

## A LINGUAGEM TRAZ NELA MESMA A FONTE DE SUA SIGNIFICAÇÃO?

PAULA MOUSINHO MARTINS

*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro  
Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem (PPGCL)  
Av. Alberto Lamego, 2000  
28013-600 CAMPOS DOS GOYTACAZES, RJ*

*pmartins@uenf.br*

**Abstract:** This paper intends to establish a parallelism between Maurice Merleau-Ponty' and Donald Davidson's philosophies, based upon the criticism they both elaborate of the word/meaning separation, common to empiricist and rationalist traditions. Despite their apparent antagonistic starting points, and their obvious different styles of thinking, great affinities can be seen in the attacks these two authors make to the scheme/experience dichotomy, present in the "metaphysics of representation" as a whole.

**Key-words:** Language. Thought. Scheme/experience dichotomy.

"Recuperemos a dimensão histórica da filosofia e o poder hermenêutico da imaginação filosófica contra o cinzento império tecnológico do mainstream da filosofia da mente." (Bento Prado Junior in "Descartes, esse cavaleiro...", 2005)

Dois autores, oriundos de tradições notoriamente antagônicas, deveriam constituir leituras obrigatórias a todo aquele que se interessa por filosofia da mente: Maurice Merleau-Ponty e Donald Davidson. Em que pesem seus pontos de partida à primeira vista conflitantes e os diferentes estilos de pensar, é possível encontrar entre eles alguma afinidade, a começar pela semelhança da crítica que dirigem a um tipo de argumen-

to, bastante arraigado na história da filosofia, que nos induz a crer numa relação de *exterioridade* entre a palavra e o pensamento. Tal argumento redundante em dois problemas correlatos, célebres pelos impasses que produzem e pelos intermináveis debates que já ocasionaram entre os filósofos da mente: o dualismo metafísico e o reducionismo materialista. Dessa crítica compartilhada nasce a possibilidade de se postular também uma convergência das respostas que os dois dariam à questão-título deste artigo – a linguagem traz nela mesma a fonte de sua significação? É o que pretendemos verificar, procurando acima de tudo realçar, na ontologia existencial de Merleau-Ponty, o pressuposto hermenêutico que Davidson tão acentuadamente torna vivo em seu contexto analítico.

Apressemos-nos em dizer que esse esforço de aproximação certamente enfrentará obstáculos, já que uma das exigências primeiras do pensamento de Merleau-Ponty é, como se sabe, o reportar-se contínuo da linguagem à esfera do “antepredicativo” – fenomenologicamente descrita como “fonte de evidência” de toda significação – o que por si só já contraria uma das principais preocupações de Davidson, que é tentar invalidar justamente a busca por qualquer tipo de “fundação” da linguagem na experiência sensorial ou pré-lingüística. Contudo, ao apontar a dicotomia esquema/experiência<sup>1</sup> como cerne das incongruências inerentes tanto às análises clássicas da percepção quanto às teorias tradicionais da linguagem, Merleau-Ponty estará desferindo, contra a metafísica da representação – seja em sua versão racionalista, seja na empirista – um ataque análogo ao que Davidson dirige a essa mesma tradição por conceber o evento da significação como produto de um esquema conceitual ou lingüístico que “organiza” um conteúdo não-lingüístico previamente disponível ou “à espera” de ser organizado (cf. Davidson 1974). Não por acaso, esse questionamento atinge de imediato os contextos de origem dos dois autores – no caso de Merleau-Ponty, a fenomenologia husserliana, no de Davidson, o trabalho de seu mestre W.V. Quine.

---

<sup>1</sup> Que também pode ser expressa como o “dualismo de forma e conteúdo”.

\*\*\*

O pensamento merleau-pontyano parte sem dúvida da suspeita – e nisto está sua conhecida oposição às filosofias analíticas ou semânticas – de que o território da linguagem predicativa não goza de independência suficiente para que a investigação filosófica possa circunscrever-se tão somente a ele: é preciso levar em conta uma *experiência* que, longe de ser efeito da linguagem, é, antes, seu “solo”. Em outros termos, para Merleau-Ponty ainda é imperioso perguntar “como a linguagem é possível”, já que esta não passa do prolongamento de um outro tipo de expressão, a ser desvelado numa “arqueologia” do mundo percebido<sup>2</sup>.

Mas isto não significa direcionar simplesmente a análise para o domínio dos “fundamentos” ou do “constituente”. Há uma tarefa mais premente a orientar os estudos merleau-pontyanos acerca dos fenômenos da linguagem e da percepção: a destruição das metáforas e teorias (empiristas ou intelectualistas) tradicionais que subentendem uma exterioridade entre o signo e a sua significação, a palavra e o conceito, a coisa sensível e seu sentido. Tanto os herdeiros de Descartes quanto os de Locke assumem e perpetuam essas separações que nos levam, última análise, a admitir a possibilidade de um objeto ser reconhecido mediante alguma atividade pré-lingüística, sem notar que é apenas pelo registro nominal (palavra) que se dá esse reconhecimento mesmo (conceito). Empiristas e cartesianos mostram-se, pois, reféns do mesmo preconceito: o de que as palavras ou os signos limitam-se a desempenhar o papel de “invólucro inanimado” das idéias ou dos significados, tendo por função apenas traduzir em nós um “texto ideal” previamente dado.

Daí a inevitável dificuldade: como compreender a relação entre pensamento e linguagem? Ou ainda: como é possível a comunicação? Pois se o pensamento fosse de fato heterogêneo à linguagem, se esta nada mais fosse que um conjunto de convenções físicas arbitrariamente

---

<sup>2</sup> Sobre isto e o que se segue cf. “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty” em Moura 2001, pp. 303 e seguintes.

atribuído a certos pensamentos (e não necessariamente a todos), a comunicação redundaria fatalmente em ilusão: nada na realidade passaria do locutor ao ouvinte se a linguagem não fosse senão o instrumento material pelo qual se manifestam, no segundo, os pensamentos “interiorizados” do primeiro. Em suma: se as significações fossem mesmo “objetos mentais”, nada ocorreria entre um falante e outro, dado que a fala apenas despertaria no ouvinte significações que este já possuiria de antemão. Estaria ratificado o argumento da “linguagem privada”.

Desnecessário lembrar que essa separação entre palavra e pensamento arraigou-se de tal modo em nossa cultura que nos parece absolutamente trivial contrapor a materialidade do signo sensível (gráfico ou sonoro) à imaterialidade (também entendida como interioridade) das idéias pelo signo veiculadas. E assim o paralelismo *res cogitans/res extensa* permanece re-atualizado, não sem o auxílio imprescindível de uma outra noção em nós não menos impregnada: a de representação. Interpretado como ato representante, o pensamento do sujeito falante torna-se equivalente a ter a “imagem” (ou idéia) das palavras que emprega, de modo que entre as últimas e as idéias mesmas só podem vir a ocorrer relações exteriores.

Ora, se a intenção é ir ao encontro dos fenômenos ou “coisas mesmas”, cumpre neutralizar, em primeiro lugar, a função da representação, e com ela desaparecerá igualmente não só a oposição entre interioridade e exterioridade, mas também toda uma velha conhecida série de figuras correlatas – as de “invólucro”, “vestimenta” e “tradução”. Figuras corriqueiras no universo intelectualista, onde o sensível não pode ser visto como uma autêntica introdução à (“essência” da) coisa e sim como sua “máscara”, mas presentes também em seu pretense rival, o empirismo, enquanto este reserva exclusivamente à associação (ou à projeção de recordações), em detrimento da mera impressão sensível, a tarefa de explicar o surgimento da significação. Em ambos os casos, admite-se a preexistência (a rigor incompreensível) de uma “camada bruta” de *sense-data* desprovidos de significado, ou seja, de dados sensoriais múltiplos e

discretos que, para se articularem num sentido, carecem da adição suplementar de algum tipo de unificação, síntese ou associação de ordem mais “elevada”.

A fenomenologia de Husserl envereda por esse mesmo caminho quando afirma ser ainda a ação *noética* ou intencional da consciência quem “anima” (*beselende*) de significado – isto é, “apreende” ou “organiza” – uma *hylé* em si mesma inerte e opaca. E, todavia, a idéia de uma *hylé* ou sensação *aquém* de qualquer conteúdo qualificado é, como escreve Merleau-Ponty:

...a mais confusa que existe e, por tê-la admitido, as análises clássicas deixaram escapar o fenômeno da percepção. (...) Não é necessário mostrar, já que os autores concordam com isso, que essa noção não corresponde a nada de que tenhamos experiência e que as mais simples percepções de fato que conhecemos, em animais como o macaco e a galinha, versam sobre relações e não sobre termos absolutos. Resta perguntarmos por que [esses mesmos autores] acreditam-se autorizados de direito a distinguir, na experiência perceptiva, uma camada de impressões. (Merleau-Ponty 1999, p. 24)

O que condiciona, para Merleau-Ponty, essa separação esquema/dado sensível encontrada na raiz da operação representativa, é um único e mesmo pressuposto, a saber:

O pensamento objetivo, aquele que se aplica ao universo e não aos fenômenos e só conhece noções alternativas, conceitos puros que se excluem: a noção de *extensão*, como aquela de uma exterioridade absoluta entre as partes, e a noção de *pensamento*, como aquela de um ser recolhido em si mesmo; a noção de *signo* vocal como fenômeno físico arbitrariamente unido a certos pensamentos, e aquela da *significação* como pensamento para si inteiramente claro... (1999, pp. 60-61)

Por conseguinte, mesmo que o empirismo parta “de um mundo em si a agir sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós”, enquanto o intelectualismo, em contraste, suponha que “em primeiro lugar há uma consciência ou pensamento do mundo”, em ambos a própria natureza

do mundo não mudou: é sempre a mesma exterioridade absoluta entre as partes, apenas *duplicada* por um pensamento ou hábito associativo que a “reconstrói”. A objetividade absoluta nada mais seria, então, que a subjetividade absoluta com sinal invertido, esta última valendo exatamente tanto quanto a primeira na medida em que só se sustenta “contra” aquela, quer dizer, *por ela*. (cf. Merleau-Ponty 1999, pp. 68, 69).

Enredado na dicotomia esquema/experiência, o pensamento tradicional só pode conceber a passagem do signo à significação, ou da perspectiva particular à coisa visada em geral, como uma interpretação, uma apercepção, uma intenção de conhecimento, de vez que “os dados sensíveis e as perspectivas seriam, em cada nível, conteúdos *aprendidos como (aufgefasst als)*, quer dizer, manifestações de um mesmo núcleo inteligível”. (Merleau-Ponty 1999, p. 178). Eis aí uma

[...] análise que deforma tanto o signo quanto a significação, visto que separa um do outro, ‘objetiva-lhes’ tanto o conteúdo sensível (que contudo já é ‘pregnante’ de um sentido), quanto o núcleo invariante, o qual não é uma ‘lei’ mas propriamente uma *coisa*. (Merleau-Ponty 1999, p. 178)

Ora, no fenômeno perceptivo tomado “em estado nascente”, a separação entre os *inputs* sensoriais e o objeto percebido não é cabível nem mesmo idealmente. Porquanto a coisa sensível por si mesma já é um *organismo* de cores, odores, sons, aparências tácteis que se *simbolizam* e se *modificam* uns aos outros, tudo isto sob o comando de uma “lógica real” (Merleau-Ponty 1999, pp. 68, 69). Ou seja: a coisa concretamente percebida já comporta uma *expressão natural*; suas qualidades sensíveis comunicam-se entre si, são capazes de remissões simbólicas, possuem intencionalidade sem a intervenção necessária de um ato intelectual superveniente. Com isso desaparece o problema da justaposição entre a ordem – considerada “positiva” – das coisas concretamente percebidas e a ordem – considerada “ideal” – das coisas ditas ou significadas. Desaparece, também, a pertinência da noção de um “sentir puro”, posto ser este não apenas “inencontrável, mas *imperceptível* e, portanto, impensável co-

mo momento da percepção. O puro sentir redonda em nada sentir e, conseqüentemente, em não sentir de forma alguma”, conclui o filósofo. (Merleau-Ponty 1999, pp. 24, 25).

Desde então as lições básicas da *Gestaltpsychologie* – a saber, que uma superfície verdadeiramente homogênea não oferece nada a perceber; que uma figura sobre um fundo corresponde ao dado sensível mais simples que podemos obter e mesmo a percepção mais elementar já está carregada de significado etc. – são radicalizadas, uma vez afastado o afã reducionista de Koehler e seus colaboradores em equiparar a forma gestáltica “a uma instância material ou estrutura física, deixando escapar a originalidade das estruturas psíquicas e biológicas”. (Merleau-Ponty 1999, pp. 24, 25). Se a intenção é rejeitar o reducionismo em todas as suas versões – item fundamental da agenda merleau-pontyana –, a preservação da especificidade de cada uma das estruturas é obviamente indispensável. Quando se explica uma ou mais estruturas por outra, esta última se torna automaticamente “causa” ou “fundamento” das demais, e a particularidade de cada uma se anula. Para fugir do reducionismo é preciso, pois, colocar em xeque a noção de causalidade que sustenta e dá sentido à noção mesma de fundamento<sup>3</sup>.

Merleau-Ponty recusa o compromisso ontológico do reducionismo materialista pelas mesmas razões com que recusa a tese ontológica contrária, que interpreta a forma como uma espécie de “princípio espiritual” misteriosamente “acrescido” à matéria. Se as conclusões materialistas devem ser abandonadas, o mesmo vale para a interpretação espiritualista, visto ser preciso assegurar a irredutibilidade de cada ordem do real: “Devemos, em realidade, compreender a matéria, a vida e o espírito como três ordens de significações” (Merleau-Ponty 1953, p. 147). Uma vez descartada toda e qualquer prerrogativa causal de um termo sobre os demais, tudo se esclarece tão-somente pelo nó de relações que os carac-

---

<sup>3</sup> Sobre a recusa do reducionismo causal em Merleau-Ponty, cf. “Fenomenologia e causalidade em Merleau-Ponty” em Bornheim 2001.

teriza como “conjuntos significativos”, evidenciando-se também a sua inadequação aos termos da dicotomia “mundo exterior *versus* vida interior da consciência”.

Nessa medida, se é verdade que a busca por uma “gênese originária” do sentido (seja o sentido da coisa percebida, da linguagem, da história, da obra de arte ou da sexualidade) é uma das principais tarefas do pensamento merleau-pontyano, é preciso que tal gênese não seja interpretada como “fundamento”, isto é, como uma realidade metafísica imbuída de poderes causais e transcendentos porque antecedentes ao mundo. Afinal, o que está em jogo aqui é uma ontologia da *finitude*, que “liga ao paradoxo do tempo os paradoxos do corpo, do mundo, da coisa e do outro, compreendendo que nada há além a ser compreendido” (Merleau-Ponty 1999, p. 278).

O ser apresenta-se, pois, como co-extensivo à “minha” experiência – não havendo sentido em se procurar por um ser que não seja “para mim”. Mas isto não implica no confinamento da minha experiência em si mesma. O filósofo pode a partir de então afirmar a “afinidade originária entre mim e tudo aquilo que não sou eu”: inserido na multiplicidade mundana dos entes, eu “não sou mais que um poder de lhes fazer eco, de compreendê-los e de lhes responder” (Merleau-Ponty 1977, p. 188).

O filósofo mantém-se afastado assim de todo “subjetivismo”, seja o que remete ao simples relativismo, seja aquele interpretado como fundamento (ao modo do subjetivismo husserliano). E, quando se refere à “originalidade” de uma experiência concreta e bruta – algumas vezes até mesmo qualificada como “muda” – não está se reportando a uma instância desprovida de expressividade, pois isto significaria mantê-la em relação de “exterioridade” frente à ordem das articulações significativas.

O tema da linguagem (e, portanto, da comunicação) volta então ao primeiro plano, e, uma vez banido o fantasma da oposição significativa *versus* significado, tem garantido seu caráter intersubjetivo. Mas por esse último não se entenda a simples oposição ao subjetivismo solipsista: “A solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alter-

nativa”, escreve o autor na *Fenomenologia da percepção*. É que essa alternativa não passa de mais uma das artimanhas ilusionistas do primado solipsista, segundo a qual “se eu parto da solidão, a comunicação torna-se problema; se eu parto da comunicação, meu pressuposto ainda é a solidão” (Merleau-Ponty 1999, p. 481). O que baliza a intersubjetividade, contudo, não deve ser a separação; o único responsável pelo solipsismo é o privilégio metafísico emprestado ao pensamento, ou seja, ao “sujeito absolutamente transparente a si mesmo”.

A ambição cartesiana de coincidir de um “só golpe” com o “puro pensamento” revela-se na verdade um simples contra-senso: todo e qualquer pensamento está sempre à mercê de pensamentos já formados por mim e por outros, isto é, pela memória de uma comunidade de pensadores, por um espírito intersubjetivo. Eu jamais saberia que possuo “uma idéia verdadeira”, adverte Merleau-Ponty, se não pudesse, pela memória, ligar a evidência presente àquela do instante ecoado e, pelo confronto da fala, a minha evidência à do outro. Como sujeito falante, estou enraizado num mundo sensível que nada tem de privado; “sou um eu dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por este, o qual às vezes me rouba os pensamentos para imputá-los a outrem. Por minha linguagem e por meu corpo, sou ‘acomodado’ ao outro”. (Merleau-Ponty 2002, p. 40).

O falar e o dizer são os momentos de um único sistema eu-outrem, e o portador desse sistema não é um ‘eu puro’ (que veria dentro de si seus objetos de pensamento e se colocaria diante de), é o eu dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por ele. (Idem)

Uma vez neutralizada a oposição tradicional entre o signo sensível e sua significação, resgatam-se os laços (que a oposição havia precisamente anulado) de co-pertinência entre a linguagem e a experiência sensível. Era exatamente para definir essa ausência de exterioridade que o primeiro Merleau-Ponty já utilizava a noção de *estrutura*, evocando nela a junção de uma “idéia” e de uma “existência” indiscerníveis. O que essa

noção nos ensina é que o sentido da mesa não é uma “idéia” acessível apenas ao entendimento, a qual coordenaria suas aparições sensoriais: antes, o sentido *anima* a mesa, encarna-se nela com evidência. Sua significação não está para “além” do espetáculo sensível e da mesa ela mesma. Doravante pode-se asseverar aquilo que a fenomenologia de Husserl tanto procurou demonstrar, mas, por se manter fiel à distinção entre signo e significação, não conseguiu realmente conquistar: que a percepção me dá a coisa “em pessoa”, carne-e-osso (*leibhaftig*).

Evidentemente, como observa Carlos Alberto Moura em obra anteriormente citada (2001), a idéia de um “sentido imanente à fala”, de “um significado imanente ao signo” e, conseqüentemente, de “um pensamento imanente ao corpo”, não está aqui a serviço de uma “apologia” da interioridade: a crítica à exterioridade, insistentemente reiterada por Merleau-Ponty desde a *Estrutura do comportamento*, é em primeiro lugar uma crítica dirigida à bipolarização espacial inevitavelmente presente no *par* interior/exterior que a tradição, sem se dar conta, utiliza como modelo quando tenta explicar as relações entre a fala e o pensamento, o signo e a significação, o objetivo e o subjetivo etc. Só a partir dessa crítica é possível compreender a frase à primeira vista paradoxal de *Elogio da filosofia*: “A fala está *preñe* de uma significação *sem contê-la*.” (Apud Bornheim 2001, p. 120)

Após a dissipação da validade do par exterior/interior em sua acepção “espacializante”, pode-se perfeitamente preservar uma *distância*, que evidentemente jamais poderá converter-se em exterioridade, e uma *imanência*, que jamais poderá ser interpretada como *contido em*, na caracterização da relação signo/significado. Isto também vale para o conceito de estrutura em sua missão de qualificar simultaneamente a união e a distinção entre a alma e o corpo. Em outras palavras: a idéia de que a alma e o corpo não se distinguem absolutamente não implica na ausência de toda e qualquer distinção.

É preciso, pois, entender corretamente o que significa o retorno merleau-pontyano à experiência sensível como *gênese* do sentido da lin-

guagem, evitando considerá-lo como retorno a algum território previamente dado. Como vimos, da mesma forma que linguagem e experiência não se separam, uma também não pode ser tomada como causa, fundamento ou princípio explicativo da outra, uma vez que isto redundaria na perda da originalidade de uma em benefício da outra. Em uma palavra, o reducionismo venceria.

Com o desmonte da dicotomia esquema/experiência, desaparecem também todas as suas variações possíveis: essência x existência, razão x fato, imanência x transcendência, interior x exterior, espírito x corpo, sujeito x objeto. Dessa múltipla destruição resultará inevitavelmente a superação dos entraves que secularmente impediram a filosofia pós-cartesiana não só de lidar coerentemente com o problema da alteridade, mas também de conceber um sujeito verdadeiramente *motor e encarnado*, cujos movimentos não são meros produtos de uma decisão “super-veniente” do espírito. Sob o novo regime conceitual aberto por Merleau-Ponty, é possível afirmar que tais movimentos se exercem na *exterioridade do mundo*, mas esta não se confunde mais com a “exterioridade objetiva” que a geometria estipulou para as coisas: partes-extra-partes. Minhas cinesteses corporais – afirma o filósofo – não se confundem com o puro deslocamento no espaço objetivo porque não são na ignorância de si, não são cegas para si; ao contrário, têm consciência de si e, conseqüentemente, intencionalidade. Assim se revela o *corpo-próprio* (corpo fenomenal) como uma genuína *exterioridade intencional*: unidade expressiva que não é uma mera “soma” de matéria e pensamento.

\*\*\*

Voltemos ao nosso ponto de partida. Ao renunciar à intromissão da exterioridade no estudo da significação, Merleau-Ponty nos presenteia com uma crítica em muitos aspectos análoga àquela elaborada por Donald Davidson que, juntamente com outros representantes da filosofia analítica de língua inglesa, empenhou-se em desferir sucessivos ataques

ao “mito do significado”. O alvo contra o qual se insurgem todos, com efeito, vem a ser o mesmo: a idéia de que o pensamento é independente e apenas “mediado” por uma fala que não o traz realmente em si mesma. Nessa perspectiva, as palavras ou signos lingüísticos não passariam de rótulos, traduções ou “vestes” dos significados – aqui tomados como objetos mentais, entidades imateriais que nossas linguagens empíricas apenas veiculam exteriormente. De onde decorre uma situação insólita, a exigir do falante o improvável esforço de alçar-se *para fora* da linguagem, a fim de poder comparar aquilo que quer exprimir com os meios “mais adequados” de expressão. Esforço terrível, que Hilary Putnam remeteu à aspiração demasiado humana de alcançar o “gancho celeste”, isto é, de assumir o “olhar de Deus”, tentando, assim, “escapar à própria pele” (Putnam 1981).

W. V. Quine, por sua vez, denominou este tipo de perspectiva o “mito do museu” típico das semânticas acrílicas que, ao assumirem a visão pós-cartesiana do significado, supõem que a mente humana, tal como um museu, possui internamente peças, os significados, associadas a seus rótulos, as palavras. Trocar de linguagem seria então como trocar de rótulo, preservando as peças do museu mental. A aceitação dessa semântica passaria pela aceitação de uma linguagem privada, exclusiva, não aprendida socialmente, capaz de exprimir os significados mentais, as peças em si mesmas, prescindindo para tanto dos rótulos, quer dizer, dos signos, aqui tomados como simples convenções substituíveis por outras.

Davidson vai ainda mais longe, pois, ao acrescentar a essa crítica um veemente e reiterado ataque ao dualismo esquema-experiência ao qual Quine ainda se manteve atrelado, entrará em rota de colisão não só com a tradição cartesiana, mas também com a empirista, na qual ainda se situava a “epistemologia naturalizada” do autor de *Two Dogmas of Empiricism*.

É inegável, todavia, o empenho de Quine, como também o de Wilfrid Sellars, desde o início dos anos 1950, em abandonar o atomismo e o fundacionismo presentes no empirismo lógico de Russell e Carnap.

Enquanto *Two Dogmas* concentrava-se em atacar a velha distinção entre “analítico e sintético” – almejando, sobretudo, destruir a forma racionalista do fundacionismo – *Empiricism and the Philosophy of Mind*, de Sellars, dedicou-se a destruir a sua forma empirista, focalizando a distinção entre “o que é dado à mente” e o que é “adicionado” por ela. O que ambos combatiam em primeiro lugar era o “privilegio epistêmico”, ainda afirmado pelo empirismo lógico, de certas “representações privilegiadas” em detrimento de outras<sup>4</sup>.

Ao colocar em dúvida a noção de “verdade analítica”, Quine dirigia-se, acima de tudo, contra a concepção carnapiano-russeliana de que a filosofia nada mais é do que “análise lógica” da linguagem. Ele contestava não só a antiga distinção entre “necessário” e “contingente” revisitada por Russell e o círculo de Viena, mas também a distinção entre o que é verdadeiro em virtude do significado e o que é verdadeiro em virtude da experiência. Insurgia-se, por conseguinte, contra a redução dos juízos sobre o mundo físico a juízos sobre *sense data* ou àquilo que ele chamava as *Protokollsätze*. Junte-se a isso a inegável influência exercida sobre o filósofo norte-americano do segundo Wittgenstein, especialmente sua hostilidade à idéia de “imediatidade” e seu descrédito às explicações empiristas tradicionais acerca da aquisição do conhecimento.

Mas, curiosamente, a concepção que Quine tinha da ciência ainda era demasiadamente “instrumentalista”, revelando a subsistência de uma crença na separação entre “estímulos” e “postulados”. É como se Quine, após ter renunciado às distinções conceitual-empírico, analítico-sintético e linguagem-fato, ainda não se sentisse definitivamente à vontade para renunciar também à distinção entre o dado e o postulado e, em vista disso, à velha distinção esquema *versus* conteúdo – esse “terceiro dogma do empirismo”. Davidson observa:

---

<sup>4</sup> Sobre isto e o que se segue cf. Rorty (1997) Introduction to Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*.

[Ora, a idéia de um] dualismo de esquema e conteúdo, de um sistema que organiza e de um conteúdo à espera de ser organizado, não é inteligível nem defensável. Ela não passa de um dogma do empirismo, o terceiro dogma. O terceiro e talvez o último, pois ao abrímos mão dele não está claro se há de restar algo a ainda ser chamado de empirismo. (1984, p. 198)

O filósofo está se referindo expressamente ao trabalho de Quine que, embora insurrecto à separação analítico *versus* sintético, ainda insiste em tratar os *inputs* não-conceitualizados como “fontes últimas da evidência”:

Quine caracterizou o empirismo como baseado em duas premissas. Uma delas é a de que, seja qual for a evidência para a ciência, ela é uma evidência sensorial. A outra é a de que toda imputação de significados às palavras deve apoiar-se de modo último na evidência sensorial. (Quine 1969, p. 75). [Ora, toda a] dificuldade se encontra no termo ‘experiência sensorial’. Os escritos de Quine estão repletos deles, bem como de seus variantes. [Lemos em Quine]: ‘as irritações de superfície são nossos únicos guias para um mundo externo’. (Quine 1960, p. 22); ‘A estimulação dos receptores sensoriais é tudo que alguém tem como evidência para garantir, de modo último, a obtenção de uma figura (*picture*) de mundo. (Quine 1969, p.75); ‘Nossa única fonte de informação acerca do mundo externo ocorre pelo impacto dos raios e das moléculas de luz sobre nossas superfícies sensoriais’ (Quine 1975, p. 68). (Davidson 1984, p. 198)

Davidson, por seu turno, não se permite qualquer concessão à “primazia epistemológica, defendida tanto por empiristas quanto por cartesianos, daquilo que é diretamente experimentado na sensação” (2001, p. 41). Tal primazia, filha legítima da distinção esquema *versus* conteúdo, redundava em um misterioso postulado: de um lado, há o evento lingüístico da crença (o “esquema” que organiza), de outro, o evento não-lingüístico da sensação (o “conteúdo” a ser organizado).

Na teoria do significado, isto implica que os dois determinantes da significação estão desde o início tão separados entre si que se torna uma grande dificuldade entender como eles podem se juntar na interação que supostamente fornece a significação. (1991, p. 195)

Segue-se que a recorrente alusão empirista ao “estímulo dos receptores nervosos” carece de sentido, além de nada elucidar acerca do modo pelo qual a sensação se relaciona aos juízos de percepção. O problema, como já se disse, está em não se poder discriminar exatamente que tipo de papel os “estímulos imediatos” podem desempenhar na determinação do conteúdo das sentenças de observação. Davidson escreve:

Desde o início esteve claro para mim que a ‘experiência’ não-conceitualizada, os *sense data*, as sensações, as impressões e as idéias de Hume não poderiam servir coerentemente como evidência para as crenças, pois apenas algo com conteúdo proposicional poderia fazê-lo. (1991, p. 105)

A principal objeção lançada ao dualismo esquema/experiência concerne ao estatuto epistêmico do dito “dado de experiência”, isto é, ao fato de este último ser concebido a um só tempo como “fonte de evidência” para o juízo e como “independente” daquilo a que ele supostamente envia:

Consta que haveria uma fonte última de evidência cuja natureza poderia ser inteiramente especificada sem fazer referência àquilo para o que ela é fonte de evidência. (2001, p. 162)

Ora, “um estímulo, não possuindo qualquer conteúdo cognitivo, não pode constituir evidência para coisa alguma”, adverte o filósofo (1991, p. 83), recordando em seguida o que historicamente motivou essa visão: julgou-se ser necessário encapsular na esfera do sujeito “as fontes últimas da evidência” em relação ao mundo exterior, a fim de se garantir justamente a pureza, a autoridade e a irredutibilidade de seu caráter de “evidência subjetiva”. Pois, se é fato que nada é certo em relação ao mundo exterior,

o subjetivo só pode manter sua virtude – sua castidade, sua certeza para nós – sendo protegido da contaminação pelo mundo. O problema é, obviamente, que a desconexão cria um abismo que nenhum raciocínio ou construção pode atravessar. (Davidson 2001, p. 162)

Entretanto, se nossas fontes de evidência fossem de fato independentes da linguagem, as crenças nelas fundadas não poderiam sustentar qualquer inferência relativamente à existência de um mundo exterior, e o ceticismo seria a consequência inelutável. Mas o ceticismo deve ser rigorosamente afastado, pensa Davidson, da mesma forma que deve ser afastado o outro lado da mesma moeda, o fundacionismo. Seguem-se então duas objeções contra a tentativa de basear o conhecimento empírico sobre a experiência não-proposicional (ou não-interpretada): 1) a tarefa seria vã, porque impossível; 2) se o conhecimento dependesse de algo *intermediário* entre seu suposto objeto no mundo e a crença, o ceticismo seria o desenlace necessário (conquanto irônico, observa o autor, já que a postulação do caráter evidente das sensações propõe justamente algo que, por não ser proposicional, é “indubitável”).

Todos os dualismos característicos da época moderna, em especial o dualismo sujeito/ objeto, são tributários do dualismo de esquema e conteúdo. Libertar-se deste último significará, desde então, banir também os principais problemas que a filosofia tradicionalmente se impôs desde o século XVII. Pois em todos eles impera um mesmo denominador comum: a idéia de mente como detentora de estados e objetos privados, reduto exclusivo da “subjetividade”.

Em larga medida essa figura de mente e do seu lugar na natureza definiu os problemas que a filosofia moderna pensou ser necessário responder. Entre esses problemas estão os tópicos relativos ao conhecimento: como sabemos sobre o mundo exterior, como sabemos sobre outras mentes, até mesmo como sabemos sobre os conteúdos de nossa própria mente. Mas devemos incluir também o problema da natureza do conhecimento moral, a análise da percepção e muitos dos tópicos problemáticos da filosofia da psicologia e da teoria do significado. (Davidson 2001, p. 41)

Essa figura de mente, incontornável no interior do programa fundacional da epistemologia moderna, é precisamente aquilo que o projeto hermenêutico de Davidson mais almeja descartar: “A dissolução da subjetividade nos liberta da necessidade de fundações para o conhecimen-

to”. (2001, p. 47) Note-se que a idéia de uma divisão básica entre “experiência não-interpretada” e um “esquema conceitual organizador” é um erro nascido justamente dessa imagem da mente como “espectador passivo” do espetáculo das representações, ou seja, daquilo que “a mente pode possuir, captar, ter diante de si, estar ciente de” etc. (Davidson 2001, p. 25) Desarticulada a divisão, dissolve-se de imediato a existência dos objetos do pensamento, sejam eles dados sensoriais ou objetos proposicionais. Elimina-se também um sem-número de problemas desconfortáveis, “já que uma consideração adequada do conhecimento não carece desses intermediários epistemológicos” (idem).

Davidson divide então em dois grupos as imagens e metáforas relacionadas à dicotomia esquema/conteúdo pela tradição: 1) os esquemas conceituais ou lingüísticos *organizam* algo; 2) os esquemas conceituais ou lingüísticos se *ajustam* a esse algo. O primeiro grupo pode conter também a idéia de “sistematizar”, “distinguir” (o fluxo da experiência); outros exemplos do segundo grupo são: “prever”, “dar conta de”, “enfrentar” (o tribunal da experiência). Digno de nota é o fato de que todas elas se situam numa suposta “relação à” experiência (que pode ser substituída aqui por natureza, realidade, ou mesmo pelos ditos “receptores sensoriais”). A dificuldade segue sendo “dizer no que *consiste* essa relação, elucidando também quais são as *entidades relacionadas*” (Davidson 1984, p. 191, grifo nosso). No tocante às últimas, são detectadas duas imagens preponderantes: ou elas são a realidade (o universo, o mundo, a natureza) ou a experiência (as irritações de superfície, os *sense-data*, os dados).

Todo esse quadro suscita em Davidson um questionamento nitidamente gestaltista:

Não podemos atribuir um significado claro à noção de organizar um objeto único (o mundo, a natureza, etc.) a não ser que o objeto seja entendido como contendo ou consistindo de outros objetos. Alguém que se propõe a organizar um armário arranja as coisas dentro dele. Se alguém lhe diz para não organizar os sapatos e as roupas, mas sim o armário ele mesmo, você ficará confuso. Como você poderia organizar o Oceano Pacífico? (Davidson 1984, p. 192)

Assim, mesmo se concedêssemos papel de “evidência última” às crenças perceptivas sobre a realidade, permanece sem sentido postular a existência de “intermediários epistêmicos” entre elas e a própria realidade. Crenças (empíricas ou não) sustentam-se sempre e necessariamente sobre outras crenças, algumas perceptivas, outras não. Só outra crença pode contar como razão para se formar uma crença. Crenças perceptivas requerem, em vista disso, apenas “coerência com suas companheiras” como suporte racional. O que importa à investigação, e deve ser descrito, é o modo pelo qual se determina “aquilo que determina o conteúdo de uma crença perceptiva”. Ora, isto só será encontrado nas interações entre duas ou mais pessoas e um meio ambiente compartilhado.

O que identifica uma crença, e a faz ser a crença que é, é a relação com outras crenças. [Ora,] não há crenças sem muitas crenças relacionadas, nenhuma crença sem desejos relacionados, nenhuma desejo sem crenças e nenhuma intenção sem ambos: crença e desejo. (Davidson 2001, pp. 124-126)

O que nosso autor está dizendo é que, da mesma forma que não há meio de se tentar comparar conceito e realidade não-conceitualizada, ou seja, nossas crenças e um mundo independente delas – dado que tal comparação, além de inevitavelmente “preceder” à própria compreensão dos signos correspondentes, redundaria na aquisição de novas crenças - inexistente experiência que já não seja interpretada, valorada, desejada ou indesejada segundo os parâmetros de uma comunidade.

O caráter irremediavelmente intersubjetivo das crenças não representa, contudo, qualquer ameaça à chamada autoridade de primeira pessoa ou autoconhecimento, vale dizer, ao fato de que geralmente eu sei, sem recorrer a inferências a partir da evidência empírica – portanto, de um modo do qual os outros não são capazes – o que penso e desejo. Nem mesmo minha possível ignorância a respeito das circunstâncias que determinam aquilo que penso ou quero dizer indica, adverte Davidson, que eu não saiba o que quero dizer ou penso. Supor o contrário é man-

ter-se atrelado à idéia de que estados mentais são estados “internos”, e que podem ser o que são independentemente do mundo e de sua história (Davidson, 2001, p. 48). A figura tradicional da mente parece recorrente, então, não só em teorias que atribuem caráter subjetivo aos estados psicológicos e intencionais, mas também em muitas que o rejeitam<sup>5</sup>.

Com efeito, ao mesmo tempo em que recusa a existência de objetos mentais e a possibilidade de uma linguagem privada, Davidson não esconde sua perplexidade diante de certas implicações das teses externalistas.<sup>6</sup> A aparente antinomia de seu percurso logo se dissolve, todavia, quando se constata que o alto grau de certeza que eu possa experimentar a respeito de minhas próprias crenças e outros estados intencionais não é um acontecimento apenas individual. Os estados intencionais são “transparentes” para seus sujeitos porque, em sua constituição mais íntima, eles são públicos e intersubjetivos – sua natureza é essencialmente holística e interpretacional: só existem a partir da interação de dois ou mais intérpretes, e da conexão destes a um meio ambiente ou mundo comum.

Enquanto ser pensante, crente ou desejoso, sou objeto de interpretação de outros seres pensantes, crentes e desejosos. Justamente por ser interpretável é que possuo autoridade de primeira pessoa sobre meus próprios pensamentos: a idéia mesma de interpretação exige que intérprete e interpretado *saibam* o que seus próprios pensamentos significam. Se assim não fosse, eles não poderiam interpretar-se mutuamente, isto é, atribuir pensamentos e significados uns aos outros, cada um guiado pelas normas e os padrões de sua própria racionalidade.

---

<sup>5</sup> Sobre isto e o que segue, cf. Martins (2005, pp. 246, 247).

<sup>6</sup> “A questão é saber se podemos, sem irracionalidade, inconsistência ou confusão, simplesmente e diretamente pensar que possuímos uma crença que não possuímos, ou pensar que não possuímos uma crença que possuímos. Um grande número de filósofos e psicólogos orientados filosoficamente mantiveram recentemente visões que subentendem ou sugerem que isto pode ocorrer. Na verdade, que isto ocorre o tempo todo” (Davidson 2001, p. 187)

De fato, todo intérprete inevitavelmente impõe seus valores e padrões racionais àquele que interpreta e isto significa que o processo interpretativo é necessariamente um procedimento normativo, guiado pelos modelos éticos da ação e da responsabilidade, da liberdade prática e da valoração. Tais padrões modularão também o autoconhecimento, já que estados mentais só são transparentes para seus sujeitos na medida em que haja responsabilidade e respostas valorativas envolvidas. Explícitando: transparência e autoridade de primeira pessoa são postulações plausíveis porque o autoconhecimento é uma condição necessária do ato responsável. Este último, por sua vez, surge do fato de sempre pensarmos em nossas ações, nossos desejos e nossas crenças como passíveis de crítica, incluindo a nossa própria autocrítica.

Destarte se verifica a especificidade do autoconhecimento diante de outros tipos de conhecimento, e também a falta de sentido em se falar de um “espaço mental” desconectado do mundo. Indefere-se, ademais, qualquer caráter representacional (imagético ou especular) ao pensamento, pois crenças nada mais são do que formas de adaptação e relacionamento ao meio ambiente, não “imagens” ou “modelos” deste.

À guisa de conclusão, tomemos de empréstimo algumas palavras cunhadas por Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*, sublinhando nelas os ecos que acabamos de encontrar na leitura de Davidson:

Erram as filosofias semânticas ao fecharem a linguagem como se ela não falasse mais do que de si. [Entretanto], sabe o filósofo mais do que ninguém que toda vivência é uma vivência falada, que a linguagem não é uma máscara sobre o ser, mas que a própria visão, o próprio pensamento são, como já se disse, ‘estruturados como uma linguagem, são articulações prévias. Da mesma forma, a linguagem não é um sistema léxico e semântico previamente desdobrado numa estrutura transcendental. Não é nessa totalidade dada que vamos colher os elementos de nossa comunicação. (Merleau-Ponty 1984, p. 131)

## BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, G. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

*Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 29, n. 2, pp. 575-596, jul.-dez. 2006.

- DAVIDSON, D. *Essays on Actions & Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- MARTINS, P. M. – “Como superar o dualismo sem reducionismo: Davidson e a crítica hermenêutica na filosofia da mente”. In: P.J. Smith, W.J. Silva Filho (eds.). *Significado, Verdade e Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du Comportement*. Paris: PUF, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Sentido y Sensentido*. Trad. Narcis Comadira. Barcelona: Ed. Peninsula, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. Trad. J.A. Gianotti. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. C.A.R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Prosa do Mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo : Cosac & Naif, 2002.
- MOURA, C.A.R. *Racionalidade Crise. Estudos da História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/Editora UFPr, 2001.
- PUTNAM, H. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- QUINE, W.V. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1960.
- RICHIR, M., TASSIN, E. (eds.). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et Expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1997.

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

SMITH, P.J., SILVA FILHO, W.J. (eds.). *Significado, Verdade e Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.