



HUBERT DREYFUS E O ANTICARTESIANISMO HEIDEGGERIANO

RODRIGO BENEVIDES BARBOSA GOMES¹

RESUMO: Trata-se aqui de demonstrar a utilização da obra heideggeriana no contexto do surgimento da inteligência artificial assim como encontra-se em Hubert L. Dreyfus. A crítica de Dreyfus se resume em apontar o cognitivismo - paradigma dominante dos primórdios da inteligência artificial - como a aplicação empírica do racionalismo filosófico, isto é, a abordagem cognitivista argumenta que a cognição humana pode ser reproduzida a partir da formalização de determinadas representações rigidamente fixadas que serviriam como fundamento para a efetivação de comportamento inteligente. Em vista disso, apresenta-se o anticartesianismo heideggeriano de Dreyfus como a antítese do cognitivismo.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; Dreyfus; Descartes; Cognitivismo; Inteligência Artificial.

ABSTRACT: It is demonstrated the use of heideggerian philosophy in the context of the arise of artificial intelligence as it is laid out on the work of Hubert L. Dreyfus. Dreyfus' critique can be understood as the indicative of cognitivism - the dominant paradigm of the early days of A.I. - as the empirical application of rationalism, that is, the cognitivist approach argues that human cognition can be reproduced based on the formalization of rigid representations that serve as the fundament for intelligent behavior. Thus, it is presented the heideggerian anticartesianism of Dreyfus as the antithesis of cognitivism.

KEYWORDS: Heidegger; Dreyfus; Descartes; Cognitivism; Artificial Intelligence.

I. Introdução

O artigo visa demonstrar a utilização da obra de Heidegger por parte de Dreyfus como contraposição ao cognitivismo dominante da aurora da inteligência artificial. O surgimento de tal campo trouxe consigo a implementação do paradigma representacional, utilizado pelos engenheiros do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT). Desde o início, Dreyfus mostrou-se crítico ao representacionismo por conta de seu contato com a obra de Heidegger que, levada em conta, já servia como indício do equívoco no qual a abordagem representacional estava assentada. Com isso, o artigo pretende demonstrar a crítica

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar (Universidade Federal de São Carlos). Financiamento: CNPq-CAPES. Contato: rodrigobenevides23@gmail.com.

fenomenológica de Dreyfus ao representacionismo a partir do anticartesianismo característico da obra heideggeriana.

II.

Durante a década de 1960, na posição de professor de filosofia no MIT, Dreyfus esteve em contato próximo com o desenvolvimento da então recente área de inteligência artificial. No entanto, Dreyfus não adotou uma posição tão otimista quanto seus colegas do departamento de engenharia, pois “sem se darem conta, os pesquisadores de inteligência artificial estavam realmente empenhando-se em fazer da filosofia racionalista um programa de pesquisa” (DREYFUS, 2007, p. 247). Dreyfus refere-se aqui aos trabalhos pioneiros de Alan Newell e Herbert Simon, onde o foco estava em desenvolver sistemas artificiais capazes de tradução de texto, reconhecimento de padrões e resolução de problemas. Tais sistemas, como Dreyfus lembra, seguiam uma espécie de pressuposto racionalista onde as tarefas exigidas (traduzir um texto ou reconhecer objetos e rostos) eram tomadas como ações sequenciais onde o simples armazenamento de representações seria o suficiente para reproduzir o tipo de comportamento desejado. O germe de tal posição provém de Alan Turing, aquele que “sugeriu que um computador digital de alta velocidade, programado com regras e fatos, poderia exibir comportamento inteligente” (DREYFUS, 1992, p. ix). Em outras palavras, Dreyfus percebeu que os primeiros engenheiros do campo da inteligência artificial faziam da cognição algo equivalente à uma computação, ou seja, trata-se aqui de algo que mais tarde convencionou-se chamar de cognitivismo, isto é, a tese de que a percepção (e, conseqüentemente, a ação de um sistema) provém da síntese de predicados rigidamente fixados e previamente estabelecidos que, em tese, poderiam ser transpostos para um sistema artificial tal qual um computador. Porém, partindo de Heidegger, Dreyfus indicou a falha do cognitivismo ao apontar que a relação primordial do organismo em seu meio não se dá via representações: “em nossa forma mais básica de ser [...] nós não somos consciências, mas um entrelaçamento com o mundo” (DREYFUS, 2007, p. 255), ou seja, “tudo aquilo que aparece de forma inteligível para nós aparece em um pano de fundo de significação [...] As coisas não são percebidas como entes isolados aos quais atribuímos funções predicativas isoladas” (DREYFUS, 1991, p. 114). Como diria Merleau-Ponty, “no momento em que me dirijo a mim mesmo para me descrever, entrevejo um fluxo anônimo, um projeto global em que ainda não existem ‘estados de consciência’” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 581). O cognitivismo desenvolvido no MIT, portanto, tratava-se de um “programa de pesquisa baseado na

suposição que seres humanos produzem comportamento inteligente usando fatos e regras” (DREYFUS, 1992, p. ix). Este tipo de posição racionalista, na qual se parte do descompasso organismo-ambiente ou sujeito-objeto, pode ser traduzido em termos husserlianos da seguinte forma: o representacionismo peca ao não admitir que a representação proveniente da intencionalidade de ato pressupõe uma esfera antepredicativa instanciada pela intencionalidade operante. Heidegger, dessa forma, visa dissipar uma distinção sujeito-objeto primeva ao sustentar que ser-no-mundo significa um tipo de existência onde não há, como contato primordial, uma mente destacada que, supostamente, faria a computação de predicados exteriores via representações: “Eu comecei a suspeitar que os insights formulados em poltronas existencialistas, especialmente as de Heidegger e Merleau-Ponty, eram más notícias para aqueles trabalhando nos laboratórios de inteligência artificial” (DREYFUS, 2007, p. 247).

Partindo da obra de Heidegger, Dreyfus tentou demonstrar que o cognitivismo falhou em teorizar sobre o contato originário do *Dasein*, ou seja, “atribuir funções a fatos brutos não poderia captar a organização significativa do mundo do dia-a-dia” (DREYFUS, 2007, p. 248). A valoração do ambiente opera não pelo armazenamento contínuo de fatos brutos, isto é, de átomos lógicos, mas pelo campo existencial no qual o *Dasein* se encontra engajado. Em outras palavras, o que Heidegger defende é que “valores, na verdade, são apenas mais fatos sem sentido, sem significação. Dizer que um martelo possui uma função - martelar - deixa de fora a relação definidora de martelos com pregos e outros equipamentos” (DREYFUS, 2007, pp. 247-248). Partir do paradigma representacional, com isso, significa estar “convencido de que representar alguns milhões de fatos sobre objetos e suas funções resolveria aquilo que veio a ser conhecido como o problema do conhecimento de senso comum [*frame problem*]” (DREYFUS, 2007, p. 248). No entanto, a leitura heideggeriana nos alerta que, na verdade, “o verdadeiro problema não era o de armazenar milhões de fatos; era o de saber quais fatos eram relevantes em uma dada situação” (idem). Em outras palavras, a insistência racionalista em compartimentalizar representações, como percebeu Dreyfus, “era um sinal de que algo estava seriamente errado com a abordagem em si. (DREYFUS, 2007, p. 248).

Formalizar o conhecimento de senso comum trouxe à tona dificuldades inesperadas. Dreyfus lembra o malogro em conseguir definir as representações necessárias para um programa conseguir entender uma história infantil: “O programa não possuía o senso comum de uma criança de quatro anos de idade, e ninguém sabia como dar o *background* de conhecimento necessário para entender mesmo a mais simples das histórias” (DREYFUS,

1992, p. x). Este tipo de impasse limitou os primeiros sistemas aos chamados “micro-mundos [*micro-worlds*]” (DREYFUS, 2007), isto é, contextos situacionais onde a quantidade de objetos e possibilidades de concretização de comportamentos é reduzida. O sucesso que tais experimentos trouxeram é inegável, no entanto, as formalizações inscritas para a atuação em micro-mundos estavam longe de servir como base empírica para uma explicação do ser do *Dasein*, muito menos para construir um sistema artificial comparável.

A distância que havia entre aquilo que era programado e o comportamento inteligente de um ser humano de fato aponta que “Um velho sonho racionalista era o cerne do problema” (DREYFUS, 1992, p. x), isto é, o cognitivismo, no fundo, “é baseado na ideia cartesiana de que todo o entendimento consiste em formar e usar apropriadamente representações simbólicas [...] A Inteligência Artificial transformou esta visão racionalista em um programa de pesquisa” (idem). Com isso, os dias iniciais da inteligência artificial podem ser compreendidos como uma busca pelas regras primitivas que fundamentam o conhecimento de senso comum a partir da ideia de que tais regras podem ser formalizadas em representações rígidas. Em outras palavras, “O Representacionismo supõe que o que subjaz ao conhecimento de senso comum é um sistema de crenças implícitas” (DREYFUS, 1992, p. xvii). O cognitivismo, portanto, parte do pressuposto que a cognição é nada mais que um sistema proposicional, onde todas as atividades do organismo são efetivadas por conta das representações que armazenam “*context-free features* [características não-contingentes]” (idem) dos domínios em questão, algo que se pode encontrar tanto nas formulações de Husserl quanto nas de Fodor (DREYFUS, 1992).

Rodney Brooks, por outro lado, é um exemplo consoante com a perspectiva de que o mundo do *Dasein* não se constitui como uma predicação fixa de fatos gerais. Brooks, argumenta Dreyfus, percebeu que o nosso senso de relevância do mundo é holístico, contínuo e não-representacional. Os robôs de Brooks possuíam sensores de aprendizagem do ambiente, livrando-se assim do processo de internalização de modelos pré-estabelecidos do mundo, ou seja, o próprio mundo funciona como modelo para movimentar-se, instituindo assim uma espécie de sistema que aproximou-se de uma “intencionalidade verdadeira que antes *está em* seu objeto do que o põe” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 598). O que Merleau-Ponty chama de “intencionalidade verdadeira” é, em sua fenomenologia, melhor entendido ao lembrarmos de sua ênfase acerca do aspecto corporal da cognição e a apreensão existencial da espacialidade do mundo: “Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem passar por representações, sem subordinar-se a uma função simbólica ou objetivante” (MERLEAU-

PONTY, 1994, p. 195). Ou ainda: “Enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 589). Este tipo de valoração pré-reflexiva, como argumenta Dreyfus, possui em Brooks uma aplicação empírica aproximada, como também ressaltaram Varela, Thompson e Rosche em *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991).

O modo antepredicativo de existência do *Dasein* aponta que a apreensão existencial de uma situação não opera via predicação dos objetos-do-mundo, como sugere a abordagem cognitivista, mas sim via respostas à solicitações, ou seja, para o *Dasein* “o equipamento é uma solicitação para agir, e não uma entidade com uma caracterização funcional” (DREYFUS, 2007, p.252). Enfim, a esfera não-representacional significa o aspecto não-predicável de atividade prática do organismo em solicitações existenciais que vão desde andar, correr, usar a linguagem para comunicar-se até, para usarmos o exemplo de Merleau-Ponty, jogar futebol.

A forma [*Gestalt*] é uma configuração visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção dos sentidos, em que o valor sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia com ela. [...] Essa mesma noção de forma permitirá descrever o modo de existência dos objetos primitivos da percepção. Estes são, como dizíamos, mais do que conhecidos como objetos verdadeiros, são vividos como realidades. Certos estados da consciência adulta permitem entender essa distinção. O campo de futebol não é, para o jogador, um “objeto”, ou seja, a palavra ideal que pode dar lugar a uma multiplicidade indefinida de perspectivas e permanecer equivalente sob essas transformações aparentes [...] O campo não lhe é dado, mas está presente para ele como o termo imanente de suas intenções práticas; ele e o jogador são um só corpo e o jogador sente, por exemplo, a direção do gol tão imediatamente quanto a vertical e a horizontal de seu próprio corpo. Não bastaria dizer que a consciência habita esse meio. Ela nada mais é, nesse momento, que a dialética do meio e da ação (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 262-263).

Destarte, deve-se entender o comportamento pré-reflexivo como a apreensão de solicitações que acarretam ações e não a pura internalização de representação que, enfim, tornariam ações inteligíveis. Tais solicitações ou *affordances*² são justamente a esfera antepredicativa que Heidegger aponta como funcionamento prático do *Dasein*, ou seja, “todo modo de lidar com o mundo acontece em um pano de fundo que Heidegger chama de ser-no-mundo, o qual não envolve nenhum tipo de representação” (DREYFUS, 2007, p. 254). O pano de fundo não representacional do *Dasein* permite Heidegger distinguir-se de Descartes, pois o *Dasein* é, antes do *cogito* predicativo, um modo não-tético de existência: “o ser-no-

² Cf. GIBSON, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception* (1986).

mundo é mais básico do que a razão e a resolução de problemas; não é, de modo algum, algo representacional” (DREYFUS, 2007, p. 254). Enfim, ser-no-mundo significa, como diria Varela, Thompson & Rosche (1991), o processo de enação que constitui, de forma ininterrupta, *Gestalten* de solicitações.

O problema da predicação cognitivista recai na rigidez em atribuir “sentido à fatos brutos” (DREYFUS, 2007, p. 257). Dreyfus argumenta que a perspectiva heideggeriana, por outro lado, parte do pressuposto de que, em primeiro lugar, nós não temos a “experiência de fatos brutos e, mesmo se tivéssemos, nenhum valor predicativo poderia fundamentar uma significação situacional” (idem). Dessa forma, a recusa ao representacionismo endossado pela perspectiva cognitivista e a busca por uma inteligência artificial heideggeriana leva Dreyfus ao elogio da pesquisa neurodinâmica de Walter Freeman (DREYFUS, 2007).

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

Freeman argumenta, ao contrário do cognitivismo, que um dado comportamento do coelho (sentir o cheiro de uma cenoura) depende do histórico de ações do animal de tal forma que, mesmo que o *input* seja o mesmo de experiências anteriores, o bulbo efetiva padrões diferenciados. Com isso, ressalta-se o enativismo do organismo em sua fundamentação de solicitações no ambiente. Dessa forma, um mesmo estímulo é capaz de manifestar reações físicas diversificadas no cérebro do animal: “o estado atual do cérebro é o resultado da soma das experiências passadas do animal com cenouras, e este estado está diretamente acoplado com ou ressoa a solicitação oferecida pela cenoura atual” (DREYFUS, 2007, p. 258). Dito de outro modo, “os padrões macroscópicos do bulbo não se relacionam ao estímulo propriamente dito, mas ao sentido do estímulo” (FREEMAN *apud* DREYFUS, 2007, p. 258). Logo, a perspectiva que defende a formalização do comportamento inteligente em representações fixas e internalizadas que operam de modo sequencial não parece soar como a expressão mais verossímil da pré-reflexividade do corpo próprio, já que a diferenciação de padrões nos cérebros dos coelhos testados aponta o fato que os estímulos não são reduzíveis a átomos lógicos predicáveis, pois a significação existencial na qual um organismo encontra-se engajado provém, na verdade, de uma retroatividade histórica de ações e solicitações, ou seja,

o contrário de um modelo cognitivista representacional. Por conseguinte, Freeman é, para Dreyfus, o mais próximo de uma aplicação empírica do pensamento heideggeriano.

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

Em suma, o que há de heideggeriano no modelo de Freeman é a rejeição de representações pré-estabelecidas do mundo. O modelo associacionista - posterior ao paradigma cognitivista - representa um avanço ao delegar aos sistemas a capacidade contínua de aprendizagem; no entanto, mesmo no associacionismo, a possibilidade de aprendizagem não acarreta a possibilidade com que cada significação apreendida possa ser ressignificada a partir das novas, isto é, enquanto que em um sistema cognitivista ou associacionista o sucessivo acúmulo de representações não implica a modificação das informações já formalizadas, o tipo de comportamento holístico e não-representacional de um ser-no-mundo deve ser compreendido a partir da noção de que as partes e o todo modificam-se por conta de uma dialética perene que depende da historicidade comportamental. Como diz Dreyfus, o modelo de Freeman - agora usando um importante conceito de Merleau-Ponty - “faz brotar um verdadeiro **arco intencional** no qual não há conexões causais lineares, nem mesmo uma biblioteca fixa de informações” (DREYFUS, 2007, pp. 260-261, grifo nosso). O arco intencional, conceitualizado por Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*, quer dizer nada mais que “em cada momento que uma nova significação surge, todo o mundo perceptivo do animal muda de modo que a significação diretamente apreendida é contextual, global e continuamente enriquecida” (idem), isto é, a síntese passiva do corpo próprio é análoga ao modelo neurodinâmico que Freeman defende em suas pesquisas. Porém, apesar da clara harmonia entre Freeman e a crítica fenomenológica de *What Computers Can't Do*, Dreyfus é obrigado a reconhecer que estamos “bem longe de programar a inteligência humana” (DREYFUS, 2007, p. 262), principalmente por conta que a maior dificuldade continua a ser aquela apontada no oitavo capítulo da obra mencionada (*The Role of the Body in Intelligent Behavior*). Neste capítulo, Dreyfus defende que, mesmo que um modelo neurodinâmico seja plenamente desenvolvido, só podemos esperar um verdadeiro ser-no-mundo quando uma corporeidade pré-reflexiva, isto é, quando um verdadeiro corpo próprio conseguir de fato ser constituído. Porém, como se sabe, por mais autêntico que certos sistemas artificiais possam parecer com um *Dasein* ou algum outro animal, até hoje não

podemos reconhecer em nenhuma máquina um comportamento congênere à arranjos orgânicos da matéria.

Um cérebro em um jarro ou um computador digital talvez ainda não sejam capazes de responder à novos tipos de situações justamente por conta que nossa habilidade de agir em uma situação talvez dependa não da flexibilidade de nosso sistema nervoso, mas sim de nossa habilidade em engajar-se em atividades práticas. Depois de algumas tentativas em programar tal máquina, talvez se torne aparente que o que distingue pessoas de máquinas - não importando o quão brilhantemente construídas - não é um espírito destacado, universal e imaterial, mas um corpo engajado, situado e material (DREYFUS, 1992, p. 236).

III.

O erro do cognitivismo pode ser compreendido a partir do foco ôntico no qual ele fundamenta as predicções necessárias para um sistema artificial efetivar um comportamento inteligente. No fundo, trata-se aqui da questão ontológica tratada por Heidegger e que Dreyfus coloca com as seguintes palavras: “a ontologia, como a ciência de tudo que há, deve propor afirmações mais fortes que as ciências naturais. As ciências naturais nos explicam como martelos funcionam, mas não o que martelos *são*” (DREYFUS, 1991, p. 113). O cognitivismo pode predicar o ferro e a madeira que compõem uma dada configuração da matéria denominada com a palavra “martelo”, porém, o martelo percebido holisticamente dentro de um contexto histórico e social torna-se algo distinto daquilo da perspectiva ôntica. Dito de outro modo, a ontologia heideggeriana parte da negatividade do para-si, ou seja, uma descrição ontológica que não exclua o aspecto fenomenológico do *Dasein*, pois “nada é inteligível para nós a não ser a partir da integração prévia do nosso mundo, já ajustada às nossas práticas e formas de lidar com as coisas” (DREYFUS, 1991, p. 115). Heidegger está interessado em descrever o irrefletido, o contato primordial pré-reflexivo do organismo, ou como diria Merleau-Ponty, a intencionalidade operante do corpo próprio. Perceber que a “natureza por si só não pode, obviamente, explicar a significação” (DREYFUS, 1991, p. 115), significa afastar-se de toda a tradição racionalista que remonta a Platão e Aristóteles. A crítica fenomenológica, portanto, resulta na retomada e articulação entre animalidade e racionalidade, corpo e mente, percepção e ação. Algo que foi descrito de modo mais contundente em *Ser e Tempo* (1927), mas que Dreyfus já percebe também em Wittgenstein.

Aristóteles ainda pensava o homem como uma espécie de objeto calculável e calculante [...] Foi só recentemente, agora que finalmente ficou evidente as consequências da tentativa de tratar o homem como mero objeto, que filósofos começaram a esboçar uma nova visão. Os pioneiros foram Heidegger e Wittgenstein. Desde então, diversos outros - especialmente Maurice Merleau-Ponty e Michael Polanyi - conseguiram, cada um a seu modo, aplicar, consolidar e refinar *insights*

similares; e jovens pensadores como Charles Taylor e Samuel Todes estão a continuar suas pesquisas (DREYFUS, 1992, p. 233).

O racionalismo inscrito no cognitivismo revela uma separação artificial e injustificada entre corporeidade e mente, afeto e razão, engajamento pontual e generalização universal. Como Dreyfus lembra, “é justamente o lado corporal do comportamento inteligente que causou o maior trabalho para a inteligência artificial” (DREYFUS, 1992, p. 236). O fracasso do cognitivismo revela, no fundo, que o tipo de inteligência de ordem lógica e formal está assentada na própria imbricação corporal do *Dasein*. Dessa forma, o esforço em formalizar uma regra geral para simular um comportamento inteligente torna-se, na verdade, um trabalho de Sísifo.

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

A relevância de cada contexto, argumenta Dreyfus, provém da corporeidade que institui o nexos não-representacional organismo-ambiente. Dreyfus chega mesmo a decretar que um corpo, entendido como instauração pré-reflexiva de um campo ou horizonte de solicitações, não pode ser “reproduzido por um computador digital programado de modo heurístico [...] portanto, por conta de sermos seres corporificados, nós podemos efetivar tarefas que estão além de qualquer robô heurísticamente programado” (DREYFUS, 1992, p. 237). A predicação prévia do mundo-dos-objetos acaba por deixar de lado o papel ativo do organismo na construção da relevância dos contextos. A *Gestalt* desvelada “é determinada pela minha percepção da totalidade [...] a mesma constelação física de ondas sonoras pode ser escutada como fenômenos diferentes a depender do sentido antecipado” (DREYFUS, 1992, p. 238). Portanto, a inteligibilidade de um fenômeno provém não da atomização dos fatos brutos, mas da totalidade da *Gestalt* que, em boa parte, provém do aspecto antepredicativo da corporeidade do *Dasein*.

Conclusão

A predicação atomística da *res extensa* passa ao largo da esfera holística e antepredicativa do ser-no-mundo na qual observa-se a aurora da valoração não-representacional: “este pedaço de madeira não é nem uma reunião de cores e de dados táteis, nem mesmo sua *Gestalt* total” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 604), isto é, qualquer arranjo da matéria que está em nosso horizonte ou campo de sentido surge, na verdade, como um tipo de solicitação que está fundada em um fluxo anônimo que precede qualquer operação da esfera da intencionalidade de ato. O mundo, sob a ótica do cognitivismo, não é o mundo de um ser-no-mundo. A decomposição predicativa de partes não implica a chegada ao sentido do todo. A abordagem representacional seguiu uma perspectiva de decomposição predicativa do real sem compreender que a valoração não-representacional do *Dasein* funciona de tal forma retroativa que a noção de que o simples acúmulo incessante de dados pré-estabelecidos seria o suficiente para reproduzir o comportamento de um ser-no-mundo revelou-se, no fim, equivocada. Daí a razão de serem estas as palavras que abrem a introdução escrita por Dreyfus duas décadas após sua publicação original: “Esta edição de *What Computers Can't Do* marca não só a mudança de editora e uma pequena mudança em seu título; ela também marca uma mudança de status. O livro agora oferece não uma posição controversa em um debate vivo, mas uma visão de um período da história que já passou” (DREYFUS, 1992, p. ix).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHEMERO, A.; KAUFER, S. *Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- _____. *What Computers Still Can't Do: A critique of Artificial Reason*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- _____. *Why Heideggerian Artificial Intelligence failed and how fixing it would require making it more Heideggerian*. In: *Philosophical Psychology*. Londres, 20:2, 2007, p.247-268.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005;
- _____. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012;
- HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2006;
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de M. V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução C. A. de Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A Natureza: Curso do Collège de France*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.,