

HUBERT DREYFUS E MARTIN HEIDEGGER: REPRESENTAÇÃO E COGNIÇÃO

HUBERT DREYFUS AND MARTIN HEIDEGGER: REPRESENTATION AND COGNITION

Rodrigo Benevides Barbosa Gomes¹

Resumo: Hubert L. Dreyfus, em *What Computers Can't Do* (1972), tornou-se a mais proeminente voz crítica à abordagem representacional do então nascente campo da inteligência artificial. Partindo da filosofia heideggeriana, Dreyfus apontou que a simples predicção de objetos é insuficiente para reproduzir o tipo de existência não-representacional de um ser-no-mundo. O teste do tempo revelou a pertinência da crítica de Dreyfus. Dessa forma, pretende-se expor os argumentos de Dreyfus a partir de duas obras posteriores, a saber, o livro *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (1991) e o artigo *Why Heideggerian Artificial Intelligence failed and how fixing it would require making it more Heideggerian* (2007). O uso de obras tardias justifica-se por conta da conexão que Dreyfus faz entre Heidegger e Walter Freeman, apontando um exemplo do que seria uma inteligência artificial heideggeriana em contraposição à uma representacional.

Palavras-chave: Heidegger. Dreyfus. Descartes. Ciências Cognitivas. Inteligência Artificial.

ABSTRACT: Hubert L. Dreyfus, on *What Computers Can't Do* (1972), became the most prominent voice against the representational approach of the early days of artificial intelligence. Using heideggerian philosophy, Dreyfus pointed out that the mere predication of objects is insufficient to reproduce the kind of non-representational existence of a being-in-the-world. The test of time revealed the relevance of Dreyfus' critique. Thus, the article will lay out the arguments of Dreyfus through two later works, namely, the book *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (1991) and the article *Why Heideggerian Artificial Intelligence failed and how fixing it would require making it more Heideggerian* (2007). The use of Dreyfus' late work is justified because of the connection made between Heidegger and Walter Freeman, indicating an example of what a heideggerian artificial intelligence could be against an representational one.

Keywords: Heidegger. Dreyfus. Descartes. Cognitive Sciences. Artificial Intelligence.

1. Introdução

Geralmente, ao nos depararmos com livros introdutórios à fenomenologia, os panoramas que descrevem tal tradição restringem-se aos quatro principais nomes já conhecidos, a saber, Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Porém, é também notório que já pode-se afirmar o aumento no número de representantes ou continuadores da fenomenologia ao pensarmos em nomes como J. J. Gibson, Francisco Varela, Evan

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar. E-mail: rodrigobenevides23@gmail.com

Thompson e, claro, Hubert Dreyfus², do qual trataremos em detalhes no decorrer do artigo. Portanto, para além da exposição da obra de Dreyfus, o presente artigo serve como demonstrativo da vivacidade da tradição fenomenológica.

O artigo divide-se em duas partes: primeiramente, aborda-se como Dreyfus se serviu da obra de Heidegger nos primórdios do desenvolvimento da inteligência artificial para criticar a abordagem representacional que os engenheiros do Massachusetts Institute of Technology (MIT) utilizavam em seu trabalho. Tal momento baseia-se no artigo *Why Heideggerian Artificial Intelligence failed and how fixing it would require making it more Heideggerian* (2007), onde o próprio Dreyfus refaz o percurso de sua crítica; em um segundo momento, demonstra-se a crítica de Dreyfus à herança cartesiana que, em última instância, representa o dualismo sujeito-objeto que Heidegger pretende superar com a noção de ser-no-mundo. Esta crítica será exposta partindo-se da obra *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (1991).

II

A posição de Hubert Dreyfus durante a década de 1960 era privilegiada. Como professor de filosofia no MIT, o então recente desenvolvimento da área de inteligência artificial estava a apenas alguns passos de distância que separavam o departamento de filosofia do de engenharia. Esta proximidade levou Dreyfus a deparar-se com alunos que frequentavam ambos os departamentos.

Quando eu ensinava no MIT durante a década de 1960, os estudantes do Laboratório de Inteligência Artificial vinham às minhas aulas sobre Heidegger e diziam: “Vocês filósofos vêm refletindo em suas poltronas por mais de 2000 anos e até agora ainda não conseguiram entender como funciona a cognição. Nós, no Laboratório de I.A., assumimos essa tarefa e estamos tendo sucesso onde vocês filósofos falharam”. Mas, em 1963, quando eu fui convidado para avaliar o trabalho de Alan Newell e Herbert Simon sobre sistemas simbólicos físicos, eu me deparei - para minha surpresa - que, longe de substituir a filosofia, estes pesquisadores pioneiros aprenderam muito, direta ou indiretamente, de nós filósofos: e.g., a tese de Hobbes que a razão funciona como uma computação, as representações mentais de Descartes, a ideia de Leibniz sobre uma “caracterização universal” (um conjunto básico de axiomas

² Cf. CHEMERO, A.; KAUFER, S. *Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2015. Quando muito, alguns autores apontam o trabalho de Max Scheler e o desenvolvimento da *Daseinanalysis*, nas figuras de Medard Boss e Ludwig Binswanger.

onde todo o conhecimento poderia ser expresso), a tese de Kant de que conceitos são regras, a formalização de Frege sobre tais regras kantianas e a postulação do atomismo lógico de Wittgenstein em seu *Tractatus*. Em suma, sem se darem conta, os pesquisadores da inteligência artificial estavam realmente empenhando-se em fazer da filosofia racionalista um programa de pesquisa. (DREYFUS, 2007, p. 247).

Em outras palavras, Dreyfus percebeu que os engenheiros que trabalhavam nos primórdios da inteligência artificial faziam de todo o espectro da cognição algo equivalente à uma computação ou representação, ou seja, trata-se aqui de algo que mais tarde ficou conhecido na literatura como **cognitivismo**, isto é, a ideia de que a percepção funciona como uma síntese de dados isolados com predicados previamente estabelecidos que, em princípio, podem ser transpostos para um sistema artificial como um computador. Porém, partindo de Heidegger, Dreyfus mostrou-se pessimista em relação ao cognitivismo desde o início, pois a relação primordial do organismo em seu meio não constitui-se como uma operação via representação: “em nossa forma mais básica de ser [...] nós não somos consciências, mas um entrelaçamento com o mundo” (DREYFUS, 2007, p. 255), ou seja, “tudo aquilo que aparece de forma inteligível para nós aparece em um pano de fundo de significação [...] As coisas não são percebidas como entes isolados aos quais atribuímos funções predicativas isoladas” (DREYFUS, 1991, p. 114). Em suma, o cognitivismo desenvolvido no laboratório do MIT tratava-se de um racionalismo que partia do desacordo organismo-ambiente ou sujeito-objeto; em termos husserlianos, o representacionismo peca ao não perceber que a representação proveniente da intencionalidade de ato parte de uma esfera antepredicativa fundada pela intencionalidade operante. O ser-aí heideggeriano, portanto, dissipa a distinção sujeito-objeto, ou seja, ser-no-mundo significa um tipo de existência onde não faz sentido postular uma mente separada que faria a computação de predicados exteriores.

Eu comecei a suspeitar que os insights formulados em poltronas existencialistas, especialmente as de Heidegger e Merleau-Ponty, eram más notícias para aqueles trabalhando nos laboratórios de inteligência artificial. Ao combinar representacionismo, conceptualismo, formalismo e atomismo lógico em um programa de pesquisa, os pesquisadores de I.A. condenaram seu próprio projeto ao fracasso. Usando Heidegger como um guia, eu comecei a procurar por sinais de que todo o programa de I.A. estava degenerando-se. Fiquei particularmente surpreso pelo fato de que, entre outros problemas, os pesquisadores estavam tendo dificuldades com o problema de representar o significado e a relevância, um problema que Heidegger

viu como implícito no entendimento de Descartes do mundo como um conjunto de fatos sem sentido nos quais a mente faria a valoração posteriormente. [...] Heidegger nos alertou que valores, na verdade, são apenas mais fatos sem sentido, sem significação. Dizer que um martelo possui uma função - martelar - deixa de fora a relação definidora de martelos com pregos e outros equipamentos, ao ponto de construir coisas e à habilidade em, de fato, usar um martelo, etc. (DREYFUS, 2007, pp. 247-248).

Partindo da obra de Heidegger, Dreyfus tentou demonstrar que o cognitivismo deixava de lado o modo como o *Dasein* de fato existe, ou seja, “atribuir funções à fatos brutos não poderia captar a organização significativa do mundo do dia-a-dia” (DREYFUS, 2007, p. 248). O mundo mostra-se significativo ao *Dasein* não pelo armazenamento cada vez maior de significações de fatos brutos, isto é, de átomos lógicos, mas pela totalidade existencial da situação na qual cada *Dasein* encontra-se engajado. Este, pois, torna-se o ponto falho da abordagem cognitivista, tornando-a equivocada em princípio.

Marvin Minsky, o diretor do laboratório de inteligência artificial do MIT, não-familiarizado com a crítica de Heidegger, estava convencido de que representar alguns milhões de fatos sobre objetos e suas funções resolveria aquilo que veio a ser conhecido como o problema do conhecimento de senso comum [*frame problem*]. Pareceu a mim, no entanto, que o verdadeiro problema não era o de armazenar milhões de fatos; era o de saber quais fatos eram relevantes em uma dada situação. [...] o problema do conhecimento e recuperação de senso comum não era apenas um problema; era um sinal de que algo estava seriamente errado com a abordagem em si. (DREYFUS, 2007, p. 248).

A fim de evitar o gigantesco problema de ter de programar uma regra geral para conseguir identificar quais dados devem ser relevantes em cada situação de um mundo complexo como a vivência humana, os engenheiros do MIT limitaram seus primeiros robôs aos chamados “micro-mundos” [*micro-worlds*] (DREYFUS, 2007), isto é, situações onde o número de objetos e possibilidades de efetivação de comportamentos eram reduzidos para que as ações desejáveis viessem à tona mais facilmente. Apesar do inegável sucesso que tais experimentos trouxeram, as regras comportamentais dos micro-mundos ainda estavam longe de servir como base empírica para uma explicação do ser do *Dasein*, muito menos para construir um sistema artificial comparável. As críticas de Dreyfus foram recebidas com desdém por seus colegas de universidade, no entanto, após duas décadas, a situação inverteu-se: o laboratório estava cada vez mais

familiarizado e interessado no trabalho de Heidegger para com isso evitar as aporias anteriores.

Em março de 1986, o laboratório de inteligência artificial do MIT, sob o comando de seu novo diretor Patrick Winston, inverteu a atitude que Minsky tinha em relação a mim e permitiu, até mesmo encorajou, diversos estudantes de pós-graduação a me convidarem para dar uma palestra que eu intitulei “Porque os pesquisadores de Inteligência Artificial deveriam estudar *Ser e Tempo*”. Nesta palestra repeti a lição heideggeriana de minha obra *What Computers Can't Do*: “Os objetos significativos entre os quais vivemos não são um modelo do mundo armazenado em nossa mente ou cérebro; eles são o próprio mundo” (DREYFUS, 2007, p. 249).

Alinhado à noção de que o mundo do *Dasein* não é uma representação interna de dados exteriores, Dreyfus aponta o avanço que Rodney Brooks obteve com seus robôs que funcionavam a partir de sensores de aprendizagem do ambiente e não de modelos internos pré-programados do mundo, ou seja, os robôs de Brooks tinham o próprio mundo como modelo para movimentar-se, formando assim uma retroatividade a partir dos sensores, abrindo espaço para a aprendizagem na máquina. Este ponto nos leva à questão corporal da cognição e da apreensão existencial da espacialidade do mundo, algo que o próprio Dreyfus aponta como o ponto falho na obra de Heidegger. Porém, é na própria tradição da fenomenologia - com o trabalho de Merleau-Ponty - que podemos encontrar uma descrição fenomenológica do aspecto antepredicativo da corporeidade, colocando-a em um papel crucial para o surgimento do conhecimento de senso comum não-internalizado: “Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem passar por representações, sem subordinar-se a uma função simbólica ou objetivante” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 195). Este tipo de formulação, como aponta Dreyfus, encontra em Brooks sua aplicação empírica mais próxima, algo também indicado e elogiado por Varela, Thompson e Rosche em *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991). No entanto, não é nosso intuito nos prolongarmos aqui sobre Merleau-Ponty e a questão da corporeidade como fundamento não-representacional para a cognição de níveis mais elevados. Tal ponto, de certa forma, já está contemplado em Heidegger, mesmo que lembremos do fato de que “não encontramos em *Ser e Tempo* nem trinta linhas sobre o problema da percepção; nem dez sobre o problema do corpo” (WAELEHENS *apud* MERLEAU-PONTY, 2006, p. xii). Portanto, voltemos à análise do percurso de Dreyfus, indicando agora a equivalência

que o próprio Dreyfus aponta entre Heidegger e a abordagem neurodinâmica de Walter Freeman.

O aspecto não-representacional do modo de existência do *Dasein* nos sugere que a apreensão do mundo não significa o armazenamento da função ou predicação dos objetos-do-mundo, como quer a abordagem cognitivista, mas sim a valoração daquilo que está presente como utilizável ou significativo ao *Dasein* em cada contexto³. Em outras palavras, para o *Dasein* “o equipamento é uma solicitação para agir, e não uma entidade com uma caracterização funcional” (DREYFUS, 2007, p.252). Além disso, o funcionamento corporal normal ocorre de forma irrefletida, isto é, não é necessário representar cuidadosamente, digamos, cada degrau de cada escada que subimos em nosso dia-a-dia. Todo o movimento ocorre de tal forma que o conteúdo intencional da consciência pode estar completamente focado em outro *Dasein*, em uma música que toca à distância, em outro aspecto do ambiente ou em planos para o dia seguinte. Na verdade, a tentativa de compartimentalizar todo o comportamento em estados representacionais leva a corporeidade a um mal funcionamento, mesmo que sejam representações que ocorram abaixo do fluxo da consciência, como muitos cognitivistas ressaltam.

Heidegger também nota que observar um martelo ou observar nós mesmos martelando prejudica a nossa habilidade de manejo. Nós podemos e de fato observamos nossos arredores enquanto lidamos com as coisas e, às vezes, se estamos aprendendo ou monitorando nossa atividade enquanto aprendemos, nossa performance é aperfeiçoada ao longo prazo, mas, no curto prazo, tal atenção interfere na ação. (DREYFUS, 2007, p. 252).

Em suma, o aspecto não-representacional da cognição é todo o modo não-predicável ou não-computável de relação prática do organismo em solicitações da existência do dia-a-dia, seja andar, subir uma escada, passar a marcha do carro enquanto se faz uma curva ou usar a linguagem para comunicar-se com outro *Dasein*. Portanto, o que há são **solicitações** que levam à ação e não a internalização de dados que possibilitam ações⁴. Estas solicitações ou *affordances*, por sua vez, constituem o

³ Este problema é conhecido em inteligência artificial como *frame problem*, como indicado em citação anterior de Dreyfus (2007).

⁴ A palavra “solicitações” acima deve ser entendida no sentido de *affordances*, assim conceitualizada por J. J. Gibson a partir de seus estudos sobre a *Gestalttheorie* e a fenomenologia de Merleau-Ponty, isto é, a realidade surge para o *Dasein* como objetos-manipuláveis ou como objetivos-alcançáveis, ou seja, como uma maçaneta que, como objeto-para-mim, existe como um objeto dentro de uma série de movimentos

fundamento não-representacional do funcionamento normal do *Dasein*, ou seja, “todo modo de lidar com o mundo acontece em um pano de fundo que Heidegger chama de ser-no-mundo, o qual não envolve nenhum tipo de representação” (DREYFUS, 2007, p. 254). Este pano de fundo, argumenta Dreyfus, é o que permite Heidegger ultrapassar Descartes, isto é, o *Dasein* é, antes do *cogito* da intencionalidade de ato, um modo de ser e agir no mundo: “o ser-no-mundo é mais básico do que a razão e a resolução de problemas; não é, de modo algum, algo representacional” (idem). Como diria Merleau-Ponty, “originariamente a consciência é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 192). Em suma, o *Dasein* é, antes de qualquer coisa, o trazer-à-tona-não-representacional de um contexto de solicitações ao organismo, ou seja, “no momento em que me dirijo a mim mesmo para me descrever, entrevejo um fluxo anônimo, um projeto global em que ainda não existem ‘estados de consciência’” (ibid., p. 581).

Nós vimos que nossa experiência do mundo do dia-a-dia é organizada em termos de significação e relevância e que tal significação não pode ser fundamentada atribuindo sentido à fatos brutos - primeiro, por não termos a experiência de fatos brutos e, mesmo se tivéssemos, nenhum valor predicativo poderia fundamentar uma significação situacional. (DREYFUS, 2007, p. 257).

Portanto, ao recusar o representacionismo cognitivista, Dreyfus encontra no modelo neurodinâmico de Freeman o projeto mais próximo de uma inteligência artificial heideggeriana (DREYFUS, 2007), ou seja, a ideia de que o comportamento provém do histórico de ações e solicitações do ambiente, fazendo do *Dasein* um sistema dinâmico não-linear.

Walter Freeman, uma das figuras fundadoras da neurociência e o primeiro a tomar seriamente a ideia do cérebro como um sistema dinâmico não-linear, formulou uma abordagem para explicar como o cérebro de um animal ativo pode encontrar e aumentar a relevância de aspectos do mundo. A partir de anos de pesquisa sobre olfato, visão, tato e audição em coelhos em estado de alerta e movimentação, Freeman propôs um modelo de aprendizagem sobre o acoplamento do cérebro com o ambiente. (DREYFUS, 2007, p. 257).

necessários para atingir um objetivo como adentrar um quarto ou sala e não como uma representação que armazena determinadas predicções.

A abordagem neurodinâmica de Freeman assemelha-se, de certa forma, aos princípios da *Gestalttheorie*, isto é, Freeman defende, em oposição ao cognitivismo, que um determinado comportamento do coelho (sentir o cheiro de uma cenoura) é dependente das ações precedentes de uma tal forma que, apesar do *input* ser o mesmo de experiências passadas, o bulbo do coelho responde com padrões diferentes, ressaltando o papel valorativo do organismo na apreensão do ambiente. Com isso, o mesmo estímulo de uma determinada situação traz à tona reações físicas diversas no cérebro do coelho: “o estado atual do cérebro é o resultado da soma das experiências passadas do animal com cenouras, e este estado está diretamente acoplado com ou ressoa a solicitação oferecida pela cenoura atual” (DREYFUS, 2007, p. 258). Em outras palavras, “os padrões macroscópicos do bulbo não relacionam-se ao estímulo propriamente dito, mas ao sentido do estímulo” (FREEMAN *apud* DREYFUS, 2007, p.258). Portanto, a tentativa de reduzir o comportamento a representações sequenciais que seguem uma regra não parece indicar o modo mais acurado de exprimir o pano de fundo não-representacional do ser-no-mundo, pois a mudança de padrões no bulbo dos coelhos de Freeman indica que os eventos particulares (estímulos) não podem ser reduzidos a fatos brutos predicáveis, já que o que desvela-se ao organismo é, na verdade, a significação situacional que surge a partir do histórico de ações e solicitações, ou seja, algo que não cabe em um modelo interno representacional do ambiente. Com isso, Freeman aproxima-se da posição da psicologia da *Gestalt* que recusava a chamada hipótese de constância, na qual a resposta aos estímulos funcionava como um padrão pré-estabelecido que não mudaria a partir dos diferentes contextos e ações.

Tenho observado que os padrões de atividades cerebrais estão constantemente dissolvendo, reformulando e mudando, particularmente um em relação ao outro. Quando um animal aprende a responder a um novo odor, há uma mudança em todos os demais padrões, mesmo eles não estando diretamente envolvidos com a aprendizagem. Não há representações fixadas, como há em computadores; há apenas significações. (FREEMAN *apud* DREYFUS, 2007, p. 260).

Portanto, o que apetece Dreyfus na abordagem de Freeman é que, partindo do modelo neurodinâmico, pode-se ultrapassar a abordagem cognitivista que propõe representações fixas do mundo, assim como o modelo associacionista que, apesar de possuir a capacidade de aprendizagem, não faz com que cada significação apreendida

anteriormente mude a partir de novas, ou seja, enquanto que em um computador o acúmulo de novas informações não altera as informações anteriormente armazenadas, em um ser-no-mundo deve-se partir da perspectiva holística apontada pela *Gestalttheorie*, na qual defende-se que as partes e o todo alteram-se a partir de uma causalidade circular baseada na historicidade do comportamento.

O modelo de Freeman faz brotar um verdadeiro arco intencional no qual não há conexões causais lineares, nem mesmo uma biblioteca fixa de informações, mas onde em cada momento que uma nova significação surge, todo o mundo perceptivo do animal muda de modo que a significação diretamente apreendida é contextual, global e continuamente enriquecida. (DREYFUS, 2007, pp. 260-261).

Porém, apesar de claramente defender a posição de Freeman, Dreyfus admite que, mesmo partindo da mesma, ainda estamos “bem longe de programar a inteligência humana” (DREYFUS, 2007, p. 262); especialmente pelo fato defendido por Dreyfus que, acima de tudo, mesmo que um modelo cognitivo neurodinâmico seja plenamente desenvolvido, apenas um agente corporificado poderia de fato ser-no-mundo, isto é, existir de uma forma que os contextos se mostrariam significativos em um *looping* contínuo de revisão e atualização do pano de fundo não-representacional. No entanto, como se sabe, até hoje - por mais fiéis que certas máquinas possam parecer com humanos ou outros animais - nada ainda foi feito que de fato se assemelhe a um organismo vivo.

A seguir, veremos como a noção de ser-no-mundo funciona como o conceito fundamental em Heidegger para superar o representacionismo cartesiano.

III

Assim como Husserl, Heidegger rejeita a absorção cega do naturalismo científico. A questão não é que Heidegger negue o substrato físico que subjaz o *Dasein* e a natureza que nos cerca, mas sim que o foco ôntico da explicação científica acaba por deixar pra trás o aspecto ontológico do ser. Dreyfus coloca a questão heideggeriana da seguinte maneira: “a ontologia, como a ciência de tudo que há, deve propor afirmações mais fortes que as ciências naturais. As ciências naturais nos explicam como martelos funcionam, mas não o que martelos *são*” (DREYFUS, 1991, p. 113). O naturalismo pode examinar o ferro e a madeira que compõem um arranjo específico de matéria que é

denominado com a palavra “martelo”, porém, o martelo percebido fenomenologicamente como um objeto tecnológico proveniente do desenvolvimento de uma cultura de um organismo específico que está relacionado à outros objetos como pregos, casas, estéticas arquitetônicas, dentre outras coisas, torna-se algo distinto daquilo examinado pela perspectiva ôntica. Em outros termos, Heidegger está empenhado em uma ontologia que parta do modo de ser do *Dasein*, isto é, uma ontologia fenomenológica onde afirma-se que “nada é inteligível para nós a não ser a partir da integração prévia do nosso mundo, já ajustada às nossas práticas e formas de lidar com as coisas” (ibid., p.115). Logo, a ontologia heideggeriana parte não do ôntico, mas do pano de fundo não-representacional, ou seja, do ser-no-mundo, da esfera anterior à consciência onde, no entanto, já encontramos um processo de valoração intencional. Em suma, Heidegger defende uma ontologia que não parta de reducionismos, pois, apesar da verdade ôntica do naturalismo, a esfera ontológica do *Dasein* está para além do exame das partes da *res extensa*: “A natureza por si só não pode, obviamente, explicar a significação” (ibid., p. 115).

O anticartesianismo heideggeriano pode ser entendido como um holismo prático do ser-no-mundo do organismo. Quando o cognitivismo - a mais recente versão do cartesianismo, como diria Dreyfus - defende que o comportamento diário, ao lidar com o ambiente, pode ser reduzido à uma formalização de representações, percebe-se aí o erro de fundamento: o trabalho de armazenar todos os dados pertinentes para que se possa postular uma regra geral de apreensão e ação é, na verdade, uma tarefa fadada ao fracasso.

Para Heidegger, que afirma que o nosso conhecimento de senso comum é um tipo de saber-como [*knowing-how*], e não um saber-que [*knowing-that*] proposicional, as coisas parecem ainda mais desencorajadoras para o cognitivismo. Já que a nossa familiaridade não consiste em um vasto corpo de regras e fatos, mas sim de disposições que respondem apropriadamente a situações, não há um corpo de regras de senso comum para se formalizar. A tarefa é antes perdidamente mal elaborada do que infinita. [...] Por si só, fatos e regras não possuem sentido. Para captar aquilo que Heidegger chama de significância ou envolvimento, os fatos e regras devem possuir uma relevância atribuída. Porém, os predicados que devem ser adicionados para se definir a relevância são apenas mais fatos sem sentido; e, paradoxalmente, quão maior for o número de dados armazenados em um computador, maior é a dificuldade para se computar o que é relevante em cada situação. (DREYFUS, 1991, p. 118).

Cada regra definidora do que é ou não relevante em uma situação nos leva a particularidades de contextos cada vez detalhados a partir do aumento incessante de dados armazenados. É por isso que os micro-mundos do cognitivismo tiveram sucesso e, seguindo nessa esteira, hoje podemos observar o avanço de, por exemplo, carros auto-dirigíveis. Não há dúvida de que a inteligência artificial continua a avançar desde os primórdios do cognitivismo, porém, ainda não podemos falar de uma reprodução artificial de um ser-no-mundo. O que define um ser em situação é o modo ininterrupto de entrar e sair de infinitos contextos. Se em Sartre a preocupação é demonstrar que estamos condenados à liberdade, Merleau-Ponty joga com a fórmula sartreana e argumenta que “estamos condenados ao sentido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 18). Em outras palavras: “O *Dasein* sempre já está em situação e constantemente movendo-se de uma para outra com sua experiência passada e, com isso, organizando o que aparecerá em seguida como relevante” (DREYFUS, 1991, p. 119). Logo, qualquer esperança de uma formalização do comportamento de senso comum em regras e predicções está fadada ao fracasso, pois o *background* não-representacional de um ser-no-mundo é, na verdade, uma dialética incessante de constituição de contextos, fazendo com que qualquer regra torne-se eventualmente inutilizável. O tipo de abordagem usada pelo cognitivismo é mais um exemplo daquilo que Dreyfus chama de “legado das premissas ontológicas cartesianas” (idem). A forma de ultrapassar o foco ôntico é, como dito anteriormente, assumir a perspectiva holística do fundo não-representacional do ser-no-mundo. O fenômeno, assim como é desvelado ao *Dasein*, deve seguir como guia para formulações ontológicas e não tomado como aparência descartável para que apenas o naturalismo entre em cena. Como Dreyfus argumenta, “uma descrição heideggeriana do fenômeno leva-nos a perceber justamente o impasse que o cognitivismo enfrenta” (ibid., p. 120).

5. Conclusão

Qualquer tipo de ontologia na qual parte-se da *res extensa* como bloco fundamental do real acaba por deixar inexplicado a esfera antepredicativa onde observa-se a gênese do sentido. A natureza, sob a ótica exclusiva do naturalismo, não é o mundo de um ser-no-mundo. Porém, não trata-se aqui de um retorno rebuscado à uma espécie de idealismo ou intelectualismo, mas sim a constatação de que a decomposição material

e predicativa de partes não significa a certeza de chegarmos ao sentido do todo. O amontoamento incessante de dados não fundamenta o engendramento de comportamento inteligente, pois ser-aí significa exatamente o já-estar-imerso-no-mundo ou ser-um-com-o-mundo. Não há uma representação, por parte do organismo, de seu exterior, pois os contextos de solicitações práticas são fundamentados de modo não-representacional pela intencionalidade operante que, ao contrário da intencionalidade de ato, funciona na esfera de não-separabilidade entre sujeito e objeto, isto é, na esfera antepredicativa. Dessa forma, a lição heideggeriana de uma investigação ontológica acerca da apreensão do mundo aponta o desvelar fenomenológico do *Dasein* como ponto investigativo fulcral, ou seja, a “mundanidade e o entendimento do ser correlativo ao *Dasein* são os temas adequados à ontologia” (ibid., p.122).

Referências

- CHEMERO, A.; KAUFER, S. *Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- _____. *What Computers Still Can't Do: A critique of Artificial Reason*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- _____. *Why Heideggerian Artificial Intelligence failed and how fixing it would require making it more Heideggerian*. In: *Philosophical Psychology*. Londres, 20:2, 2007, p.247-268.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005;
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de M. V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução C. A. de Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Recebido em: 28/01/2018

Aprovado em: 03/07/2018