



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS FLORIANÓPOLIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maria Clara Fonseca Fanaya

Experiência, Conceitualidade e Subjetividade

Florianópolis

2021

Maria Clara Fonseca Fanaya

Experiência, Conceitualidade e Subjetividade

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Celso Reni Braidá

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Fanaya, Maria Clara
Experiência, Conceitualidade e Subjetividade / Maria
Clara Fanaya ; orientador, Celso Reni Braidá, 2021.
96 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Embodied Coping. 3. Conceitualidade.
4. Consciência. 5. Subjetividade. I. Reni Braidá, Celso .
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Maria Clara Fonseca Fanaya
Experiência, Conceitualidade e Subjetividade

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr.^a Celso Reni Braidá,
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha,
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dra. Juliana Moroni
Universidade Estadual Paulista

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona
Coordenador do Curso

Prof. Dr. Celso Reni Braidá
Orientador

Florianópolis, 22 de outubro de 2021.

Este trabalho é dedicado aos meus avós, Cristina e Dilson Fonseca.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Sou imensamente grata ao meu orientador, Professor Celso Reni Braida, que, com toda paciência, acompanhou o meu trabalho e sempre se mostrou disponível e acessível, além de confiante no meu processo. Também sou grata ao Professor Ivan Ferreira da Cunha, que além de integrar as minhas bancas de qualificação e de defesa, foi para quem consegui me abrir – mais de uma vez – e quem me acolheu e deu todo suporte possível. Agradeço a todo o PPGFIL da UFSC, que além da excelência acadêmica, também é um departamento que preza pelo bem-estar dos alunos.

Aos meus avós, Dilson e Cristina, e ao meu namorado, Gabriel, gostaria de dizer que eu tenho muita sorte de tê-los em minha vida. Vocês foram absolutamente fundamentais neste processo. Obrigada por estarem ao meu lado durante todo este percurso, me apoiando, incentivando e, principalmente, não julgando.

RESUMO

John McDowell e Hubert Dreyfus são dois filósofos contemporâneos que, apesar de partirem de tradições distintas, há alguns anos se engajaram em uma discussão rica e fervorosa acerca de uma questão fundamental e tradicional na filosofia: como se dá a nossa relação ou interação com o mundo. McDowell, em *Mente e Mundo*, leva às últimas consequências o argumento de que toda a experiência humana é permeada por conceitualidade. Hubert L. Dreyfus critica essa noção, alegando que McDowell acaba caindo na armadilha do Mito do Mental, isto é, a alegação de que toda inteligibilidade é permeada por capacidades racionais. Nesse sentido, o embate fundamental entre McDowell e Dreyfus é sobre a extensão do envolvimento das capacidades conceituais na nossa relação incorporada com o mundo. Para McDowell, essas capacidades conceituais permeiam todos os aspectos de nossas vidas; Dreyfus, por outro lado, descreve formas de interação em *embodied*, ou *absorbed coping*, que não são provenientes da racionalidade conceitual. Para ele, essas habilidades não-conceituais nos abrem para um mundo que solicita os nossos comportamentos corporais. Para Dreyfus, na maior parte do tempo, o nosso comportamento e percepção não são apenas desprovidos de conceitos, mas até mesmo de mentalidade. Em *embodied coping*, não haveria nem o mundo e nem o sujeito, apenas atividade fluida. Em contrapartida, para McDowell, a questão acerca da conceitualidade está diretamente relacionada à autoconsciência e à capacidade de reflexão crítica. Para ele, é o poder do pensamento conceitual que dá visibilidade tanto ao mundo quanto ao eu. Portanto, seres que não têm capacidades conceituais, por consequência, também não teriam autoconsciência ou experiência da realidade objetiva. Como alternativa a esse embate, Dan Zahavi, filósofo dinamarquês, sugere, a partir de uma abordagem fenomenológica, uma maneira de rebater a tese de McDowell de que qualquer tipo de autoconsciência apenas é possível a partir da noção de conceitualidade, bem como a noção de Dreyfus sobre o nível de *absorbed coping* ser desprovido de qualquer forma de autoconsciência.

Palavras-chave: embodied coping; conceitualidade; consciência; subjetividade; mentalidade.

ABSTRACT

John McDowell and Hubert Dreyfus are two contemporary philosophers that, besides coming from different philosophical traditions, have engaged in a rich discussion about how our relationship or interaction with the world unfolds. In *Mind and World*, McDowell pushes through the argument that conceptuality pervades all human experience. Hubert L. Dreyfus criticizes this conception by arguing that McDowell falls into the trap of the Myth of the Mental – the idea that rational capacities pervade all intelligibility. Thereby, the fundamental opposition between McDowell and Dreyfus is about how much our embodied relationship with the world involves conceptual capacities. On one hand, McDowell suggests that these conceptual capacities pervade all aspects of our lives. On the other, Dreyfus describes distinct forms of interaction in embodied, or absorbed, coping, that do not come from conceptual rationality. According to him, those non-conceptual abilities open us up to a world that solicits our bodily behaviors. Indeed, in his view, most of the time, human behavior and perception are not only devoid of concepts, but also of mindedness. In Dreyfus' embodied coping, there is neither a world nor a subject, only flowing activity. According to McDowell, conceptuality relates directly to self-consciousness and to the capacity of critical reflection. For him, what gives visibility both to the world and the "I" is the power of conceptual thought. Thus, beings that lack conceptual capacities therefore also lack self-consciousness and the experience of the objective reality. In this thesis, I suggest Dan Zahavi's proposal as an alternative to this opposition between McDowell and Dreyfus. From a phenomenological approach, Zahavi refutes McDowell's argument that any kind of self-consciousness is only possible based on a notion of conceptuality, and Dreyfus' defense that the absorbed coping level is deprived of any sort of self-consciousness.

Keywords: Embodied Coping. Conceptuality. Subjectivity. Mindedness.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	McDOWELL: O PAPEL NORMATIVO QUE O MUNDO TEM SOBRE O CONTEÚDO DOS NOSSOS PENSAMENTOS	12
2.1	CONCEITOS MEDEIAM A RELAÇÃO ENTRE AS MENTES E O MUNDO	12
2.2	DREYFUS E O MITO DO MENTAL.....	25
3	DREYFUS: “A MENTALIDADE É A INIMIGA DO <i>EMBODIED COPING</i>”	32
3.1	FUNDACIONISMO: “ <i>GROUND AND UPPER FLOOR</i> ”	34
3.2	INTELIGÊNCIA SEM REPRESENTAÇÃO.....	35
3.3	O RESTRITO PAPEL DA MENTE EM <i>ABSORBED COPING</i>	48
3.4	O MITO DA MENTE DISSOCIADA	50
4	<i>EMBODIED COPING</i>, CONCEITUALIDADE E CONSCIÊNCIA.....	54
4.1	INTERAÇÃO COM O MUNDO: A VIDA EXPERIENCIAL E A “FUSÃO”	56
4.2	“NÃO HÁ ESPAÇO PARA UM “EU” EM <i>ABSORBED COPING</i> ”.....	61
4.3	<i>ABSORBED COPING</i> E AUTOEXPERIÊNCIA	68
4.4	A REFLEXÃO	75
4.5	FENOMENALIDADE E CONCEITUALIDADE	77
5	CONCLUSÃO	82
	REFERÊNCIAS	90

1 INTRODUÇÃO

John McDowell e Hubert Dreyfus são dois filósofos contemporâneos que, apesar de partirem de tradições filosóficas distintas, há alguns anos se engajaram em uma discussão rica e fervorosa acerca de uma pergunta fundamental e tradicional na filosofia: como se dá a nossa relação – ou interação – com o mundo. A discussão teve início em 2005, quando Dreyfus, em seu discurso presidencial da American Philosophical Association, *Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise*, atacou a posição conceitualista defendida por McDowell em *Mente e Mundo*.

McDowell, a partir de uma corrente majoritariamente analítica, defende que para podermos manter a tese de que, de fato, temos experiências e crenças sobre o mundo e podemos adquirir conhecimento empírico sobre ele, então a nossa interação deve ser conceitualmente estruturada do início ao fim. Ele defende o que chama de “reabilitação do empirismo” ao tentar acomodar a normatividade das demandas racionais no conceito de natureza. Assim, poderíamos entender o impacto do mundo na formação das nossas crenças como já pertencendo à esfera conceitual. McDowell sustenta que o conteúdo da percepção deve ter uma estrutura conceitual, uma vez que apenas a predicação – isto é, operação com conceitos – estabelece o objeto como a norma e o coloca no espaço das razões. Desse modo, apenas se as crenças e experiências forem a respeito do mundo, as experiências podem cumprir um papel de garantia para crenças.

Dreyfus, em compensação, critica a defesa de McDowell do argumento transcendental de que as capacidades conceituais são condições de possibilidade para relacionar o conteúdo da mente ao mundo e, ainda, que essas capacidades devem estar sempre presentes e operativas na experiência humana. Para defender essas formas de interação mais básicas, então, Dreyfus utiliza argumentações advindas da fenomenologia – especialmente de Sartre, Merleau-Ponty e Heidegger – que consideram que esse argumento transcendental é baseado na suposição fenomenologicamente injustificada de que somos mentes distanciadas do mundo que precisam de atividade mental para com ele nos relacionarmos. Isso é o que Dreyfus chama de Mito da Ubiquidade do Mental (*Myth of the Pervasiveness of the Mental*): a suposição de que há uma distância essencial entre mente e mundo que precisa ser transposta por meio de conceitos, pensamentos e razão. Dreyfus sugere que existem outras formas mais básicas de interação com o mundo que não requerem o alcance conceitual. Para ele, os estados que chama de *absorbed coping* nos permitem realizar ações num mundo que solicita nossos comportamentos corporais.

Não seríamos “animais racionais em tempo integral” e, portanto, viveríamos em um mundo mais básico do que a realidade objetiva à qual temos acesso segundo a concepção de experiência de McDowell. Assim, na maior parte do tempo, o nosso comportamento e percepção não seriam apenas desprovidos de conceitos, mas até mesmo de “mentalidade” (*mindedness*). Em *absorbed coping*, não haveria nem o mundo e nem o sujeito, apenas atividade fluida.

Os dois principais aspectos do embate McDowell-Dreyfus são a ubiquidade (*pervasiveness*) do conceitual e a ubiquidade da subjetividade e da autoconsciência.

De acordo com a perspectiva de Dreyfus, os estados de *embodied coping*, que são desprovidos de conceitualidade, são estados em que existe uma fusão entre o sujeito e o mundo. Introduzir qualquer tipo de “atividade mental” separada simplesmente interromperia tal fluxo e, basicamente, acrescentaria uma camada de interação que não é fundamental.

Entretanto, Dreyfus não nega a existência de atividades que são conceitualmente estruturadas. A questão que McDowell aponta, então, é que essa argumentação levaria a uma dissociação entre a mente e o mundo. Em defesa de sua alegação de que toda experiência é conceitual, McDowell responde a Dreyfus acusando-o de ter concepções que também se baseiam em um mito: o Mito da Mente Dissociada (*Myth of the Mind as Detached*), que se resumiria em conceber que a mentalidade implicaria a presença de um *self* dissociado. Entretanto, McDowell não aceita essa implicação, assim como não aceita a concepção de mentalidade racional à qual Dreyfus se opõe. McDowell sugere que parte de seu ponto em alegar que a mentalidade racional permeia todas as experiências em nossas vidas – inclusive os estados de *embodied coping*– tem, justamente, a finalidade de insistir que a mentalidade nem sempre envolve uma dissociação.

A partir desse contexto, podemos levantar as seguintes questões: quais são os desdobramentos do embate entre os dois filósofos no que diz respeito à existência humana no mundo? A perspectiva de McDowell realmente leva à crença de que a mente é uma existência meramente formal desassociada da presença corpórea no mundo? Ou seria a perspectiva de Dreyfus de *absorbed coping* a real defesa de que há uma mente dissociada? – já que implicaria a existência do sujeito e da mentalidade somente de maneira desassociada do mundo quando não há aquela atividade fluida e suave que nos funde com o mundo. É necessário defender uma noção de *embodied coping* compatível com a conceitualidade para que haja algum nível de subjetividade, tal como defende McDowell? Existe alguma teoria alternativa a McDowell e Dreyfus que defenda que há algum nível de consciência ou autoconsciência nos estados de

absorbed ou *embodied coping*, sem que com isso tenhamos que comprar todo o arcabouço conceitualista de McDowell?

Dan Zahavi, filósofo dinamarquês, sugere, a partir de uma abordagem fenomenológica, uma maneira de rebater a tese de McDowell de que qualquer tipo de autoconsciência apenas é possível a partir da noção de conceitualidade, bem como a noção de Dreyfus sobre o nível de *absorbed coping* ser desprovido de qualquer forma de autoconsciência. Zahavi aponta que a leitura que Dreyfus faz dos filósofos fenomenólogos existenciais como Sartre, Heidegger e Merleau-Ponty não leva em conta um conceito fundamental, isto é, da consciência pré-reflexiva. Assim, de acordo com seus apontamentos, seria possível conciliar formas de autoconsciência no nível mais baixo do edifício que antecedem a conceitualidade, em *absorbed coping*, sem termos que aceitar que a iniciação na linguagem e as capacidades conceituais já são presentes nesse estado.

Portanto, o objetivo geral desta dissertação é o de apontar os principais desdobramentos do embate entre McDowell e Dreyfus acerca da normatividade do conceitual sobre as nossas experiências no mundo, bem como a discutir a necessidade da atividade conceitual para considerarmos que há algum nível de subjetividade e consciência em *absorbed coping*. No primeiro capítulo, apresentarei a perspectiva de McDowell, a partir da obra *Mente e Mundo*, acerca do papel normativo que ele sustenta que o mundo tem sobre o conteúdo dos nossos pensamentos, assim como a sua alegação de que os conceitos medeiam a relação das mentes com o mundo. Também exporei o cerne da crítica de Dreyfus acerca da concepção McDowelliana de que a normatividade do conceitual rege todas as experiências humanas. No capítulo seguinte explorarei o conceito de *absorbed coping* de Dreyfus, bem como seus fundamentos na fenomenologia existencialista e perquirirei a crítica que Dreyfus faz do Mito (da ubiquidade) do Mental e, igualmente, o que McDowell chama de Mito da Mente. No capítulo final, explorarei o conceito apresentado por Schear de *venerable thesis* e o modo como McDowell defenderia uma versão forte dessa tese, enquanto Dreyfus poderia defender uma versão moderada, e finalizarei ao discutir a alternativa sugerida por Zahavi de que pode haver algum nível de consciência e subjetividade em estados de *embodied* ou *absorbed coping*, sem que haja envolvimento de capacidades conceituais.

2 MCDOWELL: O PAPEL NORMATIVO QUE O MUNDO TEM SOBRE O CONTEÚDO DOS NOSSOS PENSAMENTOS

Neste capítulo, abordarei as questões centrais da argumentação de McDowell em *Mente e Mundo* acerca da normatividade conceitual que, de acordo com ele, rege as experiências humanas no mundo e é constituída pela combinação da receptividade dos sentidos e das nossas capacidades conceituais – espontaneidade. Em seguida, apresentarei as críticas de Hubert Dreyfus à alegação de McDowell de que toda inteligibilidade humana é permeada pelas capacidades conceituais.

2.1 CONCEITOS MEDEIAM A RELAÇÃO ENTRE AS MENTES E O MUNDO

Em *Mente e Mundo*, McDowell desenvolve algumas de suas principais teses conceitualistas. O seu objetivo geral é o de discutir uma questão central na filosofia desde Descartes: como é possível que nossos pensamentos sejam sobre o mundo. Para McDowell, as experiências podem funcionar como um tribunal para nossas crenças e, portanto, deve haver uma maneira de se compreender que os estados ou episódios mentais são realmente resultado da nossa relação o mundo. Entretanto, a sua intenção é a de realizar esse objetivo sem cair no Mito do Dado, equívoco bastante comum na modernidade, apontado por Wilfrid Sellars em meados do século XX.

O Mito do Dado foi definido por Wilfrid Sellars como a forma com que o pensamento moderno reconhecia dois reinos distintos em realidade ontológica, governados por dois diferentes tipos de normatividade. O primeiro seria o reino da natureza, isto é, da realidade externa, governado por uma normatividade de generalizações nomológicas, próprias das leis naturais científicas; o segundo, governado pela normatividade das razões e princípios lógicos, ao qual pertence a realidade da ação humana e da espontaneidade, e que seria o espaço lógico das razões. Assim, enquanto os nossos sentidos recebem informação do mundo externo que causalmente os afeta, os nossos pensamentos relacionar-se-iam de volta com esses conteúdos “nus e crus”. Portanto, a função das sensações se mostraria ambígua, pois teria um aspecto fundado no pensamento e outro no mundo natural. O que Sellars chamou de Mito do Dado é, portanto, a concepção de que o conteúdo “nu e cru” serviria como ponte entre o reino da natureza causal e o pensamento, e que os dados sensoriais, por si só, proporcionariam um

fundamento legítimo para todo conhecimento empírico. Isso implicaria a existência de um tipo de experiência que não exige o alcance de conceitos, uma experiência não-conceitual que contaria como base racional para crenças, afirmações e julgamentos. Para McDowell, seguindo o caminho de Sellars, essa perspectiva é incoerente e todo tipo de explicação para a relação entre a mente e o mundo que atinja conclusões equivalentes deve ser evitado.

A tese principal de McDowell é, portanto, a de que são os conceitos que medeiam as relações entre as mentes e o mundo (MCDOWELL, 2005, p. 39). *Mente e Mundo* começa com uma explicação acerca da possibilidade do conteúdo empírico a partir do insight kantiano “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, A51, B75). Para McDowell, essa passagem kantiana expressa a importância tanto dos conceitos quanto da experiência na relação entre a mente e o mundo. No entanto, adverte que a passagem também pode levar a uma interminável oscilação entre posições que super enfatizam cada um dos lados. De um lado, teorias coerentistas – como a de Donald Davidson –, que enfatizam os conceitos e nas quais não há “fricção” entre o pensamento e o mundo; do outro, teorias que enfatizam as experiências, como as que caem no Mito do Dado, as quais, apesar de tentarem garantir essa fricção, fazem isso de fora do “espaço das razões”.

Quando cita a passagem kantiana, a menção de McDowell acerca de conteúdo e de conceitos está relacionada ao dualismo entre o “esquema conceitual” e conteúdo, o qual Donald Davidson rejeitara em *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1981). Para McDowell, um bom entendimento da passagem kantiana deve ser consistente com aquela rejeição de Davidson do dualismo entre esquema e conteúdo e, portanto, deve unir os papéis da razão e da natureza. McDowell afirma que o que Davidson chama de “esquema” significa na verdade “esquema conceitual”:

Se o conteúdo está dualisticamente oposto ao conceitual, o “conteúdo” não pode significar aquilo que tem frequentemente significado na filosofia contemporânea [...]. Apenas para dispormos de um rótulo, chamarei o conteúdo tomado nesse sentido de “conteúdo representacional”. O conteúdo representacional não pode estar dualisticamente contraposto àquilo que é conceitual. (MCDOWELL, 2005, p. 39).

É nesse sentido que McDowell conclui que a terminologia usada por Kant na passagem “pensamentos sem conteúdo são vazios” deveria ser compreendida da mesma maneira que Davidson a utiliza. Ambos Kant e Davidson, ao usar o termo “conteúdo”, não se referem apenas ao “conteúdo representacional”, mas sim àquilo que nos é dado nas experiências. O conteúdo, portanto, corresponderia às nossas intuições ou, como diz McDowell, a porções daquilo que nos é dado na experiência (*Ibid.*, p. 40).

Tanto na frase kantiana quanto no dualismo do esquema conceitual e conteúdo o qual Davidson recusa, “conteúdo” significa explicação do conteúdo empírico ou significado, e não o próprio conteúdo empírico. McDowell sugere que poderia ser melhor falarmos do “dado” em vez de conteúdo em ambos os slogans de Kant e de Davidson. (THORNTON, 2004, p. 211)¹.

Contudo, a tensão surge com a linha de pensamento discutida a seguir. O conteúdo empírico, de acordo com Kant, é resultado da interação entre as faculdades da receptividade e da espontaneidade, as quais são responsáveis respectivamente pelas intuições e conceitos. De acordo com Thornton (2004, p. 212), o fato de a espontaneidade ser a faculdade que contribui com os conceitos é sugestivo. McDowell afirma que os conceitos são caracterizados por relações racionais e que

Quando Kant descreve o entendimento como uma faculdade de espontaneidade, isto é um reflexo de seu modo de encarar as relações entre razão e liberdade. A imposição racional da necessidade não é apenas compatível com a liberdade, mas também constitutiva dela. Dito na forma de um slogan, o espaço das razões é o reino da liberdade. (MCDOWELL, 2005, p. 41).

Entretanto, a ênfase na liberdade associada a julgamentos conceituais ameaça excluir o conteúdo empírico do mundo de maneira a se degenerar em um “*self-contained game*”. Esse é o perigo de um mero coerentismo, no qual a única limitação do julgamento é a coerência com outros julgamentos (THORNTON, 2004, p. 212), e é justamente o perigo que McDowell vê na perspectiva coerentista de Donald Davidson. Este aceita que a experiência é causalmente relevante para as crenças e julgamentos do sujeito, mas que ela não exerce influência nos seu status de garantia de justificação. Em outras palavras, a experiência pode causar uma crença, mas não pode servir como evidência para justificá-la. Assim, apenas uma crença, e nada mais, poderia contar como uma razão para outra crença; daí a conclusão de que a experiência não poderia ser uma razão para se ter alguma crença.

A conclusão a que chega Davidson, portanto, é incompatível com o objetivo de McDowell de justificar o conhecimento empírico. Apesar de refutar o Mito do Dado, a alternativa de Davidson chega ao ponto de negar totalmente o papel justificador da experiência, reforçando uma ideia que é “incapaz de dar sentido à relação entre o pensamento e uma realidade objetiva” (MCDOWELL, 2005, p. 60). O problema causado por isso seria que a relação entre a experiência sensorial e o pensamento conceitual não poderia ser concebida como

¹ Tradução minha para fins deste trabalho. No original: “But both in the Kantian phrase and in the dualism of conceptual scheme and content that Davidson rejects, “content” stands for a partial *explanation* of empirical content or meaning and not for that empirical content itself. McDowell suggests that it might be better to talk of the “given” rather than content in both Kant’s and Davidson’s slogans” (THORNTON, 2004, p. 211).

racional, mostrando como “no desfecho coerentista encontramos nada mais nada menos que uma variante daquela concepção da espontaneidade sem atrito que tornava a ideia do Dado tão atraente” (*Ibid.*, p. 51).

Assim, após serem esgotadas todas as possibilidades de movimento dentro do espaço dos conceitos que levam de um item organizado conceitualmente até outro, haveria ainda uma alternativa: apelar para algo que é simplesmente recebido na experiência (*Ibid.*, p. 42). Em outras palavras, o apelo ao Dado continuaria sendo uma saída tentadora para fornecer um constrangimento externo para o pensamento. A ideia seria assegurar que quando utilizamos nossos conceitos no juízo, nossa liberdade – nossa espontaneidade no exercício do entendimento – seria constrangida por algo externo ao pensamento ao qual possamos apelar como justificação para o nosso juízo. Entretanto, esse movimento estaria mais próximo de uma exculpação do que de uma justificação:

No entanto, quando compreendemos que o espaço das razões é mais amplo que a esfera conceitual, podendo assim incorporar impactos extra conceituais vindos do mundo, o resultado é uma imagem na qual a coerção externa é exercida na fronteira do espaço dilatado das razões, por meio daquilo que somos obrigados a descrever como um impacto bruto vindo do exterior. Esta imagem talvez nos assegure de que não somos responsáveis² por aquilo que acontece nas fronteiras externas [...] O que acontece ali é o resultado de uma força alienígena – o impacto causal do mundo operando sem o controle de nossa espontaneidade. Uma coisa, no entanto, é estarmos isentos de responsabilidade, em virtude de a posição em que nos encontramos poder ser reduzida, em última instância, à força bruta; coisa muito diferente é termos uma justificação. Na realidade, a ideia do Dado oferece-nos exculpações, no lugar das justificações que buscávamos. (MCDOWELL, 2005, p. 44).

Essa tentativa levaria a uma construção do espaço das razões como mais extenso que o espaço dos conceitos, uma vez que o ato de apontar para algo ainda serviria como razão para uma crença. McDowell defende que esta é uma ideia falha: o único modo que temos para dar razão para uma crença é a relação na qual ambos os itens relacionados já são conceitualizados; assim, se o último passo para se dar uma razão para um julgamento empírico é o ato extra-conceitual de apontar, então a fricção racional entre uma crença e o mundo não pode ser sustentada.

Nesse sentido, tanto o coerentismo quanto o Mito do Dado alcançariam, de acordo com McDowell, importantes, porém incompletos, *insights*. Isso porque teorias que aceitam o Mito do Dado consideram que deve haver *inputs* do mundo em nossas crenças empíricas, mas

² Apesar de “responsável” ter sido escolhido pelos tradutores brasileiros, creio “responsivo” ser a melhor tradução para “*responsive*” neste contexto, assim como, mais adiante no parágrafo, eu utilizaria “responsividade” ao invés de “responsabilidade”.

falham em considerar o argumento de que apenas itens conceitualmente estruturados podem cumprir este papel. Um coerentismo tal qual o de Davidson, por sua vez, reconhece que “nada pode contar como uma razão para se ter uma crença exceto outra crença” (DAVIDSON, 1986, p. 310) e, por consequência, rejeita qualquer noção de um intermediário epistêmico entre crença e mundo. A consequência disso, no entanto, é a negação de que o pensamento tem alguma base no mundo.

Tendo isso em vista, McDowell sugere outra solução para mantermos a ideia de que os pensamentos são baseados no mundo. Ele propõe um equilíbrio entre o *slogan* kantiano e a crítica de Davidson a respeito do dualismo de esquema e conteúdo/dado. Contra a concepção de Sellars e Davidson acerca do racional, McDowell supõe que para evitar, por um lado, um tipo de dualismo que separa as causas das razões e, por outro, esvaziar as nossas crenças acerca do conteúdo empírico, nós devemos *colocar* as “normas na natureza”. Isto é, nós devemos enriquecer o nosso conceito de natureza de forma que ele englobe a normatividade das demandas racionais.

Apesar de rejeitar o dualismo de esquema e conteúdo (ou dualismo entre esquema e o dado, como prefere chamar), McDowell não rejeita a ideia de que haja uma “dualidade”. Pelo contrário – ele aceita que deveríamos conceber as intuições e sensações como já sendo conceitualmente estruturadas, na medida em que nada pudesse ser considerado como experiência que não estivesse já carregado de conceitos (MAZIJK, 2013, p. 274). Isso possibilitaria que as nossas crenças e conceitos não perdessem o contato com a realidade do mundo que experienciamos, sem que precisássemos apelar para um “dado” não-conceitual.

O conceitualismo de McDowell, portanto, realmente parte daquela passagem kantiana mencionada anteriormente, “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2015, p. 97; B75). A sua tese é a de que não haveria uma dissociação entre uma forma empírica e outra racional de se ver o mundo, uma vez que a sensibilidade e o entendimento existiriam de forma inseparável no homem. McDowell define as experiências justamente como os estados nos quais há uma combinação inextricável entre a receptividade e a espontaneidade:

Não devemos supor que a espontaneidade figure apenas em juízos nos quais imputamos uma estrutura às experiências, concebendo estas experiências como entregas feitas pela receptividade, sem que a espontaneidade tivesse contribuído em nada para sua constituição. Experiências são, de fato, a receptividade em operação. (MCDOWELL, 2005, p. 60).

Assim, a combinação entre receptividade e espontaneidade é central para o pensamento de McDowell, pois sustenta sua argumentação de que o pensamento responde ao mundo objetivo. Quando McDowell concebe a experiência sensorial como dotada de conteúdo conceitual, ele responde à pergunta ‘como pode o pensamento conceitual ser aplicado para se referir à natureza sensível?’, de uma maneira que evita o Mito do Dado, sem que com isso tenha que restringir a abertura para a realidade – tal como a solução coerentista restringe.

Na sua argumentação, a abertura para a realidade é possível uma vez que, apesar de ser conceitualmente estruturado, o impacto do mundo empírico é recebido passivamente pelos sentidos. Desse modo, fica claro que existe uma diferença entre o que é apenas experiência sensorial e o que é julgamento. Portanto, o contraste que McDowell estabelece entre a espontaneidade e a receptividade não é o mesmo que o contraste entre o conceitual e o não-conceitual. Para McDowell, as experiências passivas, assim como os julgamentos, pertencem à esfera conceitual em virtude de possuírem conteúdo conceitual e, portanto, serem possíveis objetos de pensamento ativo.

Não seríamos capazes de conceber o caráter conceitual das capacidades que estão em jogo na experiência, caso elas se manifestassem apenas na experiência, apenas em operações da receptividade. Elas não poderiam ser reconhecidas como capacidades conceituais, a menos que também pudessem ser exercitadas no pensamento ativo, isto é, exercitadas de um modo que garantisse um encaixe adequado para a ideia de espontaneidade. No mínimo, deve ser possível decidir se devemos ou não julgar que as coisas são tais como nossa experiência nos mostra que elas são. (MCDOWELL, 2005, p. 47).

Consequentemente, as coisas serem de tal ou qual forma no mundo é conteúdo conceitual da experiência e, se o sujeito da experiência não estiver com os sentidos comprometidos, o fato de as coisas serem de tal ou qual forma é um fato perceptível, um aspecto de como as coisas são, de fato, no mundo. “Assim, a idéia (sic) de operações de receptividade conceitualmente estruturadas nos permite falar da experiência enquanto abertura para a disposição geral da realidade” (*Ibid.*, p. 63). Portanto, a experiência possibilita que a forma como as coisas são no mundo objetivo exerça uma influência racional sobre o que um sujeito pensa.

Essa é a ideia que McDowell apresenta como ‘empirismo mínimo’: a concepção de que a experiência deve ser um tribunal que medeia a maneira como o nosso pensamento responde à experiência e ao modo como as coisas são, algo que garante sentido ao pensamento enquanto tal (MCDOWELL, 2005, p. 24). Assim, as experiências sensoriais já seriam relacionadas a algum tipo de racionalidade, assim como a percepção humana já teria o

envolvimento das capacidades conceituais. A questão principal aqui é, no entanto, a diferença decisiva entre Davidson, Evans e McDowell a respeito dessa noção de experiência:

Ela [essa noção de experiência] não é acolhida por Davidson, que, como já vimos, move-se diretamente da ideia de que experiências sensoriais não são crenças, para a conclusão de que elas só podem ter relação causal, em oposição a uma relação racional ou justificatória, com as crenças. Nem tampouco está acolhida a noção de McDowell na abordagem de Gareth Evans – de acordo com a qual experiências sensoriais, de fato, possuem conteúdo (representacional ou proposicional), mas um conteúdo que é, não obstante, *explicitamente segregado do conteúdo conceitual próprio das crenças e julgamentos*. (destaque meu) (FRIEDMAN, 2002, p. 27).³

Neste ponto, é necessário abordar uma outra concepção muito discutida por McDowell em *Mente e Mundo*, especialmente na Terceira Conferência intitulada *Conteúdo Não-Conceitual*, que é a abordagem de Evans acerca das experiências perceptivas. A concepção de Evans é distinta daquela sugerida por McDowell em um aspecto fundamental: Evans “identifica que elas [as experiências perceptivas] são estados do sistema informacional que possuem um conteúdo não-conceitual” (MCDOWELL, 2005, p. 85). Desse modo, para Evans, as capacidades conceituais de uma pessoa só entram pela primeira vez em ação “quando ela faz um juízo de experiência, e nesse momento uma nova espécie de conteúdo entra em cena” (*Id.*).

É evidente, portanto, como essa concepção de Evans se opõe à de McDowell, já que, para o segundo, o conteúdo da experiência perceptiva já é conceitual: “Um juízo de experiência não introduz um novo tipo de conteúdo, mas simplesmente endossa o conteúdo conceitual, ou parte dele, já possuído pela experiência na qual o juízo se fundamenta” (*Id.*). Nesse sentido, a diferença entre Evans e McDowell está no fato de que o primeiro não pensa a experiência como avessa ao conceito, mas que a operação de conceitualização é uma operação exclusiva do juízo, enquanto o segundo entende a experiência e seu conteúdo como já perpassados conceitualmente. No entanto, mesmo que Evans concorde que as experiências têm conteúdo, uma vez que para ele esse conteúdo é não-conceitual, McDowell o acusa de cair naquilo que a passagem kantiana já afirmava: por serem intuições sem conceitos, elas seriam cegas.

Friedman (2002, p. 27), então, afirma que o fato de nem Davidson nem Evans terem considerado a possibilidade da noção de que a experiência sensorial já conceitual — sugerida por McDowell — deve ser por conta de alguma dificuldade filosófica que os teria impedido de

³ Tradução minha para fins deste trabalho. No original: It is not entertained by Davidson, who, as we have seen, moves directly from the idea that sensory experiences are not beliefs to the conclusion that they can only have a causal as opposed to a rational or justificatory relation to beliefs. Nor is McDowell’s picture entertained in the contrasting approach of Gareth Evans—according to which sensory experiences indeed possess (representational or prepositional) content, but a content that is nonetheless explicitly segregated from the conceptual content proper to beliefs and judgments (FRIEDMAN, 2002, p. 27).

enxergá-la e, por consequência, deixou-os oscilando entre o coerentismo e o Mito do Dado. McDowell aponta que a dificuldade em questão seria, possivelmente, o “desencantamento” da natureza sensível causado pela revolução científica dos séculos XVI e XVII. Esse período foi responsável por identificar a natureza como o ‘reino da lei’ e, por conseguinte, privá-la das relações de significado que constituem o espaço das razões definitivas do pensamento conceitual.

Tornou-se difícil ou impossível de se ver como a percepção sensória – que certamente pertence à nossa natureza como organismos perceptivos – poderia ser de algum modo integrada ao pensamento conceitual. Portanto, nós só podemos realmente ficar confortáveis com a ideia de um entrelace kantiano de conceitos e intuições, de acordo com McDowell, quando também superarmos a oposição entre o reino da lei e o espaço das razões – o dualismo de razão e natureza. (FRIEDMAN, 2002, p. 27).⁴

McDowell parece compreender a dicotomia entre o Mito do Dado e o coerentismo como relacionada ao conhecido problema epistemológico da relação entre a mente e a natureza: ‘como pode o pensamento conceitual se aplicar ou se referir à natureza sensível?’ e o problema ontológico mente-corpo: ‘como podem as mentes – pensamento conceitual – estar localizadas ou existir na natureza sensível?’. Em resposta a esse problema ontológico, ou, como coloca Friedman (2002, p. 28), a ameaça de que a racionalidade como tal seja excluída da natureza, McDowell sugere que duas concepções devem ser evitadas. A primeira é aquela que McDowell chama de ‘naturalismo nu e cru’, que é uma concepção oposta àquela adotada por Sellars e Davidson. Para esses filósofos, existe uma dicotomia entre o espaço lógico da razão, que é *sui generis*, e o espaço no qual ocorre a “descrição empírica”, o qual McDowell denomina de ‘espaço lógico da natureza’; portanto, para Sellars e Davidson, nada que ocorre no ‘espaço lógico da natureza’ pode ter conexão com o ‘espaço lógico das razões’, o que os leva a desconsiderar a possibilidade do empirismo. O ‘naturalismo nu e cru’, por outro lado, pretende solucionar o conflito entre tais espaços lógicos a partir de uma rejeição dessa dicotomia. Essa abordagem tem como objetivo “domesticar as capacidades conceituais no interior da natureza concebida como o reino da lei” (MCDOWELL, 2005, p. 110) e, segundo ela, “podemos reconstruir a estrutura do espaço das razões a partir de materiais conceituais que já tinham seu lugar numa representação científico-natural da natureza” (*Id.*).

Se optarmos por esse segundo caminho, podemos aceitar que o conceito de experiência está adequadamente localizado no espaço lógico da natureza, negando

⁴ Tradução minha para fins deste trabalho. No original: “It thus became difficult or impossible to see how sensory intake—which surely belongs to our nature as perceiving organisms—could be integrated with conceptual thought at all. Therefore, we can truly become comfortable with the idea of a Kantian interweaving of concepts and intuitions, according to McDowell, only when we overcome the opposition between the realm of law and the space of reasons—the dualism of reason and nature—as well” (FRIEDMAN, 2002, p. 27)

que isto traga qualquer problema para o empirismo. A idéia (sic) é que o espaço lógico das razões – no qual, se quisermos ficar presos ao empirismo, a experiência deve estar relacionada ao pensamento empírico – é apenas uma parte do espaço lógico da natureza. As relações normativas que constituem o espaço lógico das razões podem ser reconstruídas a partir de materiais conceituais residentes no espaço lógico que Sellars (erroneamente, segundo esse ponto de vista) contrasta com o espaço lógico das razões. (MCDOWELL, 2005, p. 30-31).

Assim, o ‘naturalismo nu e cru’ não aceita que as relações que constituem o ‘espaço lógico das razões’ não sejam naturais – considerando-se o termo ‘natural’ como no sentido em que Sellars o teria empregado, ou seja, contrastando com aquilo que pertence ao ‘espaço lógico das razões’. Portanto, segundo o ‘naturalismo nu e cru’, seria aceitável que o conceito de experiência estivesse adequadamente localizado no espaço lógico da natureza, sem que isso impedisse a natureza, assim concebida, de ser inteligível enquanto tribunal (MCDOWELL, 2005, p. 31).

De acordo com Oliveira e Meurer (2016, p. 94), a crítica que McDowell faz ao ‘naturalismo nu e cru’ seria uma crítica a um hábito da modernidade de colocar “a força da justificação dos conhecimentos em simples dados sensíveis”, quando, para McDowell, esses dados só serviriam de justificação para os conhecimentos empíricos, uma vez que eles já seriam trabalhados pelo pensamento ativo.

Para ele, diferentemente daquilo concebido pelo ‘naturalismo nu e cru’, o ‘espaço lógico das razões’ é *sui generis* se comparado à estrutura do espaço lógico no interior do qual a descrição científica situa as coisas (MCDOWELL, 2005, p. 31). Entretanto, a partir da sua concepção, mesmo considerando haver uma dicotomia dos espaços lógicos, sua alternativa permite que haja relação entre o pensamento empírico e as experiências. Isso porque McDowell caracteriza o entendimento – a esfera do pensamento conceitual – como o ‘espaço das razões’ e, assim, o entendimento é constituído de relações racionais ou inferenciais e conta com a faculdade da espontaneidade (FRIEDMAN, 2002, p. 25):

[...] podemos reconhecer que a idéia (sic) de experiência é a ideia de algo pertencente à natureza, sem estarmos com isso removendo a ideia de experiência do espaço lógico das razões. O que torna isso possível é o fato de não precisarmos identificar a dicotomia dos espaços lógicos com uma dicotomia entre o natural e o normativo. Não precisamos igualar a própria idéia (sic) de natureza com a idéia (sic) de instanciações de conceitos que encontram seu lugar adequado no espaço lógico no qual a inteligibilidade característica da ordem científico-natural é trazida à luz – espaço lógico reconhecidamente apartado, deste ponto de vista, do espaço lógico das razões. (MCDOWELL, 2005, p. 32).

Além do ‘naturalismo nu e cru’, outra concepção que, para McDowell, deve ser evitada é a de um ‘platonismo desenfreado’, ou seja, considerar o espaço das razões como totalmente

autônomo, ou constituído de forma independente de qualquer coisa humana, uma vez que tudo que é especificamente humano é natural. Portanto, o ‘platonismo desenfreado’ recusa qualquer naturalização das exigências da razão (*Ibid.*, p. 115). O grande problema dessa abordagem seria, assim, que “tudo se passa como se estivéssemos retratando os seres humanos parcialmente dentro e parcialmente fora da natureza. Precisávamos de um naturalismo que deixasse espaço para o significado, mas isso não é de maneira alguma um naturalismo” (*Ibid.*, p. 32). Isso faz com que seja impossível combinar o empirismo com a ideia de que a produção de uma impressão no sujeito pelo mundo é natural.

De acordo com Wright (2002, p. 152), McDowell estaria ansioso em demonstrar a possibilidade de aceitarmos a autonomia do espaço das razões sem sucumbir a uma mitologia que os credita a aspectos sobrenaturais – aos quais apenas capacidades não-naturais especiais nos possibilitariam responder. Para tanto, McDowell afirma o seguinte:

Os exercícios da espontaneidade pertencem a nosso modo de viver. Como nosso modo de viver é nosso modo de realizar nossas potencialidades animais, podemos reformular esse pensamento da seguinte forma: os exercícios da espontaneidade pertencem a nosso modo de realizar nossas potencialidades animais. Isto elimina qualquer necessidade de tentarmos ver a nós mesmo como seres curiosamente bifurcados, com um pé no reino animal, e com um envolvimento separado e misterioso com um mundo extranatural de conexões racionais. (MCDOWELL, 2005, p. 115).

A solução oferecida por McDowell é defender que as normas podem ser parte da natureza quando ambas são propriamente compreendidas sem a necessidade de serem explicadas em termos não-normativos. Em outras palavras, a oposição entre natureza e razão pode ser considerada falsa quando se encontra uma maneira de posicionar a razão na natureza. Nesse sentido, ele sugere que o espaço das razões, que é estruturado normativamente, seja interpretado de acordo com um “platonismo naturalizado”, o qual caracteriza o espaço das razões como possuindo uma autonomia parcial quando em contraste com o “platonismo desenfreado”.

Na mesma direção, para que a nossa posição na natureza como sujeitos capazes de exercer julgamentos conceituais não seja um mistério, isto é, para que o reino da lei não esgote a natureza, fazendo com que os desdobramentos da faculdade da espontaneidade – enraizados no espaço das razões – não pareçam antinaturais, McDowell considera o *insight* aristotélico da nossa segunda natureza como animais racionais (FRIEDMAN, 2002, p. 28). De acordo com Wright (2002, p. 152), McDowell aconselha que, para auxiliar-nos a alcançar essa concepção de segunda natureza, um protótipo pode ser obtido da concepção ética do pensamento

aristotélico, ou seja, uma forma de pensamento que é intrinsecamente humana, mas que, não obstante, é responsiva a demandas autônomas do espaço das razões.⁵

Dessa forma, o espaço das razões ao qual pertencem os pensamentos conceituais não seria dualisticamente oposto à nossa natureza animal. Pelo contrário, essa segunda natureza seria adquirida pelo ser humano quando ele é apresentado às capacidades conceituais – que teriam suas interrelações no espaço lógico das razões. Em outras palavras,

[...] a iniciação para o espaço das razões é simplesmente uma parte normal da maturação de seres humanos adultos – animais racionais que, assim, adquirem uma segunda natureza na qual processos animais ou naturais como a percepção sensível (pertencente, por assim dizer, à nossa “primeira natureza”) são infundidos com significado conceitual. (FRIEDMAN, 2002, p. 28).⁶

Um outro problema que McDowell acredita solucionar com a ideia de segunda natureza está relacionado àquela passagem kantiana citada anteriormente: “Pensamentos sem intuições são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2015, p. 97 - B75). Indagamos acerca de como seria possível a espontaneidade estar inextricavelmente relacionada à receptividade e nossa capacidade de receptividade (sentidos) ser parte de nossa natureza, uma vez que o próprio McDowell, de alguma forma, sugeriu que “as capacidades conceituais são, em certo sentido, não-naturais: não podemos capturar o que é possuir e empregar o entendimento, uma faculdade da espontaneidade, em termos de conceitos que colocam as coisas no reino da lei” (MCDOWELL, 2005, p. 125).

Para tanto, as capacidades conceituais precisariam ser naturais. Entretanto, se assumirmos que a ideia de espontaneidade trabalha num quadro conceitual *sui generis*, isso nos levaria a representar as entregas da sensibilidade como intuições sem conceitos e “isto nos deixaria oscilando entre, de um lado, um coerentismo que não consegue dizer de que maneira

⁵ Aristóteles inicia o livro II de Ética a Nicômaco dizendo: “Sendo a excelência dupla, como disposição teórica [do pensamento compreensivo] e como disposição ética, a primeira encontra no ensino a maior parte da sua formação e desenvolvimento, por isso que requer experiência e tempo; a disposição permanente do caráter resulta, antes, de um processo de habituação, de onde até terá recebido o seu nome ‘hábito’, embora se tenha desviado um pouco da sua forma original. Daqui resulta evidente que nenhuma das excelências éticas nasce conosco por natureza. Nenhum dos entes que existem a partir da natureza pode ser habituado a existir de outra maneira. Como por exemplo uma pedra. Ela desloca-se naturalmente para baixo e ninguém poderá habituá-la a deslocar-se naturalmente para cima; ninguém a habituará a isso nem que a arremessasse mil vezes para o alto. E o mesmo a respeito do fogo. Ninguém poderá habituá-lo a tender naturalmente para baixo. Nada do que é constituído naturalmente de uma determinada maneira poderá ser habituado a ser de outra maneira. As excelências, então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las” (ARISTÓTELES, 2009, p. 40; 1103 a14). É nesse sentido que McDowell diz que “[...] a ética de Aristóteles incorpora um modelo de naturalismo que não obstrui uma concepção satisfatória da experiência (e, posso agora acrescentar, da ação). Trata-se de um naturalismo de segunda natureza, e sugeri que também podemos vê-lo como um platonismo naturalizado. A idéia é que, de um modo ou de outro, os ditames da razão estão aí, quer tenhamos ou não os nossos olhos abertos para eles. É isso que acontece quando um indivíduo recebe uma formação adequada. Precisamos tentar compreender que a idéia de que os ditames da razão são objetos de uma consciência iluminada apenas a partir do interior do modo de pensar em que uma formação adequada desse tipo nos ensina: um modo de pensar que constitui uma perspectiva a partir da qual aqueles ditames já ganharam visibilidade” (MCDOWELL, 2005, p. 130).

⁶ Tradução minha para fins deste trabalho. No original: “[...] initiation into the space of reasons is simply a normal part of the maturation of adult human beings— rational animals who thereby acquire a second nature in which natural or animal processes such as sensory perception (belonging, as it were, to our “first nature”) become infused with conceptual meaning” (FRIEDMAN, 2002, p. 28).

os pensamentos poderiam deixar de ser vazios e, de outro lado, um vão apelo a meras presenças” (MCDOWELL, 2005, p. 125). Para sair dessa oscilação, parece ser necessário negar a ideia de que a espontaneidade funciona num quadro *sui generis*. Todavia, para McDowell, a sensibilidade é uma potência natural que possuímos. Logo, como poderia a espontaneidade – que é inextricavelmente envolvida nas nossas capacidades sensórias – ser não-natural?

A faculdade da espontaneidade é o entendimento, nossa capacidade de reconhecer e produzir o tipo de inteligibilidade própria do significado. Desvelamos esse tipo de inteligibilidade colocando as coisas num espaço lógico que é *sui generis*, se comparado ao reino da lei. Mas a sensibilidade, como eu disse, é parte da nossa natureza, parte daquilo que compartilhamos com os outros animais. Se isto significa que suas operações são aquilo que são em virtude de suas posições no reino da lei, pode parecer incoerente supor que elas pudessem ser modeladas por conceitos. Isto implicaria que elas são aquilo que são também em virtude da posição que ocupam no espaço lógico contrastante. (MCDOWELL, 2005, p. 108-109).

A solução apresentada por McDowell é a de que essa dificuldade seria irreal, uma vez que, como já vimos, “Nossa natureza é, em grande parte, uma segunda natureza, e nossa segunda natureza é do jeito que é, não apenas em função das potencialidades com que nascemos, mas também em função de nossa formação, de nossa *Bildung*” (MCDOWELL, 2005, p. 125). De acordo com ele, nossa *Bildung* realiza algumas das nossas potencialidades inatas e não insere nenhuma característica não-animal em nossa constituição. Apesar de não poder ser reconstruída por meio de aspectos advindos da nossa inserção no reino da lei, a estrutura do espaço das razões pode ser o “arcabouço no interior do qual os significados só ganham visibilidade porque a *Bildung* tem a capacidade de abrir nossos olhos para eles” (*Ibid.*, p. 126). A *Bildung* é, desse modo, parte natural do nosso amadurecimento enquanto animais.

A concepção ética aristotélica poderia servir, segundo McDowell, como modelo para a *segunda natureza*, uma vez que o caráter ético incluiria disposições do intelecto prático; e uma parcela daquilo que ocorre quando o caráter é formado consistiria no fato de que o intelecto prático adquiriria uma determinada forma, isto é, a sabedoria prática se tornaria uma segunda natureza para quem a possui⁷. Dessa forma, McDowell acredita que o medo do

⁷ É importante ressaltar que McDowell não foi o primeiro a utilizar a estratégia de acatar a concepção aristotélica de segunda natureza, de acordo com Bubner (2002, p. 210), “A concept of nature which would again be a bearer of sense must include the practice of our spontaneity. It is our nature that is actualized through the practice of our spontaneity and we do not stand helpless in the face of a “bald naturalism”. At this point, defenders of the Kantian view who do not want to pay the price of Kantian dualism or to take on the “monistic” consequences of idealism have recourse to Aristotelian ethics (pp. 78ff.). That, by the way, is a line which hermeneutics from the early Heidegger to Gadamer has also pursued as an alternative to the modern ideal of knowledge.² The intention was to show that standards of rationality should not be formulated only in terms of the methodical confrontation with nature understood as the totality of what is empirically given. To show this is also to bring out the reductionism of the philosophical paradigm of modernity”.

sobrenaturalismo é superado, já que a segunda natureza não flutua separada das potencialidades que pertencem ao ser humano naturalmente. Logo, isso daria à natureza humana base suficiente no reino da lei para satisfazer qualquer aspecto da ciência natural moderna (MCDOWELL, 2005, p. 122).

Se generalizarmos o modo como Aristóteles concebe a modelagem do caráter ético, chegaremos à noção de possuir olhos abertos às razões em geral por meio da aquisição de uma segunda natureza. Não me ocorre nenhuma expressão curta da língua inglesa para traduzir essa idéia (*sic*), mas é ela que está envolvida no sentido da palavra alemã *Bildung*. (MCDOWELL, 2005, p. 122).

Portanto, apesar de McDowell considerar o espaço lógico das razões como *sui generis*, por meio dessa *segunda natureza* do ser humano, diversas operações da natureza incluem circunstâncias cujas descrições as colocam no espaço lógico das razões, permitindo, assim, que as impressões possam se acomodar na natureza, sem que isso ameace o empirismo.

Essa é a proposta que McDowell chama de “reabilitação do empirismo” (o mesmo empirismo que Sellars e Davidson, cada um à sua maneira, condenaram como insustentável): fazer com que o conceito de natureza comportasse a normatividade das demandas racionais. Como afirma Crowell (2013, p. 126), McDowell sustenta que o conteúdo da percepção deve ter uma estrutura conceitual, uma vez que apenas a predicação – isto é, operação com conceitos – estabelece o objeto como a norma e o coloca no espaço das razões. De acordo com ele, conseguimos entender o impacto do mundo na formação de crenças como já pertencente à esfera conceitual. Desse modo, apenas se as crenças e experiências pudessem ser a respeito do mundo e, assim, ser corretas ou incorretas em relação a ele, nós estaríamos em posição de considerar a experiência capaz de cumprir o papel de garantia para crenças. Inversamente, se a experiência não puder ter um papel racional na formação de crenças, então nós estaríamos condenados a lidar com conceitos vazios – “girando no vazio”.

Até aqui, tratei sobre as principais teses de McDowell na obra *Mente e Mundo*. Primeiramente, vimos que seu objetivo era o de tornar viável o argumento de que os estados mentais são orientados para o mundo e, portanto, que as experiências devem funcionar como um tribunal para nossas crenças. Em seguida, apresentei como, para ele, a combinação entre a receptividade e a espontaneidade é central pois fundamenta sua posição de que o pensamento é responsivo ao mundo: para ele, é a normatividade conceitual, constituída pela combinação da receptividade dos sentidos e das nossas capacidades conceituais (espontaneidade), que rege as experiências humanas no mundo. Mostrei como McDowell sugere outra solução para entendermos que os pensamentos devem ser baseados no mundo, ao propor um equilíbrio entre

o *slogan* kantiano e a crítica de Davidson a respeito do dualismo de esquema e conteúdo. Contrariamente à concepção de Sellars e Davidson acerca do racional, McDowell sugere que para evitar, por um lado, um tipo de dualismo que separa as causas das razões e, por outro, esvaziar as nossas crenças acerca do conteúdo empírico, nós devemos *colocar* as “normas na natureza”. Isto é, nós devemos enriquecer o nosso conceito de natureza de forma que ele englobe a normatividade das demandas racionais. Nesse sentido, demonstrei como McDowell introduz o conceito de segunda natureza, conceito que justifica o fato de que, para ele, o espaço das razões, ao qual pertencem os pensamentos conceituais, não é dualisticamente oposto à nossa natureza animal. Pelo contrário, por meio da segunda natureza, diversas operações da natureza incluem circunstâncias cujas descrições as colocam no espaço lógico das razões, permitindo, assim, que as impressões possam se acomodar na natureza, sem que isso ameace o empirismo.

Na próxima seção, abordarei os aspectos centrais das críticas feitas por Hubert Dreyfus à tese de McDowell de que a normatividade do conceitual rege todas as nossas experiências humanas.

2.2 DREYFUS E O MITO DO MENTAL

A questão acerca do conteúdo conceitual da experiência defendida por McDowell, por ser radical a ponto de ser aplicada tanto à percepção quanto ao pensamento e à ação, apresenta algumas brechas passíveis de objeções. Uma dessas objeções foi levantada por Hubert Dreyfus e até hoje fomenta debate: ao levar às últimas consequências a ideia de que a experiência é permeada por conceitualidade, não estaria McDowell considerando que somos racionais em tempo integral? Isto é, não estaria McDowell “super intelectualizando” a existência humana? Dreyfus entende que a afirmação de McDowell de que *toda* a experiência humana requer atividade conceitual equivale a dizer que toda a experiência humana é racional. Para Dreyfus, o cerne da questão não é a necessidade da atividade conceitual como pré-requisito para alguns tipos de percepção ou ação – de acordo com ele, inclusive, essa afirmação é inegável (DREYFUS, 2013, p. 15). O cerne, portanto, é a maneira como McDowell sustenta que essa relação normativa da mente com o mundo rege todas as nossas experiências enquanto humanos.

Dreyfus aponta situações em que, para ele, teríamos, sim, experiências não permeadas por conceitualidade e sua crítica a McDowell faz parte de seu objetivo maior de refutar várias formas de intelectualismo e racionalismo nas teorias acerca da inteligência humana (SCHEAR, 2013, p. 2). Para ele, McDowell peca ao não reconhecer os estados não conceituais de

percepção, os quais dividimos com os animais e com as crianças pequenas, e que nos abrem para uma realidade mais básica do que o conhecimento.

A crítica de Dreyfus acerca da ideia de que todos os aspectos da inteligibilidade consciente devem ser conceitualmente estruturados ultrapassa a alegação de que haveria conteúdos “não-conceituais” que engatilhariam estados perceptivos. No lugar disso, ele defende uma forma de inteligibilidade que desvia as considerações do sensorio como conceitual ou não-conceitual, que ele diz ser originária da tradição fenomenológica. Para ele, o conteúdo sensorial não chega nem a ser uma questão, uma vez que ele considera a existência não apenas de um modo de experiência que não poderia ser considerado como conceitualmente estruturado – ou permeado por conceitualidade – mas também a de um estado mais básico que, segundo a sua tradição, seria primário, isto é, anterior a qualquer abstração secundária que poderia produzir afirmações articuladas.

Dreyfus parte de uma visão decorrente da sua interpretação de filósofos como Heidegger e Merleau-Ponty – aos quais ele se refere como “fenomenólogos existencialistas” – para mostrar que eles teriam um ponto de partida semelhante ao de McDowell, mas que este acaba por se afastar daqueles no decorrer da argumentação no que diz respeito à defesa de que somos sujeitos corporificados que experienciam e agem no mundo. A diferença principal seria que, para McDowell, o engajamento incorporado no mundo é permeado pela conceitualidade, enquanto para os “fenomenólogos existencialistas” ele não é. Assim, Dreyfus entende que a tese de que “experiências são realizações de nossa natureza sensorial nas quais as capacidades conceituais estão inextricavelmente envolvidas” e, no mesmo sentido, que “ações corporais intencionais são realizações de nossa natureza ativa nas quais as capacidades conceituais estão inextricavelmente envolvidas” (MCDOWELL, 2005, p. 127) seria o que Dreyfus chama de ‘Mito do Mental’. O ponto de Dreyfus é: a generalização de McDowell é que seria problemática. A existência de situações nas quais a atividade conceitual é exigida para certas experiências perceptuais ou ações seria um fator incontestável. De acordo com Dreyfus:

Nossas práticas abrem um mundo no qual, entre outras coisas, percepções servem para justificar julgamentos sobre uma realidade independente e ações podem ser julgadas se corresponderem às exigências da situação atual. (DREYFUS, 2013, p. 15)⁸.

⁸ Tradução minha. No original: “Our practices open a world in which, among other things, perceptions can serve to justify judgements about an independent reality and actions can be judged as to whether they correspond to the requirements of the current situation” (DREYFUS, 2013, p. 15).

O problema é quando isso é aplicado para toda e qualquer experiência perceptual ou ação – o que para McDowell é uma premissa primordial, já que, para ele, para que haja a relação normativa entre a mente e o mundo, a percepção e a ação têm que ser permeadas pela conceitualidade. Na interpretação de Dreyfus, entretanto, McDowell afirmaria que o mundo é abarcável no pensamento e que isso seria o *background* sem o qual o modo especial com o qual experienciamos o mundo não seria inteligível (*Ibid.*, p. 16). McDowell, portanto, estaria assumindo como óbvio que essa seria a única forma de experienciar o mundo, ou seja, que todas as nossas formas de experiência seriam abarcadas pelo pensamento – o que, na concepção de Dreyfus, não é nada óbvio.

Pelo contrário, Dreyfus defende que a proposta por McDowell não seria a única forma de experienciar o mundo:

Fenomenólogos existencialistas como Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty sugerem que o acesso a um mundo *pensável independente* requer como background um mundo familiar apreensível que, enquanto estamos nele absorvidos, é operativo em campos de força, mas que desaparece quando tentamos pensar nele. (DREYFUS, 2013, p. 16)⁹.

O que Dreyfus chama de Mito do Mental seria, portanto, a ideia de que para que a mente se relacione com o mundo, “todos os modos como nos relacionamos com o mundo devem ser permeados por uma conceitualidade autocrítica” (*Id.*).

A sugestão de Dreyfus, no entanto, é que existem modos da nossa existência, chamados por ele de “*absorbed coping*”, em que estamos em um estado de tamanha imersão no mundo que nos tornamos um só com ele. De acordo com Braver (2013, p. 143), Dreyfus defende que “Quando estamos interagindo suavemente com o mundo, não existe nem [o] nós nem mundo, mas apenas atividade que flui suavemente”. Tendo isso em vista, Dreyfus alega que a concepção de McDowell ainda manteria a noção cartesiana de uma separação entre o mundo e os “perceptores e agentes para os quais o mundo é dado” (DREYFUS, 2013, p. 17); e argumenta que os fenomenólogos entendem que esse argumento é baseado na assunção fenomenologicamente injustificada de que somos, basicamente, mentes distanciadas do mundo e, portanto, a mente se relacionaria com o mundo apenas por meio da atividade mental.

⁹ Tradução minha. No original: “Existential phenomenologists such as Martin Heidegger and Maurice Merleau-Ponty point out that access to an independent thinkable world requires as its background a familiar graspable world that, so long as we are absorbed in it, is operative as a field of forces, but which vanishes when we try to think it” (DREYFUS, 2013, p. 16).

Os estados de *absorbed coping* são, como Dreyfus define, o que ele enxerga como as exceções ao argumento de McDowell. A partir de sua leitura de Merleau-Ponty, Dreyfus aborda a possibilidade de um mundo de total absorção, um mundo permeado de “linhas de força” no lugar de conceitualidade crítica, a ser trabalhado em maior profundidade no próximo capítulo. Ele também desenvolve o seu conceito de *absorbed coping* a partir da “circunspeção” de Heidegger. De acordo com Dreyfus, Heidegger chama de “circunspeção” o modo de consciência no qual o *absorbed coping* se dá conta das coisas sem que haja nossa apreensão delas em pensamento, além de mencionar dois tipos de situação em que, para ele, temos experiências não conceituais.

O primeiro tipo de situação é referente a atividades cotidianas nas quais nos vemos completamente absorvidos “em um campo familiar de *affordances*¹⁰ relevantes que solicitam diretamente nossas respostas” (*Ibid.*, p. 18). Assim, em diversas situações cotidianas, nós teríamos experiências nas quais nos damos conta de coisas sem a necessidade de apreendê-las no pensamento. Isso porque, de alguma forma, já teríamos tido o contato primeiro e fundamental com o objeto ou o tipo de ação que realizamos e, portanto, no momento da experiência, enquanto absorvidos no fluxo, não realizaríamos e nem teríamos a necessidade de realizar nenhum tipo de racionalização:

Uma vez que nossa situação se torna familiar, nossas disposições hábeis respondem diretamente às solicitações das *affordances* relevantes. De fato, uma vez que uma habilidade é adquirida, os conceitos usados no aprendizado da habilidade não precisam desempenhar mais nenhum papel. Nem é necessário que, para aprender uma prática, seja necessário ter consciência dos conceitos relevantes. Nossa capacidade de agir naturalmente é normalmente captada pela imitação de autoridades, sem que nenhum conceito desempenhe nenhum papel consciente. (DREYFUS, 2013, p. 18).¹¹

Nesse primeiro tipo de situação de *absorbed coping*, apesar da conceitualidade não desempenhar nenhum papel, ela teria uma função apenas em casos em que nos deparássemos com algo que não nos é familiar ou que fugisse do esperado, que quebraria o fluxo e abriria um

¹⁰ Dreyfus pegou emprestado termo “*affordance*” de J. J. Gibson, que utilizou o termo para descrever a maneira como o ambiente de um animal o oferece diversas possibilidades de ação. Para Gibson, uma “*affordance*” implica na complementaridade de um animal e seu ambiente (*The Ecological Approach to Visual Perception* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1986), p. 127). Entretanto, de acordo com Berendzen (2010, p. 634), na troca com McDowell, o termo “*affordance*” da maneira como é apresentado por Gibson não é inteiramente adequado, uma vez que as “*affordances*” podem ser tidas como fatos objetivos do mundo independentemente do interesse do sujeito. Assim, Dreyfus utiliza também o termo “solicitação” para salientar a conexão entre o ambiente e nossos interesses.

¹¹ Tradução minha para fins deste trabalho. No original: “Once our situation becomes familiar our skilled dispositions respond directly to the solicitations of the relevant affordances. Indeed, once a skill is acquired, concepts used in learning the skill need play no further role. It is not even necessary that to learn a practice one needs to have been aware of the relevant concepts. Our ability to act normally is usually picked up by imitating authorities without concepts playing any conscious role” (DREYFUS, 2013, p. 18).

distanciamento entre o agente e aquilo sobre o que está agindo – distância que, apenas então, seria mediada pela conceitualização.

Em outros lugares, no entanto, Dreyfus compara o *absorbed coping* a um rádio de um aeroporto cujo sinalizador não dá um sinal de alerta a menos que o avião se desvie de seu curso. E como ele então escreve, “quando o piloto está na rota, não há experiência alguma”. Enquanto tudo corre bem, só há orientação silenciosa. É apenas um desvio que ocasiona um sinal de alerta, e é esse sinal que é registrado experiencialmente. Como diz Dreyfus, um “*cooper*” deve ter a capacidade de entrar em uma posição de monitoramento se o cérebro enviar um sinal de alarme de que algo está errado. (ZAHAVI, 2013, p. 321).¹²

O mesmo aconteceria em situações em que alguém realiza uma atividade na qual é especialista. A estruturação do argumento de Dreyfus para essa situação é basicamente a mesma do caso das experiências cotidianas. Especialistas, primeiramente, adquirem as suas habilidades iniciais ao seguir determinadas regras. Entretanto, alguém é considerado especialista em algo apenas quando não precisa mais seguir regras dissociadas, e, portanto, consegue agir de forma mais envolvida e direcionada à atividade e ao momento. Dessa forma, para Dreyfus, ao praticar a atividade de especialidade, a pessoa se encontraria no estado não conceitual de imersão no mundo – em *absorbed coping*. Assim, apenas quando algo inesperado quebrasse o fluxo é que tornar-se-ia possível o distanciamento entre a atividade e o mundo e, eventualmente, seria feita a ponte da conceitualização entre ambos.

Assim, a fenomenologia sugere que, embora muitas formas de especialização passem por um estágio em que é preciso ter motivos para guiar a ação, depois de muita experiência envolvida, o aprendiz desenvolve uma maneira de lidar na qual as razões não têm papel. Depois de responder a um número estimado de milhões de posições de xadrez específicas no processo de se tornar um mestre de xadrez, o mestre, confrontado com uma nova posição, espontaneamente faz algo semelhante ao que funcionou anteriormente e, eis que geralmente funciona. Em geral, em vez de confiar em regras e padrões para decidir ou justificar suas ações, o especialista responde imediatamente à atual situação concreta. (DREYFUS, 2005, p. 53)¹³.

Para compreender melhor o que Dreyfus chama de Mito do Mental, é importante entendermos algumas características do que ele chama de *absorbed coping* e suas consequências. Em *absorbed coping*, a mente e o mundo não poderiam ser separados, isto é,

¹² Tradução minha para fins deste trabalho. No original: “In other places, however, Dreyfus likens *absorbed coping* to an airport radio whose beacon doesn’t give a warning signal unless the plane strays off course. And as he then writes, ‘when the pilot is on the beam there is no experience at all’. As long as everything goes smoothly there is only silent guidance. It is only deviation that occasions a warning signal, and it is this signal that is then registered experientially. As Dreyfus puts it, a *cooper* must have the capacity to enter a monitoring stance if the brain sends an alarm signal that something is going wrong” (ZAHAVI, 2013, p. 321).

¹³ Tradução minha. No original: “Thus, phenomenology suggests that, although many forms of expertise pass through a stage in which one needs reasons to guide action, after much involved experience, the learner develops a way of coping in which reasons play no role. After responding to an estimated million specific chess positions in the process of becoming a chess master, the master, confronted with a new position, spontaneously does something similar to what has previously worked and, lo and behold, it usually works. In general, instead of relying on rules and standards to decide on or to justify her actions, the expert immediately responds to the current concrete situation” (DREYFUS, 2005, p. 53).

haveria uma imersão real da qual resultaria uma dissolução da individualidade. Esse ponto é fundamental, pois desemboca no segundo aspecto da crítica de Dreyfus a McDowell – a questão acerca da subjetividade, da intencionalidade, da consciência e da autoconsciência. Para Dreyfus, parte do que McDowell chama de Mito do Mental está relacionado a este entender a subjetividade como o “fantasma” do mental, uma vez que ele nega que haja algum tipo de ego, ou primeira pessoa, no *absorbed coping*.

Eu deveria ter argumentado que a subjetividade (não o desapego) é o fantasma remanescente do mental; que a necessidade de “autoconsciência prática em ação” assombra o relato de McDowell sobre a atividade envolvida. McDowell sustenta que “a abertura ao mundo é desfrutada por *sujeitos* que são essencialmente agentes”. Assim, para a pergunta: “Quem age?”, ele responde: “a resposta é eu ajo”. De acordo com McDowell, isso registra “o primeiro personagem essencial da realização de capacidades racionais práticas de que agir é.” (DREYFUS, 2007, p. 373)¹⁴.

Assim, da mesma forma que para Dreyfus a conceitualização apenas ocorre quando há algum tipo de interrupção do estado de *absorbed coping*, para que emerja algum tipo de autoconsciência, deve haver uma interrupção na nossa vida corporal absolutamente imersa no mundo. Em outras palavras, para Dreyfus, a autoconsciência não chega a ser completamente negada, mas é apenas exercida em momentos específicos nos quais atribuímos um “eu penso” ao *coping*. Esses momentos específicos, por sua vez, também ocorreriam quando algo fora do esperado acontecesse e, por consequência, a ação e o engajamento na atividade seriam interrompidos, forçando-nos a recuar e a refletir.

Apresentei neste capítulo que a tese central de *Mente e Mundo* (2005), de John McDowell, é a ideia de que o conteúdo da experiência não pode ser desprovido de conceitualidade. O filósofo se propõe a encontrar um modo de demonstrar que o mundo exerce um papel normativo sobre o conteúdo de nossos pensamentos. Para tanto, McDowell descreve o embate entre duas teses opostas que tentam explicar a relação que há entre o pensamento e o mundo: o Mito do Dado, tal como é apontado por Wilfrid Sellars, e o coerentismo, como em Donald Davidson. O Mito do Dado, em linhas gerais, compreende que os dados sensoriais fornecem um fundamento válido para todo o conhecimento empírico; e que deve haver relações de fundamentação última cujo alcance ultrapasse completamente o domínio conceitual. O coerentismo, por outro lado, considera que a experiência é apenas causalmente relevante para

¹⁴ Tradução minha. No original: “I should have argued that subjectivity (not detachment) is the lingering ghost of the mental; that the necessity of ‘practical self-awareness in action’ (p. 2) haunts McDowell’s account of involved activity. McDowell holds that ‘openness to the world is enjoyed by subjects who are essentially agents’”. (p. 5, my italics) Thus, to the question, “Who acts?” he responds: “the answer is ‘I do’”. According to McDowell this registers “the essential first-person character of the realization of practical rational capacities that acting is”.

as crenças e julgamentos, mas não pode exercer o papel de garantia de justificação. Desse modo, para o coerentismo, a experiência pode causar uma crença, mas não serve como evidência para justificá-la. Como solução para esse embate, McDowell sugere que, apesar de estar de acordo com a oposição da concepção coerentista de Davidson ao Mito do Dado, o desfecho de Davidson teria um efeito de negar completamente o papel justificador da experiência. Portanto, para não cair nesse outro problema da separação do pensamento da realidade objetiva, McDowell apresenta a sua concepção de que a experiência perceptual requer o alcance dos conceitos. Nesse sentido, a combinação entre a receptividade e a espontaneidade é central, pois fundamenta a sua posição de que o pensamento é “responsivo perante o mundo”.

Em seguida, aponte alguns aspectos da crítica feita a McDowell por Hubert L. Dreyfus. De acordo com este, ao tentar de todas as formas evitar o Mito do Dado, McDowell acabaria caindo em outra armadilha, a qual chama de Mito do Mental. Em poucas palavras, o Mito do Mental é a alegação de que toda inteligibilidade é permeada pelas capacidades racionais. Nesse sentido, o embate fundamental é sobre até que medida a capacidade conceitual estaria embricada em nossas relações com o mundo. Para McDowell, ela permeia todos os aspectos de nossas vidas; Dreyfus, por outro lado, sugere formas de interação com o mundo em *absorbed coping*, as quais não são provenientes da racionalidade conceitual. Assim, para Dreyfus, o estado de *absorbed coping* nos permitiria realizar ações num mundo que solicita nossos comportamentos corporais; isto é, para ele, não somos “animais racionais em tempo integral” e, portanto, vivemos em um mundo que é mais básico do que a realidade objetiva à qual temos acesso segundo a concepção de experiência de McDowell. Aliás, para Dreyfus, na maior parte do tempo o nosso comportamento e percepção não são apenas desprovidos de conceitos, mas até mesmo de “*mindedness*”, isto é, mentalidade. Em interação suave com o mundo, não haveria nem o mundo e nem o sujeito, apenas atividade fluida (BRAVER, 2013, p. 143).

No próximo capítulo, explorarei com mais detalhes a tese de Hubert Dreyfus, assim como suas influências, para poder, no último capítulo desta dissertação, discutir os desdobramentos desse embate entre os dois filósofos no que diz respeito à conceitualidade, subjetividade e consciência.

3 DREYFUS: “A MENTALIDADE É A INIMIGA DO *EMBODIED COPING*”

A discussão entre McDowell e Dreyfus teve início em 2005, quando Dreyfus, em seu discurso presidencial da Associação Americana de Filosofia, apresentou o seu texto denominado *Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise*, no qual se posiciona contra ideias centrais defendidas por McDowell. Como apresentei no capítulo anterior, a sua crítica principal é em relação ao modo como McDowell considera que toda a experiência humana é permeada por atividade conceitual. Segundo Dreyfus, McDowell, de início, parece defender algo semelhante tanto a Merleau-Ponty, quanto a Heidegger no que diz respeito à nossa abertura para o mundo e no modo como temos experiências e agimos enquanto seres incorporados – isto é, seres substancialmente presentes no mundo. No entanto, a questão acerca do engajamento no mundo por meio de atividade conceitual, para Dreyfus, afasta McDowell de Merleau-Ponty e Heidegger.

O seu objetivo fundamental em *Overcoming the Myth of the Mental* é mostrar como filósofos que pretendem compreender o conhecimento e a ação humana podem se beneficiar de uma análise fenomenológica de nossas habilidades incorporadas não-conceituais – que também são presentes nas experiências de crianças pequenas e até de outros animais. Segundo ele, as ciências cognitivas surgiram por volta da metade do século XX com a intenção de compreender a inteligência humana a partir de analogias e comparações com o modo como computadores adequadamente programados manipulam de representações lógicas e simbólicas. Entretanto, seguiram esse caminho desviando do corpo, assim como da experiência humana como um todo.

Um dos exemplos que Dreyfus utiliza para mostrar como as nossas experiências em geral não são compreensíveis apenas em termos conceituais ou de representações simbólicas é a inteligência artificial simbólica. Apesar da visível evolução dos computadores, ainda há o que Dreyfus chama de *frame problem*: computadores ainda não conseguem compreender narrativas que crianças de 4 anos são capazes de compreender (DREYFUS, 2005, p. 48). Se um computador tem a representação do estado atual do mundo e algo muda, como o computador pode determinar quais fatos representados permanecem os mesmos e quais representações precisam ser atualizadas? Como poderia um computador determinar quais dentre milhões de fatos em uma base de dados são pertinentes para reconhecer o *frame* relevante? Para Dreyfus, então, parece notável que qualquer programa de IA que usasse apenas *frames* para resolver o

problema do entendimento de narrativas simples a partir da organização de milhões de fatos estaria fadado ao fracasso.

No mesmo sentido, a questão pode ser aplicável a nós, seres humanos: como seria possível organizar a vasta gama de fatos que compõem o conhecimento do ‘senso comum’ de modo que possamos apenas extrair aqueles relevantes para a situação em questão? (*Ibid.*, p. 49). Para Dreyfus, não podemos. Mas isso não seria necessário, uma vez que apenas nos defrontamos com o *frame problem* quando damos um passo para trás da nossa situação envolvida no mundo e representamos as coisas de uma perspectiva teórica e descolada. Segundo ele, quando se retira a relevância e se começa com fatos descontextualizados, é impossível resgatar a relevância. Entretanto, isso não seria necessário, pois como Heidegger e Merleau-Ponty propõem, nós estamos em um mundo que já é organizado em termos dos nossos corpos e interesses e, portanto, permeado pela relevância. Assim, para nós, agentes incorporados, manter registro das mudanças em relevância que ocorrem não seria um trabalho tão complexo quanto é para a inteligência artificial simbólica. Logo, nosso *coping* ou vivência do dia a dia realmente não poderia ser compreendido em termos de representações simbólicas – isto é, conceitualmente.

Dreyfus acusa McDowell de aceitar o argumento transcendental de que as condições de possibilidade da mente relacionar o seu conteúdo ao mundo sejam as capacidades conceituais e, ainda, que essas capacidades devem estar sempre presentes e operativas durante a experiência humana. No entanto, ele afirma que os fenomenólogos consideram esse argumento fenomenologicamente injustificado, pois ele é baseado na suposição de que somos, basicamente, mentes distanciadas do mundo e, por essa lógica, que a mente apenas poderia ser relacionada ao mundo por meio de atividade mental. Assim, o que ele considera o Mito da Ubiquidade do Mental – ao qual anteriormente chamava apenas de Mito do Mental – é a suposição de que há uma distância essencial entre mente e mundo que precisa ser transposta por meio de conceitos, pensamentos e da razão (DREYFUS, 2013, p. 36).

No estado de *absorbed coping*, entretanto, a dicotomia entre mente e mundo desapareceria. Os conteúdos possuídos pelas nossas habilidades incorporadas, inclusive, de acordo com Dreyfus, são mais do que apenas não-conceituais, não-proposicionais, não-linguísticos e não-rationais; eles são, inclusive, não-mentais. Ele chega a considerar que a mentalidade é inimiga de nossa *pervasive mindless absorbed coping*. Nesse sentido, o filósofo considera a subjetividade como o “persistente fantasma do mental”, e defende que não há um

ego implícito ou imerso no *absorbed coping*: quando completamente absorvidos em atividades, deixaríamos de ser sujeitos completamente (DREYFUS, 2007, p. 373). A sua ideia é que apenas quando interrompido o nosso estado de absorção é que a autoconsciência poderia emergir. Antes disso, enquanto totalmente engajados no mundo, seríamos alheios a nós mesmos.

3.1 FUNDACIONISMO: “GROUND AND UPPER FLOOR”

Como comentei no capítulo anterior, Dreyfus critica o que ele chama de Mito do Mental ou Mito da Ubiquidade do Mental, no qual filósofos caem ao reconstruírem as experiências humanas como marcadas, primeiramente, pelo pensamento e pela razão, e ignoram as atividades incorporadas, que para ele são basais.

Podemos aceitar a alegação Sellarsiana de McDowell de que a percepção é conceitual “todo o tempo”, dessa forma negando as capacidades perceptuais mais básicas que parecemos compartilhar com nossas crianças pré-linguísticas e animais superiores? De modo mais geral, podem os filósofos descrever com êxito os andares superiores do edifício do conhecimento enquanto ignoram o *coping* incorporado que acontece no térreo; na verdade, declarando que a experiência humana compreende desde os andares superiores e tudo abaixo? (DREYFUS, 2005, p. 47)¹⁵.

Ele utiliza uma metáfora arquitetônica fundacionista que compara a experiência e o conhecimento humanos a um edifício cujo andar térreo (*ground floor*), base para todos os andares acima, é o *embodied coping*, que é autossuficiente, constante e contínuo. Nesse andar térreo a relação com o mundo é imediata e, portanto, não-conceitual – ou, ao menos, pré-conceitual. Os andares superiores (*upper floor*) são as camadas onde ocorrem a conceitualização e a racionalização. A sua crítica principal é à tentativa de se explicar a experiência de cima para baixo, isto é, partindo dos “andares superiores deste edifício”.

Dreyfus recorre à filosofia fenomenológica, especialmente a de Merleau-Ponty, para dar suporte ao seu fundacionismo. Na sua leitura, Merleau-Ponty mostra que atividades de *coping* não-cognitivas operam como plano de fundo das nossas atividades cognitivas. Esse plano de fundo é posteriormente tido como significativo, mas seu conteúdo semântico é não-conceitual. Além disso, a análise de Merleau-Ponty supostamente mostra que esse elemento

¹⁵ Tradução minha para fins deste trabalho. No original: “Can we accept McDowell's Sellarsian claim that perception is conceptual "all the way out," thereby denying the more basic perceptual capacities we seem to share with prelinguistic infants and higher animals? More generally, can philosophers successfully describe the conceptual upper floors of the edifice of knowledge while ignoring the embodied coping going on the ground floor; in effect, declaring that human experience is upper stories all the way down?” (DREYFUS, 2005, p. 47).

não cognitivo da experiência humana é anterior e mais fundamental do que todas as nossas atividades cognitivas de nível superior (BERENDZEN, 2010, p. 629).

Segundo Dreyfus, existe uma similaridade entre o nosso *embodied coping* e o de animais. Para ele, não somos animais racionais em tempo integral e, portanto, o que nos diferencia não é a ubiquidade (*pervasiveness*) da mentalidade – ou, no vocabulário de McDowell, da conceitualidade – em nossas experiências, mas apenas a capacidade que temos de dar um passo atrás e, apenas então, conceitualizar e racionalizar o que experienciamos. Entretanto, a nossa interação e imersão no mundo são correspondentes às de outros animais, ou seja, basicamente dividimos com eles o “andar térreo”. Assim, a metáfora fundacionista de andar térreo e superior (*ground* e *upper floor*) utilizada por Dreyfus descreve uma camada da existência humana que é livre de – apesar de sustentar – as atividades mentais superiores. Portanto, ele argumenta que uma investigação fenomenológica decente nos mostra que o *embodied coping* é autossuficiente, constante e contínuo (BERENDZEN, 2010).

Em relação à inteligência artificial simbólica, para ele ainda existe uma lacuna muito grande entre ela e o nosso entendimento justamente por isso: pode-se dizer que ela não divide conosco o “andar térreo” da nossa interação no mundo.

O fato de para Dreyfus “não sermos animais racionais em tempo integral” significa que, apesar de as nossas capacidades conceituais existirem e de as aplicarmos frequentemente, elas não são presentes em todos os momentos da nossa existência – inclusive, os momentos em que elas surgem, para ele, são momentos de interrupção do fluxo de nossas ações. Enquanto estamos interagindo com o mundo naturalmente, as capacidades conceituais não são exercidas. Nesse sentido, então, como ele explica essa interação em *absorbed* ou *embodied coping* e quais seriam os momentos em que esse fluxo é quebrado?

3.2 INTELIGÊNCIA SEM REPRESENTAÇÃO

Em seu texto *Intelligence without Representation* (2002), Dreyfus explica como os fenomenólogos existencialistas defendem duas formas mais básicas de aprendizado de ação “habilidosa” (*skillful action*) inteligentes, que podem ser explicadas sem o apelo à mente ou às representações cerebrais e que manifestam como é a nossa interação no/com o mundo. De acordo com Berendzen (2010, p. 631), um dos primeiros objetivos de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção* é mostrar que “a consciência deve ser confrontada com a sua própria vida irrefletida nas coisas” (*consciousness must be faced with its own unreflective life*

in things). O ponto geral dessa afirmação é que a nossa experiência não é primariamente composta de atos mentais. No lugar disso, a cognição é embutida em um contexto geral de atividades práticas (do tipo que Dreyfus chama de *coping*).

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6).

Ainda de acordo com Berendzen (2002), Merleau-Ponty afirma que a percepção não é uma ciência justamente pelo fato de seus conteúdos não serem explicitados em um sistema logicamente ordenado de proposições. Por consequência disso, ele faz uso do termo *background*, emprestando-o da discussão da psicologia do Gestalt sobre a relação entre a figura e o *background* (*figure-background relationship*). Merleau-Ponty argumenta que a estrutura *figura-background* do Gestalt é a própria definição do fenômeno da percepção, uma vez que o “algo perceptual” (*perceptual something*) está sempre em meio a outra coisa, isto é, sempre é parte de um “campo”. Assim, um ato perceptual pode ocorrer apenas em meio a um contexto holístico. Entretanto, conforme essa argumentação prossegue, Merleau-Ponty generaliza este holismo: algo como a relação *figure-background* – em que as coisas são determinadas apenas por se destacar por meio de relações com outras coisas – é considerado válido para todos os aspectos do pensamento e da ação humana. Portanto, esse elemento *background* da nossa experiência não é formado por atos explícitos de cognição. No lugar disso, é tido como a base de tais atos explícitos – do mesmo modo que o *background* é a base para a figura.

Essa noção de Merleau-Ponty é expandida por Dreyfus por meio de suas discussões sobre aquisição de habilidades e o desempenho de especialistas (*expert performance*). Para Dreyfus, a ideia de que o nosso comportamento inteligente, aprendizagem e ações habilidosas pode ser explicada sem o apelo à mente ou a representações cerebrais é expressa em duas noções centrais da obra *Fenomenologia da Percepção*: arco intencional e *maximal grip*. O Arco intencional é o que nomeia a forte conexão que há entre o corpo e o mundo, de tal modo que o corpo ativo adquire habilidades que são não armazenadas como representações na mente, mas como disposições que respondem às solicitações de situações no mundo. A fenomenologia da aquisição de habilidades confirma que quando alguém adquire expertise, a habilidade adquirida é experienciada como discriminações cada vez mais precisas de situações, combinadas com a resposta adequada a cada uma. Já *maximal grip* é o que nomeia a tendência do corpo de refinar as respostas de modo a tornar a situação atual mais próxima de um *gestalt* otimizado (*optimal*

gestalt). Assim, um aprendizado bem-sucedido não requer representações proposicionais mentais, do mesmo modo que não requer representações cerebrais semanticamente interpretáveis.

De acordo com Dreyfus, para Merleau-Ponty, nós adquirimos habilidades ao lidar com coisas e situações, e, por sua vez, as habilidades determinam como as coisas e situações aparecerão para nós requerendo nossas respostas. Assim, a nossa relação com o mundo é transformada cada vez que adquirimos uma nova habilidade e esse processo exhibe exatamente o aspecto não-representacional e não-cognitivo de nossa interação prática no mundo. Na sua descrição, nós geralmente começamos a adquirir uma nova habilidade ao aprender um número explícito de regras que são difíceis de manter em mente. No entanto, conforme progredimos, nos tornamos capazes de reconhecer as regras nos aspectos da situação da ação e, assim, podemos focar posteriormente nos aspectos situacionais proeminentes de modo a lidar com a informação. Em determinado momento, a confiança apenas nas regras passa a, gradualmente, ser substituída por discriminações situacionais acompanhadas de respostas associadas. O aspecto fundamental desse argumento é que, quanto mais progredimos, mais nos afastamos do processo de conscientemente assimilar informações explícitas, bem como de fazer julgamentos racionais. Para progredir, o aprendiz precisa ser capaz de responder de maneira apropriada a situações vividas que são muito complexas para serem representadas cognitivamente no curto espaço de tempo em que a resposta é exigida.

Apesar de muitas de nossas habilidades serem adquiridas em idade tenra por meio de tentativa, erro e imitação, para facilitar a sua explicação acerca da fenomenologia da aquisição de novas habilidades, Dreyfus a descreve em adultos e por meio de instrução passando pelos seguintes estágios (DREYFUS, 2002, p. 368):

(a) Estágio 1 – Novato

Instruções são fornecidas. Há decomposição do ambiente em características descontextualizadas que o iniciante pode reconhecer mesmo sem experiência prévia na área. São dadas ao iniciante regras que determinam as ações com base naquelas características (como um computador seguindo um programa).

Aqui, podemos distinguir dois tipos de variação: uma habilidade corporal/motora ou intelectual.

(b) Estágio 2 – Iniciante Avançado

Após ter contato com um número suficiente de exemplos, o novato começa a conseguir notar aspectos adicionais significativos das situações. Ou seja, o aprendiz começa a associar regras e estabelecer máximas baseadas na própria experiência.

(c) Estágio 3 – Competência

Com mais experiência, o número de elementos potencialmente relevantes que o aprendiz é capaz de reconhecer se torna quase insuportável. Neste momento, já que falta o senso do que é importante em determinada situação, a performance se torna exaustiva e enervante, e o aprendiz pode inclusive se perguntar como que alguém pode se tornar um mestre naquela habilidade.

Para lidar com esse excesso e atingir a competência, algumas pessoas aprendem por meio de instruções ou experiência a elaborar planos ou escolher a perspectiva que determine quais elementos devem ser tratados como importantes e quais devem ser ignorados. A partir da restrição a apenas alguns aspectos dos inúmeros que poderiam ser relevantes, as tomadas de decisão se tornam mais fáceis.

Performers competentes, portanto, devem decidir por si próprios que plano seguir em cada situação, mesmo sem estarem completamente certos de que o plano será apropriado naquela circunstância. Nesse momento, o *coping* se torna mais assustador do que cansativo, uma vez que agora o agente é responsável pelas ações e não pode mais apenas culpar instrutores por não ter dado as regras adequadas.

(d) Estágio 4 – Proficiente

Após treino e prática, a teoria representada por regras e princípios começa a ser substituída por discriminações situacionais acompanhadas de respostas associadas. A proficiência é alcançada apenas quando a experiência é assimilada de um modo ateorético e o comportamento intuitivo substitui as respostas racionalizadas.

O agente proficiente ainda não teve experiência com uma vasta variedade de situações e de possíveis respostas para cada situação. Assim, ele ainda se vê em situações de tomada de decisões baseadas em seguir regras de modo dissociado (*detached rule-following*).

(e) Estágio 5 – Expertise

O agente proficiente, imerso no mundo da sua atividade, vê o que precisa ser feito e toma decisões a respeito. O expert vê o que precisa ser alcançado e, graças ao seu repertório de discriminações situacionais, vê como atingir esse objetivo. Assim, a habilidade de discriminar mais refinada e sutilmente é o que distingue o expert do proficiente. O expert tem experiência suficiente de uma variedade de situações, todas vistas da mesma perspectiva, mas requerendo diferentes decisões táticas. Portanto, o cérebro do expert gradualmente decompõe classes de situações em subclasses, as quais dividem a mesma ação. Isso permite que ele responda imediata e instintivamente às situações.

O fundamental dessas etapas de aquisição de novas habilidades é o contraste entre o agente proficiente, que ainda tem que decidir como responder a uma situação, e o expert, que tem uma resposta imediata e intuitiva à situação embutida na sua percepção. Assim, o ambiente pode solicitar diretamente as ações do expert sem que o expert tenha que racionalizar isso.

Berendzen (2010, p. 632) afirma que essa concepção se alinha bem com exemplos de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*: lá as competências de habilidade (*skill competences*) são descritas como não-cognitivas e são mais relacionadas à adaptação do corpo ao ambiente. Um dos exemplos é a discussão de Merleau-Ponty acerca do organista que, uma vez que domina o instrumento, leva apenas cerca de uma hora para adaptar-se a um órgão que ele jamais tocara anteriormente, cujas teclas são distribuídas de modo diferente:

Diremos então que o organista analisa o órgão, quer dizer, que ele se dá e conserva uma representação das teclas, dos pedais, dos teclados e de sua relação no espaço? Mas, durante o curto ensaio que precede o concerto, ele não se comporta como o fazemos quando queremos armar um plano. Ele senta-se no banco, aciona os pedais, dispara as teclas, avalia o instrumento com seu corpo, incorpora a si as direções e dimensões, instala-se no órgão como nos instalamos em uma casa. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 201).

Ainda de acordo com Berendzen (2010, p. 632), Merleau-Ponty descreve a aquisição de novas habilidades em termos de “sedimentação”, isto é, os modos como o corpo assume hábitos que são carregados durante as nossas vidas cotidianas. Esses hábitos, então, informam a nossa percepção acerca do mundo; conforme nos acostumamos em agir de determinadas formas, nós vemos nosso ambiente como o local que nos permite agir. Quando temos este conjunto de habilidades, temos o mundo.

[...] mas, para poder afirmar uma verdade, o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si um sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisem ser explicitadas para ser utilizadas. Quando me desloco em minha casa, sei imediatamente

e sem nenhum discurso que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira à minha esquerda, e, nesse pequeno mundo, cada gesto, cada percepção situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas virtuais. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 181, 182).

Assim, este “mundo”, ou “sistema de significados”, age como o plano de fundo para as nossas diversas ações. Entretanto, de acordo com Merleau-Ponty, conforme nos engajamos no mundo, nós continuamente escolhemos novas formas de agir que refinam ainda mais as possibilidades de percebermos o ambiente (BERENDZEN, 2010, p. 633).

De acordo com Dreyfus, ainda em *Intelligence Without Representation*, nem todo fenomenólogo é antirrepresentacionista. Husserl, por exemplo, defendia que toda percepção e ação humana é mediada por conteúdo intencional. Para ele, portanto, o aparato mental é necessário para explicar como experiências passadas modificam nossas experiências do mundo perceptivo. Eventos que anteriormente tiveram um papel em nossa experiência, seriam, de algum modo, lembrados e preencheriam nossas percepções atuais. Entretanto, para Dreyfus, esta é uma construção sem garantia, uma vez que Merleau-Ponty aponta que há diferentes dimensões nas quais experiências podem ser similares. Por conta disso, o empirista não conseguiria explicar por que uma experiência remete a uma memória específica de outra similar a ela.

[...] uma impressão nunca pode por si mesma associar-se a uma outra impressão. Ela não tem mais o poder de despertar outras. Ela só o faz sob a condição de ser primeiramente *compreendida* na perspectiva da experiência passada em que lhe ocorria coexistir com aquelas que se trata de despertar. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 41).

Assim, alguém teria que já ter reconhecido uma impressão como um aspecto de um objeto para associar as memórias apropriadas de outros aspectos daquele objeto com a experiência atual.

Nesse sentido, se a questão dos estágios para se adquirir uma habilidade, mencionada anteriormente, estiver correta, o problema da associação de representações de um objeto pode ser evitado. O que uma pessoa aprende aparece no modo com o qual o mundo se mostra; não é representado na mente e adicionado à experiência presente. Isto é, de acordo com Merleau-Ponty, o que um aprendiz adquire por meio da experiência não é de modo algum representado na mente, mas é apresentado ao aprendiz como uma situação cada vez mais “finamente” discriminada, que, por sua vez, solicita a cada vez respostas mais refinadas. Na medida em que a situação não solicitar claramente uma única resposta e essa resposta não produzir um resultado satisfatório, o aprendiz será levado a refinar ainda mais suas discriminações. Este *loop* de

feedback é o que é chamado por Merleau-Ponty de arco intencional: “[...] a vida da consciência – vida, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um "arco intencional" que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano...” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 190).

O crucial é que o agente não apenas receba passivamente *inputs* e os processe posteriormente. No lugar disso, o agente já está pronto para responder às solicitações das coisas. O agente vê as coisas por alguma perspectiva e as vê como “permitindo” (*affording*) certas ações. Esse *coping* que Dreyfus descreve é não-cognitivo, mas isso não significa que é apenas uma ação de reflexo ou instinto, uma vez que ele é “significativo” (*meaningful*). O fato de ser significativo é explicado por Dreyfus em termos de *affordances* e “solicitações”, que significam a maneira como o ambiente oferece diversas possibilidades de ação para o sujeito. Quais são as “*affordances*” depende de experiências passadas com aquele tipo de coisa e naquele determinado tipo de situação. A relação entre o agente incorporado e o ambiente forma um tipo de circuito que continuamente enriquece o plano de fundo (*background*) que sustenta nossas atividades (BERENDZEN, 2010, p. 633). A ideia de um arco intencional pretende capturar a noção de que todas as experiências passadas são projetadas de volta no mundo. A melhor representação do mundo é, portanto, o próprio mundo.

É importante ressaltar a maneira como Dreyfus descreve o *coping* não apenas como uma conquista adquirida apenas por poucos especialistas/experts em atividades como tocar um instrumento ou jogar xadrez, mas também como atividades simples e cotidianas, as quais a maior parte das pessoas pode ser considerada expert – por exemplo, sentar-se em uma cadeira, tomar uma xícara de café ou abrir uma porta usando a maçaneta. Ele considera que são as atividades cotidianas e simples que formam a maioria das nossas atividades e elas também envolvem uma abertura intuitiva para o mundo – do mesmo modo que a os experts em atividades complexas. Portanto, apesar de o exemplo das etapas de aquisição de novas habilidades até o estágio de expert ser uma maneira mais visível de estruturar o modo como essa ação é manifestada, a realidade é que as nossas ações cotidianas é que de fato sustentam a fenomenologia fundacionista de Dreyfus.

A partir da interpretação de Dreyfus de Merleau-Ponty, nenhum modelo mentalista poderia explicar a maneira como experiências passadas podem afetar experiências presentes. Entretanto, Dreyfus afirma que há explicações acerca do que de fato ocorre que não utilizam associações empiristas e nem os símbolos ou regras. Segundo ele, esses modelos de como o

passado pode afetar percepções e ações do presente sem que o cérebro precise armazenar qualquer memória específica são chamados de *feed forward simulated neural networks*. Segundo esses modos, as memórias de situações específicas não são armazenadas e posteriormente associadas ao *input* momentâneo. No lugar disso, em caso de um dado *input*, as conexões entre os neurônios são modificadas por um treinador (*trainer*) de modo que o *input* seja pareado com o que o treinador defende ser o *output* apropriado. Após isso, *inputs* similares produzirão *outputs* similares. Assim, a vantagem das *simulated neural networks* é que as experiências passadas, ao invés de serem armazenadas como memórias, modificam as conexões entre os neurônios simulados. O ponto não é que as *neural networks* proporcionam uma explicação de associação, mas o contrário, eles permitem que se pare de procurar explicações associacionistas de como experiências passadas afetam percepções e ações do presente.

De acordo com Dreyfus, alguns psicólogos afirmam que a “modelagem de redes neurais” seria apenas uma nova versão do associacionismo. Entretanto, essa visão ignoraria um ponto importante: nos modelos sofisticados de redes neurais que melhor modelam o cérebro, os *inputs* seriam, sim, associados aos *outputs*, mas nódulos escondidos da rede estariam sempre em um estado de ativação quando os estímulos (*inputs*) fossem recebidos e o *output* que a rede produzisse dependeria desse estado inicial. Assim, o *input* somado ao estado inicial determinaria o *output*. Se o *input* corresponder à experiência do momento presente, a ativação dos nódulos ocultos determinados pelos *inputs* que levam à situação atual pode ser tida como correspondente às expectativas e perspectivas que o expert traz à situação (em temor de que situação solicite uma resposta específica). Isso distanciaria essa perspectiva de um associacionismo passivo e a tornaria uma ótima candidata para ser a base neural do fenômeno o qual Merleau-Ponty chama de arco intencional.

Uma questão fundamental que a explicação por meio de redes neurais enfrenta é se elas aprendem quando recebem pares de situação-ação apropriados ou descobrem por si mesmas quais pares funcionam. Para aprender a reconhecer as coisas e os tipos de situações e como responder do modo como nós fazemos, a rede teria que responder às mesmas similaridades que os seres humanos respondem. No entanto, qualquer coisa é similar e diferente de qualquer outra de inúmeros modos diferentes – nós apenas não nos damos conta. Isso leva ao problema da generalização. Por exemplo, em uma determinada atividade de classificação, dados exemplos suficientes de *inputs* associados a um *output* em particular, outros *inputs* do mesmo tipo devem gerar o mesmo *output*. Mas o que conta como o “mesmo tipo”? Quando a

rede produz uma associação inesperada ao programador/treinador, podemos dizer que ela falhou ao generalizar? Alguém poderia dizer que a rede esteve o tempo todo agindo sobre uma definição de tipo diferente, baseada em diferentes similaridades percebidas e que essa diferença apenas agora foi revelada.

Se uma simulação de rede neural não responde aos mesmos tipos de situação como similares do mesmo modo que humanos respondem, elas não serão capazes de aprender as nossas habilidades e, portanto, falharão em encontrar um modo de adentrar o nosso mundo. Entretanto, o desafio que permanece é: como os seres humanos aprendem a generalizar do mesmo modo que outros seres humanos, de modo a conseguir as habilidades necessárias para trafegar no mundo humano? O que possibilita que isso ocorra em um mundo onde tudo é tão similar a todo o resto em um número absurdo de maneiras, o que restringe o espaço de possíveis generalizações de modo que a aprendizagem por meio de tentativa e erro tenha chance de funcionar?

Merleau-Ponty mencionou que o trabalho de Walter Freeman confirma que o problema da similaridade em seu estado mais básico não é uma questão de comparar representações. Isso porque uma pessoa não vê um *input* como similar a um anterior o qual ela se lembra, mas o vê como um *input* que é empobrecido (*impoverished*) de um modo particular e que, na sua percepção dele, ela já sabe o que poderia contar como uma melhor versão. Desse modo, a pessoa que tem a percepção resolve o problema da circularidade do associacionismo ao ver o *input* como um desvio do *input* do protótipo para um dado objeto e, assim, não precisa associar o *input* ao *output* com base em uma similaridade escolhida arbitrariamente. A diferença está em, de um lado ver um *input* distorcido e depois tentar adivinhar qual *input* aprendido anteriormente que ele se parece, ou, de outro, ver um dado *input* diretamente como um desvio de um *input* prototípico.

No entanto, a questão sobre o nosso sentido de identificar similaridades ainda permanece. Merleau-Ponty não duvidaria que o fato de que temos corpos é essencial para compreendermos o modo como fazemos generalizações. Assim, haveria três maneiras com as quais o corpo humano restringe o espaço das generalizações possíveis. A primeira é devido à arquitetura do cérebro, cuja estrutura inata explica fenômenos tais como as constantes perceptuais que os Gestaltistas investigam. Essas estruturas são dadas desde o início pelo sistema perceptual como se elas já tivessem sempre sido aprendidas (*déjà-monté*). As duas outras maneiras com que restringimos os espaços das generalizações pertencem à estrutura do

nosso próprio corpo: a ordem e a frequência com que somos apresentados a algo restringe como a rede o generalizará, isto é, a generalização depende da interação que a estrutura da rede incorporada (*embodied*) tem com a estrutura do mundo. Assim, a segunda restrição depende do corpo e da ordem de apresentação que ele proporciona. Por último, a terceira restrição depende do que conta como sucesso: para um agente no mundo, o sucesso depende de uma medida de satisfação. Assim, aqueles pares de *inputs* e *outputs* que levam o agente em direção à satisfação são os que contarão.

Primeiramente, para resumir, essas três funções estruturais do corpo – estrutura cerebral, saliência e ordem das experiências e similaridade de satisfações – podem ser tudo que é necessário para explicar por que todo ser humano generaliza mais ou menos da mesma maneira e, assim, adquirem as habilidades necessárias para se locomover no mundo humano cujas *affordances* são constituídas e reproduzidas por seus corpos autônomos. (DREYFUS, 2002, p. 376).¹⁶

Todos esses fatores colocam redes neurais “descorporificadas” em grande desvantagem quando se trata de aprender a lidar em um mundo humano.

As chances são esmagadoras contra tal rede ser capaz de ver as semelhanças que vemos e, assim, de aprender a classificar situações e *affordances* como nós fazemos, a distinguir o que para nós é relevante e o que é irrelevante, para entender o que é óbvio para nós e assim por diante. Em nosso mundo, as cartas são empilhadas para permitir que entidades que compartilham nossa forma de vida corporificada aprendam a lidar de uma maneira que consideramos inteligente, enquanto criaturas desencarnadas nos parecem desesperadamente estúpidas. (*Ibid.*, p. 377).¹⁷

O agente que está em processo de adquirir uma nova habilidade modifica suas respostas quando sua ação não produz um resultado satisfatório. Entretanto, parece que para aprender de acordo com seu sucesso ou fracasso, a pessoa precisaria ter de antemão uma representação de seu objetivo de modo a poder medir o sucesso ou fracasso relativo a esse objetivo. De acordo com Dreyfus, John Searle sugere exatamente a visão representacionista que Husserl defenderia hoje e, por consequência, a que Merleau-Ponty se oporia.

Dreyfus sustenta que, para Merleau-Ponty, a forma não-representacional de atividade é um tipo mais básico de intencionalidade, algo que as reconstruções do que ele chama de “pensamento-objetivo” deixam de reconhecer. O “pensamento-objetivo” seria o pensamento de

¹⁶ Tradução minha. No original: First, to sum up, these three structural body functions – brain structure, salience and order of experiences, and similarity of satisfactions – may be all that is needed to explain why all human beings generalize in roughly the same way and so acquire the skills necessary for getting around in the human world whose affordances their self-moving bodies both constitute and reproduce (DREYFUS, 2002, p. 376).

¹⁷ Tradução minha. No original: The odds are overwhelming against such a net being able to see the similarities we do and so to learn to classify situations and *affordances* as we do, to distinguish what for us is relevant and irrelevant, to pick up on what is obvious to us, and so forth. In our world the cards are stacked to enable entities that share our *embodied* form of life to learn to cope in a way we find intelligent, while leaving *disembodied* creatures looking to us hopelessly stupid (DREYFUS, 2002, p. 377).

alguém estar de frente a um objeto independente e depois descobrir sobre ele. De acordo com Merleau-Ponty, em atividades de *coping* cotidianas (*everyday coping activities*) o agente está em uma relação muito mais próxima do objeto ao qual ele se opõe ou com o qual interage. A atividade dinâmica de percepção pode ocorrer porque o corpo está "engrenado no mundo" (*geared into the world*) e Merleau-Ponty frequentemente descreve nossa atividade como uma tentativa de refinar essa "engrenagem" (*gearing in*), ou para obter um melhor "aderência" (*grip*) do mundo, de modo que algum tipo de "máxima aderência" (*maximal grip*) possa ser alcançada (BERENDZEN, 2010, p. 634). Ainda de acordo com ele, os animais superiores estão constantemente tendendo em direção à máxima aderência (*maximal grip*) da sua situação. Essa concepção vem da percepção e manipulação de objetos: quando olhamos para algo, tendemos, sem necessariamente pensar sobre, a encontrar a melhor distância para conseguirmos observá-lo tanto como um todo, bem como suas diferentes partes.

Para cada sujeito, assim como para cada quadro em uma galeria de pintura, existe uma distância ótima de onde ele pede para ser visto, uma orientação sob a qual ele dá mais de si mesmo: aquém ou além, só temos uma percepção confusa por excesso ou por falta, tendemos agora para o máximo de visibilidade e procuramos, como ao microscópio, uma melhor focalização (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 405-406).

[...] meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quanto possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se, recebem do mundo as respostas que esperam. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 337).

Para Merleau-Ponty, em *absorbed skillful coping*, não precisamos de representações mentais de nossos objetivos. No lugar disso, a ação é experienciada como um fluxo estável de *skillful activity* em resposta à sensação da pessoa sobre a situação. Parte da experiência é o sentido de que quando a situação desvia de uma relação corpo-ambiente otimizada, a atividade aproxima o indivíduo dessa otimização e alivia a "tensão" do desvio. "Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um 'eu penso': ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 212). O indivíduo não precisa saber, bem como não consegue expressar normalmente o que essa otimização é. O seu corpo é simplesmente solicitado pela situação para entrar em equilíbrio com ela. No seguinte exemplo, Dreyfus ilustra essa situação:

Para entender o fenômeno em foco, considere um *swing* de tênis. Se alguém é principiante ou está fora de forma, pode encontrar-se a fazer um esforço para manter os olhos na bola, manter a raquete perpendicular ao campo, bater a bola ao quadrado etc. Mas se alguém é especialista no jogo, as coisas estão ocorrendo bem, e a pessoa está absorvida no jogo, o que se experimenta é mais o braço subindo e sendo puxado para a posição apropriada, a raquete formando o ângulo ideal com a quadra – um ângulo do qual nem é preciso se ter consciência – tudo isto de modo a completar a

gestalt formada pela quadra, o adversário em fuga e a bola que se aproxima. A pessoa sente que o seu comportamento foi causado pelas condições percebidas de modo a reduzir uma sensação de desvio de alguma *gestalt* satisfatória. Mas essa *gestalt* final não precisa de ser representada na mente de alguém. Na verdade, não é algo que se possa representar. Só se sente quando estamos nos aproximando ou afastando do *gestalt* ótimo. (DREYFUS, 2002, p. 378).¹⁸

Dreyfus então descreve que o agente envolvido tende a discriminar mais e mais situações refinadas e juntá-las com mais e mais ações apropriadas. Assim, o arco intencional é cada vez mais rico e refinado. No entanto, esta não é uma atividade direcionada a um objetivo. Uma pessoa é, sem dúvida, motivada a adquirir uma habilidade, mas isso não significa que está conscientemente tentando discriminar mais e mais situações sutis e casá-las com respostas adequadas. Para ele, uma pessoa não saberia fazer algo assim. O máximo que pensamos é que para melhorarmos as nossas habilidades em uma atividade, isso exige muita prática. O corpo assume e faz o restante do trabalho fora do escopo da representação consciente. Essa capacidade é, para Merleau-Ponty, mais uma manifestação da tendência corporal a adquirir a aderência máxima (*maximal grip*) no mundo.

Como visto anteriormente, o *skillful coping*, como o descrito, não requer representação mental de seu objetivo. Ele pode ser propositado sem que o agente tenha um propósito: “e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 193).

Portanto, para Dreyfus, de acordo com a fenomenologia do *skillful coping* de Merleau-Ponty, vemos que existem ao menos dois tipos de experiência passiva: “1. Eu controlo meus movimentos no sentido de que eu posso parar o que estou fazendo se eu tiver vontade de parar” e “2. Meus movimentos são causados pela *gestalt* formada por mim e minha situação. Como vimos, isso significa que a situação é experienciada como lgo que extrai de mim a ação apropriada” (DREYFUS, 2002, p. 380).

Assim, parte da ideia é que os elementos de nosso ambiente têm uma relevância prática para nós: “tomamos o ambiente para permitir [*afford*] coisas particulares em momentos particulares, dependendo de nossos interesses (BERENDZEN, 2010, p. 634). Para exemplificar

¹⁸ Tradução minha. No original: To get the phenomenon in focus, consider a tennis swing. If one is a beginner or is off one's form one might find oneself making an effort to keep one's eye on the ball, keep the racket perpendicular to the court, hit the ball squarely, etc. But if one is expert at the game, things are going well, and one is absorbed in the game, what one experiences is more like one's arm going up and its being drawn to the appropriate position, the racket forming the optimal angle with the court – an angle one need not even be aware of – all this so as to complete the *gestalt* made up of the court, one's running opponent, and the oncoming ball. One feels that one's comportment was caused by the perceived conditions in such a way as to reduce a sense of deviation from some satisfactory *gestalt*. But that final *gestalt* need not be represented in one's mind. Indeed, it is not something one could represent. One only senses when one is getting closer or further away from the optimum (DREYFUS, 2002, p. 378).

isso, Dreyfus traz o exemplo de Merleau-Ponty, em *The Structure of Behaviour*, do jogador de futebol, que age a partir de “campos” que solicitam diferentes “linhas de força” de acordo com seus interesses particulares:

O campo de futebol não é, para o jogador em ação, um "objeto", isto é, o termo ideal que pode ocasionar uma multiplicidade indefinida de visadas perspectivas e permanecer equivalente sob suas transformações aparentes. Ele é percorrido por Linhas de força (as "linhas de tiro", linhas que limitam a "ares de cobrança de falta"), – articulado em setores (por exemplo as "brechas" entre os adversários) que convidam a um certo modo de ação, desencadeiam-na e a sustentam à revelia do jogador. O campo não lhe é dado, mas presente como o termo imanente de suas intenções práticas; o jogador incorpora-o a si e sente p o r exemplo a direção da "meta" tão imediatamente quanto a horizontal e a vertical de seu próprio corpo. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 201).

Em qualquer situação diferente, uma distância entre duas pessoas pode ter um significado completamente distinto do caso do jogo de futebol. No entanto, na situação do jogo de futebol, o espaço significa que há uma opção de ataque – e esse significado é claramente experienciado pelo jogador no contexto da partida. Entretanto, lidar com as solicitações não pode apenas envolver meros reflexos por conta da complexidade da situação. Ainda no exemplo da partida de futebol, os elementos que solicitam nossas ações são não apenas específicos para a situação, como também dinâmicos. Assim, necessitam de bastante flexibilidade e especificidade – o que só é possível por termos habilidades sedimentadas (BERENDZEN, 2010, p. 634). Como diz Dreyfus, “o universo objetivo não causa simplesmente que eu apanhe o guarda-chuva e gire a maçaneta; deve haver algo em meu mundo que solicita a ação” (DREYFUS, 2002b, p. 415). Nesse sentido, as solicitações assumem um significado normativo: podemos nos adequar a um ambiente de maneira melhor ou pior, bem como podemos ganhar ou perder “aderência” (*grip*) no mundo.

Entretanto, como Dreyfus sustenta, os exemplos dos esportes mostram que podemos ter uma noção da percepção e da ação que é normativa, nem temos que nos basear na noção de que o sujeito representa para si mesmo as condições de sucesso para aquela ação ou percepção:

Diz-se que o jogador de Merleau-Ponty está ‘inconsciente’; isso também é sugerido pela noção de que ele se torna ‘um’ com o campo. A flexibilidade necessária para *se agarrar com (coming to grips with)* o jogo não depende de uma avaliação racional da situação. Em vez disso, o jogador sente ‘a tendência do corpo de adquirir um controle (*grip*) máximo do mundo’, e a normatividade reside em nossa capacidade de nos

comportarmos com o mundo de uma forma bem-sucedida. (BERENDZEN, 2010, p. 635).¹⁹

Assim, é na base da nossa *everyday coping activity* que os atos de pensamento ocorrem. Entretanto, o pensamento ativo não tem parte nas operações básicas do *coping* e, por conta disso, o expert em ação performa melhor sem pensamento ativo. Essas considerações sustentam o fundacionismo fenomenológico de Dreyfus.

3.3 O RESTRITO PAPEL DA MENTE EM *ABSORBED COPING*

Como apresentei anteriormente, na concepção de Dreyfus de *absorbed coping*, a mente e o mundo não podem ser separados; quando estamos nesse estado, somos diretamente fundidos em um campo de forças de atração e repulsão. Nesse sentido, não há espaço neste fenômeno de completo *absorbed coping* para qualquer tipo de conteúdo intencional que medeie a mente e o mundo, bem como, para o filósofo “(...) também não há lugar para um ‘eu’ (DREYFUS, 2013, p. 28). Para ele, é como se o ego não fizesse parte do conteúdo da experiência do *coper*: enquanto mergulhados em um mundo de objetos, são eles que se apresentam para nós com qualidades de repulsão e atração, enquanto isso, basicamente, desaparecemos nessa imersão. Quando totalmente absorvidos em nossas atividades, nem mesmo pensamos sobre o que estamos a fazer.

Dreyfus defende a ideia de que experts em qualquer tipo de atividade sempre performam melhor quando estão neste estado livre de pensamento. Em atividades diárias isso também é verdadeiro: quando lidamos em situações cotidianas de plano de fundo (*background*), não haveria espaço para o envolvimento de nenhum tipo de ego, por exemplo, ao atravessar uma rua movimentada enquanto conversamos com um amigo. No entanto, esses planos de fundo (*background*) familiares sustentariam o primeiro plano (*foreground*) – no qual surge o “eu” operativo quando algo interrompe ou mesmo atrapalha o fluxo da atividade.

Diferentemente do que sustenta McDowell, a alegação de que toda ação envolve a capacidade de ser acompanhada por um “eu faço” (*I do*) não se aplica ao *absorbed coping* de Dreyfus. Para ele, nenhuma tentativa de introduzir um “eu faço” (*I do*) na atividade em *absorbed coping* em fluxo seria possível sem que isso anulasse-a ao criar uma distância entre o

¹⁹ Tradução minha. No original: Merleau-Ponty's player is said to be 'unaware'; this is also suggested by the notion that he becomes 'one' with the field. The flexibility required for coming to *grips* with the game does not depend on a rational assessment of the situation. Rather, the player senses 'the body's tendency to acquire a maximum *grip* on the world', and normativity lies in our ability to comport ourselves to the world in a successful way (BERENDZEN, 2010, p. 635).

agente e o mundo. Entretanto, como seria possível a atividade ser guiada sem uma autorrepresentação do objetivo? Dreyfus responde da seguinte maneira: em situações familiares, não há necessidade de representação de condições de satisfação. No lugar disso, o *absorbed coper* se comporta como um piloto que está a pousar seguindo um farol de pouso:

O piloto pode permanecer em fluxo e responder diretamente ao sinal ao ‘automaticamente’ corrigir seu curso, ou pode sentir a tensão que o leva a corrigir o curso. Apenas quando as coisas não estão se desenvolvendo normalmente e nenhuma perspectiva alternativa leva o *coper* a substituir a atual é que o *coper* tem que representar um objetivo e deliberar sobre como alcançá-lo. (DREYFUS, 2013, p. 30).

²⁰

Apenas assim o ego se tornaria consciente, entretanto, ao mesmo tempo, a “maestria” ou expertise se perderia.

A experiência de *coping* indo bem ou mal é um tipo de normatividade que não requer a representação de um ego de condições de satisfação. Entretanto, Dreyfus questiona, se o *absorbed coper* em fluxo não está a monitorar sua performance, como ele pode observar se as coisas estão se saindo conforme o esperado? O que o alerta acerca de mudanças inesperadas na situação que podem requerer sua atenção? Segundo ele, não poderia ser um “eu” que estava ali o tempo todo monitorando sua atividade. Assim, para um expert permanecer em fluxo e performar da melhor maneira possível, ele deve deixar-se ser imerso nos campos de força e todo tipo de monitoramento deve parar. O fenômeno que ocorre é quando o *coper* se depara com algum tipo de resistência ou pane que bloqueia o seu estado de *coping* e que não responde às solicitações às quais ele está acostumado:

[...] quando a solicitação atual não leva a solicitações de *follow-up* como normalmente fazem – o *coper* de repente se encontra prestando atenção. É como se a ausência de tensão (como o silêncio do farol de pouso) desse lugar a uma sensação geral de plano de fundo de que as coisas não estão indo bem (o bipe). Então, em algum momento aquela tensão de plano de fundo dá origem a um ego que se concentra no problema específico. (*Ibid.*, p. 31).²¹

Assim, parte do ponto principal de Dreyfus é trazer à tona o fato de que os filósofos não deveriam negar a possibilidade de atividades práticas que não exigem mentalidade, ao sustentar que sempre que quisermos relacionar a mente e o mundo precisamos utilizar as

²⁰ Tradução minha. No original: The pilot can then remain in flow and directly respond to the signal by “automatically” correcting his course, or he may sense a tension that draws him to correct his course. Only when things are not developing normally and no alternative perspective directly draws the *coper* to replace the current one, does the *coper* have to represent a goal and deliberate as to how to reach it (DREYFUS, 2013, p. 30).

²¹ Tradução minha. No original: [...] when the current solicitation does not lead to follow-up solicitations as they normally do – the *coper* suddenly finds himself paying attention. It is as if the absence of tension (like the silence of the landing beacon) gives way to an overall background sense that things are not going well (the beep). Then at some moment that background tension gives rise to an ego that focuses on the specific problem (DREYFUS, 2013, p. 31).

operações conceituais de um sujeito autoconsciente como mediadoras. Em compensação, os fenomenólogos precisam encontrar uma maneira de explicar mais detalhadamente como é que a conceitualidade surge para este “ser no mundo”.

3.4 O MITO DA MENTE DISSOCIADA

McDowell defende a noção de que a mentalidade racional perpassa todos os aspectos de nossa vida e, portanto, é também operante em nosso pensar e agir irreflexivo, de modo que não seria jamais externa ou alheia à nossa vida corporal imersa no mundo. Em defesa dessa concepção, ele afirma que a alegação de Dreyfus de que há uma maneira distintamente humana de “ser no mundo”, que não é permeada pela normatividade da atividade conceitual, é também baseada em um mito, o Mito da Mente Dissociada. Para McDowell, a mentalidade racional perpassa toda nossa vida ao informar nossas experiências perceptuais, assim como nossos exercícios de agência. No entanto, ele afirma que a interpretação de Dreyfus de que isso cairia no Mito da Mente é baseada em uma concepção de mentalidade que é incompatível com a sua:

Dreyfus presume e pensa que eu aceito que se a mentalidade informa uma experiência, o sujeito tem uma relação contemplativa desassociada do mundo que experiencia e que, se a mentalidade informa uma ação, o agente tem uma relação monitorante desassociada do que está fazendo. Mas essa pressuposição de que a mentalidade implica em desassociação não se encaixa no que eu quero dizer quando digo que a mentalidade é ubíqua [*pervasive*]. Eu concordo com Dreyfus que se a alegação é entendida dessa maneira, ela deve ser descartada como mítica. Não devemos fingir encontrar um *self* desassociado em todas as nossas experiências e ações. (MCDOWELL, 2013, p. 41).²²

McDowell afirma que para que tornemos o conhecimento a partir de experiências possível, então as capacidades relevantes para esse tipo de conhecimento já devem estar operantes durante a própria experiência – mesmo que, em muitos casos, isso não aconteça de modo ativo, como se estivéssemos a racionalizar tudo constantemente. Assim, não deveríamos supor que as capacidades conceituais só entram em jogo de “baixo para cima” a partir da experiência – no sentido que Dreyfus usa de “ piso térreo” ou *ground floor* – sendo a experiência concebida como algo que acontece independentemente do envolvimento das capacidades conceituais. No entanto, a crítica de Dreyfus ao Mito do Mental é justamente relacionada à afirmação do envolvimento das capacidades conceituais em toda a experiência humana, bem

²² Tradução minha. No original: Dreyfus assumes, and thinks I accept, that if mindedness informs an experience, the subject has a detached contemplative relation to the world she experiences, and that if mindedness informs an action, the agent has a detached monitoring relation to what she is doing. But this assumption that mindedness implies detachment does not fit what I mean when I say that mindedness is pervasive. I agree with Dreyfus that if the claim is understood like that it should be dismissed as mythical. We should not pretend to find a detached *self* in all our experiencing and acting (MCDOWELL, 2013, p. 41).

como na noção de um *self* dissociado – o qual é apenas contemplativamente orientado a uma realidade independente dele –, que isso traria à concepção de McDowell de experiência.

McDowell insiste que é um erro considerar um mito a afirmação de que a presença da conceitualidade racional em toda a vida humana ignora o *embodied coping*. De acordo com ele, o real mito é o pensamento que faz parecer que a ubiquidade (*pervasiveness*) da racionalidade conceitual não é coerente com o peso adequado do caráter corporal em nossas vidas. Esse segundo mito – denominado por McDowell de Mito da Mente Dissociada (*Myth of the Detached Mind*) ou Mito do Intelecto Desincorporado (*Myth of the Disembodied Intellect*) –, para ele, está presente na argumentação de Dreyfus quando este defende a noção de que a racionalidade conceitual é dissociada da vida corporal e caracterizada em abstração das situações específicas nas quais o *embodied coping* é necessário. Ainda segundo McDowell, Dreyfus, bem como suas influências na fenomenologia, caem nesse mito não por simplesmente se ocuparem da fenomenologia da corporeidade (*of embodiment*), mas por lidarem com ela no contexto que ele ataca: considerando que ela deve ser distanciada do envolvimento da racionalidade conceitual.

Na percepção, nós não pensamos o objeto e não nos pensamos pensando-o, nós somos para o objeto e confundimo-nos com esse corpo que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se têm de fazer sua síntese. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 320).

Sobre a citação anterior de Merleau-Ponty, a qual Dreyfus também menciona em *Overcoming the Myth of the Mental*, McDowell questiona o pensamento de nós mesmos como fundindo com o *próprio corpo*. Em qualquer situação normal a qual referenciamos o corpo como, por exemplo, aquilo que nos informa sobre o mundo, nunca diríamos que nos fundimos com ele, mas simplesmente que somos ele, somos o *nosso corpo*. Entretanto, para possibilitar que “sejamos nosso corpo”, de acordo com McDowell, teríamos que rejeitar a noção de que a mentalidade que nos caracteriza como seres pensantes não poderia ser presente em uma fenomenologia precisa da corporeidade (*of embodiment*):

Agora eu penso que falar de si mesmo como fundindo em algo que alguém poderia ser referir como *este corpo* [destaque meu] é uma daqueles gestos retóricos que servem para esconder o lapso no Mito do Intelecto Descorporeificado. Uma vez que eu tenha separado o eu – a coisa pensante que sou – deste corpo, é tarde demais para tentar consertar as coisas ao falar do primeiro fundindo no segundo. Ninguém além de um filósofo levaria a sério o pensamento de que na percepção, ou na ação eu me fundo em meu corpo. O fato é que não há nada para mim para querer dizer “eu”, apesar de o que eu quero dizer com “eu” é corretamente especificado como o ser pensante que sou, exceto a própria coisa a que eu estaria me referindo (um pouco estranhamente) se eu dissesse “este corpo” —ao menos se eu dissesse isso no tipo de contexto no qual Merleau-Ponty diz, com a coisa em questão considerada, por

exemplo, como informada sobre o mundo. (Poderia ser diferente se o contexto fosse, digamos, médico e eu dissesse algo como “este corpo está começando a me deixar na mão”.) Se eu der a “este corpo” a referência que ele deve ter no contexto de Merleau-Ponty, seria errado dizer que eu me mergo nele; Eu simplesmente sou ele. Isso é mera sanidade. Para tornar disponível, precisamos rejeitar a ideia de que a mentalidade que me marca como uma coisa pensante teria que estar ausente de uma fenomenologia precisa da incorporação (MCDOWELL, 2007, p. 350).²³

Em poucas palavras, McDowell acusa Dreyfus de reconhecer uma noção de entendimento conceitual que não é substancialmente baseada em nosso *embodied coping* e que, por consequência, dissocia nossa mente de nosso corpo e, de algum modo, aceita uma forma de dualismo reminescente de Descartes. Isso porque Dreyfus não nega o fato de que as nossas capacidades conceituais são envolvidas em algumas das nossas experiências humanas, porém, para ele, não são envolvidas em todas – já que para ele temos o estado de *absorbed coping*. Desse modo, a existência da mente ou intelecto seria obrigatoriamente dissociada de nossas atividades corporais ou *embodied coping*.

A noção de mente de Dreyfus é, portanto, que ela se ocupa exclusivamente de julgamentos, de modo que expandi-la ao *embodied coping* apenas distorce a própria concepção de *embodied coping*. De acordo com a sua perspectiva, descrever o *embodied coping* como conceitual, de modo a fazer com que ele contribua positivamente ao conhecimento, seria intelectualizá-lo.

O embate entre McDowell e Dreyfus gira em torno, essencialmente, da questão acerca do papel dos conceitos em nosso *embodied coping*. De acordo com McDowell, seu conceitualismo não ameaça a forma básica de *embodied coping* de Dreyfus. Para ele, a questão se trata de Dreyfus não enxergar como normas racionais e conceituais são incorporadas no nosso coping irreflexivo (*unreflexive coping*).

Neste capítulo, apresentei os principais pontos da filosofia de Dreyfus e seus argumentos contra o conceitualismo de McDowell. De acordo com ele, seria muito benéfico à filosofia em geral uma análise fenomenológica sobre as nossas habilidades incorporadas não-

²³ Tradução minha. No original: Now I think talking of oneself as merging into something one could refer to as this body is one of those rhetorical gestures that serve to conceal a lapse into the Myth of the Disembodied Intellect. Once I have separated me—the thinking thing I am—from this body, it is too late to try to fix things by talking about the former merging into the latter. No one but a philosopher would take seriously the thought that in perception, or in action for that matter, I merge into my body. The fact is that there is nothing for me to mean by “I”, even though what I mean by “I” is correctly specified as the thinking thing I am, except the very thing I would be referring to (a bit strangely) if I said “this body”—at least if I said it in the sort of context in which Merleau-Ponty says it, with the thing in question said to be, for instance, informed about the world. (It might be different if the context were, say, medical, and I said something like “This body is beginning to fail me”.) If I give “this body” the reference it must have in Merleau-Ponty’s context, it is wrong to say I merge into that; I simply am that. This is mere sanity. To make it available, we need to reject the idea that the mindedness that marks me out as a thinking thing would have to be absent from an accurate phenomenology of embodiment (MCDOWELL, 2007, p. 350).

conceituais. Ele discorda da posição de McDowell de aceitar o argumento transcendental de que a possibilidade de a mente relacionar o seu conteúdo ao mundo seja por meio das capacidades conceituais, além de discordar que essas capacidades são sempre presentes e operativas em nossas experiências humanas. Abordei também o chamado Mito do Mental, posição, que Dreyfus critica, de que há uma distância essencial entre a mente e o mundo que só pode ser superada por meio de conceitos, pensamentos ou racionalidade.

Além disso, expus como Dreyfus defende que há atividade inteligente mesmo nos estados desprovidos de conceitualidade – ou, como ele diz, desprovidos de representação. Para isso, ele se baseia em duas concepções de Merleau-Ponty acerca de modos mais básicos de aprendizado de ação habilidosa (*skillful action*) inteligente que demonstram como é a nossa interação com/no mundo, e que podem ser entendidos sem apelo à mentalidade ou às representações cerebrais: “arco intencional” e o que ele chama de aderência máxima (*maximal grip*). A primeira diz respeito à forte conexão que o corpo tem com o mundo, que é o que permite que as habilidades adquiridas não sejam armazenadas como representações mentais, mas como disposições que reagem às solicitações no mundo. A segunda, por sua vez, é a tendência do corpo de sempre refinar as respostas ou reações de modo a estar sempre mais próximo de um *gestalt* otimizado (*optimal gestalt*). Essas duas concepções são a garantia de que não haveria necessidade de representações proposicionais mentais que para que haja um aprendizado bem-sucedido.

Portanto, para Dreyfus, como apresentei neste capítulo, nossa relação com o mundo é transformada cada vez que adquirimos uma nova habilidade e esse movimento demonstra a sua noção de que a nossa interação prática no mundo é não-representacional e não-cognitiva. As habilidades são adquiridas conforme lidamos com as situações que surgem, ao mesmo tempo que as habilidades determinam o modo como as coisas e situações aparecerão para nós requerendo nossas respostas e reações. A concepção defendida por Dreyfus é de que o agente não recebe *outputs* passivamente para depois processá-los, mas, ao contrário, está sempre pronto para responder às solicitações das coisas.

Assim, a ideia que mostrei do *absorbed coping* de Dreyfus é que se trata de um estado em que estamos em maior proximidade com o objeto com o qual interagimos, de modo que não precisamos de representações mentais dos nossos objetivos, uma vez que a ação é experienciada como um fluxo que responde à nossa sensação sobre a situação. Nesse estado, por consequência, a mente e o mundo não podem ser separados, apenas somos fundidos em um

campo de forças de atração e repulsão. Além disso, como abordei durante o capítulo, não há espaço para o “eu” na concepção de *absorbed coping* de Dreyfus, uma vez que imersos num mundo de objetos, desaparecemos em meio a essa imersão – já que nem pensaríamos sobre o que estamos a fazer. O “eu” apenas apareceria em contextos em que o fluxo é quebrado por conta de algum acontecimento inesperado. O “eu” nunca poderia aparecer no *absorbed coping* sem que isso trouxesse uma distância entre o agente e o mundo.

Por último, abordei a resposta de McDowell ao Mito do Mental, ao acusar Dreyfus de cair em outro mito: o Mito da Mente Dissociada. Esse segundo mito, de acordo com McDowell, baseia-se na aceitação de Dreyfus da existência de um entendimento conceitual apenas sob a condição de ele não ser de nenhuma forma baseado em nosso *embodied coping*. A consequência disso para McDowell, como explicitarei no fim deste capítulo, é acusar Dreyfus de cair em um dualismo que, mais uma vez, dissocia a mente do corpo, bem como do mundo.

No próximo capítulo, explorarei o conceito apresentado por Schear de *venerable thesis* – tese de que os seres humanos são essencialmente animais racionais –, bem como o modo como essa tese poderia ser aplicada às concepções de McDowell e Dreyfus. Por último, discutirei a alternativa sugerida por Zahavi de que pode haver algum nível de consciência e subjetividade em estados de *embodied* ou *absorbed coping*, sem que haja envolvimento de capacidades conceituais.

4 EMBODIED COPING, CONCEITUALIDADE E CONSCIÊNCIA

4 2 5 b 12. Já que percebemos que vemos e ouvimos, é necessário que seja ou pela visão ou por outro sentido que se percebe que se vê. Mas, naquele caso, a mesma percepção sensível seria tanto da visão como da cor subjacente; e assim ou haveria dois sentidos para o mesmo objeto perceptível ou o mesmo seria objeto perceptível de si mesmo. Além disso, se o sentido que percebe a visão for um outro, ou a série iria ao infinito ou um mesmo sentido teria percepção sensível de si mesmo; de modo que devemos admitir isso para o primeiro na série. Mas isto gera um impasse: pois se perceber pela visão é ver, e como o que se vê é cor ou aquilo que tem cor, então, se alguém vê o ato de ver, também o primeiro ato de ver teria cor (ARISTÓTELES, 2006, p. 105).

Nos dois capítulos anteriores, apresentei a perspectiva de McDowell, a partir da obra *Mente e Mundo*, acerca do papel normativo que ele afirma ter o mundo sobre o conteúdo de nossos pensamentos, bem como a sua defesa de que, uma vez que os nossos pensamentos são responsivos ao mundo, então a experiência deve ser dotada de conteúdo conceitual. Também expus a crítica de Dreyfus acerca da concepção de McDowell de que a normatividade do conceitual rege todas as experiências humanas, além do conceito de Dreyfus de *absorbed coping*. Terminei o capítulo anterior explorando os dois mitos concorrentes: o Mito (da Ubiquidade) da Mente, em que Dreyfus acusa McDowell de cair, e o Mito da Mente Dissociada, em que McDowell acusa Dreyfus de cair.

Um primeiro ponto a ser levantado é: até onde McDowell e Dreyfus estão discutindo a mesma questão? Em *Mente e Mundo*, McDowell tenta resolver – ao menos inicialmente – um problema epistêmico. O seu objetivo é “considerar a plausibilidade de um empirismo mínimo” (MCDOWELL, 2005, p. 23) que, em suas palavras significa: “a ideia de que a experiência deve ser um tribunal mediando a maneira pela qual o nosso pensamento é responsivo perante o modo como as coisas são, coisa que deve acontecer se quisermos dar sentido ao pensamento enquanto tal” (*Ibid.*, p. 24). A sua conclusão, como já vimos, é a de que a condição de possibilidade para que a mente relacione o seu conteúdo com o mundo são as capacidades conceituais e elas, por sua vez, devem estar operantes em toda a experiência humana. A crítica de Dreyfus, no entanto, baseia-se especificamente na parte em que McDowell faz referência a “toda a experiência humana”. Para ele, é muito claro que as capacidades conceituais são operantes em algumas experiências, no entanto, o argumento muda de figura quando McDowell exclui a possibilidade de que se considere qualquer outro tipo de interação com o mundo. Talvez, Dreyfus tenha tentado mostrar que, realmente, a vida epistêmica faz parte da nossa vida experiencial, porém não a esgota. Entretanto, fez isso ao forçar o seu conceito de *absorbed coping* dentro da linha de raciocínio de McDowell.

Neste terceiro e último capítulo da dissertação, o meu objetivo é discutir alguns desdobramentos do embate entre os dois filósofos no que diz respeito ao *embodied coping*, à

subjetividade e à conceitualidade, ao levar em consideração alguns apontamentos, primeiramente de Joseph K. Schear e, em seguida, de Dan Zahavi. Schear discute a duas versões da *venerable thesis*, isto é, a tese de que os seres humanos são essencialmente animais racionais. De acordo com ele, McDowell defenderia a versão “forte” desta tese, enquanto Dreyfus não teria problemas em aceitar a versão “moderada”. Schear aponta que Dreyfus teria dois argumentos principais contra a concepção de McDowell, quais sejam, o da distância crítica – ideia de que a distância que tomamos quando a fluidez da atividade que estamos exercendo é quebrada, nos obriga a refletir e, por consequência, atrapalha a nossa performance – e o argumento da fusão – ideia de que a capacidade racional exige a presença de objetos determinados, mas que o estado de *absorbed coping* não tem forma conceitual e, portanto, não teria uma forma compatível e nem estaria disponível para os nossos poderes de racionalidade. O segundo argumento, de acordo com Schear, provaria que os seres humanos não são essencialmente animais racionais no sentido “forte” da *venerable thesis* e, caso esteja certo, também provaria que McDowell estaria equivocado ao defender que todas as atividades humanas, sem exceção, são disponíveis para as nossas capacidades conceituais e que a sensibilidade também é conceitualmente estruturada.

Em relação a Zahavi, apresentarei no capítulo como ele sugere uma abordagem que se opõe a tese de McDowell de que qualquer modo de autoconsciência só é possível a partir da noção de conceitualidade, além de contestar Dreyfus em sua defesa de que o *absorbed coping* é incompatível com qualquer forma de autoconsciência. Para Zahavi, como apresentarei, existem formas de autoconsciência no nível mais baixo do edifício, o *embodied coping*, que antecedem a conceitualidade, mas que mesmo assim não exigem a iniciação na linguagem e as capacidades conceituais.

4.1 INTERAÇÃO COM O MUNDO: A VIDA EXPERIENCIAL E A “FUSÃO”

Em seu texto *Are we essentially rational animals?*, Joseph K. Schear afirma que uma questão central no debate entre McDowell e Dreyfus é a tese de que os seres humanos são essencialmente animais racionais, a qual ele denomina de *the venerable thesis*. McDowell defende que a experiência humana é inteiramente conceitual e que somos, como diz Dreyfus, animais racionais em “tempo integral”. De acordo com Schear, Dreyfus tem dois principais argumentos contra essa tese. O primeiro argumento é o que ele chama de “distância crítica”, que ele considera falho; e o segundo é o da “fusão” (*merging*), que, de acordo com ele, promete

ser mais persuasivo – considerando-se que a fenomenologia de “fusão” de Dreyfus seja fiel. McDowell, no entanto, rebateria com o argumento de que nosso modo de ser, essencialmente racional, é também devido ao nosso poder de perguntar ‘o que’ ou ‘quem somos’. Entretanto, esse argumento sustentaria apenas a visão fraca daquilo que Schear chama de *venerable thesis*, com a qual nem Dreyfus nem Heidegger teriam que discordar.

De acordo com Schear, para que a *venerable thesis* tenha alguma chance de ser verdadeira, ela não pode implicar que os seres humanos sempre pensam e agem racionalmente. Para vermos como essa implicação não funciona, devemos distinguir a racionalidade como uma propriedade de pensamentos e ações particulares, da racionalidade como uma capacidade. Pensamentos ou ações irracionais seriam expressões defeituosas da capacidade de racionalidade e, portanto, não longe de refutar a *venerable thesis*, eles ajudariam a sustentá-la, uma vez que considerássemos a racionalidade como uma capacidade. Isso porque apenas um ser capaz de racionalização pode ser avaliado de forma inteligível como agindo ou pensando de forma irracional.

Schear difere duas versões da *venerable thesis* no que diz respeito à afirmação de que somos “essencialmente racionais”. A versão mais “moderada” é a visão da racionalidade como essencialmente *uma* de nossas capacidades, isto é, teríamos *outras* capacidades que não são expressões da capacidade de racionalidade. Assim, os seres humanos seriam uma miscelânea de várias capacidades que interagem, porém, que não são completamente unificadas ou dependentes. A versão mais “forte”, por sua vez, é a defesa de que a racionalidade é a própria essência e forma do ser humano, nossa característica central e mais definidora. Tudo que é essencialmente humano seria uma expressão da capacidade de racionalidade.

De acordo com Schear, McDowell defende a forma mais forte da tese. Dreyfus, por sua vez, não teria problema em aceitar a versão mais moderada. No entanto, na visão de Schear, a versão moderada também seria perfeitamente adequada às ambições de McDowell, uma vez que alega que existe um modo de consciência sensória que é informado pelo entendimento, mas que isso não seria uma realidade para todos os modos de consciência sensória. Assim, a objeção de Dreyfus é um desafio para a tese de McDowell de que toda experiência é inteiramente conceitual. Schear identifica dois argumentos fundamentais que Dreyfus teria contra McDowell: 1) distância crítica; 2) “fusão” (*merging*).

No capítulo escrito para o livro *Mind, Reason, and Being-in-the-World*, McDowell argumenta o seguinte:

A minha alegação é que as capacidades que são conceituais, capacidades que pertencem à racionalidade de seu possuidor, são operativas não apenas em pensamento reflexivo e ação, mas também no nível térreo (*ground-floor*) onde há *absorbed coping* e ação em fluxo. [...] Seres humanos são animais racionais. O que poderia ser mais natural do que assegurar que as capacidades que pertencem ao que diferencia os seres humanos de outros animais, sua racionalidade, são operativas em atividades que são essencialmente humanas, incluindo atividade no nível térreo? (MCDOWELL, 2013, p. 54).²⁴

Dreyfus, no mesmo livro, responde a esse argumento:

Ao invés de dar como garantido que a racionalidade crítica é a qualidade definidora de seres humanos, deveríamos perguntar: o que é racionalidade? Ela é necessária? Ela deveria ser? Ela permeia toda a nossa atividade? Como ela se relaciona à maestria? Se a distância crítica compromete a expertise, nós não deveríamos ver a racionalidade como uma obrigação ubíqua. (DREYFUS, 2013, p. 26).²⁵

O que Dreyfus quer dizer com *critical distance*, ou distância crítica, é, basicamente, a distância que tomamos quando a fluidez de alguma atividade – especialmente aquelas de expertise – é interrompida, obrigando-nos a refletir sobre ela e, conseqüentemente, influenciando negativamente em nossa performance. Dreyfus, de acordo com Schear, inicia o seu argumento acusando McDowell de cometer um erro categórico. McDowell afirma que nada seria mais natural que a ideia de que as nossas capacidades conceituais, as quais pertencem à racionalidade, permeiam ou são operantes em todas as nossas atividades. Dreyfus responde que não existiria a possibilidade de uma capacidade ser ubíqua (*pervasive*): capacidades apenas poderiam ser exercidas, ou não – mas não teriam como acompanhar nada.

Schear, no entanto, considera fraco esse argumento da distância crítica de Dreyfus contra McDowell, uma vez que capacidades podem sim acompanhar-nos em todos os momentos. Para exemplificar, ele menciona a capacidade de sermos gentis. Essa capacidade acompanha a pessoa em todos os momentos e, basicamente, dita um modo de viver. Além disso, o fato de em determinadas circunstâncias, quando uma pessoa não se comporta de maneira gentil – quando a situação não exige –, isso não nega o fato de ela possuir essa capacidade, pelo contrário, prova que ela possui e sabe exercer quando a situação é apropriada. Sendo assim, o

²⁴ Tradução minha. No original: My claim is that capacities that are conceptual, capacities that belong to their possessor's rationality, are operative not only in reflective thought and action but also at the ground-floor level at which there is *absorbed coping* and acting in flow. ... Human beings are rational animals. What could be more natural than to hold that the capacities that belong to what differentiates human beings from other animals, their rationality, are operative in activity that is essentially human, including activity at the ground-floor level? (MCDOWELL, 2013, p. 54).

¹³ Tradução minha. No original: Rather than take for granted that critical rationality is the defining feature of human beings, we should ask: What is rationality? Is it required? Should it be? Does it permeate all our activity? How does it relate to mastery? If critical distance undermines expertise, we had better not view rationality as a pervasive obligation (DREYFUS, 2013, p. 26).

argumento de que capacidades não podem nos acompanhar seria falho, bem como a acusação de que McDowell havia cometido um erro categórico.

O segundo argumento de Dreyfus contra a concepção de McDowell identificado por Schear, da *pervasiveness* da racionalidade e a versão mais forte da *venerable thesis*, é o da “fusão” (*merging*). Dreyfus ofereceu um argumento fenomenológico que nega que o *absorbed coping* tenha forma conceitual, isto é, a forma adequada aos nossos poderes de racionalidade. Schear afirma que esse argumento é fenomenológico porque a sua jogada principal é a identificação de uma característica experiencial decisiva do *absorbed coping*, qual seja, a “fusão” (*merging*), que a impede de cair no espaço das razões.

A estrutura do argumento da fusão é, de acordo com Schear (2013, p. 294), a seguinte:

- (1) A capacidade de racionalidade requer a presença de objetos determinados;
- (2) O caráter da fusão do *absorbed coping* impede a presença de objetos determinados;
- (3) O *absorbed coping*, então, não é disponível para a capacidade de racionalidade;
- (4) Portanto, não é o caso de que os seres humanos são essencialmente racionais, no sentido mais “forte”.

Schear prossegue:

A racionalidade requer a presença de objetos determinados [...]. Ambos o julgamento e as ações são formas do engajamento racional com o mundo que envolve a presença de objetos determinados ao sujeito do engajamento racional. O engajamento é racional porque determinados objetos podem figurar em razões às quais alguém é responsivo e que se pode, em princípio, oferecer, no contexto de justificar ou, de outra forma, considerar seu julgamento ou ação. (*Ibid.*, p. 294).²⁶

A presença sujeito-objeto é uma realidade independente de objetos determinados presentes para um sujeito racional em posição de julgar e agir por razões. No entanto, quando fala em “fusão”, Dreyfus quer dizer, negativamente, a ausência da estrutura característica da presença sujeito-objeto. Essa ausência é o que Dreyfus desenha a partir da passagem de Merleau-Ponty sobre o campo de futebol (*Ibid.*, p. 296). Naquela descrição de fusão, o contraste relevante é entre o campo como um vórtex de forças com o qual o jogador se torna *um*. O que Dreyfus chama de “linhas de força” não são dadas como objetos determinados que permitem

²⁶ Tradução minha. No original: Rationality requires the presence of determinate objects. (...) Both judging and acting are forms of rational engagement with the world that involve the presence of determinate objects to the subject of rational engagement. The engagement is rational because determinate objects can figure in reasons to which one is responsive, and which one can in principle offer, in the context of justifying or otherwise considering one’s judgment or one’s action (SCHEAR, 2013, p. 294).

(*afford*) oportunidades para conhecimento e manipulação. O jogador experiencia a si mesmo como *um* com o campo ou, no máximo, como um “momento” dinâmico em um todo dialético. Assim, na medida em que o engajamento responsivo à razão requeira a presença de objetos determinados e a presença de objetos determinados seja uma presença sujeito-objeto, a “fusão” (*merging*) em funcionamento em ao menos uma certa forma de comportamento habilidoso (*skillful comportment*), com a sua ausência de presença sujeito-objeto, não é adaptada às demandas do engajamento responsivo à razão (*reason-responsive*). Logo, nem todo aspecto da experiência é presente em uma forma que seja adequada a constituir o conteúdo das capacidades conceituais. As linhas de força, ou os campos de atração e repulsão, não são objetos determinados de pensamento ou intenção. Assim, por não ter uma identidade determinável, eles não servem como tópicos com os quais nós raciocinamos. Logo, se a fenomenologia da fusão é precisa, o *absorbed coping* não tem a forma correta para figurar em razões e, portanto, marca os limites do escopo da razão (*Ibid.*, p. 297).

McDowell, então, estaria errado em afirmar que não há forma de atividade humana que não seja em princípio disponível para o poder das nossas capacidades conceituais. A tese básica de Dreyfus de “fusão” é que as linhas de força são apenas disponíveis enquanto solicitações corporais na dinâmica fluida da atividade, sem esse tipo de solicitação corporal, a linha de força apenas deixa de ser, desaparece. Nesse sentido, elas não são possíveis de serem pensadas posteriormente. De acordo com Schear, se a fenomenologia da fusão de Dreyfus for correta, então ele identificou uma forma de atividade que está fora do alcance do nosso poder de racionalidade e do seu material característico, isto é, objetos determinados adequados a figurar nas razões.

Schear afirma que o argumento de McDowell provocou ricas discussões e objeções. No entanto, é importante notar que o argumento é inválido, ao menos na medida em que pretende entregar a conclusão de que a sensibilidade deve, como tal, ser conceitualmente estruturada. De acordo com o autor, o argumento mostra no máximo que algumas entregas da sensibilidade devem ser já informadas pelo entendimento conceitual. Entretanto, o argumento dificilmente mostra que toda a experiência deve ser permeada pelo entendimento conceitual. Para que o argumento fosse válido, a conclusão dele deveria ser: a experiência, no que diz respeito ao conhecimento racional objetivo da realidade, não pode ser não-conceitual. Essa seria a conclusão consistente com o tipo de pluralismo experiencial de acordo com o qual a experiência, no que diz respeito a outras formas de relação com o mundo (não-epistêmicas),

não precisam disponibilizar razões para julgamento e crença. Em uma visão tão pluralista, a vida epistêmica integra, porém não esgota, nossa vida experiencial.

4.2 “NÃO HÁ ESPAÇO PARA UM “EU” EM *ABSORBED COPING*”

Como expliquei no item anterior, o argumento de Dreyfus contra a noção de McDowell de que há uma ubiquidade (*pervasiveness*) da conceitualidade em todas as nossas experiências está diretamente ligada à sua concepção da “fusão” que viveríamos quando em *absorbed coping*.

[...] em completo *absorbed coping*, mente e mundo não podem ser separados. Em vez disso, no nível térreo, nós estamos diretamente fundidos em um campo de forças atrativas e repulsivas. Assim, não há lugar no fenômeno de completo *absorbed coping* para conteúdo intencional que medie mente e mundo. Agora nós devemos adicionar que também não há espaço para um “eu”. (DREYFUS, 2013, p. 27-28).²⁷

Essa concepção está ligada à sua rejeição da concepção de que a percepção é conceitual *all the way out*. Dreyfus argumenta que devemos deixar espaço para as habilidades do *embodied coping* não-conceitual que dividimos com animais e crianças pré-linguísticas. Ao fazer essa afirmação, Dreyfus mira no argumento de McDowell contra o Mito do Dado que, segundo ele, implicaria o endossamento daquilo que vimos no capítulo anterior que ele chama de Mito do Mental – noção de que toda inteligibilidade é conceitual por natureza.

Zahavi (2013, p. 320) levanta uma questão em relação ao ponto de Dreyfus no que diz respeito à escolha do nome Mito do Mental. Por que não teria ele escolhido algo como Mito do Intelectualismo – fazendo referência ao seu *background* Merleau-Pontyano – ou mesmo Mito do Conceitual? De acordo com Zahavi, ao contrário do que parece por conta do nome escolhido, a crítica de Dreyfus não é exatamente de que a concepção de mente de McDowell é falha ou errada. A objeção de Dreyfus não é sobre a concepção de mente em si, mas apenas que ela, definida de tal modo, tenha um papel central e ubíquo (*pervasive*) no nosso engajamento com o mundo.

Para Dreyfus, a ideia de que o *embodied coping* é permeado por mentalidade é um mito mentalista que é falso para o fenômeno. Assim, para ele, os conteúdos das nossas habilidades corporais não são apenas desprovidos de conteúdo, mas de linguística,

²⁷ Tradução minha. No original: [...] in fully absorbed coping, mind and world cannot be separated. Rather, at ground level, we are directly merged into a field of attractive and repulsive forces. Thus, there is no place in the phenomenon of fully absorbed coping for intentional content mediating between mind and world. Now we must add that there is also no place for an “I.” (DREYFUS, 2013, p. 28).

racionalidade e, principalmente, mentalidade. Como mencionei no capítulo anterior, Dreyfus chega a declarar que a mentalidade é inimiga do *absorbed coping* e que a subjetividade é o persistente fantasma do mental. Ele nega que haja qualquer ego implícito ou imerso no *absorbed coping* e afirma que, em completa absorção, deixamos de ser sujeitos completamente. A nossa vida corporal, de acordo com Dreyfus, é imersa no mundo de tal modo que é completamente absorta de si mesma, ao menos até a absorção ser interrompida e permitir, assim, que emerja uma autoconsciência.

Assim, do mesmo modo como Dreyfus não nega que algumas experiências humanas sejam providas de conceitualidade, ele também não nega que exista autoconsciência. No entanto, para ele, a autoconsciência seria uma capacidade exercida apenas em ocasiões específicas nas quais retrospectivamente vincularíamos um “eu penso” ao *coping*. No entanto, o aspecto mais importante talvez seja o fato de que mesmo que ele não negue a possibilidade de podermos dar um passo atrás e refletir sobre experiências, não podemos, em sua visão, exercer essa capacidade sem interromper o *coping* e, por consequência, transformar completamente o tipo de *affordance* disponível para ele.

De acordo com Zahavi, Dreyfus parece igualar mentalidade, *mindfulness* e o mental com uma forma de racionalidade automonitorante ou reflexiva. Dreyfus compara, como já comentei anteriormente, o *absorbed coping* ao rádio de aeroporto, ou seja, durante o *coping*, a menos que haja algum problema e que o cérebro mande um sinal de alerta, nos mantemos em um estado em que só há orientação silenciosa, em que as características do ambiente que são disponíveis para o sistema perceptual não precisam ser disponíveis para a mente. Adultos, crianças e animais em sua lida (*dealing*) direta com as *affordances* podem lidar sem qualquer pensamento, apenas ao pegar energia de *input* e processá-la apropriadamente:

Nós precisamos considerar a possibilidade de que seres incorporados como nós, pegam a energia de entrada do universo físico e a processam de tal modo a nos abri-los para um mundo organizado em termos de suas necessidades, interesses e capacidades corporais sem que suas mentes tenham que impor um significado a um Dado sem significado [...] (DREYFUS, 2005, p. 49).²⁸

Isso levar-nos-ia a pensar que o processamento relevante acontece de maneira não-consciente. Assim, a questão a ser feita, de acordo com Zahavi (*Id.*), é se o *absorbed coping* para Dreyfus envolveria experiência. E, de acordo com ele, a resposta que Dreyfus parece dar

²⁸ Tradução minha. No original: We need to consider the possibility that embodied beings like us take as input energy from the physical universe and process it in such a way as to open them to a world organized in terms of their needs, interests, and bodily capacities without their minds needing to impose a meaning on a meaningless Given. (DREYFUS, 2005, p. 49).

é negativa. Zahavi afirma que, segundo Dreyfus, não há espaço para conteúdo experiencial em *absorbed coping* e, ainda, fala sobre a possibilidade de atividades práticas *mind-free* – Dreyfus se refere ao fenômeno de *coping* inconsciente e até compara a atividade de nadadores olímpicos em sua melhor performance à experiência de sonâmbulos. Isso, de acordo com Zahavi, leva a uma questão inevitável: como é possível alguém falar de uma fenomenologia de um *coping* sem-mente (*mindless*) – do modo como Dreyfus o faz repetidas vezes – se o *coping* é completamente inconsciente?

Zahavi sugere que talvez Dreyfus aqui considerasse a heterofenomenologia de Dennett. Basicamente, a ideia de Dennett é defender que a consciência não tem as propriedades fenomenológicas de primeira pessoa e, portanto, não é possível que haja uma fenomenologia (da consciência) de fato. Em suas palavras,

[A heterofenomenologia] é o caminho natural que leva da ciência física e sua insistência no ponto de vista de terceira pessoa, para um método de descrição fenomenológico que pode (em princípio) fazer justiça às mais inefáveis e subjetivas das experiências, sem nunca abandonar os escrúpulos metodológicos da ciência (DENNETT, 1991, p. 72).²⁹

Assim, a heterofenomenologia de Dennett seria nada mais, nada menos do que o método científico padrão de terceira pessoa, mas aplicado à consciência. De acordo com Zahavi, um outro modo de descrever a heterofenomenologia seria dizer que Dennett reconhece que as pessoas acreditam ter experiências, bem como considera que os fatos que as pessoas acreditam e expressam são fenômenos que qualquer estudo científico sobre a mente deve considerar. No entanto, do fato que as pessoas acreditam que têm experiências, não segue a conclusão de que elas de fato têm. “No momento em que Dennett alcança a conclusão de que nossa autoatribuição de senso comum de nossos estados mentais é persistentemente errônea, ele começa a soar um tanto como Dreyfus” (ZAHAVI, 2013, p. 322). Zahavi então pergunta se Dreyfus não estaria pensando em uma heterofenomenologia quando defende uma fenomenologia de um *mindless coping*.

No entanto, essa hipótese se mostra falsa. De acordo com Zahavi, no artigo *Heterophenomenology: Heavy-handed sleight-of-hand* (2007), escrito em conjunto com Sean Kelly, Dreyfus aponta duas ressalvas em relação à heterofenomenologia de Dennett: por um lado, a heterofenomenologia atribui crenças ao sujeito, mas isso seria injustificado, já que, para

²⁹ Tradução minha. No original: [Heterophenomenology] is the neutral path leading from objective physical science and its insistence on the third-person point of view, to a method of phenomenological description that can (in principle) do justice to the most private and ineffable subjective experiences, while never abandoning the methodological scruples of science (DENNETT 1991, p. 72).

ele, não há crenças em nosso *coping* do dia a dia, apenas intencionalidade motora. Por outro lado, Dreyfus também afirma que a heterofenomenologia falharia em fazer justiça a certas classes de experiências conscientes, quais sejam, aquelas que não são crenças. No entanto, Zahavi se pergunta quais seriam, na concepção de Dreyfus, essas experiências que não são crenças. Dreyfus escreve que um sujeito teria que crer ou pensar que está tendo uma experiência qualitativa para que, de fato, a tenha – assim, a posse de crenças de ordem maior (*higher-order*) seria uma pré-condição para experiências qualitativas. No entanto, Dreyfus continua, existem experiências conscientes e intencionais que o sujeito pode ter sem crer que está tendo. Ele chega a afirmar que essas experiências dependem, inclusive, de o sujeito não ter uma crença sobre elas e, quando começássemos a ter pensamento e crenças sobre essas experiências, elas seriam radicalmente transformadas.

Mas dada a sua alegação anterior, isso também deve significar que as experiências em questão não são experiências qualitativas (já que essas, em sua concepção, requerem crenças). Com que tipo de experiências não-qualitativas estamos então lidando? O único detalhe adicional que Dreyfus fornece é que as experiências envolvem uma certa solicitação sentida ou percebida para agir, e que isso é um dado para a fenomenologia. Permanece obscuro para mim por que essa solicitação sentida deve carecer de caráter qualitativo, mas se desconsiderarmos essa complicação, podemos concluir que Dreyfus, em alguns lugares ao menos, permite uma dimensão experiencial a algumas formas de *mindless coping*, apesar de ele ainda considerar que ela carece de um caráter de primeira pessoa, bem como mentalidade e subjetividade (ZAHAVI, 2013, p. 323).³⁰

Em sua resposta a Dreyfus, como já apresentado, McDowell argumenta que o *embodied coping* em seres humanos adultos é permeado por mentalidade e, assim, que a mente está em todos os lugares da nossa vida. Para ele, a mente está presente, inclusive, em nosso pensamento e ação irreflexivos e, por consequência, não é externa à nossa vida corporal imersa. Assim, McDowell argumenta que Dreyfus, ao dar como garantido que a mentalidade é “desanexada” (*detached*) da vida corporal, ele parece abraçar uma forma de dualismo reminescente de Descartes, bem como ser vulnerável ao Mito do Intelecto Desincorporado. A questão levantada por Zahavi em relação a isso é: o que precisamente tem McDowell em mente quando fala de mentalidade? Pois McDowell de fato acentua a importância de se respeitar o caráter de primeira pessoa da ação, mas a questão principal é se essa conexão estreita entre

³⁰ Tradução minha. No original: But given his previous claim, it must also mean that the experiences in question aren't qualitative experiences (since the latter, on his account, do require beliefs). What kind of nonqualitative experiences are we then dealing with? The only further detail that Dreyfus provides us with is that the experiences involve a certain felt or sensed solicitation to act, and that this is a datum of phenomenology.²⁵ It remains unclear to me why this felt solicitation should lack a qualitative character, but if we disregard this complication, we might conclude that Dreyfus, in some places at least, allows for an experiential dimension to some forms of *mindless coping*, although he still considers it to lack a first-person character as well as mindedness and subjectivity (ZAHAVI, 2013, p. 323).

mentalidade, conceitualidade e linguagem permite que ele considere também o caráter de primeira pessoa da consciência.

Em *Mente e Mundo*, McDowell segue a seguinte linha:

- (a) Ele nega que haja qualquer nível de experiência não-conceitual;
- (b) A experiência já tem conteúdo conceitual e as capacidades conceituais estão em operação nas próprias experiências – não apenas em nossos julgamentos sobre elas;
- (c) Ele argumenta que é por conta de as experiências envolverem as capacidades conceituais que pertencem à espontaneidade que a experiência pode contar como abertura para o layout da realidade;
- (d) Para McDowell, apenas um sujeito autoconsciente, um sujeito capaz de autorreferenciar as experiências, pode ter consciência de um mundo objetivo. Para ele, é a espontaneidade do entendimento, o poder do pensamento conceitual, que traz o mundo e o *self* à vista. Criaturas sem capacidades conceituais, conseqüentemente, não têm nem autoconsciência, nem experiência da realidade objetiva.

Como sugere Alan Thomas,

[...] a concepção de McDowell sobre a posse de conceitos envolve ambas a autoconsciência e a capacidade para reflexão crítica. Ambas as ideias expressam a intuição comum de que a mente deve ser capaz de refletir sobre suas próprias operações, ao aplicar reflexivamente suas operações a si mesma, se for para desfrutar de plena normatividade que para McDowell é a essência da mentalidade. (THOMAS, 1997, p. 285).³¹

De acordo com Zahavi (2013, p. 324), o modo mais comum de discutir os méritos dessa proposta tem sido olhar para a percepção. No entanto, como aponta McDowell, o Mito do Dado (a ideia de que há um *intake* experiencial não-conceitual que constitui razão ou justificativa para acreditar ou julgar que tal e tal) também é atuante, no caso do sentido interno. Seria a nossa experiência interna, isto é, nossa experiência de nossas sensações e emoções, também conceitualmente estruturada? Ou seria o sentido interno um caso a ser entendido como uma forma não conceitual de conhecimento (*acquaintance*)? Assim, como podemos pensar a experiência interna? Como devemos entender a relação entre a experiência interna e aquilo da qual ela é experiência? McDowell rejeita a concepção de que a experiência interna tem o mesmo

³¹ No original: McDowell's account of concept possession involves both self-consciousness and the capacity for critical reflection. Both of these ideas express the common intuition that the mind must be able to reflect on its own operations, by reflexively applying those operations to itself, if it is to enjoy the full normativity which for McDowell is the essence of mentality (THOMAS, 1997, p. 285).

tipo de objeto que a externa, exceto que o objeto da experiência interna não está muito longe. Em outras palavras, para ele é errôneo construir a relação entre a dor e a experiência de dor do mesmo modo que construímos a relação entre uma cadeira e a percepção de uma cadeira.

[...] os objetos do “sentido interno” são acusativos internos da consciência que as “experiências internas” constituem; eles não têm a existência independente dessa consciência. Isto significa que, se as simples presenças permanecerem em nosso quadro, elas serão os únicos objetos de consciência em jogo. Elas não podem figurar como mediadoras da consciência de algo que está para além delas – não, pelo menos, se a consciência mediada for ela mesma concebida em termos de um “sentido interno” em ação. O resultado é que, neste ponto, ao rejeitarmos o Dado, pode parecer que estejamos rejeitando também a consciência “interna”. Parece não haver mais nada a que a “experiência interna” pudesse ser experiência. (MCDOWELL, 2005, p. 58).

No entanto, se esse é o caso, podemos falar sobre a distinção entre consciência e objeto? E se não podemos, não seríamos forçados a aceitar a ideia de que a experiência interna é uma forma de conhecimento não-conceitual?

McDowell obviamente quer resistir a essa conclusão, e até onde entendo o seu argumento, isso é o que o resume: para um sujeito ter uma experiência de dor, para um sujeito ser apresentado com dor em um modo de primeira pessoa de apresentação, um certo entendimento conceitual do que significa ter dor é necessário. O sujeito tem que entender o estar com dor como um modo particular de um tipo de estado mais geral de coisas, “alguém estar com dor”. Ele tem que entender que a dor não é exclusivamente ligada ao modo de primeira pessoa no presente, mas que estar com dor é algo que pode acontecer com outra pessoa ou ele mesmo em um momento diferente (ZAHAVI, 2013, p. 324).³²

Essa conclusão, no entanto, tem um número de implicações possíveis. A primeira delas é o fato inegável de que não são apenas seres com pensamento autocrítico que sentem dor – criaturas sem capacidades conceituais obviamente também sentem. McDowell não nega isso, mas para dar cabo ao seu argumento, acaba precisando fazer uma diferenciação entre experiência e sciência. Assim, para ele, apesar de outros animais e crianças poderem sentir dor e ter sciência, eles não têm experiência interna ou externa.

Venho defendendo a afirmação segundo a qual a consciência do mundo externo só pode estar em ordem se for concomitante a uma subjetividade plena. De modo um pouco semelhante, os sentimentos de dor e medo não precisam ser equivalentes à consciência de um mundo interno. Podemos afirmar, portanto, que um animal não possui mundo interno, sem representá-lo como um ser privado de sensações ou de afetos. (MCDOWELL, 2005, p. 159).

³² Tradução minha. No original: McDowell obviously wants to resist this conclusion, and as far as I understand his argument, this is what it boils down to: For a subject to have an experience of pain, for a subject to be presented with pain in a first-personal mode of presentation, a certain conceptual understanding of what it means to be in pain is required. The subject must understand her being in pain as a particular case of a more general type of state of affairs, “someone’s being in pain.” She must understand that the pain is not exclusively tied to a first-person and present-tense mode, but that being in pain is something that can also happen to someone else or to oneself at a different time. (ZAHAVI, 2013, p. 324).

Para Zahavi então, fica claro que McDowell defende que animais e crianças podem sentir dor, mas a sua dor e a nossa dor enquanto seres humanos adultos são de tipos distintos. Assim, McDowell ao negar que animais e crianças têm experiências, não estaria evitando reduzi-los a autômatos, mas no lugar disso, está tentando negar que haja um substrato em comum entre a senciência não-conceitual e a experiência conceitual. Isso porque, como já mencionei, para McDowell a conceitualidade não é uma camada adicionada sobre uma estrutura já existente, mas sim algo que radicalmente transforma a estrutura pré-existente.

McDowell tem a mesma estratégia em relação à distinção entre uma proto-subjetividade e a subjetividade de fato (*full-fledged*). Enquanto animais e crianças podem ter a proto-subjetividade, eles não possuem a subjetividade de fato, que envolve uma orientação conceitualmente mediada para o mundo, que é essencialmente caracterizada pela liberdade e pela distância crítica. Para Zahavi, no entanto, a grande dificuldade de McDowell é a questão das crianças, que não permanecem no “modo animal” por toda a vida, mas em algum ponto se transformam em subjetividades de fato. Para ele, devemos evitar considerações com duas camadas que nos deixam com um dualismo intransponível entre a senciência não-conceitual da criança e a mente conceitualizada do adulto. Como então McDowell torna a conexão desenvolvimental entre os dois inteligível? A resposta de McDowell está na iniciação às capacidades conceituais como uma questão de *Bildung*, e essa transformação acontece como resultado da iniciação na linguagem.

Ao ser iniciado na linguagem, o ser humano é introduzido, antes mesmo de entrar em cena, a algo que já incorpora conexões supostamente racionais entre conceitos, conexões estas supostamente constitutivas da configuração do espaço das razões. Isto nos dá uma imagem da iniciação no espaço das razões como um bonde que se pega andando. Não há problema no modo como algo descritível naqueles termos poderia emancipar um indivíduo humano de um modo meramente animal de viver, transformando-o num sujeito pleno, aberto para o mundo. (MCDOWELL, 2005, p. 165).

Zahavi (2013, p. 326) aponta uma pergunta pertinente: como McDowell pretende explicar o processo de aquisição de uma língua, dado que ele defende que as crianças são *mindless*? McDowell defende uma visão bastante rarefeita do que consiste a mentalidade e, principalmente, que essa é uma visão a que, em sua opinião, Dreyfus não se opõe. Na discussão com McDowell, Dreyfus não propõe uma concepção alternativa de mente ou mentalidade. No lugar disso, a sua discordância expressa sua defesa de uma noção de *mindless coping*. Ou seja, não haveria motivo para ele escolher esse termo se ele não endossasse uma definição conceitualista de mente, uma definição que a conecte a conceitos, pensamentos e razões.

4.3 *ABSORBED COPING* E AUTOEXPERIÊNCIA

De acordo com Zahavi, ao contrário do que Dreyfus ou McDowell pensam, existe um modo completamente legítimo no qual *copers*, crianças e outros vários animais não-humanos são sujeitos de experiências. Mais que isso, ele defende que há um sentido em que as suas vidas experienciais possuem um caráter de primeira pessoa. Zahavi defende uma linha de pensamento fenomenológica acerca da autoconsciência pré-reflexiva, que pode ser construída a partir da seguinte linha de raciocínio: a autoconsciência não é apenas algo que aparece quando examinamos atentamente nossas experiências, mas, ao invés disso, ela é algo que vem em várias formas e graus. Na sua forma mais primitiva e fundamental, a autoconsciência é simplesmente uma questão de manifestação da vida experiencial de primeira pessoa em andamento (GALLAGHER; ZAHAVI, 2008). Assim, a noção de autoconsciência pré-reflexiva está relacionada à ideia de que experiências têm uma “sensação” subjetiva atrelada a elas, uma certa qualidade (fenomenal) de “como é” ou “como é a sensação” de tê-las (*Ibid.*, p. 49). Portanto, faz sentido falar de autoconsciência quando eu conscientemente percebo um objeto externo, uma vez que perceber algo não é apenas estar consciente do objeto perceptivo, mas também estar familiarizado com a experiência do objeto.

Uma das razões pelas quais as experiências são entendidas como subjetivas é porque são caracterizadas por um modo de existência subjetivo, no sentido de que elas são uma sensação de algo *para alguém*. Nossa vida experiencial pode, conseqüentemente, ser dita como algo que implica uma forma primitiva de autorreferencialidade (ou *for-me-ness*). Assim, apesar de eu viver várias experiências diferentes, também há algo experiencial que, de algum modo, permanece o mesmo, isto é, o seu distinto *first-personal givenness*. (GALLAGHER; ZAHAVI, 2008). O fato é que todas as minhas experiências são caracterizadas implicitamente pela qualidade de “serem minhas” (*mineness*), isto é, de terem a qualidade de serem experiências que *eu estou passando ou vivendo*. Isso não quer dizer que eu sempre observo essa qualidade, ou que eu estou sempre tematicamente consciente que as minhas experiências são minhas. Mas uma descrição que possa explicar como eu posso voltar a uma experiência e lembrá-la como minha é necessária, apesar da possibilidade de ela não ter sido dada tematicamente como minha quando foi vivida originalmente. Se a experiência fosse de fato completamente anônima, se ela não tivesse qualquer caráter de primeira pessoa quando originalmente vivida, tal apropriação subsequente seria inexplicável.

Levando isso em consideração, Zahavi defende que, ao contrário do que Dreyfus pensa, o nível de *absorbed coping* envolve uma dimensão de autoexperiência e que ele não seria apenas um estado de automaticidade não-consciente. Mas também argumenta contra McDowell que essa autoexperiência não exige nem a aquisição de conceitos, nem de linguagem (ZAHAVI, 2013, p. 326).

Um modo de chegar ao tipo de autoexperiência (ou caráter de primeira pessoa da consciência ou *for-me-ness of experience*) que Zahavi está interessado, seria a análise daquilo que consideramos a autoridade de primeira pessoa. Quando falamos qualquer frase em primeira pessoa, tais como “eu acho que esqueci a nossa reunião” ou “eu estou planejando trabalhar de casa amanhã”, geralmente tais frases têm autoridade de primeira pessoa. Isso não quer dizer que eu não sou passível de erros, mas quando as pessoas não acreditam no que digo, geralmente é porque acham que eu estou mentindo, mas não consideram a possibilidade de eu ter me enganado em relação à minha autoridade de primeira pessoa.

Quando contemplo um retrato, o retrato se apresenta para mim de um modo. Se há algo que é como “como é” o ver um retrato (como é dito), então é assim para mim. Assim, minhas experiências conscientes do retrato, parece plausível dizer, envolvem algum tipo de consciência do meu ver do retrato. A experiência consciente é distintamente minha, sendo que sou eu, não você, que está tendo a experiência. Chame o fenômeno em questão de *mineness* da experiência. Tal é o “fino”, “mínimo”, de fato “primitivo” senso de autoconsciência que Zahavi propõe ser integral à experiência consciente como tal. (SCHEAR, 2009, p. 97).³³

Isso nos leva à pergunta: em que é baseada essa autoridade de primeira pessoa? Nós apenas falamos com autoridade de primeira pessoa sobre os nossos estados mentais conscientes, não falamos com tal autoridade sobre nossos estados não-conscientes, mesmo que saibamos sobre eles por meios indiretos – pois, neste caso, apesar de nos tornamos conscientes deles, eles não são convertidos ao status de estados conscientes no sentido relevante e intransitivo do termo. “Não, para falarmos com autoridade de primeira pessoa sobre um estado mental, o estado mental deve ter sido vivido *conscientemente*” (destaque meu) (ZAHAVI, 2013, p. 327).

Assim, o que se ganharia ao adicionar o advérbio “conscientemente”? Qual seria a diferença entre os estados mentais que permanecem não-conscientes e aqueles que nos tornam conscientes de objetos? Para Zahavi, uma diferença decisiva é que há algo que é como (*there*

³³ Tradução minha. No original: When I contemplate a portrait, the portrait presents itself in some way to me. If there is “something it is like” to see a portrait (as it is said), then it is like that for me. Thus my conscious experience of the portrait, it seems plausible to say, involves some form of awareness of my seeing of the portrait. The conscious experience is distinctively mine in that it is me, not you, who is having the experience. Call the phenomenon at issue the “mineness” of experience. Such is the “thin,” “minimal,” indeed “primitive” sense of self-consciousness Zahavi submits is integral to conscious experience as such (SCHEAR, 2009, p. 97).

is something it is like) conscientemente perceber, imaginar ou lembrar de X. Em uma definição padrão de consciência fenomenológica, um estado mental é fenomenologicamente consciente se há algo que é de tal modo para o sujeito que está nele. Entretanto, isso necessariamente requer que o sujeito tenha alguma consciência do estado em questão, mesmo que isso não queira dizer que ele tenha que ser consciente do estado no sentido “robusto” de notar ou estar pensando sobre o estado (*Ibid.*, p. 327).

Zahavi cita alguns autores que recentemente defenderam visões semelhantes à da visão representada pela fenomenologia ortodoxa. Dentre eles, menciona Uriah Kriegel e a sua distinção entre a autoconsciência transitiva e intransitiva.

A autoconsciência intransitiva deve ser distinguida da autoconsciência transitiva. Uma maneira de estruturar a distinção é apresentada no seguinte par de relatórios:

(a) x é autoconsciente de seu pensamento que p.
 (b) x está autoconscientemente pensando em p.

As duas afirmações não reportam o mesmo estado mental, (a) reporta a ocorrência de um estado de segunda ordem da consciência cujo objeto é o pensamento de x que p; (b) reporta a ocorrência de um pensamento de primeira ordem cujo objeto é a situação que p, e atribui a isso a propriedade de ocorrer autoconscientemente. Eu chamo de o modo de autoconsciência referido em (a) de ‘autoconsciência transitiva’ e o referido em (b) de ‘autoconsciência intransitiva’. (KRIEGEL, 2003, p. 103-104).³⁴

Ao aceitar essa linha de raciocínio, temos a resposta da pergunta “em que é baseada a autoridade de primeira pessoa?”. Podemos ter autoridade de primeira pessoa a respeito dos estados mentais que vivemos conscientemente, pois esses estados mentais são caracterizados por uma presença subjetiva de primeira pessoa. De acordo com Zahavi, essa seria uma proposta que Dreyfus recusaria. Dreyfus repetidamente apela àqueles quem chama de fenomenólogos existenciais ao defender a sua visão de *mindless coping* e negar tanto o caráter de primeira pessoa do nosso *embodied coping*, como qualquer forma de autoexperiência ou mínima autoconsciência. No entanto, a pergunta que Zahavi faz é: estaria Dreyfus realmente certo em apresentar a sua posição como possuindo essa ancestralidade fenomenológica?

Então, Zahavi traz algumas referências de Sartre e Heidegger. De acordo com o autor, Sartre argumenta que a consciência intencional é para-si (*pour-soi*), ou seja, autoconsciente. Uma experiência não simplesmente existe, ela existe para si mesma, isto é, é dada a si mesma

³⁴ Tradução minha. No original: Intransitive self-consciousness is to be distinguished from transitive self-consciousness. One way to frame the distinction is brought out in the following pair of reports:

(a) x is self-conscious of her thought that p.
 (b) x is self-consciously thinking that p.

The two statements do not report the same mental state, (a) reports the occurrence of a second-order state of self-consciousness whose object is x's thought that p; (b) reports the occurrence of a first-order thought whose object is the state of affairs that p, and ascribes to it the property of occurring self-consciously. I call the mode of self-consciousness referred to in (a) 'transitive self-consciousness' and that referred to in (b) 'intransitive self-consciousness.' (KRIEGEL, 2003, p. 103-104).

e essa (pré-reflexiva) autoentrega (*self-givenness*) não é apenas uma qualidade adicionada à experiência, mas é um modo de existência da experiência. *Consciousness is self-consciousness*. Além disso, Zahavi menciona que é importante juntar o *self*, que Sartre afirma ser presente em experiências pré-reflexivas, com o ego, que ele define como sendo um produto da reflexão.

Nesse sentido, o próprio foco estreito de Dreyfus no trabalho inicial de Sartre *La transcendance de l'ego* não dá o panorama completo. Devem ser levadas em consideração as análises muito mais elaboradas encontradas em *L'Être et le néant* e nas conferências de 1948 "*Conscience de soi et connaissance de soi*". (ZAHAVI, 2013, p. 328).³⁵

De acordo com Schear (2005, p. 96), a interpretação de Zahavi é de que Sartre estaria negando apenas a forma de autoconsciência reflexiva, isto é, quando o sujeito explicitamente assume a si mesmo, em oposição a algo diferente de si, como seu tópico de reflexão. Um exemplo de expressão da autoconsciência reflexiva poderia ser "eu estou contemplando o retrato". Nesse exemplo, não seria difícil entender a negação de Sartre, uma vez que, ao contemplar o retrato, minha experiência consciente é dirigida ao retrato e não a mim mesma contemplando o retrato.

Quando corro para pegar um ônibus, quando eu olho as horas, quando me observo contemplando um retrato, ali não há um Eu. O que há é consciência do ônibus-que-eu-devo-pegar etc., e consciência não posicional da consciência. De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas *eu mesmo* desapareci, aniquilei-me. Não há lugar para *mim* neste nível, e isso não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência. (SARTRE, 2013, p. 29).

Entretanto, apesar de nessa passagem Sartre negar essa autoconsciência reflexiva, a ideia de que há uma espécie de autoconsciência que é envolvida nessa consciência imersa no mundo é presente em seu pensamento – e é o que é introduzido em *O Ser e o Nada* como o "cogito pré-reflexivo". Como explica Schear:

A autoconsciência pré-reflexiva não é uma questão de conceitualizar a si mesmo, tampouco de ativamente prestar atenção a si mesmo. Em vez disso, é um tipo implícito de conhecimento consigo mesmo, ou autofamiliaridade de plano de fundo, de algum modo ativo em toda consciência direcionada ao mundo. (SCHEAR, 2005, p. 96).³⁶

Zahavi também menciona Heidegger que, apesar de negar que as experiências contenham qualquer referência explícita ao Eu, insiste que as experiências são, não obstante,

³⁵ Tradução minha. No original: In that sense, Dreyfus's own narrow focus on Sartre's early work *La transcendance de l'ego* doesn't give the full picture. One also has to consider the far more elaborate analyses one finds in *L'Être et le néant* and in Sartre's 1948 lecture "*Conscience de soi et connaissance de soi*" (ZAHAVI, 2013, p. 328).

³⁶ Tradução minha. No original: pre-reflective self-consciousness is not a matter of conceptualizing oneself or even actively attending to oneself. Rather, it is a kind of implicit acquaintance with oneself, or background self-familiarity, somehow at work in all world-directed consciousness.

corretamente chamadas de minhas, e são de fato parte da minha vida: elas não apenas passam por mim como se fossem entidades estrangeiras, mas são precisamente minhas. Sempre que vivemos experienciamos algo, o nosso *self* está presente, ou seja, implicado:

Assim, o direcionamento intencional em direção a ... não deve ser entendido como uma experiência intencional que apenas ganha referência ao *self* posteriormente, como se o *self* tivesse que voltar a sua atenção sobre a primeira experiência com a ajuda de uma experiência subsequente (reflexiva). Ao invés disso, como enfatiza Heidegger em diversas ocasiões, a co-revelação do *self* pertence à intencionalidade como tal. Quando olhamos para a experiência concreta, sempre nos deparamos com uma *co-givenness do self* e do mundo, e como Heidegger coloca, toda experiência mundana envolve um determinado componente de autoconhecimento e autofamiliaridade, toda experiencição é caracterizada pelo fato de “eu ser sempre, de alguma forma, familiarizado comigo mesmo”. (ZAHAVI, 2013, p. 328-329).³⁷

Uma maneira através da qual, de acordo com Zahavi, Dreyfus resistiria a essa conclusão é ao abraçar a versão “forte” do intencionalismo. A ideia é que para descobrirmos como é ter uma certa experiência, temos que olhar para o que está sendo intencionalmente representado. Zahavi menciona que G. E. Moore, em 1903, chamou atenção à qualidade diáfana da experiência, isto é, quando tentamos nos focar nas características da experiência, sempre acabamos prestando atenção, por fim, àquilo de que a experiência é. Assim, as experiências não têm por conta própria qualidades intrínsecas e não-intencionais. No lugar disso, as qualidades experienciadas, isto é, como as coisas fenomenologicamente parecem ser, são, todas elas, propriedades representadas como tidas pelas coisas. Nos termos de Dreyfus, no início existem formas *mindless* de engajamento no mundo. Nós apenas nos tornamos *minded*, ou atingimos a mentalidade, no momento que começamos a refletir.

Para Zahavi, há algo de correto acerca do intencionalismo, isto é, sobre a noção de que qualidades fenomenológicas, ao contrário de equivaler a qualias inefáveis, têm a ver com o modo como objetos do mundo são apresentados. No entanto, ele acredita que a tese “forte” do intencionalismo opera com uma noção empobrecida de fenomenalidade. Para ele, não apenas tem existido uma tendência a se focar no domínio perceptual (o volume de um som, a maciez de um tecido etc.), e a se esquecer de que há sensação em sentir-se nervoso, bravo, estressado, com fome etc. No entanto, mesmo que nos restrinjamos aos primeiros exemplos, a dimensão da fenomenalidade não é exaurida pelas qualidades que pertencem aos objetos da experiência.

³⁷ Tradução minha. No original: Thus, the intentional directedness towards ... is not to be understood as an intentional experience that only gains a reference to the self afterwards, as if the self would have to turn its attention back upon the first experience with the help of a subsequent second (reflective) experience. Rather, as Heidegger emphasizes on many occasions, the co-disclosure of the self belongs to intentionality as such. When we look at concrete experience, we always come across a co-givenness of self and world, and as Heidegger puts it, every worldly experiencing involves a certain component of self-acquaintance and self-familiarity, every experiencing is characterized by the fact that “I am always somehow acquainted with myself” (ZAHAVI, 2013, p. 328-329).

A fenomenalidade se apresenta no mundo (*world-presenting*) mas também é autoevolvente. [...] Em suma, não é apenas como é o perceber um quadrado verde subjetivamente distinto de como é o perceber um círculo vermelho. Como o perceber um quadrado verde é também subjetivamente distinto do que é o lembrar ou o imaginar um quadrado verde. Além disso, não devemos esquecer que quando eu conscientemente vejo, lembro, sei, penso, espero, sinto ou desejo algo, os objetos estão lá *para mim* em modos diferentes de *givenness* (como imaginados, percebidos, recordados, antecipados etc.). Poderia, sem dúvidas, ser objetado que é patentemente implausível de declarar que toda e qualquer experiência seja acompanhada de uma distinta sensação de *for-me-ness*, i.e., que apenas não é verdade para a fenomenologia defender que todas as minhas experiências possuem o mesmo quale, um selo comum ou rótulo que claramente os definem como meus. Mas essa objeção interpreta mal a alegação feita. Ao invés de referir-se a um conteúdo experiencial específico, como uma qualidade do tipo amarelo, salgado, esponjoso, i.e., ao invés de referir-se a um específico “o que”, o *for-me-ness* da experiência refere-se ao distinto *givenness* ou o “como” da experiência. Ele se refere à presença em primeira pessoa da experiência. Ele se refere ao fato de que as experiências que eu estou vivendo são dadas de um modo a mim que é em princípio indisponível aos outros. (ZAHAVI, 2013, p. 330)³⁸

Zahavi então questiona a possibilidade de isso equivaler a uma forma de detectivismo – termo cunhado por Finkelstein – mas, logo conclui que não. A sugestão não é que a autoridade de primeira pessoa seja explicada por meio de um modo de observação interna ou introspecção que nos permita detectar ou descobrir o conteúdo de nossa própria mente, assim como também não é a ideia de que as experiências são coisas que percebemos ou observamos e cuja relação com a sua presença subjetiva (*first-personal givenness*) deva ser entendida em termos de estrutura ato-objeto. Na verdade, segundo Zahavi, o ponto é que os processos experimentais são intrinsecamente autorrevelantes ou autointimidantes. Assim, esse é outro motivo pelo qual seria melhor dizermos que *vemos*, *ouvimos* ou *sentimos conscientemente* ao invés de dizer que há uma percepção de um objeto ou uma consciência da percepção. A vantagem da frase adverbial, de acordo com Zahavi, é que ela evita que se interprete a consciência secundária como uma forma de consciência do objeto (*object-consciousness*). A tentação de se interpretar desse modo permanecerá enquanto falarmos de episódios experienciais como episódios *dos quais* somos conscientes.

³⁸ Phenomenality is world-presenting but it is also self-involving. ... In short, not only is what it is like to perceive a green square subjectively distinct from what it is like to perceive a red circle. What it is like to perceive a green square is also subjectively distinct from what it is like to remember or imagine a green square. Moreover, we shouldn't forget that when I consciously see, remember, know, think, hope, feel, or will something, the objects are there *for me* in different modes of givenness (as imagined, perceived, recollected, anticipated, etc.). It could of course be objected that it is patently implausible to claim that each and every experience is accompanied by a distinct feeling of *for-me-ness*, i.e., that it simply isn't true to phenomenology to claim that all my experiences possess the same quale, a common stamp or label that clearly identifies them as mine. But this objection misunderstands the claim being made. Rather than referring to a specific experiential content, say a quality like yellow, salty, or spongy, i.e., rather than referring to a specific *what*, the *for-me-ness* of experience refers to the distinct givenness or *how* of experience. It refers to the first-personal presence of experience. It refers to the fact that the experiences I am living through are given in a way to me that in principle is unavailable to others. (ZAHAVI, 2013, p. 330).

Tanto Sartre quanto Heidegger consideram uma forma de autoconsciência como sendo parte integral da consciência intencional. Além disso, também negam que a autoconsciência em questão venha por meio de algum tipo de estado mental secundário de segunda ordem. Assim, ambos rejeitam o relato de “ordem maior” (*higher-order*) da consciência, segundo o qual a distinção entre estados mentais conscientes e inconscientes está na presença ou ausência de um estado mental relevante.

Em contraste com algumas considerações recentes de mesma ordem, as quais seguem Brentano ao interpretar a autoconsciência intransitiva como uma forma marginal ou secundária de consciência de objeto (*object-consciousness*), Sartre e Heidegger (junto a Husserl e Gurwitsch) também negariam que a *self-givenness* da experiência envolve uma estrutura de sujeito-objeto. Eles não apenas rejeitariam a visão de que um estado mental se torna consciente ao ser tido como um objeto por um estado de ordem maior (*higher-order*), eles também rejeitariam a visão defendida por Brentano de acordo com a qual um estado mental se torna consciente ao tomar a si mesmo como objeto. Brentano e os fenomenólogos compartilham a visão de que a autoconsciência (ou, para usar a terminologia de Brentano, “consciência interna”) difere da consciência de objeto (*object-consciousness*) ordinária. A questão de controvérsia é sobre se a autoconsciência é (i) meramente uma consciência de objeto extraordinária, ou (ii) não é, de modo algum, uma consciência de objeto (ZAHAVI, 2013, p. 331).³⁹

Em contraste com Brentano, os fenomenólogos pensariam que a segunda opção, mais radical, é necessária. Em nossa vida cotidiana, vivemos absorvidos e preocupados com questões e objetos do mundo. De acordo com Zahavi, apesar de isso implicar necessariamente que estamos, de modo pré-reflexivo, conscientes de nossas experiências, nós não somos conscientes delas como uma sucessão de objetos internos. Não ocupamos o lugar ou perspectiva de espectadores ou in(tro)spectadores em nossas vidas; nosso acesso à vida experiencial é não-objetificante nesse sentido. Assim, para Zahavi, essa é outra prova de que não estamos lidando com uma forma de detectivismo. Para ele, então, tanto Sartre quanto Heidegger negariam que nós apenas ganhamos consciência de nossas próprias experiências por meio de reflexão.

De início precisamos ter clareza quanto a uma coisa: existindo, o ser-aí está presente para si mesmo, mesmo que o eu não se dirija expressamente para si mesmo sob o modo de uma virada própria e de uma volta sobre si mesmo, algo que se designa na fenomenologia como percepção interna em contraposição à externa. O si mesmo está presente para o ser-aí ele mesmo sem reflexão e sem percepção interna, antes de toda reflexão. A reflexão no sentido do retorno é apenas um modo da autoapreensão, mas não o modo do autodescerramento originário. (HEIDEGGER, 2012, p. 233).

³⁹ Tradução minha. No original: In contrast to some recently proposed same-order accounts of consciousness, which follow Brentano in interpreting intransitive self-consciousness as a form of marginal or secondary object-consciousness, Sartre and Heidegger (along with Husserl and Gurwitsch) would deny that the self-givenness of experience involves a subject-object structure. They would not only reject the view that a mental state becomes conscious by being taken as an object by a higher-order state, they would also reject the view espoused by Brentano according to which a mental state becomes conscious by taking itself as an object. Brentano and the phenomenologists both share the view that self-consciousness (or, to use Brentano’s terminology, “inner consciousness”) differs from ordinary object-consciousness. The issue of controversy is over whether self-consciousness is (i) merely an extraordinary object-consciousness or (ii) not an object-consciousness at all (ZAHAVI, 2013, p. 331).

Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si. Se conto os cigarros desta cigareira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: são doze. Esta propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar os cigarros. Não me “conheço enquanto contador”. (...) E, todavia, no momento em que estes cigarros se revelam a mim como sendo doze, tenho consciência não tética da minha atividade aditiva. Com efeito, se me perguntam “o que você está fazendo”, responderei logo: “contando”; e esta resposta não remete apenas à consciência instantânea que posso alcançar pela reflexão, mas àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são para sempre irrefletidas (*irréfléchies*) no meu passado imediato. Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida, esta não é revelada a si por aquela ao contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano. (SARTRE, 2015, p. 24).

Portanto, a ideia é que nossa vida experiencial anterior à reflexão não se trata de uma automaticidade não-consciente, mas, pelo contrário, é precisamente autorreveladora. E essa autorrevelação, por sua vez, é imediata, não-observacional, não-inferencial e não-objetificadora (ZAHAVI, 2013, p. 331).

4.4 A REFLEXÃO

Dreyfus interpreta a autoconsciência como uma forma de automonitoramento. No entanto, de acordo com Zahavi, isso é distante da ideia de um autoconhecimento (*self-acquaintance*) que há na fenomenologia. De acordo com ele, é tentador criticar Dreyfus por ter permanecido com o detectivismo, bem como por ter sido vítima de outro mito: O Mito do Sujeito Espectador (*Myth of the Spectatorial Subject*). Além disso, Dreyfus também afirma que as estruturas fundamentais do *mindless coping* estão fora dos limites de qualquer tipo de investigação reflexiva, uma vez que ele considera que ela é como um espelho ou telescópio que transforma qualquer coisa que mostra. Sobre essa concepção, Zahavi questiona quão alinhada estaria com aquelas encontradas na fenomenologia clássica, além do impasse metodológico em que ela resulta.

Zahavi descreve a longa tradição na fenomenologia que discute a questão sobre o caráter de revelação ou produção da reflexão. De acordo com ele, a maioria dos fenomenólogos reconhecem que, ao invés de apenas copiar e repetir a experiência original, a reflexão a transforma – ou, como admitiu Husserl, a altera.

Husserl falou sobre a reflexão como um processo que – na melhor das circunstâncias – revela, desembaraça, explica, articula e acentua aqueles componentes e estruturas

que implicitamente estão contidos na experiência pré-reflexiva. (ZAHAVI, 2013, p. 332).⁴⁰

De acordo com Zahavi, a posição fenomenológica pode ser posicionada entre dois extremos: a noção de que a reflexão apenas copia ou espelha a experiência pré-reflexiva de modo fiel; ou a visão de que a reflexão distorce a experiência vivida de modo irremediável. O caminho do meio, então, seria reconhecer que a reflexão envolve tanto perda, quanto ganho. Para a maioria dos fenomenólogos, a reflexão é restringida por aquilo que é pré-reflexivamente vivido, ela é responsiva aos fatos da experiência e não é constitutivamente autorrealizável (*self-fulfilling*). No entanto, eles reconhecem que a reflexão com o tema das autoexperiências não apenas reproduz as experiências vividas de maneira não-alterada e, para Zahavi, isso é exatamente o que torna a reflexão cognitivamente valorosa.

Zahavi afirma que Heidegger manteve que a articulação fenomenológica e a conceitualização das experiências de vida são coisas que pertencem à própria vida, não coisas impostas à vida de maneira arbitrária e de fora – como se a conceitualização fosse movida apenas por certas questões epistemológicas ou fundacionais. Assim, uma descrição verdadeiramente fenomenológica não constitui uma violação, não é uma tentativa de impor uma sistematização externa à vida, mas ao invés disso, é algo que é enraizado e motivado pela própria vida fática.

A vida é compreensível porque sempre se expressa espontaneamente e porque experienciar é, por si mesmo, uma forma preliminar de entendimento, é si próprio o que pode ser chamado de um pré-entendimento. Assim, Heidegger basicamente argumenta que há uma íntima conexão entre experiência, expressão e entendimento. Também é nesse contexto que Heidegger fala da filosofia como uma continuação da reflexão encontrada na vida (experencial). Em outras palavras, para Heidegger a fenomenologia deve ser construída sobre a familiaridade que a vida já tem consigo mesma; ela deve desenhar no cuidado persistente cuidado do *self* que é construído no próprio fluxo da vida. (ZAHAVI, 2013, p. 333).⁴¹

Assim, no lugar de apenas distorcer a experiência vivida, nossa articulação sobre ela pode, na melhor das hipóteses, apenas acentuar estruturas já inerentes a ela. No entanto, isso não quer dizer que a reflexão não contenha potencial para erro ou distorção, porém, contanto que a reflexão seja imbuída de uma consciência autocrítica desses perigos, a reflexão mantém

⁴⁰ Tradução minha. No original: Husserl spoke of reflection as a process that – in the best of circumstances – discloses, disentangles, explicates, articulates, and accentuates those components and structures that were implicitly contained in pre-reflective experience (ZAHAVI, 2013, p. 332).

⁴¹ Tradução minha. No original: Life is comprehensible because it always spontaneously expresses itself, and because experiencing is itself a preliminary form of understanding, is itself what might be called a preunderstanding. Thus, Heidegger basically argues that there is an intimate connection between experience, expression, and understanding. It is also in this context that Heidegger speaks of philosophy as a continuation of the reflexivity found in (experiential) life. In other words, for Heidegger phenomenology must build on the familiarity that life already has with itself; it must draw on the persistent care of self that is built into the very life stream.

o seu valor. Além disso, para Zahavi, devemos evitar a alegação de que a reflexão necessariamente falsifica a experiência vivida e que a experiência vivida a escapa completamente. De acordo com ele, o problema é que para que seja possível argumentar que a reflexão falsifica a experiência vivida, seria necessário que tivéssemos outro tipo de acesso à mesma experiência vivida, um acesso que permitisse que os comparássemos com o que é apresentado pela reflexão. Caso contrário, aquela alegação seria vazia. E assim ele pergunta: como pode-se examinar a experiência vivida para possibilitar uma comparação senão por meio de algum tipo de reflexão?

Dito de outro modo, como Dreyfus sabe que a reflexão falseia a experiência vivida? Como ele sabe que é um mito que a reflexão torna explícita uma coisa implícita? Além disso, como nós, de acordo com Dreyfus, tornamos o nível de *absorbed coping* acessível para a investigação fenomenológica e para a descrição? Dadas as suas próprias restrições, ele mal pode ser baseado em uma reflexão, nem tampouco pode ser baseado em relatos verbais de sujeitos interrogados, uma vez que esses relatos verbais são considerados racionalização retrospectiva, i.e., fabricações *post-hoc*. Seria então uma questão de inferência sobre a melhor explicação dos dados comportamentais? Se sim, é difícil de ver por que a consideração de Dreyfus deveria receber o rótulo de “fenomenológica”. (ZAHAVI, 2013, p. 233).⁴²

4.5 FENOMENALIDADE E CONCEITUALIDADE

Zahavi afirma que o modo como McDowell nega que podemos ter experiências do mundo interno e externo sem os conceitos é herança da ideia de Strawson de que não se pode ter uma perspectiva subjetiva a não ser que se possua algum tipo de entendimento da condição objetiva, um entendimento de que os objetos do ambiente persistem independentemente da perspectiva experiencial que nós temos para baseá-los. Assim, a questão levantada por Zahavi é se os requisitos que devem ser preenchidos para que reconheçamos uma experiência como subjetiva ou para categorizá-la como interna são idênticos àqueles que devem ser preenchidos simplesmente para termos experiências – experiências que são essencialmente caracterizadas nos termos de Kriegel como autoconsciência intransitiva, mas que outros pensadores chamaram de “autoconsciência pré-reflexiva”, *first-personal givenness*, *for-me-ness of experience*, *subjective presence*, e assim por diante.

⁴² Tradução minha. No original: To put it differently, how does Dreyfus know that reflection falsifies lived experience? How does he know that it is a myth that reflection makes something implicit explicit? Moreover, how do we on Dreyfus's account make the level of absorbed coping accessible to phenomenological investigation and description? Given his own restrictions, it can hardly be based on a reflection, nor for that matter can it be based on the verbal reports of interviewed subjects, since those verbal reports are considered retrospective rationalization, i.e. post-hoc fabrications. Is it then a question of inference to best explanation of behavioral data? If so, it is hard to see why Dreyfus's account should merit the label “phenomenological”. (ZAHAVI, 2013, p. 333).

Zahavi afirma que a escolha de McDowell de manter a palavra “experiência” apenas para coisas que envolvem a realização (*actualization*) das capacidades conceituais é uma escolha terminológica. Quando Zahavi se refere ao *first-personal givenness*, ele não se refere ao uso do pronome de primeira pessoa, nem à autorreferência linguisticamente condicionada, nem mesmo a um autoconhecimento explícito ou temático que envolva uma consciência de sermos indivíduos distintos e diferentes de outros. Ele se refere apenas ao caráter autorrepresentacional da consciência fenomenal. Assim, de acordo com ele, existem três opções. A primeira seria a de endossar a versão radical da tese da transparência e argumentar que a fenomenalidade é única e exclusivamente *world-presenting*, ou seja, experiências como observar conscientemente um objeto seriam, de fato, livres de *self* ou de mente (*self- and mind-blind*). No entanto, se negarmos essa opção e considerarmos que os episódios experienciais também são dados quando conscientemente vividos, a questão que surge é: como? E de que modo? Assim, a segunda opção se dividiria em duas sub-hipóteses: a) poderíamos afirmar que eles são dados do mesmo modo que objetos públicos – que Zahavi explica serem aqueles objetos que são igualmente acessíveis a diversos sujeitos –, ou então b) considerar que elas são dadas de modo distinto dependendo de cada sujeito de experiência e, por consequência, ao menos em princípio, indisponível a outros sujeitos. Em sua visão, a versão “b” é a única admissível uma vez que se queira levar a sério o caráter interno (*from within*) da consciência. Zahavi diz que obviamente não pensa que o *first-personal givenness* por si mesmo equivalha ao conhecimento autoritário de primeira pessoa (ou autodeliberação crítica), bem como também não pensa que o primeiro é um pré-requisito necessário para o segundo. Ele afirma que, como consequência, também não pensa que estaríamos em posição de explicar o segundo a não ser que reconhecêssemos o primeiro. E, por fim, afirma ser completamente obscuro para ele como a presença subjetiva, essa característica autorrepresentacional ou reflexiva, poderia ser condicionada ou dependente de conceitos e linguagem.

De acordo com Zahavi, McDowell não parece estar particularmente interessado no caráter da consciência fenomenal, o seu maior interesse seria a respeito da questão de como a experiência pode racionalmente restringir e justificar nossas crenças e pensamentos. Segundo a alegação de McDowell a experiência pode fazer isso apenas se já tiver conteúdo conceitual. Mas mesmo que a nossa vida experiencial tivesse uma forma de autoconsciência pré-reflexiva, isso não dependeria da linguagem ou de conceitos. No entanto, McDowell não consideraria isso relevante uma vez que, de acordo com a sua visão, isso não estaria relacionado com o problema do qual ele se ocupa.

Outra maneira ligeiramente diferente de apresentar a opinião de McDowell é da seguinte maneira: se por um momento deixarmos de lado sua preferência por uma terminologia diferente, talvez McDowell poderia admitir que animais e outras criaturas que não utilizam a linguagem têm algum tipo de mente e que a suas vidas experienciais são caracterizadas por algum tipo de *first-personal givenness*, mas então, ele pode insistir, que é um erro resoluto equiparar e identificar essa *first-personal givenness* com aquela *first-personal givenness* que caracteriza a vida experiencial de usuários competentes da linguagem. De fato, ele pode querer argumentar que ambos não têm denominador comum, nenhum núcleo compartilhado. Como pigmento misturado com água não deixa nenhuma água descolorida, conceitos e linguagem não são meramente camadas sobre uma estrutura pré-existente, ao invés disso, eles transformam radicalmente aquela estrutura. Dada essa visão, pode-se chegar à mesma conclusão: mesmo que alguma forma de *first-personal givenness* pré-reflexiva exista, não é relevante se o nosso objetivo é fazer justiça à consciência humana. (ZAHAVI, 2013, p. 336).⁴³

No entanto, Zahavi não considera que essa linha de raciocínio seja convincente por dois motivos:

- a) mesmo se concedêssemos que as nossas capacidades racionais ubiquamente moldassem nossa experiência, bem como que nós experienciamos o mundo e a nós mesmos de maneira diferente por conta das capacidades conceituais que temos, estaríamos sendo levados a um caminho errado ao procurar por um tronco em comum entre a nossa vida experiencial e a de crianças ou de outros animais? Não podemos cometer o erro de confundir o “o quê?” com o “como?” da experiência, entre o conteúdo e o modo ou forma de apresentação. O que experienciamos pode ser diferente, mas isso não mostra que a estrutura básica da *first-personal givenness* também é diferente;

De fato, se, como Sartre e muitos outros fenomenólogos insistem, a autoconsciência pré-reflexiva é uma característica integral e constitutiva da consciência fenomenal então é difícil enxergar porque isso não seria verdade para experiências que são conceitualmente estruturadas também (ZAHAVI, 2013, p. 336-337).⁴⁴

- b) o segundo motivo é que, mesmo se fosse possível argumentar que não há nada em comum entre a proto-subjetividade de animais e crianças com aquela subjetividade plena dos humanos que já foram iniciados na linguagem, bem como se fosse possível argumentar que não há nada em comum entre o caráter de autorrevelação não-conceitual da consciência e a autoexperiência conceitualizada, Zahavi acredita que não teria como negar que a primeira constitui uma condição necessária de possibilidade para a segunda. A primeira pode não ser *suficiente* para a segunda; pode não justificar por conta

⁴³ Tradução minha. No original: Another slightly different way of presenting McDowell's take is as follows: If we for a moment set aside his preference for a different terminology, perhaps McDowell could concede that animals and other non-language-using creatures do have some kind of mind, and that their experiential life is characterized by some form of first-personal givenness, but he might then insist that it is a decisive mistake to equate and identify that first-personal givenness with the first-personal givenness characterizing the experiential life of competent language users. Indeed, he might want to argue that the two have no common denominator, no shared core. Just like dye mixed with water, leaves no water uncolored, concepts and language are not merely layers on top of a preexisting structure, rather they radically transform that structure. Given such a view, one might again reach the same conclusion: even if some form of prelinguistic first-personal givenness exists, it is of no significance if our aim is to do justice to human consciousness (ZAHAVI, 2013, p. 336).

⁴⁴ Tradução minha. No original: Indeed, if, as Sartre and many other phenomenologists insist, pre-reflective self-consciousness is an integral and constitutive feature of phenomenal consciousness then it is difficult to see why that shouldn't hold for experiences that are conceptually structured as well (ZAHAVI, 2013, p. 336-337).

própria as nossas crenças de primeira pessoa. Entretanto, sem a primeira, nada parecido com a segunda seria possível.

Mas se esse é o caso, não vejo como uma descrição satisfatória de mentalidade conceitualizada pode permitir-se ignorar isso. Pela mesma razão, no entanto, dever-se-ia ter que conceder que uma exploração desta dimensão fundamental básica da nossa vida experiencial não captura isto que é distinto sobre a consciência humana (ZAHAVI, 2013, p. 336).⁴⁵

É evidente que McDowell se interessa mais pela dimensão normativa da mente do que pelo seu caráter fenomenal. No entanto, os apontamentos de Zahavi nos levam a refletir sobre a importância da fenomenologia, bem como do levar em conta a dimensão da subjetividade vivida – algo que falta na discussão entre Dreyfus e McDowell.

Neste capítulo, explorei o conceito de *venerable thesis*, tese de que os seres humanos são essencialmente animais racionais, tal como é apresentada por Schear. Mostrei como, de acordo com ele, McDowell defenderia uma versão forte da tese, enquanto Dreyfus consideraria uma versão moderada. Apresentei os dois argumentos que, para Schear, Dreyfus teria contra a concepção de McDowell: o argumento da distância crítica – distância que tomamos quando a fluidez da atividade que estamos executando é quebrada, nos obrigando a refletir sobre ela e prejudicando a performance – e o argumento da fusão (*merging*) – que é a noção de que nossa capacidade de racionalidade exige a presença de objetos determinados, mas, como o estado de *absorbed coping* não tem forma conceitual e nem é disponível para nossas capacidades racionais, então a presença de objetos determinados é impedida, o que provaria que os seres humanos não são animais racionais em tempo integral (no sentido forte da *venerable thesis*). O segundo argumento é o que Schear considera convincente e forte o suficiente contra a ideia de McDowell de que não há atividade humana que não seja disponível para as nossas atividades conceituais e que a nossa sensibilidade é conceitualmente estruturada.

Por fim, me aprofundei durante o capítulo no modo como Zahavi sugere uma abordagem que rebate a tese de McDowell de que qualquer tipo de autoconsciência apenas é possível a partir da noção de conceitualidade, bem como rebate Dreyfus no que diz respeito ao nível de *absorbed coping* ser desprovido de qualquer forma de autoconsciência. Para ele, existem formas de autoconsciência no nível mais baixo do edifício que antecedem a

45 Tradução minha. No original: But if this is so, I don't see how a satisfactory account of conceptualized mindedness can permit itself to ignore it. By the same token, however, one would also have to concede that an exploration of this basic but fundamental dimension of our experiential life doesn't capture that which is distinctive about human consciousness (ZAHAVI, 2013, p. 336).

conceitualidade, isto é, em *absorbed coping*, mas que mesmo assim não exigem a iniciação na linguagem e as capacidades conceituais: a consciência pré-reflexiva.

5 CONCLUSÃO

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentei a tese central de McDowell em *Mente e Mundo*: a ideia de que o conteúdo da experiência não pode ser desprovido de conceitualidade. A sua proposta é demonstrar que o mundo exerce um papel normativo sobre o conteúdo de nossos pensamentos. Mostrei como McDowell descreve o embate entre as teses que aceitam o Mito do Dado e as coerentistas. Também apresentei o modo como McDowell sugere que, apesar de estar de acordo com a oposição da concepção coerentista de Davidson ao Mito do Dado, o desfecho de Davidson teria um efeito de negar completamente o papel justificador da experiência. Assim, para não cair nesse outro problema da separação do pensamento da realidade objetiva, McDowell apresenta a sua concepção de que a experiência perceptual requer o alcance dos conceitos. Para ele, a combinação entre a receptividade e a espontaneidade é central, pois fundamenta a sua posição de que o pensamento é “responsivo perante o mundo”.

Ainda no primeiro capítulo, apontei alguns dos pontos fundamentais do embate entre McDowell e Dreyfus, especialmente o de até que medida a capacidade racional estaria embricada em nossas relações com o mundo. Mostrei como Dreyfus acusa McDowell de cair no que ele chama de Mito do Mental, isto é, alegação de que toda a inteligibilidade humana é permeada pelas capacidades racionais, e como Dreyfus defende a ideia de que existem estados de interação com o mundo que não são provenientes da racionalidade conceitual, isto é, estados de *absorbed coping*, nos quais realizaríamos ações num mundo que solicita nossos comportamentos corporais. Para Dreyfus, vivemos em um mundo que é mais básico que a realidade objetiva à qual temos acesso segundo a concepção de McDowell. Mais que isso, para Dreyfus, não somos “animais racionais em tempo integral”; na maior parte do tempo, nosso comportamento e percepção não são apenas desprovidos de conceitualidade, mas também de mentalidade e subjetividade: em interação suave com o mundo, não haveria nem o sujeito e nem o mundo, apenas a atividade.

No segundo capítulo, aprofundi-me nos principais pontos da filosofia de Dreyfus, bem como em seus argumentos contra o conceitualismo de McDowell. Para Dreyfus, seria benéfico que a filosofia levasse em consideração uma análise fenomenológica sobre nossas habilidades incorporadas não-conceituais. Para ele, há atividade inteligente mesmo em estados desprovidos de conceitualidade ou de representação. Para defender essa ideia, Dreyfus utiliza como base duas concepções de Merleau-Ponty acerca dos modos mais básicos de aprendizado

de ação habilidosa (*skillful action*) inteligente que demonstram como é a nossa interação com/no mundo: “arco intencional” – que diz respeito à conexão que o corpo tem com o mundo, que é o que permite que as habilidades adquiridas não sejam armazenadas como representações mentais, mas como disposições que reagem às solicitações do mundo – e o da aderência máxima (*maximal grip*) – tendência do corpo de sempre refinar as respostas ou reações de modo a estar cada vez mais próximo de um Gestalt otimizado (*optimal Gestalt*). Em conjunto, essas duas concepções são o que, no argumento de Dreyfus, garantiria que não há necessidade de representações proposicionais mentais para que haja um aprendizado bem-sucedido.

Assim, de acordo com Dreyfus, o *absorbed coping* se trata de um estado em que estamos em maior proximidade com o objeto com o qual interagimos e, portanto, não precisamos de representações mentais dele. A ação é experienciada como um fluxo que responde à nossa sensação acerca da situação. Em *absorbed coping*, então, a mente e o mundo se fundem em um campo de forças de atração e repulsão e não podem ser separados. Logo, como abordei no capítulo, de acordo com Dreyfus, não há espaço para um “eu” em *absorbed coping*, a subjetividade desaparece no meio da imersão e apenas reapareceria em contextos em que o fluxo é quebrado por conta de algo inesperado. Para o autor, o “eu” nunca poderia aparecer em *absorbed coping* sem que isso trouxesse uma distância entre o agente e o mundo.

Por conta disso, ainda no segundo capítulo, discuti a resposta que McDowell dá ao Mito do Mental que Dreyfus o acusa de cair, bem como a sua acusação a Dreyfus de cair no que ele chama de Mito da Mente Dissociada. De acordo com McDowell, este segundo mito é baseado no fato de Dreyfus aceitar que existe entendimento conceitual, desde que ele não seja baseado em nosso *embodied coping*. A consequência dessa alegação seria, como apontei no capítulo 3, que McDowell estaria acusando Dreyfus de cair em um dualismo que, mais uma vez, dissocia a mente do corpo e do mundo.

No último capítulo, discuti alguns desdobramentos da discussão entre McDowell e Dreyfus a respeito do *embodied coping*, conceitualidade e subjetividade. Apresentei o conceito de *venerable thesis* trazido por Schear, isto é, a tese de que os seres humanos são essencialmente animais racionais, e os argumentos que ele traz para defender que McDowell sustentaria uma versão “forte” desta tese, enquanto Dreyfus não teria problemas em aceitar uma versão “moderada”. De acordo com Schear, Dreyfus tem dois argumentos principais contra a concepção defendida por McDowell: a) o argumento da distância crítica, ou seja, a distância que tomamos quando a fluidez da atividade que estamos exercendo é quebrada, obriga-nos a

refletir sobre ela e atrapalhando a nossa performance e b) o argumento da fusão (*merging*), que, basicamente, é a ideia que a capacidade de racionalidade exige a presença de objetos determinados, e, no entanto, o estado de *absorbed coping* não tem forma conceitual, por isso impede a presença de objetos determinados; assim, o *absorbed coping* não teria uma forma compatível nem estaria disponível para os nossos poderes de racionalidade e, portanto, isso provaria que os seres humanos não são essencialmente animais racionais no sentido “forte” da *venerable thesis*. Como apresentado, Scheer considera o argumento da distância crítica fraco. No entanto, o argumento da fusão, caso a fenomenologia de Dreyfus esteja correta, prova que McDowell estaria errado ao defender que não há atividade humana que não seja disponível para nossas capacidades conceituais, bem como que a sensibilidade deve, como tal, ser conceitualmente estruturada.

Também apresentei no capítulo 4 o modo como o argumento da fusão de Dreyfus envolve um outro aspecto: como, para ele, mente e mundo não podem ser separados em *absorbed coping* – já que estaríamos fundidos em um campo de forças atrativas e repulsivas no qual não há lugar para conteúdo intencional que faça a mediação entre mente e mundo – também não haveria espaço para um “eu”. Ele chega a declarar que a subjetividade é o fantasma do mental e nega qualquer ego implícito no *absorbed coping* – uma vez nesse estado, deixamos de ser sujeitos completamente. Para Dreyfus, o surgimento ou emergência de autoconsciência apenas ocorre quando o estado de absorção é quebrado.

Assim, como analisa Zahavi, quando se trata da mentalidade e do mental, Dreyfus parece interpretar a racionalidade como automonitorante e reflexiva, já que para ele os processamentos em *absorbed coping* ocorrem de modo não-consciente pois as características do ambiente são disponíveis para o sistema perceptual, mas não-disponíveis para a mente. A chave de sua concepção é: quando começamos a ter pensamentos e crenças sobre as experiências, elas são radicalmente transformadas. A questão que permanece então, como abordada no capítulo 4, é como pode Dreyfus, apesar de defender que as solicitações do ambiente não têm caráter qualitativo, admitir uma dimensão experiencial em *mindless coping*, mesmo ao considerar que esse estado é desprovido de caráter de primeira pessoa, bem como de mentalidade e subjetividade.

Discuti também como Zahavi questiona o fato de McDowell defender que a mentalidade está em todos os lugares de nossas vidas, inclusive em nossos pensamentos e ações irreflexivas, sem aceitar que haja qualquer tipo de experiência não-conceitual. O modo como

McDowell entende a nossa abertura para a realidade é resultado das operações das capacidades conceituais em atividade não apenas em julgamentos, mas nas próprias experiências. Assim, para ele, apenas sujeitos autoconscientes e capazes de autorreferenciar as experiências é que podem ter consciência do mundo objetivo: as suas mentes devem ser capazes de refletir sobre as próprias operações e aplicar reflexivamente suas operações a si mesmas.

De acordo com Zahavi, com essa narrativa, McDowell continuaria tendo problemas em relação ao sentido interno. “Os objetos do sentido interno são acusativos internos da consciência que as ‘experiências internas’ constituem” (MCDOWELL, 2005, p. 5), e assim não são existências independentes dessa consciência. As experiências de sentido interno são de um tipo distinto das do sentido externo e, portanto, como mencionado anteriormente, seria errôneo, por exemplo, construir a relação entre a dor e a experiência de dor do mesmo modo que construímos a relação entre uma cadeira e a percepção de uma cadeira. A pergunta que surge com isso é, como visto durante o capítulo anterior: no caso do sentido, ao menos, como poderíamos falar sobre a distinção entre consciência e objeto? E, caso não possamos, não seríamos forçados a aceitar – contradizendo a concepção premissa de McDowell – a ideia de que a experiência interna é uma forma de conhecimento não-conceitual?

Para evitar essa conclusão, McDowell defende que, por exemplo, para o sujeito ter experiência de dor, teria que ter um entendimento conceitual do que significa ter dor: precisa entender que o seu estado de dor pertence ao modo mais geral de coisas que são “ter dor”, portanto, que o seu estado de primeira pessoa não é exclusivo, pois o mesmo pode ocorrer com outras pessoas ou até consigo mesmo em outro momento. No entanto, essa conclusão, para Zahavi, tem várias implicações possíveis. A primeira delas é o fato de que não são apenas seres com pensamento autocrítico que sentem dor e, apesar de não negar isso, McDowell, para dar andamento ao seu argumento, diferencia experiência e sensação. Para ele, apesar de crianças e outros animais sentirem dor, eles não têm experiências, assim, a nossa dor enquanto seres humanos adultos seria de um tipo distinto. A conceitualidade, em sua concepção, não é uma camada adicionada sobre uma estrutura pré-existente, mas algo que transforma completamente a estrutura anterior. O mesmo é aplicável à subjetividade: os animais e as crianças não possuem subjetividade de fato, de acordo com McDowell, apenas uma proto-subjetividade – já que a subjetividade envolve uma orientação para o mundo conceitualmente mediada, que é caracterizada pela liberdade e pela distância crítica.

A dificuldade estaria, de acordo com Zahavi, no fato de que as crianças em determinado momento se transformam em subjetividades de fato. Essa consideração nos deixaria com um dualismo intransponível entre a senciência não-conceitual da criança e a mente conceitualizada do adulto. McDowell torna possível a conexão desenvolvimental entre os dois pontos com a iniciação às capacidades conceituais por meio do *Bildung*: a transformação ocorre como resultado da iniciação na linguagem. No entanto, como questiona Zahavi: como McDowell pretende explicar o processo de aquisição de uma língua, uma vez que ele defende que as crianças são *mindless*?

Dreyfus, em compensação, como aponta Zahavi, não aponta uma concepção de mentalidade para se opor àquela de McDowell. Ao invés disso, ao defender o *mindless coping*, mostra que também compreende a mente a partir de uma definição conceitualista que a conecta a conceitos, pensamentos e razões. Como alternativa a essa concepção, Zahavi sugere que há um modo legítimo no qual *copers* além dos seres humanos adultos são sujeitos de experiências e que suas vidas experienciais possuem caráter de primeira pessoa. A linha defendida por Zahavi é fenomenológica acerca da autoconsciência pré-reflexiva e, basicamente, consiste na concepção de que ela não é apenas algo que surge quando examinamos nossas experiências com atenção, mas é algo que vem em diferentes graus e formas.

A forma mais primitiva de autoconsciência é a manifestação da vida experiencial de primeira pessoa em andamento. Então, como apresentado anteriormente no capítulo, a noção de autoconsciência pré-reflexiva está relacionada à noção de que as experiências têm uma “sensação” atrelada a elas que é uma qualidade fenomenal de “como é” ou “como é a sensação” de tê-las: elas são caracterizadas como subjetivas por serem a sensação de algo para alguém. Portanto, todas as minhas experiências têm a qualidade de serem experiências que eu estou vivendo ou passando, mesmo que eu não esteja sempre observando essa qualidade, mas que eu estou sempre tematicamente consciente que as minhas experiências são minhas. Desse modo, é possível voltar a uma experiência e lembrá-la como nossa; caso a experiência fosse completamente anônima e sem esse caráter de primeira pessoa, a apropriação subsequente seria inexplicável. Portanto, como visto anteriormente, Zahavi defende, diversamente de Dreyfus, que o nível de *absorbed coping* envolve uma dimensão de autoexperiência e que ele não seria somente um estado de automaticidade não-consciente, além de argumentar contra McDowell que essa autoexperiência não exige a aquisição de conceitos e nem linguagem.

Zahavi fala em autoridade de primeira pessoa e como apenas nos referimos a estados conscientes desta maneira pois, como comentado anteriormente, os estados não conscientes não poderiam ser convertidos em estados conscientes no sentido relevante e intransitivo do termo – mesmo que saibamos deles por meios indiretos. Assim, ele conclui que para falarmos com autoridade de primeira pessoa de um estado mental, esse estado deve ter sido vivido conscientemente. De acordo com ele, dizemos que um sujeito tem autoconsciência transitiva quando ele está consciente de seu pensamento que *p* ou consciente de sua percepção de *x*. Em compensação, dizemos que o sujeito tem autoconsciência intransitiva quando ele está conscientemente pensando que *p* ou conscientemente percebendo *x*. A diferença estaria no fato de a primeira ser introspectiva, rara, voluntária e demandar esforço, a segunda não é nenhuma dessas coisas e deve ser considerada como uma condição necessária para – e uma característica constitutiva – da consciência fenomenal. Ou, em outras palavras, um estado que não tenha autoconsciência intransitiva é um estado não-consciente.

A partir desse raciocínio, podemos compreender onde é baseada a autoridade de primeira pessoa: temos autoridade de primeira pessoa a respeito dos estados mentais que vivemos conscientemente, pois eles são caracterizados por uma presença subjetiva de primeira pessoa. No entanto, essa seria uma visão que Dreyfus recusaria, apesar de constantemente apelar aos filósofos fenomenólogos existenciais para defender sua visão de *mindless coping* e negar o caráter de primeira pessoa do *embodied coping*, bem como qualquer forma de autoexperiência ou mínima autoconsciência.

Zahavi argumenta que tanto Heidegger, quanto Sartre, consideram uma forma de autoconsciência como sendo parte integral da consciência intencional, além de negarem que essa autoconsciência venha de algum tipo de estado mental secundário de segunda ordem. Ambos negariam, de acordo com Zahavi, que a *self-givenness* da experiência envolve uma estrutura sujeito-objeto e rejeitariam tanto a visão de que um estado mental se torna consciente ao ser tido como um objeto por um estado de ordem maior, quanto a possibilidade de um estado mental se tornar consciente ao tomar a si mesmo como objeto. Para os fenomenólogos existenciais, a autoconsciência não é, de modo algum, uma consciência de objeto.

Como mencionado anteriormente no capítulo 4, mesmo vivendo absorvidos em questões mundanas, isso não implica necessariamente que estamos, de modo pré-reflexivo, conscientes de nossas experiências e não somos conscientes delas como uma sucessão de objetos internos: não ocupamos o lugar de espectadores externos ou mesmo internos em nossas

vidas. Assim, nosso acesso à vida experiencial é não-objetificante. A conclusão de Zahavi, portanto, é que a nossa vida experiencial anterior à reflexão não é uma automaticidade não-consciente, mas, ao contrário, autorreveladora. No entanto, essa autorrevelação é imediata, não-observacional, não-inferencial e não-objetificante.

Zahavi critica o modo como Dreyfus interpreta a autoconsciência como uma forma de automonitoramento, uma vez que isso é distante da ideia de autoconhecimento (*self-acquaintance*) que há na fenomenologia. Dreyfus também defende que as estruturas do *mindless coping* estão fora dos limites de qualquer investigação reflexiva, pois elas sempre distorceriam a experiência do mesmo modo que um espelho ou telescópio distorcem uma imagem. Zahavi argumenta que na tradição fenomenológica existem duas posições habituais: a noção de que a reflexão distorce e altera a experiência de modo irreparável e a noção de que ela apenas copia fielmente a experiência pré-reflexiva. Ele defende uma visão de que a reflexão ou articulação sobre a experiência vivida apenas acentua as estruturas já presentes nela – apesar de isso não evitar o potencial de erro ou distorção. A ideia é que, contanto que a reflexão seja imbuída com uma consciência autocrítica desse perigo, a reflexão mantém o seu valor, isto é, não falsifica a experiência.

Nesse sentido, Zahavi questiona a argumentação de Dreyfus de que podemos tornar o nível de *absorbed coping* acessível para a ambas a investigação fenomenológica e a descrição, uma vez que segundo as suas próprias restrições, o *absorbed coping* não pode ser baseado em reflexão nem em relatos verbais de sujeitos questionados – já que isso seria uma racionalização retrospectiva e que fabricaria experiências *post-hoc*. Seria uma questão de inferência sobre a melhor explicação dos dados comportamentais? Caso este seja o caso, o que Zahavi pergunta é: o que tornaria a consideração de Dreyfus digna do título de “fenomenológica”?

Por último, mostrei como Zahavi discorda da argumentação de McDowell em relação à necessidade da realização (*actualization*) das capacidades conceituais para que algo possa ser considerado uma experiência. Quando Zahavi se refere ao *first-personal givenness*, como vimos, ele não se refere ao uso do pronome de primeira pessoa, nem à autorreferência linguisticamente condicionada. Ele se refere apenas ao caráter autorrepresentacional da consciência fenomenal, que não é equivalente ao conhecimento autoritário de primeira pessoa – autodeliberação crítica. De acordo com ele, McDowell, se deixasse de lado a sua preferência terminológica em relação à palavra “experiência”, poderia admitir que animais e outras criaturas que não utilizam a linguagem têm algum tipo de mente e que suas experiências são

caracterizadas por algum tipo de *first-personal givenness*. No entanto, isso iria contra as premissas de McDowell e ele, por consequência, insistiria em afirmar que é um erro equiparar essa *first-personal givenness* com aquela de usuários competentes da linguagem. McDowell argumentaria que não há um denominador comum e que conceitos e linguagem não são apenas camadas sobre uma estrutura pré-existente, mas transformam radicalmente a estrutura anterior.

No entanto, Zahavi considera que essa linha de raciocínio não seria convincente por dois motivos: 1) mesmo admitindo que as nossas capacidades racionais ubiquamente moldam nossa experiência e que nós experienciamos o mundo de maneira distinta por conta de nossas capacidades conceituais, estaríamos então sendo levados a um caminho errôneo ao procurar uma estrutura em comum entre a nossa vida experiencial e a de crianças ou outros animais sem as nossas capacidades conceituais? De acordo com Zahavi, o que experienciamos pode ser distinto, mas isso não prova que a estrutura básica do *first-personal givenness* também o é. Se a autoconsciência pré-reflexiva é parte integral e característica constitutiva da consciência fenomenal – como fenomenólogos como Sartre insistem que é – então é muito difícil de enxergar que esse também não seria o caso para as experiências conceitualmente estruturadas. 2) Mesmo que fosse verdadeiro que não há nada em comum entre a proto-subjetividade dos animais e crianças com a dos humanos iniciados na linguagem, bem como que não há nada em comum entre o caráter de autorrevelação não-conceitual da consciência e a autoexperiência conceitualizada, para Zahavi é inegável que a primeira constitui uma condição de possibilidade para a segunda – mesmo que não seja uma condição suficiente por conta própria.

Em suma, meu objetivo foi mostrar, a partir das concepções de Dan Zahavi, que é possível conciliar formas de autoconsciência no nível mais baixo do edifício que antecedem a conceitualidade, ou seja, em *absorbed coping*, sem termos que aceitar que a iniciação na linguagem e as capacidades conceituais já são presentes nesse estado.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.
- BERENDZEN, J. C. *Coping Without Foundations: On Dreyfus's Use of Merleau-Ponty*. In: **International Journal of Philosophic Studies**. London, New York: Routledge, v.18, n.5. 2010, pp. 629-649.
- BERMÚDEZ, José Luis. The Distinction Between Conceptual and Nonconceptual Content. In: BECKERMANN, Ansgar; McLAUGHLIN, Brian P.; WALTER, Steven (eds.) **The Oxford Handbook of Philosophy of Mind**. Oxford: Oxford Handbooks Online, 2009.
- BERMÚDEZ, José; CAHEN, Arnon. Nonconceptual Mental Content (Summer 2020 Edition). In: **The Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/content-nonconceptual/>>. Acesso em: 26 nov. 2020.
- BRANDOM, Robert. Non-Inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: placing McDowell's empiricism. In: SMITH, Nicholas (ed.) **Reading McDowell – on Mind and World**. New York: Routledge, 2002.
- BRAVER, Lee. Never Mind: Thinking of subjectivity in the Dreyfus–McDowell debate. In: SCHEAR, Joseph K. (ed.) **Mind, Reason, And Being-In-The World: The McDowell–Dreyfus Debate**. London, New York: Routledge, 2013, pp. 143-162.
- BYRNE, Alex. Perception and Conceptual Content. In: SOSA, Ernest; STEUP, Matthias (eds.) **Contemporary Debates in Epistemology**. Oxford: Blackwell, 2004, pp. 1-28.
- CROWELL, Steven. **Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press. 2013.
- DAVIDSON, Donald. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Clarendon Press. 1991.
- DAVIDSON, Donald. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: LEPORE, Ernest (ed.). **Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson**. Oxford: Basil Blackwell, 1986, pp. 307–19.
- DREYFUS, Hubert L. Intelligence Without Representation – Merleau-Ponty's critique of mental representation. In: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**: Kluwer Academic Publishers, v.1, 2002a, pp. 367-383.
- DREYFUS, Hubert L; Kelly, Sean. Heterophenomenology: Heavy-handed sleight-of-hand. In: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**. v.6, 2007, pp. 45-55.
- DREYFUS, Hubert L. Refocusing the question: Can there be skillful *coping* without propositional representations or brain representations? In: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**: Kluwer Academic Publishers. 2002b, pp. 414-425.

- DREYFUS, Hubert L. Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise. In: **American Philosophical Association: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**. Chicago, v. 79, n. 2, nov. 2005, pp. 47-65.
- DREYFUS, Hubert L. Response to McDowell. In: **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**. London, New York: Routledge, v. 50, n. 4, ago. 2007, pp. 371–377.
- DREYFUS, Hubert L. The Myth of The *Pervasiveness* of The Mental. In: SCHEAR, Joseph K. (ed.) **Mind, Reason, And Being-In-The World: The McDowell–Dreyfus Debate**. London, New York: Routledge, 2013, pp. 15-40.
- DEVRIES, Willem Wilfrid Sellars. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sellars/>>. Acesso em: 01 dez. 2020.
- FRIEDMAN, Michael. Exorcising the Philosophical Tradition. In: SMITH, Nicholas (ed.) **Reading McDowell – on Mind and World**. London, New York: Routledge, 2002.
- GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. Phenomenological Approaches to *Self-Consciousness* (Winter 2016). In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>>. Acesso em: 01 dez. 2020.
- GALLAGHER, Shaun, ZAHAVI, Dan. **The Phenomenological Mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive sciences**. London, New York: Routledge, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattod. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- KRIEGEL, Uriah. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 33, n. 1, 2003, pp. 103-132.
- MAHER, Chauncey. **The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom**. London, New York: Routledge, 2012.
- McDOWELL, John. **Mente e mundo**. Trad.: João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida: Idéias e Letras, 2005.
- McDOWELL, John. **Mind and World: with a new introduction**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- McDOWELL, John. Response to Dreyfus. In: **The Engaged Intellect: Philosophical Essays**. Cambridge: Harvard University Press, 2008, pp. 324-328.

McDOWELL, John. The Content of Perceptual Experience. **Mind, Value, and Reality**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2002, pp. 341-358.

McDOWELL, John. The Myth of the Mind as Detached. In: SCHEAR, Joseph K. (ed.) **Mind, Reason, And Being-In-The World: The McDowell–Dreyfus Debate**. London, New York: Routledge, 2013, pp. 41-58.

McDOWELL, John. What Myth? **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**. London, New York: Routledge, v. 50, n. 4, 2007, pp. 338-351.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Trad. José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Trad. Colin Smith. London, New York: Routledge, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Trad. Donald A. Landes. London, New York: Routledge, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **The Structure of Behaviour**. Trad. Alden L. Fisher. Boston: Beacon Press. 1967.

OLIVEIRA, Cíntia R.; MEURER, César. Conteúdo Conceitual em McDowell: Limites e Acertos. In: **Cognitio-estudos, Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 13, n. 1, jan.-jun. 2016, p. 93-104.

PUTNAM, Hilary. McDowell's Mind and McDowell's World. In: **Reading McDowell: On Mind and World**, ed. Nicholas H. Smith. London and New York: Routledge, 2002.

RÖDL, Sebastian. **Self-Consciousness**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes. 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes. 2013.

SCHEAR, Joseph K. Are We Essentially Rational Animals? In: SCHEAR, Joseph K. (ed.) **Mind, Reason, And Being-In-The World: The McDowell–Dreyfus Debate**. London, New York: Routledge, 2013, pp. 285- 302.

SCHEAR, Joseph K. Experience and Self-consciousness. In: **Philosophical Studies**, v. 144, 2009, pp. 95–105.

SCHELLENBERG, Susanna. Perceptual Content Defended. In: **NOÛS**, v. 45, n. 4, 2011, pp. 714–750.

SCHELLENBERG, Susanna. A Trilemma About the Mental Content. In: SCHEAR, Joseph K. (ed.) **Mind, Reason, And Being-In-The World: The McDowell–Dreyfus Debate**. London, New York: Routledge, 2013, pp. 272-283.

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

SIEGEL, Susanna. The contents of Perception (Winter 2016 Edition). In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/>>. Acesso em: 26 nov. 2020.

SIEGEL, Susanna. **The Contents of visual experience**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

STALNAKER, Robert. What Might Nonconceptual Content Be? **Ridgeview Publishing Company: Philosophical Issues**, v. 9, Concepts, 1998, pp. 339-352.

TOADVINE, Ted. Maurice Merleau-Ponty. (Spring 2018 Edition). In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>>. Acesso em: 01 dez. 2020.

THORNTON, Tim. John McDowell. **Philosophy Now**. London, New York: Routledge, 2004.

ZAHAVI, Dan. Killing the straw man: Dennett and phenomenology. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 6, 2007, pp. 21–43.

ZAHAVI, Dan. Mindedness, mindlessness, and first-person authority. In: SCHEAR, Joseph K. (ed.) **Mind, Reason, And Being-In-The World: The McDowell–Dreyfus Debate**. London, New York: Routledge, 2013, pp. 320-344.

ZAHAVI, Dan. **Phenomenology: the basics**. London, New York: Routledge, 2019.

ZAHAVI, Dan. **Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective**. Cambridge: MIT Press, 2005.