



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"  
Campus de Marília



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

# Sujeito e identidade pessoal na hermenêutica de Davidson

Paula Mousinho Martins

**Como citar:** MARTINS, P. M. Sujeito e identidade pessoal na hermenêutica de Davidson. *In:* BROENS, M. C. ; MILIDONI, C. B. (org). **Sujeito e identidade pessoal – Estudos de Filosofia da mente**. Edição. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p127-136. DOI: <http://doi.org/10.36311/2003.85-7139-518-7.p127-136>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## SUJEITO E IDENTIDADE PESSOAL NA HERMENÊUTICA DE DAVIDSON

Paula Mousinho MARTINS<sup>1</sup>

Um dos traços marcantes do pensamento de Donald Davidson é, a meu ver, sua extraordinária capacidade de conciliar pontos de vista aparentemente excludentes. A doutrina do “monismo anômalo” é um bom exemplo disto; seu empenho em compatibilizar o programa externalista com a defesa do autoconhecimento e da autoridade de primeira pessoa, outro. Penso que esse traço não poderia existir sem a articulação que Davidson estabelece entre *reflexão ético-hermenêutica* e *análise epistemológica* no estudo da natureza dos estados mentais. Com ela, Davidson pode levar adiante o que me parece ser o objetivo maior de sua obra, a saber: o desmonte da tradição *dualista e representacionista* da filosofia. Tal objetivo norteará, naturalmente, sua consideração do *sujeito* e da *identidade pessoal*. Como sempre, aí encontramos a mesma indefectível tendência a *acolher* e ao mesmo tempo *desafiar* paradoxos.

Uma recente coletânea de artigos do filósofo (2001) vem atestar o que digo. Nela, pelo menos dois títulos parecem à primeira vista entrar em choque: “The Myth of the Subjective”, de 1988, e “The Irreducibility of the Concept of the Self”, de 1998. No primeiro, Davidson apresenta as principais razões que orientam seus anticartesianismo e anti-subjetivismo estritos; no segundo, expõe sua forte (e à primeira vista muito cartesiana) convicção acerca da

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem - Universidade Estadual do Norte Fluminense - Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil.

singularidade - e flagrante imediatidade - do “conhecimento de meus próprios estados mentais”, de onde resulta a irredutibilidade epistêmica do *ego*. Mas, embora os dois textos tenham sido escritos com uma defasagem de dez anos, não se deve inferir daí uma mudança de posição ou desvio de percurso. Na verdade, o caráter *anti-subjetivista* do pensamento hermenêutico de Davidson prevalece nos dois momentos. Afinal, anota o filósofo, “como qualquer conhecimento, o autoconhecimento não pode existir isolado de seus princípios sociais” (1998). Tais princípios, como veremos, são sempre holísticos e interpretacionais. Por isso, se a autoridade de primeira pessoa sobre o valor de verdade de certas sentenças que eu pronuncio não tem substituto no mundo público, é preciso, contudo, como frisa o próprio autor, “ênfatizar os aspectos de minhas crenças sobre minhas atitudes presentes que permanecem inabalados *depois de termos abolido o mito do subjetivo e dos objetos mentais*” (O grifo é meu).<sup>2</sup> Curiosamente, portanto, o autoconhecimento nada tem de subjetivo.

A questão da *identidade pessoal*, por sua vez, não poderia fugir a esse mesmo espírito anti-subjetivista e, seguramente, anti-substancialista: segundo o paradigma hermenêutico, um indivíduo só pode identificar-se como *pessoa* se for *objeto de interpretação* de outros indivíduos. Em outros termos: as condições que um indivíduo deve satisfazer a fim de ser “interpretável” são as próprias condições da pessoalidade. Isto significa que sua identidade de pessoa, longe de aludir a alguma “mesmidade substancial” persistente no tempo, decorre tão-somente de sua inserção na grande rede holística e valorativa do pensamento e da linguagem, como veremos mais tarde.

Assim, na medida em que ambos os temas (sujeito e identidade pessoal) estão ligados à interpretação e ao uso lingüístico, remetem-nos necessariamente à questão da *intersubjetividade*, isto é, à interação entre dois ou mais intérpretes, a qual, obrigatoriamente, pressupõe uma conexão mais fundamental, a saber: a que une tais intérpretes a um meio ambiente ou mundo comum. Vejamos primeiramente como isto se processa em relação à noção de sujeito.

---

<sup>2</sup> Tais aspectos incluem os pensamentos que relacionam nosso discurso e nós mesmos ao mundo circundante. (2001, p. XIV).

Para começar, note-se que tal noção só se sustenta em oposição a outra – a noção de objeto – formando, juntamente com a distinção esquema/conteúdo, um dos grandes pilares dualistas da Modernidade. Davidson inicia sua tarefa de desconstruir tais dualismos distinguindo neles uma origem comum: *a idéia da mente como detentora de estados e objetos privados, reduto exclusivo da subjetividade* (cf. 1988). Essa concepção de mente está intimamente relacionada ao “projeto fundacional do conhecimento”, que o perfil holístico do pensamento de Davidson pretende precisamente invalidar (1988, pp. 43-47). “A dissolução da subjetividade”, afirma textualmente o filósofo, “nos liberta da necessidade de ‘fundações’ para o conhecimento” (idem). Segundo a tradição, tais fundações estariam localizadas na experiência pré-conceitual, isto é, sensorial e pré-lingüística.

Desde então a antiga primazia epistemológica – defendida por empiristas e cartesianos - “daquilo que é diretamente experimentado na sensação”, bem como o problema de saber “como isto se relaciona aos juízos de percepção”, não pode mais ser considerada central para a teoria do conhecimento. Davidson explica: “Embora a sensação desempenhe um papel crucial no processo causal que conecta as crenças ao mundo, é um erro acreditar que ela desempenhe um papel epistemológico preponderante na determinação dos conteúdos dessas crenças” (idem). A sensação só adquire esse papel sob a égide da distinção esquema/conteúdo, ou seja, a partir do pressuposto *representacionista* de que de um lado há o evento lingüístico da crença (o esquema que organiza) e, de outro, o evento não-lingüístico da sensação (o conteúdo a ser organizado). Embora ontologicamente incompatíveis, esquema e conteúdo sustentam, no entanto, um tipo de relacionamento do qual dependerá, aliás, a própria condição de verdade das crenças, a saber, o fato de elas “se ajustarem ou não” ao mundo. Em outros termos, é por assim dizer a “realidade muda” que torna o evento lingüístico verdadeiro - caso, obviamente, este seja capaz de “retratá-la” corretamente.

Uma teoria da verdade na visão davidsoniana, em contraste, estará baseada estritamente na avaliação de como as marcas e os sons produzidos por certos organismos mantêm-se reunidos em um padrão de coerência. Tal padrão não governa, entretanto, relações de

representação ou espelhamento, mas sim conexões causais entre o organismo do falante e o mundo circundante: “Os organismos falam sobre coisas às quais eles se encontram em reais condições de causa e efeito” (1988, p. 51).

Nessa perspectiva, não há palavra ou conceito que já não seja *compreendido* ou *interpretado*, direta ou indiretamente, a partir das relações causais entre as pessoas e o mundo, e também entre palavras e outras palavras, conceitos e outros conceitos. Ora, se há relações causais entre o mundo e o agente lingüístico, bem como relações de justificação (coerência ou razão) internas à rede de crenças e desejos do agente, não há por que se postular uma relação (de representação) ulterior com o fito de explicar de que modo o agente entra em contato com o mundo ou vice-versa. Segue-se que crenças nada mais são que “formas de adaptação” ao meio ambiente, e não “quase-imagens” deste; são antes “hábitos” ou “regras de ação” que “modelos” do mundo.

Evidencia-se assim a falta de sentido em se falar de um “espaço mental subjetivo”, por essência “desconectado” do mundo. Nossa mente e linguagem estão tão intimamente em contato com a realidade sensível quanto nossos corpos físicos pois, tal como estes, são formados pelo ambiente em que vivemos.

Daí resulta uma concepção materialista não-reducionista da mente, onde a distinção entre o “si próprio” subjetivo do agente e o mundo objetivo foi substituída pela distinção entre o ser humano individual (descritível em termos tanto mentais quanto físicos) e o resto do universo. Tal distinção é delimitada estritamente pelos contornos do corpo humano e, nessa medida, não pode suscitar a questão de “como as coisas aparecem desde o interior”, isto é, o problema da consciência - lugar das ocorrências fenomenológicas. E, uma vez que se abdique da noção de consciência, não há por que continuar falando em um “si próprio” composto pelos estados mentais do ser humano (suas crenças, desejos, ânimos, etc), quer dizer, insistir na clássica tentação ocidental de moldar o pensamento sobre a “visão”, pressupondo um “olho interior” que inspeciona estados e objetos internos. Davidson substitui tal concepção pela imagem de uma rede de crenças e desejos em processo contínuo de reformulação. Essa

rede jamais será reformulada por um agente que lhe é distinto, um “eu” a princípio desligado de suas tomadas de posição e de suas escolhas, espécie de “cerne” interiorizado em meu modo de ser, que permanece inalterado independentemente das mudanças em minhas crenças e desejos [...]<sup>3</sup>

Já sabemos, contudo, que o anti-subjetivismo davidsoniano não deve ser visto como uma ameaça à “autoridade de primeira pessoa”, isto é, “ao fato de que geralmente sabemos, sem recorrer a inferências a partir da evidência empírica – portanto, por um modo que os outros não são capazes de possuir – o que pensamos, queremos e intencionamos” (1988, p 47). Nem mesmo minha ignorância a respeito das circunstâncias que determinam aquilo que penso ou quero dizer indica que eu não saiba o que eu significo ou penso. Supor o contrário é manter-se atrelado à idéia de que estados mentais são estados “internos”, que podem ser o que são independentemente do resto do mundo e de sua história (idem, p. 48). Daí decorre uma série de conseqüências *externalistas* relevantes:

- 1 Estados mentais – como dúvidas, desejos, crenças e vontades – são identificados em parte pelo contexto social e histórico no qual eles são adquiridos. São estados que se identificam por suas causas.
- 2 Daí não se segue, porém, que estados mentais não sejam estados físicos de alguém. Mas o modo pelo qual descrevemos e identificamos eventos e estados não tem nada diretamente a ver com o lugar em que tais estados e eventos se encontram.
- 3 O fato de estados mentais – incluindo os significados proferidos por um falante – serem identificados por relações causais com objetos e eventos externos é essencial para a possibilidade da comunicação, pois torna uma mente acessível, a princípio, para outra. (Esse aspecto público e interativo da mente não tende, porém, repete Davidson, a diminuir a importância da autoridade de primeira pessoa.).
- 4 A idéia de que há uma divisão básica entre “experiência não-interpretada” e um “esquema conceitual organizador” é um erro,

---

<sup>3</sup> Cf. Rorty, 1997.

nascido da imagem incoerente da mente como o “espectador passivo” de um “espetáculo interno”.

- 5 Uma consideração adequada do conhecimento não carece de intermediários epistemológicos - tais como dados sensoriais, qualia ou sentimentos crus. Reitera-se assim a crítica à existência de “objetos do pensamento”, sejam eles concebidos como dados sensoriais ou como objetos proposicionais. Em que pese a existência de uma multiplicidade de estados mentais, sua descrição não requer entidades fantasmáticas a serem “contempladas” pela mente. Elimina-se com isso, observa Davidson, um sem-número de problemas desconfortáveis (idem, p. 51).
- 6 Do conceito de subjetividade, dois aspectos clássicos no entanto permanecem: a) Pensamentos são privados, no sentido óbvio de que qualquer propriedade é privada ou pertence a alguém; b) O conhecimento dos próprios pensamentos é assimétrico ao conhecimento empírico, porquanto quem tem um pensamento geralmente sabe que o tem - de um modo que outros não compartilham. Logo, longe de constituir uma “reserva insularizada” em relação à qual sempre caberá a pergunta: “Como poderá ter acesso ao mundo exterior ou ser conhecida por outros?”, o pensamento é necessariamente parte de um mundo público comum. “A possibilidade mesma do pensamento demanda padrões compartilhados de verdade e objetividade” (idem, p 52).

Razão pela qual Davidson não teme a proximidade com o velho “sonho cartesiano e empirista”, segundo o qual “o conhecimento dos conteúdos de minha própria mente é básico e especial”: é *básico* porque sem ele eu nada conheceria (embora não seja suficiente para o resto) e *especial* na medida em que é irredutivelmente diferente de outros tipos de conhecimento (cf. idem).

Examinemos melhor em que consiste essa especificidade. Observemos, antes de mais nada, que o autoconhecimento não tem cunho “teorético” nem mesmo constitui uma ação propriamente “cognitiva”: minha crença de possuir este ou aquele estado intencional é um acontecimento, se não imediato, pelo menos não-discursivo. O conhecimento de tipo perceptivo, em contraste, exige que o agente efetivamente exerça um ato cognitivo: a percepção é resultado de

uma complexa operação causal e subjetiva, cujo sucesso garante ao agente o poder de formar crenças verdadeiras acerca de fatos e objetos do mundo. No caso do autoconhecimento, minha crença em meus próprios pensamentos vem com esses pensamentos mesmos, sem nenhuma “cognição”. Ou por outras: *o conhecimento de meus próprios estados intencionais é constitutivo da idéia mesma de estado intencional*. Isto significa que faz parte do estado intencional de primeira ordem “eu creio (desejo, duvido) que p” a crença de segunda ordem “eu creio que creio (desejo, duvido) que p”.

O alto grau de certeza que experimento a respeito de minhas próprias crenças e outros estados intencionais não é produto, todavia, repita-se, de algum olhar introspectivo e individual (capaz de perscrutar “objetos” no “interior” da consciência). Os estados intencionais são *transparentes* para seus sujeitos porque, segundo Davidson, em sua constituição mais íntima, eles são *públicos e intersubjetivos*: sua natureza é essencialmente holística e interpretacional. Enquanto ser pensante, crente ou desejante, sou objeto de interpretação de outros seres pensantes, crentes e desejantes. Explicitando: meus atos intencionais compõem o tecido mesmo da grande rede holística e hermenêutica da linguagem, porquanto aparecem a partir da interação de dois ou mais intérpretes, bem como da interação destes com o mundo circundante. Ora, exatamente por ser “interpretável”, possuo autoridade de primeira pessoa sobre meus próprios pensamentos: eis o que subjaz ao próprio conceito de interpretação e nessa medida garante a especificidade do autoconhecimento frente a outros tipos de conhecimento.

Diretamente implicada na noção de interpretação, a estrutura de um estado intencional apresenta-se, por isso mesmo, também estreitamente ligada à questão da *ação* e da *responsabilidade*, ou seja, da *liberdade prática* e da *valorização*. Este foi sempre um ponto enfatizado por Davidson, que nunca desligou o estudo da linguagem, do significado e do pensamento da reflexão sobre o valor e a ação. Essa vinculação modula também, evidentemente, a natureza do autoconhecimento: estados intencionais são “transparentes” para seus sujeitos na medida em que há *responsabilidade* e *respostas valorativas* envolvidas em sua própria constituição. Ou por outras: a “transparência” e a “autoridade de primeira pessoa” do



autoconhecimento só constituem suposições plausíveis porque o autoconhecimento é uma condição necessária do ato responsável: este último origina-se do fato de que sempre pensamos sobre nossas ações (ou sobre nossos desejos e nossas crenças) como suscetíveis de *crítica* – incluindo a nossa própria autocrítica.

De modo que é a possibilidade de suscitar respostas valorativas o que qualifica o ato responsável, e não alguma coisa repousando “intrinsecamente” nas causas do ato em si mesmo. O fundamento da responsabilidade encontra-se, pois, nas próprias atitudes reativas, e não em alguma propriedade descritiva (e portanto metafísica) da ação dita responsável. O que identifica, aliás, um agente enquanto agente é, para além de sua condição de ente valorante e desejante, essa capacidade inalienável de *reagir valorativamente*. Nesse sentido, agir conscientemente é o mesmo que ser responsável, ou seja, ser capaz de *responder*.

Assim se explica de que modo a responsabilidade, entendida a partir dos termos valorativos das atitudes reativas, pressupõe autoconhecimento. Ações não podem ser consideradas responsáveis se o ator *não souber* que agiu daquela determinada maneira. Por outro lado, só há transparência porque existe responsabilidade, ou seja, a transparência do autoconhecimento só se sustenta na medida em que a condição da responsabilidade se mantém. Dada a responsabilidade, quando se crê ou se deseja que p, então se crê que se crê ou se deseja que p. Vislumbra-se aí mais uma vez a feição não-cartesiana do pensamento de Davidson: o autoconhecimento, diferentemente da *clara e distincta perceptio*, admite exceções, que existem justamente enquanto signos da “inaplicabilidade” da condição normativa e valorativa especificada na noção de responsabilidade.

Temos então a ponte necessária para entendermos como se constitui para Davidson a *identidade pessoal*. Senão vejamos. Tudo que é humano depende do reconhecimento: não há cognição sem *reconhecimento*. Vimos que um aspecto crucial desse reconhecimento é a habilidade que temos de *responder*. Sem reconhecimento não há possibilidade de responder, isto é, *ser responsável*. Portanto ser humano, na raiz, é ser responsável, ou seja, ter habilidade para responder aos próprios atos e aos de outros. O princípio da

responsabilidade reside assim numa atividade que não é apenas “fundamentalmente humana” mas, acima de tudo, define fundamentalmente o que “ser humano”, a saber: a *interpretação*. Nessa medida, interpretar é já estar a meio caminho da responsabilidade. Engajar-se autenticamente na interpretação é desde sempre escolher a responsabilidade e supor a valoração. Interpretar e valorar são ambos atos de pensamento e portanto subjazem à possibilidade da responsabilidade. Isto quer dizer que a valoração não é uma atividade “opcional” ou “paralela” ao pensar, ao pretender, ao usar a linguagem, ao crer.

Ora, algo só adquire *status* ou *identidade de pessoa* se for ao mesmo tempo intérprete e *objeto de interpretação*. Como vimos, as condições que um indivíduo deve satisfazer a fim de ser “interpretável” são as próprias condições da pessoalidade, pois a pessoalidade está indissociavelmente ligada à interpretabilidade, isto é, à humanidade, característica de todo ente valorante e responsável, capaz de autoconhecimento.

## REFERÊNCIAS

- DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- HAHN, L. E. (Ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.
- LUDLOW, P. & Martin, N. *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford: SLCI Publications, 1998.
- RORTY, R. Fisicalismo não-redutivo. In *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.