O juiz McGeehan: discípulo de Popper malgré lui

No dia 26 de fevereiro de 1940, o conselho de educação superior da cidade de Nova York decidiu nomear Bertrand Russell, que então ensinava na Universidade da Califórnia, para o posto de professor de filosofia no City College de Nova York, pelo período de três semestres. Ao ser divulgada a nomeação, círculos religiosos e conservadores iniciaram uma campanha pública com o objetivo de cancelá-la, sob a alegação de que as idéias de Russell eram contrárias à moral e à religião, e perniciosas à juventude. Apesar da enorme pressão pública e política, o conselho manteve sua decisão (embora alguns de seus membros tenham mudado seu voto). A questão foi porém levada aos tribunais, através de uma queixa apresentada contra a referida nomeação. A queixosa, sra. Jean Kay, alegou que a nomeação de Russell que não era cidadão americano (e portanto não tinha o direito de lecionar em uma universidade pública), e que defendia a imoralidade no comportamento sexual —prejudicaria sua filha Gloria, caso esta decidisse vir a estudar no City College (ao que tinha direito sendo habitante da cidade). O advogado da sra. Kay descreveu ante o tribunal as obras de Russell como sendo “lascivas, libidinosas, sexuais, lúbricas, eretomaníacas, afrodisíacas, irreverentes, apoucadas, inverídicas e destituídas de fibra moral”.⁴ Ele alegou também

⁴ Para uma descrição detalhada deste caso, incluindo abundantes citações dos

que Russell e sua esposa tinham aparecido nus em público, que ele dirigia uma colônia de nudistas na Inglaterra, que encarava com tolerância a homossexualidade, e assim por diante. Além desses vícios, afirmou o advogado categoricamente que Russell “não é um filósofo na verdadeira acepção da palavra nem um amante da sabedoria”, mas sim um “sofista... que mediante mero jogo de palavras expõe argumentos capciosos sem apoio em qualquer raciocínio sensato, infere coisas que não são justamente deduzidas de premissas sólidas”, etc. O advogado da defesa —que defendia o conselho de educação superior e não Russell, que não era parte no processo— não se manifestou sobre essas acusações, contentando-se em negar o fundamento legal da tese de que, sendo estrangeiro, Russell não poderia ensinar no City College, e solicitando por isso o encerramento do caso. O caso não só não foi encerrado pelo juiz, mas transformou-se num dos exemplos mais chocantes da parcialidade com que se pode utilizar o aparato jurídico de um país democrático.

O juiz McGeehan, que anteriormente havia atuado publicamente em organizações clericais e conservadoras, não se considerou por isso desqualificado para conduzir o processo. Ao cabo de dois dias de “estudo cuidadoso” dos quatro livros de Russell apresentados como prova de sua imoralidade pela acusação, decidiu-se a favor da revogação da nomeação. Além de duas considerações de ordem legal sem fundamento, sua decisão baseia-se essencialmente na determinação do caráter “duvidoso” da moralidade de Russell como pessoa (o que atenta contra a figura do educador), na descrição pormenorizada da natureza “lasciva” dos ensinamentos de Russell, e no “fato” de que ele prega a violação da lei do estado de Nova York por apoiar o adultério, o onanismo, e a homossexualidade.

Manobras jurídicas e administrativas impediram que Russell ou o City College apelassem da decisão. Conseqüentemen-

documentos pertinentes, veja-se o apêndice de Paul Edwards ao livro de Bertrand Russell, *Porque não sou Cristão* (Livraria Exposição do Livro, São Paulo, 1960).

te, a nomeação foi anulada, e dessa forma impediu-se que a pureza de Gloria e de outros jovens novaiorquinos fosse contaminada pelo veneno perigoso do pensamento de um dos grandes filósofos deste século.

Deti-me na descrição deste caso, que ocorreu não na Idade Média nem em um país “atrazado” qualquer, porque merece nossa atenção aqui por várias razões. Em primeiro lugar, ele ilustra as dificuldades inerentes à *interpretação* de textos ou ações, especialmente quando estes tocam em questões controvertidas. A comparação da decisão do juiz com os escritos de Russell revela —aos olhos de um observador favorável a Russell— o caráter arbitrário e tendencioso da interpretação desses textos adotada pelo juiz. Em uma observação marginal de Russell desaconselhando a repressão da masturbação infantil, vê o juiz um “estímulo ao onanismo”; na oposição de Russell às leis que proibem a homossexualidade masculina (mas não a feminina), vê o juiz um “chamado à violação da lei”; e assim por diante. O exagero, o emprego constante de expressões emotivas/avaliativas, as citações fora do contexto —são técnicas que revelam o caráter “livre” da interpretação dos textos de Russell adotada pelo juiz, destinada a “confirmar” uma leitura baseada em opções ideológicas adotadas de antemão. Nem porisso tal interpretação deixou de parecer convincente e “bem fundada” a uma boa parte do público, a saber, aquela parte que compartilhava a mesma opção ideológica.

Em segundo lugar, coloca-se a questão do direito do tribunal, atuando em nome da sociedade, de determinar quais as idéias que merecem ser difundidas e ensinadas e quais não. Poder-se-ia pensar que no caso acima relatado tratava-se apenas da questão relativamente limitada da “liberdade acadêmica”, isto é da autoridade das universidades para decidir por si mesmas, sem intervenção externa, quem ensinará e o que será ensinado em seus campus. Na verdade, porém, ficou evidente que os que atacavam a nomeação de Russell estavam na verdade atacando também o princípio de tolerância (que consideravam

uma mostra de “fraqueza repugnante”), e desta forma procuravam redefinir o conceito de “liberdade”: “ Não se permitirá que ninguém suba à tribuna da liberdade —afirmou Monsenhor Francis W. Welsh em um discurso elogiando a decisão de McGeehan— a fim de apunhalar a liberdade pelas costas. E isso se aplica a todos os comunistas e seus simpatizantes, a todos os nazistas e fascistas que colocam a lei do Estado acima da lei de Deus, a professores universitários, a editores de livros e a quaisquer outros indivíduos, dentro dos limites territoriais dos Estados Unidos.” O próprio Russell, em uma de suas poucas manifestações em público no decorrer do processo, salientou que o que está em jogo é o princípio da tolerância e a liberdade de expressão. Por isso rejeitou a gentil “proposta” do *New York Times* segundo a qual ele (Russell) deveria, mesmo se tivesse razão, demonstrar sensibilidade para com a opinião pública de Nova York e renunciar espontaneamente à nomeação. Contra isso, Russell afirmou que a democracia não deve temer a controvérsia, pois é esta o melhor garante da democracia. “É parte essencial da democracia —disse ele— que grupos importantes, mesmo maiorias, estendam a tolerância a grupos dissidentes, por menores que estes sejam e por mais que isso possa chocar seus sentimentos. Numa democracia, é necessário que as pessoas aprendam a suportar que seus sentimentos sejam ofendidos. . .”

Não causa surpresa o fato de que os grupos conservadores tenham tentado restringir a liberdade da expressão e a tolerância. O que surpreende talvez no caso Russell é a aprovação tácita dessa tendência por parte de círculos liberais da sociedade norte-americana. A revolta dos liberais contra o processo concentrou-se em três questões: (a) a interpretação tendenciosa das obras de Russell e a difusão de mentiras a respeito de seu comportamento supostamente imoral; (b) a interferência externa nas questões internas da universidade; (c) o procedimento jurídico defeituoso. Conformemente, a defesa pública e legal de Russell pelos liberais consistiu em: (a) rejeitar a

interpretação tendenciosa e as mentiras; (b) defender o princípio da liberdade acadêmica; e (c) condenar as violações das regras de procedimento jurídico. Entretanto, com a exceção de poucos, não foi levantada a questão geral e mais importante: se Russell na verdade defendesse todas as teses “lascivas” que lhe foram atribuídas, teria a universidade (ou qualquer outro órgão da sociedade) o direito e/ou obrigação de negar seu direito de expô-las em público?

Na verdade, todos os defensores de Russell, incluindo ele próprio, aceitaram o fato de que ele deveria ensinar apenas lógica e filosofia da matemática, já que suas idéias no campo da ética eram controvertidas. Ou seja, aceitou-se o princípio de Popper, segundo o qual a sociedade e seus órgãos têm o direito e o dever de evitar a difusão de certas idéias por serem estas opostas às normas ou valores aceitos como “importantes para a sociedade”. A culpa pelos aspectos obviamente “desagradáveis” do caso foi localizada na falta de neutralidade e objetividade de um juiz cheio de preconceitos, coisa que é possível evitar ou respeitando mais estritamente os regulamentos existentes ou melhorando-os. Implicitamente, isto equivale à aceitação da concepção segundo a qual um juiz ou um corpo de jurados *neutros*, aliados a regras de procedimento impecáveis, são capazes de determinar (com um alto grau de plausibilidade) a interpretação correta de um texto ou outra forma de discurso, de estimar objetivamente a medida em que atentam contra os valores sociais, e de acordo a isso decidir se tal discurso deve ou não ser suprimido.

A manobra de Arnauld

O processo de Russell não foi o primeiro de seu tipo, nem provavelmente será o último. No julgamento de Galileu as mesmas questões foram levantadas, a saber: Galileu de fato mantinha as teses que lhe foram atribuídas pelos acusadores?; a Igreja tinha o direito de intervir na aceitação ou rejeição de teorias científicas? Como se sabe, a defesa de Galileu consistiu em

apresentar suas teses como simples *hipóteses*, moderando assim a interpretação categórica (e portanto supostamente ofensiva à doutrina da Igreja) que a acusação lhes havia dado. Quanto à autoridade do tribunal eclesiástico para julgar a questão, ela não foi posta em dúvida pela defesa. Essa estratégia de “abaixar a cabeça” não conseguiu porém evitar a condenação de Galileu.

Antoine Arnauld, o lógico mais conhecido do século dezesseis, juntamente com seus companheiros associados ao convento de Port Royal, tentaram evitar uma sorte semelhante à de Galileu (abjuração de suas idéias) argumentando que era preciso distinguir clara e rigorosamente entre as duas questões principais que surgem em casos como os de Galileu e Russell.⁵ O Papa havia exigido que todos os Jansenistas assinassem um documento em que reconheciam como herética a doutrina de Jansenius. Arnauld observou que o documento continha na verdade duas afirmações principais: (a) uma certa doutrina é herética; (b) Jansenius propôs ou defendeu essa doutrina. Quanto à primeira afirmação —argumentou Arnauld— as autoridades eclesiásticas são efetivamente aquelas que têm o poder de decidir, pois, sendo dotadas da inspiração divina, conhecem a verdadeira doutrina e podem determinar as que dela se desviam. Quanto à segunda afirmação, porém, trata-se da veracidade de um *fato*, e a Igreja não tem nem autoridade nem necessidade de intervir na decisão de questões desse tipo. O fato em questão refere-se à *interpretação* correta das obras de Jansenius.

À luz dessa distinção, propôs Arnauld às freiras de Port Royal e demais Jansenistas que assinassem o documento com uma reserva, a saber, que o assinante aceita a autoridade da Igreja para determinar a doutrina verdadeira, mas continua respeitando os fatos. Num certo momento, sua proposta quase foi

⁵ Para maiores detalhes sobre a estratégia semântico/pragmática de Arnauld no conflito entre Port Royal e a hierarquia católica, veja-se Marc Dominićy, *La Naissance de Grammaire Moderne* (Pierre Mardaga, Bruxelles, 1984).

aceita como solução do problema, não fosse o desejo de Luís XIV de destruir a qualquer preço seus oponentes, entre eles os Jansenistas.

A brilhante manobra diplomática de Arnauld de nada serviu na prática, portanto. Entretanto podemos aprender muito como ela. Trata-se de uma tentativa de restringir a doutrina da infabilidade da Igreja exclusivamente a questões de revelação. Nas demais questões, inclusive as que dizem respeito à de interpretação de textos outros que os textos sagrados, a única autoridade reconhecida é a da Razão, com seus critérios de juízo, de raciocínio, e de verossimilhança. Ou seja, Arnauld — como Popper, os liberais que defenderam Russell, e muitos outros — está convencido de que existem critérios absolutamente objetivos, acessíveis a qualquer pessoa de bom senso, que permitem decidir sem margem de dúvida se uma certa tese se encontra ou não expressa em um texto ou outra forma de discurso. Basta ler o texto com boa fé, rigor intelectual, e pleno conhecimento das regras da linguagem, para ser capaz de tomar tal decisão.

Semântica ingênua

Mill, Popper, Mao, Russell, e também Locke e Arnauld (embora este último tenha também considerado a dimensão pragmática da interpretação) baseiam-se em uma concepção da significação que eu chamaria de “semântica ingênua”. Seus pressupostos são os seguintes:

(a) As “significações” (que incluem o “conteúdo” das afirmações, teorias, normas de conduta, etc.) possuem uma existência objetiva, independente do uso que delas é feito e da forma pela qual são expressas, descobertas, justificadas, etc. pelas pessoas em contextos concretos de uso. Na concepção platonista de Popper — não necessariamente aceita pelos outros partidários da semântica ingênua — as significações são entidades pertencentes ao Mundo Três, distinto do Mundo Dois

dos estados e processos psicológicos, e do Mundo Um, dos objetos e processos físicos.⁶

(b) A interpretação de um texto ou outra forma de discurso é imediatamente acessível a quem quer que conheça as regras semânticas (e sintáticas) da língua nele empregada, e as aplique de forma correta. A atribuição de uma interpretação a um texto é, como salientou Arnauld, uma questão de fato. Mas está isenta da problematicidade da determinação da verdade de toda e qualquer afirmação empírica. Isto porque a interpretação se obtém através da aplicação lógico-algorítmica das regras da língua, aplicação essa imune à habilidade característica de toda hipótese empírica, da mesma forma que o cálculo aritmético o é. Segundo a “semântica ingênua”, não só a atribuição de uma interpretação a um texto ou discurso não é problemática, mas também as relações lógicas (p. ex., de contradição) entre “significações” determinam-se sem qualquer dificuldade e de forma inteiramente objetiva.

Esta concepção permite distilar uma noção “purificada” do que venha a ser um “conflito de idéias”. Tal conflito se desenrolaria numa arena esterilizada, onde se encontram frente a frente nada mais que idéias ou teorias opostas. As regras da batalha são as puras regras da lógica. O único armamento legítimo são argumentos. E a decisão é sempre objetiva, vencendo o argumento de maior peso lógico. Em uma tal arena não há lugar para artimanhas retóricas. Tampouco há nela vestígio da poeira psicológica (emoções, processo de descobrimento, etc.) que acompanhara as idéias em seu longo processo de formação e desenvolvimento. Tudo isso é marginal e irrelevante para o verda-

⁶ Pareceria que a “semântica ingênua” tem uma forte afinidade com o platonismo. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do *Essay* de Locke (4.4.7): “And hence it follows that *moral knowledge is as capable of real certainty as mathematics*. For certainty being but the perception of the agreement or disagreement of our *ideas*, and demonstration nothing but the perception of such agreement by the intervention of other *ideas* or mediums, our *moral ideas* as well as mathematical, being *archetypes* themselves and so adequate and complete *ideas*, all the agreement or disagreement which we shall find in them will produce real knowledge, as well as in mathematical figures.”

deiro conflito de idéias, e pode ser eliminado sem dificuldade graças aos meios simples de que dispomos para determinar a significação precisa dos textos em que as idéias conflitantes são expostas. É bem verdade que alguém como o juiz McGehehan pode distorcer um texto, mas tais casos devem-se à má-fé ou à incapacidade de adotar uma postura objetiva, e como tais podem ser detectados e condenados pela simples aplicação do procedimento interpretativo correto.

Uma aplicação não ingênua da semântica ingênua

O jornal *O Estado de São Paulo*, de 21 de agosto de 1981, contém a seguinte notícia:

O comandante da 14a. Brigada de Infantaria Motorizada, general-de-brigada José Antonio Barbosa de Moraes, disse ontem, em Florianópolis, que falar que os militares devem retornar aos quartéis são “palavras que não têm significado”, já que “estamos, como sempre estivemos, nos quartéis”. Disse ainda que a maneira de ser dos militares é democrática e que todo o movimento com essa finalidade tem o aval dos militares. “Nesse sentido, não há como duvidar das palavras do presidente da República de que nós estamos caminhando para a democracia, para a felicidade do povo brasileiro”, concluiu o comandante.

Temos aqui um excelente exemplo de uma aplicação política nada ingênua, e totalmente unilateral, da “semântica ingênua”. Segundo o general, a compreensão de um enunciado deve ater-se exclusivamente a seu “significado literal”. Nesse sentido, a exigência de que os militares retornem aos quartéis seria “desprovida de significado”, pois seu pressuposto (que os militares não estavam nos quartéis) é, para o general, obviamente falso. Por outro lado, o pressuposto do profundo amor dos militares pela democracia sendo “obviamente” verdadeiro, as palavras do presidente de República não só possuem significado, mas são também indubitáveis.

O que merece nossa atenção neste exemplo não é tanto a evidente má-fé do general lingüista, mas sim as limitações do literalismo inerente à semântica ingênua. Seguindo à risca a

exigência de literalidade, deveríamos declarar incompreensível até mesmo aquilo que é facilmente compreensível, desde que se leve em conta um mínimo de informação contextual. Aliás, pelo mesmo critério, a própria afirmação do general seria, *literalmente*, falsa: afinal, ele seus colegas não dormem, comem, passeiam, etc. somente nos quartéis, e portanto não estão *sempre* lá dentro. Tanto o general quanto nós, ao aplicarmos com rigor excessivo a exigência de literalidade, estaríamos agindo, do ponto de vista comunicativo, de má-fé. O seu ‘sempre’, quantificador temporal, deve ser *interpretado* com a mesma liberalidade com que interpretamos o quantificador ‘todos’ na frase “todos estão lendo Vonnegut”. E é assim, certamente, que ele deseja ser interpretado. Mas então, deve aceitar que o ‘voltar aos quartéis’ de seus críticos merece também ser interpretado metaforicamente ou metonimicamente, isto é, de forma menos frugal que a exigida pela literalidade excessiva.

O general poderia retrucar, servindo-se de distinções lingüísticas mais sutis, que os dois casos diferem. Os quantificadores são, notoriamente, dependentes do contexto para a determinação de seu sentido, pois referem-se sempre a um “universo de discurso” implicitamente dado no contexto de enunciação. Neste sentido, equiparam-se às demais expressões chamadas “dêiticas” —como ‘aqui’, ‘ali’, ‘eu’, e ‘ontem’. Um enunciado contendo uma dessas expressões só pode ser compreendido se suplementado por informações contextuais (quem proferiu a frase, onde se encontrava, quando o fez, etc.). Esse *mínimo de interpretação*, que requer o conhecimento de *fatos* extralingüísticos, é necessário para a própria determinação do *sentido literal*, e não pode ser evitado, sob pena de anular a possibilidade de comunicação. Entretanto —diria o general— tal não se dá com a expressão ‘voltar aos quartéis’, que não contém nem quantificadores nem dêiticos, possuindo portanto um sentido literal completo, independente do contexto. Dizer isso, porém, é supor erroneamente que para compreender um enunciado basta determinar seu sentido literal, com a eventual ajuda do con-

texto quando isso é imprescindível. Na verdade, compreender um enunciado envolve muito mais do que a simple “descifração” de seu significado literal. Tal descifração nada mais é do que um primeiro passo, oferecendo tão somente uma “primeira hipótese interpretativa”. Somente à luz do contexto e graças á aplicação de princípios pragmáticos é que se pode decidir se essa primeira hipótese deve ser aceita como adequada ou se deve ser substituída por outra. Por exemplo, a frase “Fulano é um excelente cozinheiro”, dita no contexto de um jantar preparado por Fulano, interpreta-se como um elogio, enquanto que, proferida como resposta a uma questão sobre as qualificações de Fulano para exercer o posto de professor de filosofia, interpreta-se claramente como “Não o recomendo”.

O literalismo do general é sem dúvida um caso extremo, não necessariamente compartilhado por outros partidários da semântica ingênua. Ele nos permite ver, entretanto, a absoluta necessidade de tomar em conta a existência de um “trabalho interpretativo” mesmo nas situações comunicativas mais corriqueiras, trabalho esse que coloca em jogo a formulação de hipóteses interpretativas, e sua aceitação ou rejeição à luz de “dados” obtidos não só do texto, mas também do contexto.

Tolerância e interpretação

Não é preciso, portanto, chegar ao extremo de aceitar —com Wittgenstein— a tese de que a *significação* de uma expressão lingüística não é uma entidade que se possa distinguir de seu *uso*, para perceber a inaceitabilidade dos pressupostos da “semântica ingênua”. Basta lembrar as múltiplas formas de dependência contextual e outras complicações que afligem o processo interpretativo analisadas pela teoria pragmática do uso da linguagem. A interpretação de um enunciado ou texto está muito longe de ser um processo algorítmico preciso. Na melhor das hipóteses, as regras que a regem são de natureza heurística. Elas permitem formular *hipóteses* interpretativas mais ou me-

nos bem fundamentadas, que devem porém ser testadas empiricamente à luz do contexto imediato, do “background”, das implicações da interpretação proposta para a compreensão do resto do texto e da “coerência” que procuramos atribuir a seu autor. Esse processo de formulação e testagem de hipóteses é essencialmente análogo ao que rege a atividade científica, desde que este último seja descrito de forma a não privilegiar indevidamente a “justificação” em detrimento da “descoberta”. Isto é, desde que se reconheça o papel fundamental daquilo que Peirce chamou de “abdução”, em oposição à “indução” e “dedução”. Dada essa analogia, não há razão alguma para supor —como o faz a semântica ingênua— que a atividade interpretativa é menos sujeita à fabilidade do que a formulação e testagem de hipóteses científicas.⁷ Poderíamos ainda invocar contra a semântica ingênua a “autoridade” de outros argumentos filosóficos de peso. Quine e Davidson demonstraram que até mesmo a interpretação de uma única oração é na verdade um processo *global*, que ativa —e por isso põe à prova— não apenas o conjunto de regras da linguagem, mas também a totalidade da lógica e o conjunto de crenças daquele que interpreta e daquele que profere a referida oração. A tradução ou interpretação consiste, segundo eles, na formulação de hipóteses como quaisquer outras, sujeita à mesma *indeterminação* essencial, de modo que a “correção” de uma dada interpretação jamais é fixada de uma vez por todas. No outro extremo do mapa filosófico, a hermenêutica pôs em evidência o papel essencial e irredutível do conjunto de crenças daquele que interpreta, no ato interpretativo. Acrescente-se a isso, caso não seja ainda suficiente, o fato de que o próprio Mill salientou que a *significação* (e não apenas a veracidade ou valor) de idéias e teorias não nos é *dada e fixada* de uma vez por todas, mas

⁷ Veja-se, para uma exposição mais detalhada desta concepção da pragmática, M. Dascal, *Pragmatics and the Philosophy of Mind*, volume 1: *Thought in Language* (John Benjamins, Amsterdam, 1983).

depende da existência de uma *tradição interpretativa* contínua, assim como do confronto constante com idéias e teorias opostas.

Vemos portanto que não é possível sacudir com facilidade e de forma completa a poeira decorrente do *processo interpretativo* que se deposita inevitavelmente sobre as idéias, teorias e significações. O “conflito de idéias” se desenrola na verdade na arena “suja” da interpretação. Sob uma dada interpretação, as afirmações de fulano serão contrárias à moralidade, ao socialismo, ou à sociedade aberta. Sob outra, não. Por outro lado, também a moralidade, o socialismo e a sociedade aberta são passíveis de interpretações diversas. O “princípio da caridade” —necessário para a comunicação racional— exige (daqueles que o aceitam) que se interprete as afirmações alheias da forma mais “razoável” possível, isto é, de forma a evitar tanto quanto possível a atribuição ao outro de “incoerências”. Que fazer, porém, se as demais crenças de nosso interlocutor não correspondem àquilo que esperamos, com base em nossas interpretações anteriores de seu discurso? Que fazer se ele próprio não se preocupa tanto quanto nós em manter sua coerência? E, finalmente, pode-se realmente supor (e exigir) que, no calor da controvérsia, da crítica e do debate, quando estamos convencidos de ter razão contra nosso adversário, mantenhamo-nos fiéis ao princípio da caridade?⁸ Obviamente, a racionalidade não se pode *impor* a qualquer preço: ela nada mais é do que *um* dos vários princípios heurísticos que regulam o processo interpretativo.

Não quero criar a impressão —errada, a meu ver— de que toda interpretação é tendenciosa, arbitrária e distorciva, seja ela a favor ou contra. Justamente a pragmática nos ensina que existem, apesar de tudo, princípios e procedimentos interpreta-

⁸ O exame de controvérsias científicas ou filosóficas mostra até que ponto é impossível separar o plano psicológico-retórico do “puro conflito de idéias”. Veja-se, por exemplo, M. Dascal, “The Controversy over Ideas and the Idea of Controversy”, in F. Gil (org.) *Controvérsias Científicas e Filosóficas* (Editorial Fragmentos, Lisboa, 1989).

tivos comuns, vigentes em cada comunidade lingüística e cultural, que permitem a determinação da interpretação “adequada” para um dado enunciado, em seu contexto de uso. Porém, ela também nos ensina que toda interpretação é sujeita à revisão.

A moral que quero tirar desta fábula e outra. Em minha opinião, a tolerância é uma das expressões de nosso reconhecimento de que o dogmatismo —em ciência, em religião, em política, ou em qualquer outro campo— não se coaduna com aquilo que sabemos (ou pensamos que sabemos) sobre nossas capacidades cognitivas, particularmente no que diz respeito à forma pela qual nos servimos da linguagem. Entretanto, a tolerância paternalista, aquela que age em nome de critérios críticos (ou outros) contra os quais a crítica não é tolerada, aquela que baseia juízos que determinam o destino de idéias (e de pessoas) em uma semântica ingênua —*essa* tolerância ainda não se libertou, a meu ver, do dogmatismo. Se consegui abalar um dos dogmas sobre os quais se assenta essa tolerância restrita, mostrando que a tolerância deve começar já na etapa da interpretação, penso ter contribuído para que façamos um pequeno passo na direção de uma concepção da tolerância mais próxima do verdadeiro anti-dogmatismo.

Recibido: 17 abril 1989.

RESUMEN

En este texto se desarrolla un argumento en favor de la tolerancia que se basa en una crítica del modelo “semántico ingenuo” de la comprensión del lenguaje. Este modelo, como lo ilustraron tanto Popper como Mao Tse-Tung, supone la objetividad y la independencia del contexto de la comprensión del discurso (incluyendo los textos). Desde este punto de vista, la crítica de las concepciones ‘erróneas’ es un problema puramente lógico, que tiene que ver con la detección de inconsistencias, la falta de evidencia, u otras insuficiencias lógicas de las concepciones criticadas. En contra de esto se afirma que las reglas semánticas del lenguaje resultan siempre insuficientes para determinar el “significado” de un texto o de cualquier otro fragmento de discurso. No hay duda de que la semántica desempeña un papel en la determinación de ese significado, pero siempre debe complementarse con una interpretación pragmática. Esta última, a diferencia de la semántica, se encuentra sometida no a reglas algorítmicas, sino a reglas heurísticas. En consecuencia, sus resultados son siempre tentativos y están sujetos a revisión. El “significado” de un texto o discurso, por lo tanto, no es un “hecho dado” objetivo e inobjetable, sino algo que depende de la actividad y los supuestos interpretativos de quienes leen el texto y buscan criticarlo. A pesar de su carácter heurístico, la interpretación pragmática no es aleatoria ni totalmente subjetiva, ya que se basa en normas y tradiciones interpretativas. No obstante, el reconocimiento de su papel y de su naturaleza proporciona un argumento adicional en favor de la tolerancia de concepciones aparentemente ‘erróneas’. Este argumento difiere de los argumentos de Mill en que se apoya explícitamente en la falibilidad de la *comprensión del lenguaje*, mientras que Mill se apoya en la falibilidad del *juicio*.

SUMMARY

An argument in favor of tolerance is developed here, based on a critique of the ‘naive semantic’ model of language understanding. This model, as illustrated both by Popper and Mao Tse-Tung, presumes the objectivity and context-independence of the understanding of discourse (texts included). On this view, criticism of ‘wrong’ views is a purely logical matter, having to do with the detection of inconsistencies, lack of evidence, or other logical insufficiencies of the criticized views. Against this, it is argued that the semantic rules of language are always insufficient to determine the “meaning” of a text or other piece of discourse. To be sure, semantics plays

a role in determining that meaning, but it must be always complemented by pragmatic interpretation. The latter, unlike semantics, is regulated not by algorithmic, but by heuristic rules. Consequently, its results are always tentative and subject to revision. The “meaning” of a text or discourse, therefore, is not an undisputable objective “given”, but something that depends on the interpretive activity and assumptions of those who read the text and seek to criticize it. In spite of its heuristic character, pragmatic interpretation is not aleatory or entirely subjective, since it is grounded on interpretive norms and traditions. Nevertheless, the acknowledgment of its role and nature provides an additional argument in favor of the tolerance of apparently ‘wrong’ views. This argument differs from Mill’s arguments in that it relies explicitly on the fallibility of *language understanding*, whereas Mill relies on the fallibility of *judgment*.