

DANIEL MENDES CAMPOS XAVIER DEBARRY

**CONCEITUALISMO E LIDA ABSORVIDA:  
O DEBATE ENTRE JOHN MCDOWELL E HUBERT DREYFUS**

**Belo Horizonte**

**2018**

DANIEL MENDES CAMPOS XAVIER DEBARRY

**CONCEITUALISMO E LIDA ABSORVIDA:  
O DEBATE ENTRE JOHN MCDOWELL E HUBERT DREYFUS**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia

**Linha de Pesquisa:** Lógica, Ciência, Mente e Linguagem

**Orientador:** André Joffily Abath

**Belo Horizonte**

**2018**

100  
D286c  
2018

Debarry, Daniel Mendes Campos Xavier

Conceitualismo e lida absorvida [manuscrito]: o debate entre John McDowell e Hubert Dreyfus / Daniel Mendes Campos Xavier Debarry. - 2018.

143 f.

Orientador: André Joffily Abath.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses 2.McDowell, John, 1942-.  
3.Dreyfus, Hubert L. I. Abath, André Joffily. II.  
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA




## FOLHA DE APROVAÇÃO

**CONCEITUALISMO E LIDA ABSORVIDA: O debate entre John McDowell e Hubert Dreyfus**

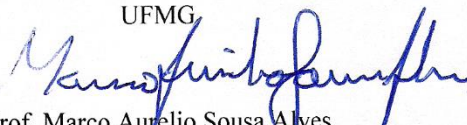
**DANIEL MENDES CAMPOS XAVIER DEBARRY**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Lógica, Ciência, Mente e Linguagem.

Aprovada em 21 de fevereiro de 2018, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Andre Joffily Abath - Orientador  
UFMG

  
Prof. Eduardo Soares Neves Silva  
UFMG

  
Prof. Marco Aurelio Sousa Alves  
UFSJ

Belo Horizonte, 21 de fevereiro de 2018.

## **Resumo**

O trabalho examinou o chamado Debate entre McDowell e Dreyfus. O primeiro capítulo apresenta a tese conceitualista de McDowell. O segundo capítulo trata do debate em si, tendo como pano de fundo uma análise do modo como Dreyfus lê fenomenólogos como Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty quando de seu ataque a McDowell. Além disso, apresenta a maneira como McDowell fornece uma resposta a Dreyfus com base na ideia de que conceitos estão em constante operação na experiência perceptual. Contra Dreyfus, o terceiro capítulo apresenta leituras conceitualistas da filosofia de Heidegger, além de se esforçar em fornecer uma aproximação entre McDowell e o filósofo alemão com base na noção de normatividade. Concluímos o nosso trabalho apresentando certas possibilidades de via-média ao debate.

**Palavras-chave:** McDowell; Dreyfus; Lida Absorvida; Conceitualismo; Não-conceitualismo; Normatividade.

## **Abstract**

This thesis examined the so-called McDowell-Dreyfus Debate. The first chapter presents McDowell's conceptualist thesis. The second chapter deals with the debate itself, having as background an analysis of the way Dreyfus reads phenomenologists such as Martin Heidegger and Maurice Merleau-Ponty in his attack on McDowell. In addition, it presents the way McDowell provides a response to Dreyfus based on the idea that concepts are in constant operation in perceptual experience. *Contra* Dreyfus, the third chapter presents conceptualist readings of Heidegger's philosophy, as well as it strives to provide an approximation between McDowell and the German philosopher on the basis of the notion of normativity. We conclude our work showing certain possibilities of a middle ground to the debate.

**Keywords:** McDowell; Dreyfus; Absorbed Coping; Conceptualism; Non-conceptualism; Normativity.

## **Agradecimentos**

Ao André Abath, por fielmente cumprir todos os compromissos de uma  
orientação

Aos professores Eduardo Soares Neves Silva e Marco Aurélio Sousa, pela  
disponibilidade e pelo modo respeitosamente desafiador com o qual  
conduziram as discussões sobre este trabalho

Aos amigos e colegas, em especial a Carlos Henrique Barth e Veronica de  
Souza Campos, pelos prazerosos cafés e incitantes debates; a Edgar Henrique  
do Nascimento Campos, pela amizade desde o meu primeiro dia na graduação  
da UFMG; à Ana Laura Ramos da Silva, Bruno Victor Parreiras e Guilherme da  
Silveira Ev, por todos os anos de amizade e parceria; à Ana Rita Nicolliello,  
Eduardo Coelho e Graziela Guimarães, pelas conversas que sempre me  
ensinaram muito sobre outros modos de se fazer filosofia; também a Adelino  
Ferreira, Adilson Luiz Quevedo, Maria Carolina Mendonça, Paulo Andrade  
Vitória, por todo apoio na realização deste trabalho

Aos professores de filosofia da UFMG, sobretudo à Patrícia Kauark, pelas  
enriquecedoras discussões em torno do tema desta dissertação

À minha esposa Laura Serafini

Aos meus pais Marilia Mendes Campos e Webert Debarry

Aos meus irmãos Ana Debarry e Raul Debarry

A todos os familiares e amigos que, de alguma forma, me apoiaram nesta  
caminhada, especialmente à minha madrinha Martha Borges

Ao Apoio Administrativo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
UFMG

À CAPES, pelo apoio financeiro

	<b>Sumário</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	1
<b>CAPÍTULO 1 O CONCEITUALISMO DE MCDOWELL</b>	6
1.1 <i>Mente e Mundo</i> : um marco fundamental de toda a controvérsia	7
1.1.2 A noção de conteúdo da experiência perceptual	8
1.1.3 A eterna oscilação	11
1.1.4 Experiência perceptual e conteúdo conceitual	16
1.1.5 O caráter proposicional do Conteúdo da Experiência Perceptual	21
1.1.6 Coerção externa e a liberdade do pensamento	22
1.2 McDowell revisa sua posição	27
1.3 Em direção ao debate	38
<b>CAPÍTULO 2 O DEBATE EM TORNO DAS LIDAS ABSORVIDAS</b>	40
2.1 Dreyfus e o elogio da fenomenologia	41
2.1.1 O ser-no-mundo à luz da fenomenologia	45
2.1.2 Heidegger, Merleau-Ponty e os modos de ser-no-mundo	46
2.1.3 O Modelo H-MP	58
2.2 Dreyfus vs. McDowell	66
2.3 McDowell vs. Dreyfus	75
2.4 Análise crítica do debate	88
<b>CAPÍTULO 3 CONCEITOS, NORMATIVIDADE E FENOMENOLOGIA</b>	90
3.1 O “Modelo Carman-Wrathall” enquanto leitura dominante	92
3.2 Desafiando as três teses	99
3.2.1 Intencionalidade Sujeito-Objeto e a deterioração da performance	99
3.2.2 Heidegger e Intencionalidade Motora	102
3.2.3 A não-proposicionalidade implica não-conceitualidade	105
3.3 Unindo McDowell e Heidegger	121
3.3.1 Normatividade como ponto de interseção	122
3.3.2 Em busca de um conceitualismo menos exigente	125
<b>Considerações finais</b>	128
<b>Referências Bibliográficas</b>	132

## Introdução

Apesar da desagradável sonoridade do termo “lida absorvida” (*absorbed coping*), a ideia por trás da expressão é relativamente simples. Ao convocar John McDowell ao debate, Hubert Dreyfus narra o seguinte caso, que nos ajuda a compreender o que está em jogo aqui<sup>1</sup>:

Como segunda base dos New York Yankees, Knoblauch foi tão bem-sucedido que foi eleito melhor jogador de campo do ano, mas um dia, ao invés de simplesmente dar um golpe e jogar a bola para a primeira base, parece que ele deu um passo atrás e tomou uma ‘orientação livre e distanciada’ em relação à bola e à maneira como ele estava jogando a mesma – à mecânica da mesma, como ele mesmo disse. Depois disso, ele não conseguiu recuperar sua antiga absorção, e muitas vezes – embora nem sempre – atirou a bola para a primeira base de maneira errática – uma vez no rosto de um espectador (...) Neste caso, podemos ver precisamente que o inimigo da expertise é o pensamento.<sup>2</sup>

De fato, o caso do desafortunado jogador Chuck Knoblauch parece conter muito daquilo que constituirá o cerne de nossas discussões. Isto se deve ao fato de o mesmo nos apresentar uma descrição que abrange de maneira satisfatória aquilo que Dreyfus chama, justamente, de “lida absorvida”: um modo de experiência totalmente irrefletido e incorporado de um *expert* que se encontra no auge de sua performance, e que, ao mesmo tempo, tem como o inimigo do bom desempenho qualquer apelo reflexivo, que, por sua vez, realiza comentários sobre a ação e tende a deteriorar uma prática primordialmente fluida e habilidosa.

Segundo Dreyfus, sua posição não nos revelaria nada de mais excepcional; fenomenólogos como Heidegger (ao descrever atividades primordialmente atemáticas como a de martelar) e Merleau-Ponty (ao dizer que somos incorporadamente convocados a usar tesouras que se nos apresentam

---

<sup>1</sup> Todas as traduções de citações em inglês presentes nesta dissertação foram feitas por mim, e, portanto, são de minha responsabilidade.

<sup>2</sup> Dreyfus 2007b:354.



como polos de ação), por exemplo, já teriam chamado a atenção para o fato de que um olhar atento em direção às nossas lidas mais ordinárias nos mostraria que qualquer apelo a capacidades racionais próprias do juízo seria apenas secundário. Faz-se importante esclarecer que Dreyfus, decerto, reivindica sua posição no debate como sendo herdeira da fenomenologia de Heidegger, ou, mais precisamente, de uma certa leitura do filósofo alemão que o aproxima de Merleau-Ponty. Com efeito, Dreyfus sustentará seu argumento no debate através de descrições fenomenológicas que nos apresentam certas transformações entre diferentes modos de “ser-no-mundo”, noção esta trabalhada tanto pelo filósofo de *Ser e tempo* quanto pelo autor da *Fenomenologia da percepção*. Nesse sentido, Dreyfus, na esteira das duas de suas grandes influências filosóficas, descreverá diversos casos como o de Knoblauch, no intuito de reafirmar a ideia de que modos de ser-no-mundo ditos *conceituais* tenderiam a deteriorar performances de *expertise*; já modos de ser-no-mundo *não-conceituais* nos revelariam o auge da habilidade em uma determinada ação.

Na visão de Dreyfus, pensadores analíticos como McDowell, contudo, não teriam sido sensíveis a este *insight* fenomenológico, ao fecharem os olhos para outras tradições filosóficas. Para o desgosto de Dreyfus, o equívoco deste autor teria sido o de trazer a reboque de sua forte posição conceitualista a imagem do “passo atrás” enquanto distintiva capacidade humana de colocar a racionalidade em operação. McDowell ele mesmo resume a ideia:

(...) eu invoquei a imagem de dar um passo atrás, com vistas a distinguir a racionalidade em um sentido forte – a capacidade de responder a razões enquanto tais – do tipo de capacidade de responder a razões que são exemplificadas por, digamos, fugir de um perigo, que é algo que os animais não racionais podem fazer. A ideia era que dada a capacidade de dar um passo atrás, as capacidades que operam no engajamento perceptual ordinário com o mundo e na ação corporal ordinária pertencem à racionalidade de um sujeito nesse sentido forte: elas são conceituais no sentido em que eu afirmo que nossas vidas perceptivas e ativas são

conceitualmente moldadas. Quando alguém está irrefletidamente imerso, ele exatamente não está exercendo a capacidade de dar um passo atrás. Mas mesmo assim as capacidades operativas na percepção ou na ação são conceituais, e suas operações são conceituais.<sup>3</sup>

A título de esclarecimento, tal posicionamento pode ser reconhecido como consequência da tese de que nossa abertura perceptiva ao mundo seria permeada por conceitos, já que, do contrário, não seria possível, para McDowell, estabelecermos relações propriamente racionais entre experiências e juízos. Na tentativa de garantir que a experiência nos fornece razões – e não meras causas – aos juízos empíricos, McDowell teria, assim, lançado mão do célebre pressuposto – fortemente contestado por Dreyfus – de que proposições deveriam fazer parte do conteúdo de nossa experiência perceptual, dando, assim, um caráter normativo à mesma: “(...) [n]o ingresso de experiências (...) percebemos (por exemplo, vemos) que as coisas são de tal e tal modo”<sup>4</sup>.

Diante dessas contrastantes concepções a respeito da experiência perceptual, nosso debate se dará nos seguintes termos: do lado de Dreyfus, teremos, na esteira de pensadores como Heidegger e Merleau-Ponty, a defesa de uma fenomenologia supostamente incontestada, que descreve a lida absorvida como sendo uma experiência primordial, incorporada, irrefletida e desprovida de racionalidade, e que tem como auge da performance atividades de *expertise*; do lado de McDowell, uma imagem filosófica que compreende a experiência humana como sendo inteiramente permeada por racionalidade, mesmo em ações onde não há qualquer apelo reflexivo.

Debates em filosofia podem nos levar a extremos indesejáveis. A depender de nossas inclinações pessoais – dadas as nossas particulares visões de mundo, heranças culturais, contextos sociais, preferências teóricas etc. – corremos o risco de nos agarrarmos incondicionalmente a apenas um lado da história, e fecharmos os olhos para o valor de posições contrárias às nossas. Em certa medida, iremos enfrentar este risco, ao propormos, em favor de McDowell, uma saída conceitualista ao debate. Entretanto, nosso esforço

---

<sup>3</sup> McDowell 2007b:366.

<sup>4</sup> McDowell 2005:45.

maior nessa dissertação será o de apresentar tanto as virtudes quanto as fraquezas argumentativas de nossos principais interlocutores. Por exemplo, veremos que o calcanhar de Aquiles de Dreyfus advirá de certos problemas exegéticos de sua leitura de Heidegger; ao mesmo tempo, o esforço dreyfusiano de unir as chamadas tradições “analítica” e “continental” em filosofia se mostrará bastante favorável às insuficiências argumentativas de McDowell. Com isso, esperamos, apesar de nossa tendência a abraçar um lado no debate, destacar os valiosos *insights* de *ambos* os autores, assim como chamar a atenção para os pontos mais fracos de cada argumentação.

O primeiro capítulo apresentará o conceitualismo de McDowell através de uma abordagem abrangente das heranças filosóficas deste autor, que remontam a teoria do conhecimento de Immanuel Kant e à crítica de Wilfrid Sellars ao Mito do Dado. Ao colocarmos McDowell em debate com importantes interlocutores - como Donald Davidson, Gareth Evans e Charles Travis - faremos uma exposição das transformações e retenções do tipo de posição conceitualista deste autor frente a temas como o conteúdo da experiência perceptual, a justificação empírica do conhecimento e a liberdade do pensamento. Com isso em mãos, forneceremos um enquadramento do chamado “conceitualismo” de McDowell, tese esta que será o alvo principal dos ataques de Dreyfus.

O segundo capítulo abordará o debate propriamente dito. Em um primeiro momento, iremos esclarecer, à luz da noção de ser-no-mundo, o modo como Dreyfus traz para junto da filosofia de Heidegger a noção merleau-pontyana de intencionalidade motora. Em seguida, apresentaremos os principais argumentos de Dreyfus em favor de sua noção de lida absorvida, assim como as respostas de McDowell, que têm como base a ideia de que em lidas absorvidas conceitos estão em operação mesmo quando capacidades racionais não estão sendo exercitadas. Ao final, faremos uma análise crítica do debate, evidenciando as insuficiências fenomenológicas da resposta de McDowell a Dreyfus.

O terceiro e último capítulo tentará fortalecer a posição de McDowell no contexto fenomenológico do debate. Na medida em que este autor não teria se proposto a responder Dreyfus com a ajuda de diferentes interpretações de textos vindos da tradição fenomenológica exaltada por seu interlocutor,

convocaremos ao debate Sacha Golob, autor este que colocará em xeque todo um modelo anglo-americano de leitura da filosofia de Heidegger, modelo este absolutamente influenciado pelo pensamento de Dreyfus. Diante disso, faremos um exercício de aproximação entre Heidegger e McDowell por meio da noção de normatividade.

Nas considerações finais, faremos uma articulação das posições defendidas ao longo dos três capítulos, assim como apresentaremos uma sugestão de via-média ao debate.

## Capítulo 1

### O conceitualismo de McDowell

Cada aspecto da filosofia de McDowell enraíza-se, de modo geral, em sua firme posição conceitualista com respeito à experiência perceptual. Ao abordar temas diversos – que vão da epistemologia às filosofias da ação, da mente e da percepção – McDowell, à sua maneira, nos convida a contemplar uma imagem filosófica da vivência propriamente humana que enfatiza as capacidades racionais possuídas pelos seres que somos. À vista disso, este primeiro capítulo buscará fazer um apanhado geral das implicações da tese conceitualista proposta por este autor, à medida que esperamos que uma adequada compreensão do modo *como* conceitos permeiam tanto nossa vida *epistêmica*, quanto nossa vida *prática* trará luz ao que está em jogo no debate entre McDowell e Dreyfus em torno das lidas absorvidas.

Não é novidade dizer<sup>5</sup> que o divisor de águas no percurso filosófico conceitualista de McDowell é, sem dúvida, *Mente e Mundo* (daqui em diante *M&M*), obra que é o resultado da compilação de uma série de conferências ocorridas em Oxford, no ano de 1991, sob a forma das *John Locke Lectures*. *M&M* se apresenta, de fato, como obrigatório ao profícuo debate contemporâneo que contrapõe posições denominadas “conceitualistas” e “não-conceitualistas” com respeito à experiência perceptual<sup>6</sup>. No texto, McDowell tentará fornecer uma descrição do modo como conceitos<sup>7</sup> participariam das relações entre as mentes e o mundo, e, dessa forma, defenderá a tese de que o conteúdo da percepção humana seria, invariavelmente, conceitual, já que, do contrário, não seria possível estabelecermos relações propriamente racionais entre experiências e juízos.

Nessa tentativa de oferecimento de uma garantia epistêmica aos juízos empíricos, McDowell lançará mão de uma ideia tão influente quanto controversa: a saber, a de que proposições constituiriam o conteúdo de nossa

---

<sup>5</sup> A título de introdução ao pensamento de McDowell, ver Smith (2002) e Thornton (2004).

<sup>6</sup> Para uma visão abrangente do debate entre conceitualistas e não-conceitualistas, ver Gunther (2003).

<sup>7</sup> Nas discussões contemporâneas, o termo “conceito” é abordado de maneiras distintas, a depender do contexto. Laurence e Margolis (2007), por exemplo, problematizam o termo por meio de uma abordagem ontológica. Já no caso de McDowell, devemos ter em mente que alcunha do termo remete antes a uma ideia de conceitos como constituintes de uma imagem filosófica da experiência perceptual baseada na *racionalidade humana*, que não se compromete a realizar uma teoria a respeito do que um conceito é.

experiência perceptual. Mais especificamente, ele propõe em *M&M* que o conteúdo das nossas experiências perceptivas seria de *que as coisas são de tal e tal modo*, o que excluiria a possibilidade de nos engajarmos em estados representacionais *não-conceituais* perante o mundo.

Esta, digamos, polêmica posição defendida por McDowell deu origem a uma vasta literatura não-conceitualista<sup>8</sup>, que procurou desmontar a argumentação do autor por meio de diversas objeções ao que designaremos, mais à frente, de “Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual”. E, não surpreendentemente, podemos citar o nome de Dreyfus como sendo um dos adversários mais combativos do autor de *M&M*, na medida em que sua posição não-conceitualista teria visto em McDowell um perfeito oponente ao seu modelo fenomenológico de encarar aquelas que seriam as bases de nossa experiência perceptual.

Desde o lançamento de *M&M*, o conceitualismo de McDowell, muito por conta destes diversos ataques, passou por algumas revisões. Como veremos, a própria “Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual” será, em certo momento, abandonada; contudo, isto não implicará uma renúncia da posição conceitualista tão reivindicada por este autor.

Dito isso, o primeiro capítulo de nossa investigação buscará inserir o leitor no contexto geral das adaptações e retenções da filosofia conceitualista de McDowell, que desembocam, mais especificamente no debate com Dreyfus, em sua defesa de que lidas absorvidas seriam *sempre* manifestações da racionalidade humana, posição esta que será fortemente contestada por seu principal interlocutor. Faremos, assim, o seguinte percurso: primeiramente, apresentaremos as bases do conceitualismo de McDowell presentes em *M&M*; em seguida, discutiremos algumas revisões feitas por McDowell quando da reformulação de sua posição conceitualista frente a algumas críticas recebidas por ele. Assim, pretendemos preparar o terreno que nos permitirá desbravar, em seguida, o debate entre McDowell e Dreyfus.

### **1.1 *Mente e Mundo*: um marco fundamental de toda a controvérsia**

Tudo indica que Dreyfus, assim como parte significativa do cenário

---

<sup>8</sup> Para dois célebres exemplos de críticas ao conceitualismo de McDowell, ver Dreyfus (2005) e Travis (2007).

filosófico contemporâneo, parecem ter sido, em alguma medida, impactados pelo lançamento, em 1994, de *M&M*, esta que é a obra de McDowell mais conhecida e discutida. Como aponta Putnam, o livro em questão teria evocado “uma série de reações, de filósofos proeminentes, incluindo algumas entusiasmadas, algumas negativas, e diversos tipos de ‘não estou entendendo’”<sup>9</sup>.

De modo abrangente, *M&M* se nos apresenta como um texto que pretende responder à questão de *como é possível nossos pensamentos se relacionarem com o mundo*. E esta interrogação pode ser entendida como instalada em dois âmbitos fundamentais: por um lado, o *epistemológico*, ao perguntar *como* o nosso conhecimento do mundo pode ser justificado; por outro, o *intencional*, na medida em que indaga *como* nossos pensamentos se dirigem ao mundo.

Nesse contexto, “o” McDowell de *M&M* irá chamar a atenção para aquelas que teriam sido *duas* formas equivocadas de se compreender o conteúdo empírico do pensamento: no caso, o apelo ao *Mito do Dado* e o *coerentismo davidsoniano*. A seguir, apresentaremos, então, qual será a proposta de McDowell para encontrarmos uma via alternativa a estas duas supostas armadilhas epistemológicas.

### **1.1.2 A noção de conteúdo da experiência perceptual**

Como já indicado anteriormente, McDowell, em *M&M*, lançará mão da tese de que o conteúdo da experiência perceptual é conceitual. Aos nossos propósitos, a ideia de “conteúdo” se fará não apenas bastante frequente no texto, como também se mostrará crucial ao debate com Dreyfus. Por ora, faz-se importante, pois, esclarecer, já de antemão, o modo como noção de conteúdo será compreendida ao longo de nossa investigação.

No contexto de nossas discussões, tomaremos o chamado “conteúdo da experiência” como sendo aquilo que estabelece um tipo de *condição de satisfação* (*accuracy condition*). Na literatura<sup>10</sup>, entende-se que uma experiência possui conteúdo na medida em que a mesma pode ser *precisa* ou *imprecisa*, no sentido de que uma experiência é precisa se o seu conteúdo é

---

<sup>9</sup> Putnam 2002:174.

<sup>10</sup> Ver Siegel (2010).

verdadeiro. Aqui, é importante notar que a noção de conteúdo está intimamente ligada à ideia de *crença*, à medida que a percepção, muitas vezes, é vista como uma espécie de *input* a crenças. Por exemplo, a crença de *que o gato está no quintal* poderia ser confirmada pela ida até o quintal para ver se o gato está, de fato, por lá. Sendo a percepção concebida desta forma, ela nos permitiria, assim, comparar hipóteses entre crenças e o mundo, o que nos possibilitaria avaliar se tais hipóteses são verdadeiras ou falsas. Schellenberg nos ajuda a compreender a ideia:

(...) há uma correspondência entre conteúdo e condições de satisfação: o conteúdo determina condições de satisfação ou é identificado com condições de satisfação. O conteúdo pode ser entendido como condições de satisfação determinantes na medida em que se pode, com respeito a qualquer estado, pensamento ou expressão demandar se as coisas são tais como estão sendo representadas. Entendido mais grosso modo, o conteúdo pode ser identificado com condições de satisfação à medida que as condições de satisfação especifiquem as possíveis condições sob as quais o estado, pensamento, ou expressão relativo a esse conteúdo será preciso.<sup>11</sup>

Nessa perspectiva, podemos entender que conteúdos são *distintos* das atitudes (ou posturas) que um indivíduo poderia tomar frente a estes mesmos conteúdos. Por exemplo, o conteúdo que seria satisfeito se e somente se o *gato está no quintal* seria o objeto de uma crença, dando margem ao indivíduo a possuir diferentes atitudes frente a um determinado estado de coisas no mundo.

Ainda de acordo com este tipo de posição, devemos ter em mente que “conteúdos” seriam *transmitidos (conveyed)* ao sujeito através da experiência. De maneira a tornar mais claro o que está em jogo, podemos estabelecer uma analogia entre a percepção e, por exemplo, alguns veículos de informação, como mapas, jornais, revistas etc., na medida em que todos estes possuem

---

<sup>11</sup> Schellenberg 2013:273.



suas particulares condições sob as quais os seus conteúdos transmitidos podem ser tomados como mais ou menos precisos. Por exemplo, um mapa é preciso se determinada área espacial se relaciona com ele de forma precisa; do mesmo modo, estados representacionais possuiriam suas particulares condições de satisfação. Assim, devemos entender que dizer que um estado mental possui conteúdo seria o mesmo que dizer que ele transmite ao sujeito da experiência informações portadoras de condições de satisfação; isto é, estados mentais representariam as coisas no mundo como sendo de *um* ou de outro *modo*<sup>12</sup>, e, de maneira significativa, tal representação do mundo poderia ser mais ou menos precisa, o que a designaria como possuindo, justamente, condições de satisfação.

Isto posto, segue-se, de forma condensada, o modo como nos utilizaremos da noção de *conteúdo da experiência perceptual*:

### **Conteúdo da Experiência Perceptual**

Experiências perceptuais possuem conteúdo na medida em que estados mentais representacionais possuem condições de satisfação.

Como veremos, a posição de McDowell será identificada, decerto, com a ideia de que experiências perceptuais possuem *conteúdo*<sup>13</sup>, no sentido mais geral explicitado acima<sup>14</sup>. Diante disso, vejamos como se dará o percurso argumentativo deste autor em sua defesa de que o Conteúdo da Experiência Perceptual seria, invariavelmente, conceitual.

---

<sup>12</sup> Ver Madary 2016:68.

<sup>13</sup> Brewer (2006) e Travis (2004), por exemplo, negam, entretanto, que experiências perceptuais possuem conteúdo, isto é, que as mesmas possuem condições de satisfação.

<sup>14</sup> Siegel (2010) aproxima a visão de McDowell ao que ela chama de *Strong Content View*, visão segundo a qual experiências seriam atitudes proposicionais. Nesse sentido McDowell, ao menos em *M&M*, defenderia uma posição que diz que fatos sobre o mundo seriam tanto proposições verdadeiras quanto coisas concretas e perceptíveis, na esteira da ideia de que percebemos *que as coisas são de tal e tal modo*. Entendemos que devemos ter cuidado ao designar a McDowell a visão de que a experiência é uma *atitude* proposicional. Como bem aponta Miguens (2010), McDowell não parece estar comprometido com a ideia de que perceber é o mesmo que “julgar”, ao contrário do que defende, por exemplo, Dennett (1991). Em nossa visão, o ponto para McDowell não é de que ao termos uma experiência *de que tal e tal* tomamos uma atitude judicativa diante do mundo, mas sim o de que o conteúdo da experiência perceptual deve sempre estar conceitualmente *organizado* de modo a poder ser explorado em um juízo. Como veremos adiante, isto será extremamente importante no debate com Dreyfus, à medida que McDowell defenderá, justamente, que não necessitamos estar a fazer um constante juízo sobre a experiência para que a mesma seja considerada conceitual. No caso, McDowell irá sugerir que capacidades conceituais poderiam estar em *operação* sem serem *exercitadas*.

### 1.1.3 A eterna oscilação

Podemos dizer que uma das principais motivações de McDowell em *M&M* tem origem na busca por uma epistemologia que compreenda o conhecimento empírico como sendo o resultado de relações estritamente racionais entre experiências e juízos. E também podemos compreender esta preocupação como inserida em um contexto mais abrangente de discussão em torno da famosa ideia do *Mito do Dado*<sup>15</sup>. Este “mito” abarcaria a noção de que algo *extraconceitual* seria capaz de estabelecer relações racionais com o pensamento empírico. Nesse sentido, uma porção da realidade que estaria para além de um escopo estritamente conceitual forneceria razões aos nossos juízos de experiência.

Nessa perspectiva, o conceitualismo de McDowell tem como herança um pensador chave, a saber, Wilfrid Sellars, que nos trouxe, em seu *Empiricism and the Philosophy of Mind*, de 1956, a ideia de “espaço lógico das razões”. No caso, Sellars, que McDowell, de fato, considera ser uma de suas grandes influências filosóficas, trouxe esta noção no contexto, também, de um ataque ao Mito do Dado. Tal como indica Brandom,

Em ‘Empiricism and the Philosophy of Mind’, Sellars mostra à satisfação de McDowell (e à minha) que o projeto de tornar inteligível um conceito de experiência que é anfíbio entre o mundo não-conceitual e nosso pensamento estruturado conceitualmente é destituído de esperança. Em contraste, McDowell é claro ao tomar as experiências perceptivas como tendo o mesmo tipo de conteúdo que os juízos perceptuais têm - e, portanto, como sendo conceitualmente estruturadas.<sup>16</sup>

Na esteira do que defende Sellars, a ideia de um Dado<sup>17</sup> que sirva como garantia última de qualquer juízo sobre a experiência, segundo McDowell, se torna atraente à epistemologia na medida em que a esfera das justificações,

---

<sup>15</sup> Para uma excelente abordagem tanto histórica quanto explicativa da noção de “Mito do Dado”, ver Sachs (2014).

<sup>16</sup> Brandom 2002:93.

<sup>17</sup> É importante esclarecer que ao utilizarmos o termo “Dado” com “d” maiúsculo estamos nos referindo, exclusivamente, ao dado em sentido mítico.

isto é, o espaço das razões, se mostra como sendo, também, o *locus* da liberdade de pensarmos sobre a realidade do mundo. Frente a esta liberdade conceitual seria necessário, pois, o estabelecimento de uma coerção externa que impusesse limites ao pensamento. Sendo este o papel do Dado nos juízos empíricos, podemos enquadrar, da seguinte maneira, a noção de *Mito do Dado*:

### **Mito do Dado**

Ideia segundo a qual impactos brutos vindos do mundo, que se encontram fora da esfera conceitual, são capazes de servir de fundamentos a juízos empíricos.

Como veremos, é justamente através de uma crítica ao Mito do Dado que McDowell defenderá a tese de que não poderíamos realizar juízos sobre a experiência com base em relações que extrapolam o espaço dos conceitos, ideia esta que estabelecerá as bases de seu conceitualismo.

Logo na Primeira Conferência presente em *M&M*, McDowell nos apresenta, de forma introdutória, aquela que teria sido uma das mais célebres tentativas de fuga do Mito do Dado: no caso, o *coerentismo*, defendido, mais especificamente, nos termos de Donald Davidson. Primeiramente, é importante destacarmos que o coerentismo de Davidson teria estipulado uma importante distinção no contexto da discussão em torno das relações entre as mentes e o mundo: a saber, o dualismo do *esquema* (entendido como “esquema conceitual”) e do *conteúdo* (que compreende aquilo que seria oposto ao conceitual). Já de modo geral, a tese coerentista é apresentada por McDowell como sustentando a ideia de que só evitaríamos uma queda no Mito do Dado se *negássemos* que a experiência possui significado epistêmico. Nesse sentido, Davidson estaria a sugerir que a fundamentação do conhecimento não poderia se dar com base na experiência sensível, o que designaria que a mesma, desse modo, não mais deveria ser tomada como passível de estabelecer relações *racionais* com crenças de qualquer natureza. A experiência, dessa maneira, possuiria uma participação meramente *causal* em nossos juízos sobre a mesma. Assim, o Dado, na perspectiva coerentista, não mais possuiria qualquer valor epistêmico, ideia esta que dá sustentação à famosa *máxima coerentista*: “nada pode contar como uma razão para sustentar

uma crença exceto uma outra crença”<sup>18</sup>.

McDowell – apesar de considerar Davidson uma de suas grandes influências filosóficas – irá diagnosticar, entretanto, o seguinte erro na tentativa coerentista de se evitar o Mito do Dado: ao estabelecer um pensamento fechado em si mesmo, o coerentismo teria incorrido em uma indesejável perda do mundo, ao buscar os fundamentos de nossos juízos empíricos. A esse respeito, diz McDowell:

Quanto mais enfatizamos a conexão entre razão e liberdade, mais nos arriscamos a perder de vista o modo como o exercício dos conceitos é capaz de constituir juízos alicerçados sobre o mundo. Aquilo que pretendíamos conceber como o exercício dos conceitos ameaça transformar-se numa sequência de movimentos de um jogo fechado sobre si mesmo. Isto, por sua vez, vai minando a própria ideia de que ao fazer estes movimentos estejamos exercitando conceitos. Adequar crenças empíricas às razões para possuí-las não é um jogo fechado em si mesmo.<sup>19</sup>

Como bem indica Stroud, de fato, “McDowell não pensa que Davidson não está em condições de explicar da maneira correta como a experiência pode fornecer uma razão para acreditarmos em coisas a respeito do mundo. Aquilo que falta é algum relato dessa ‘restrição externa’, que é essencial para o pensamento ter qualquer influência sobre uma realidade independente”<sup>20</sup>. Portanto, o coerentismo, apesar de sua boa intenção, não teria sido capaz de estabelecer uma relação racional entre conceitos e a experiência que temos *do* mundo.

Diante disso, McDowell aponta para o risco de cairmos em uma oscilação eterna: para fugir do Dado, fecharíamos o pensamento nele mesmo; ao tentarmos recuperar o mundo, voltariamos ao Dado. Isto é, ora apelaríamos a um Dado mudo que não pode servir de justificação, ora iríamos em direção a um coerentismo que, ao enclausurar o pensamento em si mesmo,

---

<sup>18</sup> Davidson 1983:141.

<sup>19</sup> McDowell 2005:41.

<sup>20</sup> Stroud 2002:83.

interromperia nosso contato com o mundo. Todavia, o autor irá propor que “é possível achar um modo de descer dessa gangorra”<sup>21</sup>. E no intuito de fugir desta infinita oscilação, McDowell irá trazer à sua argumentação um aliado de peso, a saber, Kant<sup>22</sup>.

De acordo com a leitura que McDowell faz da teoria do conhecimento kantiana, o célebre dito “pensamentos sem conteúdo são vazios (...) intuições sem conceitos são cegas”<sup>23</sup> indicaria um importante *insight* conceitualista. Segundo McDowell, o que estaria em jogo aqui para Kant seria o fato de que a intuição<sup>24</sup> (entendida como aquela porção da realidade que nos é dada na experiência) forneceria o conteúdo representacional responsável por preencher nossos pensamentos (entendido aqui como “jogo conceitual”). Este conteúdo representacional, contudo, não deveria ser compreendido, por exemplo, nos termos propostos por Davidson, ou seja, como algo que se *opõe* ao conceitual: na verdade, este conteúdo representacional já seria *sempre* o resultado de um trabalho conjunto entre intuições e conceitos, baseado no que chamaremos, mais esquematicamente, de *tese da unidade*:

### **Tese da Unidade**

O Conteúdo da Experiência Perceptual é produto do jogo recíproco entre intuições e conceitos.

---

<sup>21</sup> McDowell 2005:45.

<sup>22</sup> No debate contemporâneo em torno da participação ou não de conceitos na experiência humana, um autor constantemente convocado por ambas as partes ao defenderem suas respectivas posições é, não surpreendentemente, Kant. Como exemplo de uma leitura não-conceitualista de Kant, ver Hanna (2006).

<sup>23</sup> Na “Estética Transcendental”, presente na *Crítica da Razão Pura*, Kant irá realizar uma investigação a respeito do estatuto cognitivo de nossas representações. Para dar conta deste ponto, o filósofo alemão apresenta a ideia de que o conhecimento propriamente humano seria o resultado de uma *síntese* entre intuições e conceitos. Nesse sentido, a noção de síntese, segundo Kant, deveria ser compreendida como uma espécie de ação subjetiva responsável pela reunião de diferentes representações, que torna possível um determinado conhecimento. Assim, somente ao juntarmos intuição (entendida como *condição sensível*) e entendimento (entendido como *condição intelectual*) obteríamos conhecimento. Dessa maneira, a célebre passagem onde Kant diz que “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (CRP, A 51, B 75) parece indicar tanto que estas duas faculdades não poderiam inverter seus respectivos papéis quanto trabalharem sozinhas quando falamos em um conhecimento na acepção própria do termo. Ou seja, apenas por meio do “jogo recíproco”, nos termos de McDowell, entre intuições sensíveis e o entendimento seríamos capazes de conhecer, de fato, a diversidade de nossas representações subjetivas.

<sup>24</sup> Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant lança mão da tese do *idealismo transcendental*, que sugere que o espaço e o tempo são formas subjetivas da intuição pura. Na *Estética Transcendental*, mais especificamente, espaço e tempo se encontrariam *no* sujeito sob a forma, respectivamente, dos sentidos externo e interno, sendo, pois, condições subjetivas da sensibilidade, que constituem as representações *a priori* e imediatas dos objetos enquanto fenômenos, ou seja, enquanto objetos da intuição sensível.

Desse modo, a “receita” para fugir da oscilação sem fim seria adotar uma posição, como teria feito Kant<sup>25</sup>, que pressupõe a cooperação entre sensibilidade e entendimento, e que tem como resultado uma passividade operante que aplica conceitos na própria receptividade de nossa experiência<sup>26</sup>. Como explica Friedman,

[a] ideia básica de McDowell é que somente podemos satisfatoriamente superar a oposição entre o coerentismo e o Mito do Dado ao reconhecer, com Kant, que conceitos e intuições, entendimento e sensibilidade, devem estar juntamente integrados em cada ato ou processo cognitivo - mesmo na simples admissão de conteúdo experiencial característica da percepção sensorial. Não há, portanto, espaço, de acordo com McDowell, para qualquer entrada sensorial não-conceituada, destituída da relação racional com o pensamento conceitual (‘intuições sem conceitos são cegas’) ou para o pensamento puramente intelectual

---

<sup>25</sup> É importante notar que McDowell, ao trazer o tema do espaço das razões para o interior da discussão sobre o Conteúdo da Experiência Perceptual, está comprometido também com uma posição pouco abordada em *M&M*: no caso, sua herança neo-fregeana (Cf. Frege (1980)) acerca do sentido e da referência. (Com efeito, o neo-fregeanismo de McDowell é mais evidente em textos como “*On the Sense and Reference of a Proper Name*” e “*De Re Senses*”, anteriores a *M&M*). Nesse caso, é possível observarmos um tipo de fuga do Mito do Dado por meio da recusa, mais uma vez, de dois extremos indesejáveis: de um lado, a concepção de que a referência seria uma porção extra-conceitual da realidade; de outro, a ideia de que os sentidos estão enclausurados em representações internas do pensamento (Cf Russell (1918) e Burge (1977)). Em vistas disso, McDowell irá buscar uma via-média que coloca os sentidos, de alguma maneira, de volta *no mundo*. De maneira geral, McDowell irá chamar a atenção, assim, para a existência de uma íntima aproximação entre os projetos conceitualistas kantiano e sellarsiano, de um lado, e o neo-fregeanismo, também advogado pelo autor, de outro. Com efeito, no “Apêndice à Quinta Conferência” McDowell se propõe a esclarecer este ponto, que pretende amarrar o projeto geral de *M&M*. Cito McDowell:

Na verdade, posso formular um dos principais pontos de minhas conferências em termos da noção fregiana de sentido: é no contexto dessa noção que deveríamos refletir a respeito das relações do pensamento com a realidade, de modo a nos imunizarmos contra as angústias filosóficas costumeiras. Isto é somente um outro modo de formular o pensamento que expresse nas conferências em termos da imagem sellarsiana de um espaço lógico das razões. A noção fregiana de sentido opera no espaço das razões (...) (McDowell 2005:146).

<sup>26</sup> Kant designa a receptividade como sendo responsável pelo diverso das representações dado em uma intuição sensível. A síntese desse diverso, entretanto, não seria mera receptividade sensível, mas uma ação subjetiva, que tem como função ligar esse diverso em geral. A ideia kantiana é de que ligação de um diverso em geral somente poderia ser um ato da espontaneidade, com o intuito de se fazer uma necessária diferenciação entre os papéis da sensibilidade e do entendimento. O autor aponta ainda que esta ação do entendimento poderia ser compreendida como síntese, o que, segundo ele, reforçaria a ideia de que não podemos representar a nós mesmos objetos que não estejam ligados de forma subjetivamente ativa.

operando independentemente de toda restrição racional da experiência sensorial ('pensamentos sem conteúdo estão vazios').<sup>27</sup>

Nessa perspectiva, experiências seriam, de fato, impressões causadas pelo mundo sobre nossos sentidos, isto é, produtos da receptividade; mas se quisermos falar em uma inteligibilidade que não é cega, indica McDowell, estas impressões *já* deveriam possuir conteúdo conceitual<sup>28</sup>, ou seja, o mesmo conteúdo que têm as crenças e os juízos. Dito isso, vejamos, a seguir, como McDowell desenvolverá a tese de que a experiência perceptual possuiria, necessariamente, conteúdo conceitual.

#### 1.1.4 Experiência perceptual e conteúdo conceitual

É na Terceira Conferência contida em *M&M* onde McDowell irá trabalhar, de maneira mais aprofundada, a noção de conteúdo conceitual. Através de uma discussão direta com Gareth Evans<sup>29</sup>, McDowell defenderá, justamente, a tese de que o Conteúdo da Experiência Perceptual seria, invariavelmente, conceitual.

Em *The Varieties of Reference*, Evans introduz a tão discutida<sup>30</sup> ideia de “conteúdo não-conceitual”, que sugere, de maneira geral, que *não* necessitamos de conceitos para representar o mundo. Nesse sentido, existiriam, segundo Evans, modos de representar o mundo<sup>31</sup> que são portadores de conteúdo, mas que seriam independentes das capacidades conceituais possuídas por um sujeito pensante. Para Evans, de acordo com McDowell, nossos juízos empíricos seriam, dessa maneira, apenas *baseados*

---

<sup>27</sup> Friedman 2002:25.

<sup>28</sup> Não obstante, é importante notar que um autor como Hanna, contra McDowell, defende que esta colaboração entre intuições e conceitos diria respeito *somente* ao conhecimento empírico e epistemológico, o que não excluiria a possibilidade de termos uma experiência mais básica do mundo destituída da aplicação de conceitos. Ou seja, conceitos somente seriam aplicados quando da realização de uma investigação cognitiva em relação à experiência. Cf. Hanna (2006).

<sup>29</sup> Evans, que faleceu prematuramente de um câncer, mais exatamente aos 34 anos de idade, foi colega de McDowell em Oxford. É McDowell, inclusive, quem organiza e intitula *The Varieties of Reference*, obra póstuma de Evans.

<sup>30</sup> Para uma visão abrangente do debate em torno da ideia de conteúdo não-conceitual, ver Gunther (2003).

<sup>31</sup> Evans parece não ser tão claro se estes estados se encontram em um nível sub-pessoal ou consciente. Entretanto, alguns autores, como Campbel (2005), sugerem que Evans parece compreender estados perceptuais com conteúdo não-conceitual como sendo inconscientes, até que o sujeito aplique conceitos aos mesmos.

em experiências não-conceituais. Conteúdos não-conceituais poderiam, assim, servir de fundamento a justificações empíricas, na medida em que ao formarmos um juízo faríamos um movimento que parte de um conteúdo não-conceitual em direção a um conteúdo conceitual. McDowell cita Evans:

'Os estados informacionais que um sujeito adquire pela percepção são *não-conceituais*, ou *não-conceitualizados*. Juízos *baseados em* tais estados necessariamente envolvem conceitualização: movendo-se de uma experiência perceptiva para um juízo sobre o mundo (usualmente exprimível em alguma forma verbal), o que se estará fazendo é exercer habilidades conceituais básicas. O processo de conceitualização ou juízo leva o sujeito a se deslocar de um tipo de estado informacional (que possui conteúdo de certo tipo, isto é, não conceitual) para um outro tipo de estado cognitivo (que possui um conteúdo de um tipo diferente, isto é, um conteúdo conceitual)'.<sup>32</sup>

Ainda de acordo com Evans, nossa percepção seria o resultado da reunião de informações a respeito do mundo recolhidas por nossos sentidos. Esta operação refletiria o papel exercido pelo que este autor chama de "sistema informacional", sistema este composto por capacidades que são colocadas em prática ao reunirmos informações do mundo por meio da "percepção", do "testemunho" e da "memória"<sup>33</sup>. Este tipo de operação seria, para ele, mais primitivo do que as habilidades racionais responsáveis pela formação de juízos sobre a experiência; por exemplo, animais racionais compartilhariam tais capacidades primitivas com os outros animais<sup>34</sup>. Assim, as

---

<sup>32</sup> McDowell 2005:84. Grifo do autor.

<sup>33</sup> McDowell 2005:84.

<sup>34</sup> Neste ponto de nossa investigação, gostaríamos de pedir a permissão do leitor para brevemente visitarmos, de maneira introdutória, um ponto que será discutido com a devida profundidade nos Capítulos 2 e 3 desta dissertação. E isto se justifica pelo fato de que este mesmo tipo de posicionamento em relação à experiência perceptual – que diz que os animais racionais podem desfrutar de experiências com conteúdo tanto conceitual quanto não-conceitual – pautará muito daquilo que será a posição adotada por Dreyfus ao defender que lidas absorvidas *não* seriam manifestações da racionalidade humana. Com efeito, Dreyfus se mostrará como adepto da ideia de que haveria um modo mais primordial de experienciar o mundo, modo este que não recorre a pensamentos explícitos e, por isso, não estaria a aplicar conceitos em uma dada experiência. Dessa maneira, a aplicação de conceitos, ao proferirmos



operações do sistema informacional deveriam ser entendidas como sendo mais primordiais do que as operações da espontaneidade.

Evans parece, desse modo, estabelecer uma primazia explicativa da receptividade, em detrimento ao que sugere a Tese da Unidade. Segundo Evans, poderíamos estabelecer uma espécie de identidade entre aquilo que Kant compreende por receptividade e o sistema informacional. No caso, o sistema informacional seria o responsável por produzir estados portadores de conteúdo independentemente das operações do entendimento. Ao estarem disponíveis à aplicação de conceitos que é realizada pela espontaneidade, tais estados poderiam ser designados enquanto experiências perceptuais (ou estados representacionais) não-conceituais. Ou seja, para Evans, a espontaneidade não exerceria qualquer influência na determinação do conteúdo de uma experiência perceptual; logo, *a contribuição da receptividade seria separável daquela fornecida pelo entendimento*. Aqui, Evans realiza um movimento que reparte, de forma dualística, *intuições e conceitos, experiências e juízos*. Mas ao fazê-lo este autor, de acordo com McDowell, toma o devido cuidado de designar esta experiência não-conceitual como possuindo, ainda assim, conteúdo representacional. Dessa maneira, Evans daria inteligibilidade à experiência perceptual tomada *apenas em si mesma*, ao apelar à ideia de que esta possui conteúdo representacional. O movimento de Evans, assim, nos apresentaria uma experiência perceptual que independe da contribuição da espontaneidade, mas ainda assim não é cega, isto é, continua sendo um estado representacional portador de conteúdo<sup>35</sup>.

Segundo a posição de Evans, com efeito, experiências perceptuais seriam *inputs* que a espontaneidade recebe de fora da esfera conceitual, já que o que tornaria um conteúdo inteligível ao pensamento empírico seria o fato de o

---

proposições a respeito da experiência, seria uma ação secundária, na esteira do que também parece sugerir Evans.

<sup>35</sup> Um forte argumento em favor do não-conceitualismo parte da questão da “finura da granulação das tonalidades de cores”. O próprio McDowell (2005) reconhece a sensibilidade de Evans aos “detalhes que o conteúdo da experiência pode possuir”. McDowell cita Evans: “Será que realmente entendemos a sugestão de que possuímos tantos conceitos de cor quantas são as tonalidades de cor que somos capazes de discriminar sensorialmente?” (McDowell, 2005:93). Aqui, a ideia em questão é a de que o repertório conceitual cromático possuído por um sujeito seria menos refinado do que a habilidade de discriminação cromática, o que indicaria que nossa experiência perceptual possui estados representacionais não-conceituais. É também o que sugere, por exemplo, Peacocke (1992), ao afirmar que o conteúdo da experiência é, ao menos em parte, não-conceitual.

mesmo estar disponível para que a espontaneidade lhe forneça conceitos de modo organizado. A espontaneidade formaria, desse modo, uma visão de mundo *baseada* em uma experiência com conteúdo não-conceitual, já que, para este autor, seria plenamente possível pensar que um conteúdo representacional, ainda que não-conceitual, seria capaz de manter relações racionais com outro conteúdo, por sua vez, conceitual.

A despeito disso, McDowell insistirá que não haveria tal coisa como conteúdos distintos de uma mesma experiência, a depender da aplicação ou não de conceitos. Para ele, um juízo de experiência apenas *endossaria* um conteúdo conceitual já contido na experiência em que o juízo se baseia:

Evans identifica, então, as experiências perceptivas como estados do sistema informacional que possuem um conteúdo não-conceitual. Segundo Evans, as capacidades conceituais de uma pessoa são postas em operação pela primeira vez apenas quando ela faz um juízo de experiência, e nesse momento uma nova espécie de conteúdo entra em cena. Compare isto com a abordagem que eu aconselho. Segundo a imagem que eu recomendo, o conteúdo de uma 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.

36

Dessa forma, McDowell aponta que Evans estaria adotando uma versão indesejada do Mito do Dado, pois, segundo o último, experiências serviriam de razões para juízos, mesmo estando para além do alcance de uma investigação racional. Estaríamos aceitando, assim, que relações racionais entre experiências e juízos seriam inteligíveis, mesmo que a experiência estivesse para além do escopo da espontaneidade. Ora, diria McDowell, mesmo que Evans reconheça que experiências possuem conteúdo, as mesmas ainda assim poderiam ser designadas como sendo *intuições* no sentido kantiano; se assim o for, temos um caso onde nossa intuição é cega, já que a mesma

---

<sup>36</sup> McDowell 2005:85.

estaria operando sozinha, ou seja, sem a contribuição dos conceitos, o que iria contra a Tese da Unidade. Há aqui, segundo McDowell, um beco sem saída: uma experiência possuir *conteúdo* e ao mesmo tempo ser *cega* é algo insustentável do ponto de vista de seu conceitualismo. Stroud nos ajuda a compreender o que está em jogo aqui:

Ninguém poderia ter uma experiência de ver que *p* sem os recursos conceituais para entender o pensamento de que *p*. A experiência tem, portanto, ‘conteúdo’; não é ‘cega’. Alguém que vê que *p* está ciente que *p*, ou ‘aceita’ que *p*. O conteúdo dessa experiência está, portanto, ‘disponível’ à pessoa para ser ligado racionalmente a outros ‘conteúdos julgáveis’.<sup>37</sup>

Em vistas disso, o erro de Evans pode ser resumido da seguinte maneira: ter designado como inteligível uma experiência perceptual do mundo onde sensibilidade e entendimento não trabalham em conjunto para fornecer o conteúdo de nossos estados representacionais. Segundo McDowell, com efeito, uma experiência deste tipo, além de cega, seria um caso de queda no Mito do Dado.

Se assim o fosse não seríamos capazes, de acordo com McDowell, de compreender como funcionaria o exercício de capacidades conceituais envolvidas na experiência, ou seja, não seria possível conceber como os conteúdos perceptuais da experiência poderiam servir como razões (ou justificações) para crenças empíricas. Para McDowell, com efeito,

As capacidades conceituais relevantes são exercidas *na* receptividade... Elas não se exercem *sobre* uma entrega extraconceitual da receptividade. Devemos entender aquilo que Kant chama de “intuição” – o ingresso de experiências – não como a mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual. Na experiência, percebemos (por exemplo, vemos) *que as coisas são de tal e tal modo*. Este é o tipo de coisa que

---

<sup>37</sup> Stroud 2002:84. Grifo do autor.

também podemos, por exemplo, julgar.<sup>38</sup>

Diante disso, se tomarmos o conceitualismo McDowell com sendo um pressuposto epistemológico, a ideia do Mito do Dado não daria conta de sustentar suas bases argumentativas, visto que a possibilidade mesma de justificação de uma crença empírica implicaria que o conteúdo da experiência perceptual deveria constituir os conceitos aplicados à mesma. Além disso, seria uma exigência que, para termos crenças genuínas, compreendêssemos que os conceitos aplicados na experiência constituíssem o conteúdo de nossa percepção.

### **1.1.5 O caráter proposicional do Conteúdo da Experiência Perceptual**

Assim sendo, podemos reafirmar que a proposta de McDowell compreende, por um lado, uma fuga do suposto equívoco de pensar que há uma porção da realidade que está para além daquilo que é conceitual, e, por outro, a defesa de que nossas capacidades de conceituar, e a partir disso julgar, possibilitam uma abertura ao mundo, mundo este que exerce, por sua vez, um constrangimento racional sobre nosso pensamento. Tais capacidades, como pudemos observar, *já* se encontrariam em aplicação em nossa experiência perceptual, na medida em que uma contribuição entre receptividade e espontaneidade teria como resultado aquilo que consideramos ser o conhecimento empírico do mundo.

McDowell defenderá, desse modo, que o jogo recíproco entre receptividade e espontaneidade teria como produto uma experiência perceptual que nos revela o modo como as coisas, de fato, são. Para o autor, o conteúdo de nossos juízos poderia ser, com efeito, o Conteúdo da Experiência Perceptual, conteúdo este que nos apresentaria as coisas *como sendo de tal e tal modo*. O resultado da construção deste edifício argumentativo nos trará aquele que, em grande medida, é um dos pontos centrais de *M&M*: a conclusão de que o fundamento de nossos juízos sobre a experiência é *o modo como as coisas nos aparecem*. Disto se seguiria que se *o modo como as coisas nos aparecem* é de tal e tal modo, o conteúdo de nossa experiência perceptual seria, conseqüentemente, de *que as coisas são de tal de tal modo*.

---

<sup>38</sup> McDowell 2005:45. Grifo do autor.

Logo, o conteúdo de nossa percepção seria proposicionalmente estruturado, isto é, nossos estados representacionais eles mesmos conteriam proposições relevantes a uma dada experiência do mundo. É o que chamaremos, esquematicamente, de *tese da proposicionalidade do conteúdo da experiência perceptual*:

### **Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual**

O Conteúdo da Experiência Perceptual é proposicionalmente estruturado, ou seja, análogo ao conteúdo de crenças ou juízos.

Dessa forma, para McDowell, o que nos seria dado na experiência perceptual são  *fatos*  perceptíveis do mundo – por exemplo,  *que o gato está no quintal*  – e não impactos brutos a serem conceitualizados posteriormente, uma vez que na receptividade de nossa experiência capacidades conceituais próprias da faculdade do entendimento já estariam em constante operação nas entregas da sensibilidade. Desse modo, na busca por uma garantia de que nossos pensamentos são, de fato, direcionados ao mundo McDowell designa a experiência perceptual como estando em uma relação estritamente racional com crenças empíricas. Ora, sugeriria McDowell, se crenças e juízos apenas podem manter relações propriamente racionais em termos proposicionais, o conteúdo da experiência perceptual  *deve*  ser também proposicionalmente estruturado, se nos é dado que as mentes são capazes de se relacionar com o mundo. Em vistas disso, McDowell aposta que é  *condição de possibilidade*  ao contato das mentes com o mundo que a experiência perceptual possua, também, conteúdo conceitual, ou seja, o mesmo conteúdo de crenças e juízos. Assim, uma conexão intrínseca entre proposições, conceitos e intuição forneceria o Conteúdo da Experiência Perceptual, conteúdo este que constituiria uma base legítima a nossos juízos empíricos.

#### **1.1.6 Coerção externa e a liberdade do pensamento**

Diante do foi apresentado até agora, uma questão importante a ser esclarecida, no contexto geral da argumentação presente em  *M&M* , diz respeito ao modo como McDowell encara uma determinada “angústia” epistemológica: a saber, a possibilidade de seu conceitualismo “satisfazer à

ânsia por um limite imposto à liberdade”<sup>39</sup>, visto que nossas capacidades conceituais (próprias do entendimento) *já* estariam em jogo nas entregas da sensibilidade. E esta preocupação tem sua razão de ser à medida que McDowell diz o seguinte sobre o que Sellars chama de espaço das razões, assim como suas relações com a teoria kantiana do conhecimento:

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; é também constitutiva dela. Dito na forma de um *slogan*, o espaço das razões é o reino da liberdade.<sup>40</sup>

Diante disso, se o apelo ao Dado é, justamente, a busca por uma coerção à liberdade do pensamento, como dar conta, a partir de uma visão conceitualista, de garantir que “o modo como as coisas nos são dadas na experiência não é algo que esteja sob nosso controle [?]”<sup>41</sup>. Ou ainda, se não parece ser o caso de que não haja nenhuma coerção vinda de fora da esfera conceitual, como enfrentar este aparente impasse por meio da busca não de uma *exculpação*<sup>42</sup> - movimento este tomado pelo coerentismo davidsoniano ao dizer que a experiência possui impacto meramente causal sobre os juízos de experiência – e, sim, através de uma justificação de fato?.

Em primeiro lugar, é importante recordarmos que McDowell pretende escapar ao que ele enxergou como sendo uma oscilação equivocadamente envolvida em um duplo desiderato, a saber, por um lado, a renúncia de um constrangimento racional vindo do mundo, e, por outro, a recusa da ideia de uma espontaneidade atuante ao longo de todo o processo de conhecimento empírico, que levaria a uma versão indesejada do Mito do Dado. De acordo com ele, com efeito, não poderíamos separar, nem em pensamento, tanto o envolvimento de capacidades conceituais quanto o papel da receptividade em

---

<sup>39</sup> McDowell 2005:47.

<sup>40</sup> McDowell 2005:41. Grifo do tradutor.

<sup>41</sup> McDowell 2005:47.

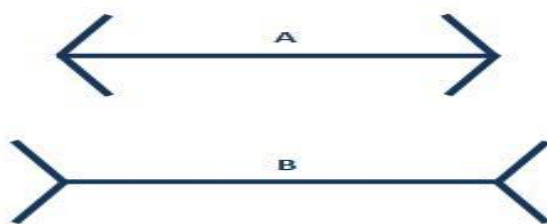
<sup>42</sup> A noção de “exculpação” se torna cara a McDowell na medida em que o autor defende a ideia de que precisamos de *razões*, e não de *causas*, quando queremos estabelecer as bases legítimas de nossos juízos sobre a experiência. A título de esclarecimento, exculpar seria explicar, mas não justificar, uma ação.

seu trabalho conjunto com a espontaneidade. Em vistas disso, nossa experiência das coisas se daria, como vimos, já *de tal e tal modo*, ou seja, de modo idêntico a *como as mesmas nos aparecem*. E isto se deveria ao fato de que nossas capacidades conceituais *já* estariam em operação nos impactos que recebemos do mundo sobre nossa sensibilidade.

Diante disso, McDowell sugere que por mais que o controle que temos sobre a experiência seja limitado, isto é, por mais que não sejamos capazes de construir o conteúdo da experiência, a passividade da mesma deveria ser encarada como uma receptividade operante. Como aponta o próprio autor,

No mínimo, deve ser possível decidir se devemos ou não julgar que as coisas são tais como nossa experiência nos mostra como elas são. O modo como as coisas nos são dadas na experiência não é algo que esteja sob nosso controle, mas cabe a nós decidir se aceitamos ou rejeitamos as aparências.<sup>43</sup>

No intuito de esclarecer seu argumento, McDowell nos traz uma analogia a partir da ilusão de Müller-Lyer. Esta ilusão nos apresenta dois segmentos A e B com comprimentos idênticos, mas que, como podemos observar na figura abaixo, dão a impressão de possuírem dimensões distintas.



Como fica visível no exemplo, não somos capazes de *escolher* que as linhas estejam especialmente organizadas do mesmo modo, apesar de as mesmas possuírem o mesmo comprimento. A despeito disso, McDowell sugere que caberia àquele que percebe aceitar ou não o que as aparências indicam<sup>44</sup>. Dessa forma, ele busca, assim, reforçar sua crítica à ideia de que nossa experiência estaria, de alguma maneira, fora do espaço das razões, ou seja,

---

<sup>43</sup> McDowell 2005:47.

<sup>44</sup> Para outras posições a respeito do controle dos homens sobre suas crenças empíricas, cf. Hieronymi (2006) e Abath e Ribeiro (2014).

que a mesma seria um impacto extraconceitual ocorrendo sobre nossa sensibilidade. Na visão do autor, a percepção, nesse sentido, seria antes um convite a aceitarmos ou rejeitarmos aquilo que nos aparece na experiência. Tal como indica Friedman, para McDowell,

o impacto do mundo sobre nossos sentidos é uma expressão de nossa receptividade mais do que nossa espontaneidade. Na experiência sensível, o mundo nos atinge, independentemente do nosso controle, como tal e tal: somos passivamente apresentados à aparência do mundo como sendo tal e tal, ao invés de ativamente julgarmos (talvez depois de decidir, de forma reflexiva, se aceitamos ou não essa aparência) que o mundo é de fato tal e tal.<sup>45</sup>

Outro exemplo trazido por McDowell, que ajuda a elucidar o que está envolvido em seu argumento, diz respeito a um suposto caso em que uma pessoa poderia, em uma determinada experiência visual, pensar que não estaria em uma posição que lhe permite dizer como as coisas, de fato, seriam, mas que depois concluiria que estava equivocada a respeito de sua primeira suspeita. McDowell coloca a questão da seguinte maneira:

Considere uma pessoa (...) que diz algo nessa linha: 'Eu pensei que estava olhando para a gravata sob aquelas luzes que tornam impossível dizer de quais cores as coisas são, então eu pensei que apenas parecia ser verde para mim, mas agora eu percebo que estava vendo que era verde'.<sup>46</sup>

Nesse caso, a impressão visual de que a gravata era verde não determinaria uma aceitação de que o objeto era desta cor, uma vez que, apesar de o conteúdo da impressão ter sido de que a gravata era verde tal pessoa, em um primeiro momento, não teria aceitado o que a aparência daquela experiência perceptual indicava. McDowell conclui, do seguinte modo, o que estaria envolvido aqui:

---

<sup>45</sup> Friedman 2002:26.

<sup>46</sup> McDowell 2002:277.



No caso que eu descrevi, o sujeito considerou a questão da cor da gravata, e aceitou a proposição menos comprometedora de que a gravata parecia verde. Mas o conteúdo da impressão foi de que a gravata era verde, não esta proposição menos comprometedora que ele aceitou.<sup>47</sup>

Assim, segundo McDowell, quando recebemos uma impressão de algo que se apresenta de certo modo isto não implica que aceitaremos tal impressão. Com efeito, de acordo com ele uma impressão seria antes uma espécie de convite a aceitar certa proposição em relação ao mundo objetivo. A partir disso, um sujeito poderia ou não tomar tal proposição como verdadeira, e, diante disso, McDowell propõe que a percepção não é algo que envolve meramente uma questão de aceitação: seria mais correto dizer, no caso, que a percepção é uma abertura à compreensão de uma dada experiência perceptual<sup>48</sup>.

Diante dessas constatações, McDowell, em *M&M*, parece sugerir que a experiência perceptual humana envolve, ou mesmo possui como condição de possibilidade, um jogo recíproco entre sensibilidade e entendimento, que proporciona um constrangimento racional do mundo sobre o pensamento. Neste processo, os sujeitos se encontrariam racionalmente capazes de dar um “passo atrás” na justificação de suas crenças, a partir de experiências perceptuais. A partir disso, ele busca reafirmar que nossa experiência perceptual seria uma abertura normativa para a disposição geral da própria realidade, já *que as coisas serem de tal e tal modo* seria um fato perceptível do mundo. Assim, McDowell crê nos trazer uma via explicativa distinta do Mito do Dado, que, por sua vez, propõe que a realidade independente do mundo exerce um controle sobre o pensamento através de uma receptividade operante, e não por meio de um apelo ao Dado. Portanto, os conteúdos do pensamento seriam constitutivos de uma experiência passivamente operante, cuja coerção não se encontraria fora daquilo que é pensável. Isto reforça o movimento de McDowell em direção a uma recuperação do mundo, em detrimento a uma concepção epistemológica – encarnada, por exemplo, no coerentismo davidsoniano – que atribuiria sentido à ideia de que experiências

---

<sup>47</sup> Cf. Nussbaum (2010).

<sup>48</sup> Cf. Stroud (2002).

exerceriam uma influência *causal*, e não *racional*, sobre nossos pensamentos e crenças. Com este arcabouço argumentativo em mãos, McDowell, enfim, parece sugerir, em *M&M*, que o mundo, mesmo sendo independente daqueles que o percebem, não estaria para além das capacidades conceituais aplicadas pelos sujeitos na experiência perceptual. Nesse sentido, a realidade perceptual *não* deveria ser compreendida como estando para além da liberdade de pensarmos sobre o mundo, liberdade esta que é própria de um espaço das razões que não se encontra para além dos limites da esfera conceitual.

## 1.2 McDowell revisa sua posição

Como dissemos logo na introdução do presente capítulo, o conceitualismo apresentado em *M&M* sofreu diversas críticas. Um dos mais célebres contra-argumentos a McDowell foi colocado por Charles Travis, em um artigo chamado *Reason's Reach*, de 2007. Com base na ideia de que conteúdos não-conceituais da experiência perceptual poderiam, com efeito, estabelecer relações racionais com o pensamento, Travis construirá um poderoso argumento contra o tipo de posição defendida em *M&M*; tão forte que fará com que o próprio McDowell reconheça a necessidade de realizar uma reformulação de sua tese conceitualista.

É mais especificamente em *Avoiding The Myth of The Given* (daqui em diante *Avoiding*) – artigo publicado em 2009 – que McDowell irá apresentar os resultados desta revisão da tese de que os animais racionais experienciarão o mundo de maneira proposicionalmente estruturada. Não obstante, este “novo” McDowell, que agora admitirá que na percepção não haveria um conteúdo tal como possuindo proposições, ainda assim permanecerá sustentando uma visão conceitualista a respeito da experiência. É o que esclareceremos a seguir.

Em *Avoiding*, McDowell aponta Travis – um de seus principais interlocutores no debate “conceitualismo vs. não-conceitualismo” – como o tendo forçado a abondar um pressuposto assumido no passado: no caso, a hipótese de que a experiência perceptual *deve*, para estabelecer uma relação racional com o pensamento, possuir conteúdo proposicional.

Em *Reason's Reach*, Travis procura, mais especificamente, fazer uma objeção àquilo que ele denominou de *The Condition* (de agora em diante,

traduzido por “A Condição”). A Condição, aqui, diz respeito à posição defendida por McDowell que diz que as relações entre as mentes e o mundo deveriam se localizar dentro dos limites impostos pelo espaço das razões, pois somente dessa maneira as relações entre a realidade externa e o pensamento seriam, com efeito, *normativas*, no sentido de que somente poderíamos falar em verdade ou falsidade de um pensamento que estivesse enganchado com um mundo proposicionalmente estruturado.

Ainda segundo Travis, a aposta de McDowell seria a de que se pressupuséssemos que relações racionais somente seriam possíveis entre conceitos, a experiência perceptual não poderia se encontrar para além dos limites do conceitual, entendido aqui como sendo o espaço das razões. Segue-se, de forma esquemática, o que Travis parece sugerir com a ideia d’A *Condição*:

### **A Condição**

A experiência perceptual deve, necessariamente, possuir conteúdo conceitual, sob pena de a mesma não ser capaz de exercer uma influência racional sobre os pensamentos subjetivos.

Em contrapartida, Travis tentará nos mostrar que poderíamos, sim, aceitar uma visão onde objetos não-conceituais contidos na experiência perceptual seriam capazes de sustentar de forma racional aquilo sobre o qual pensamos.

Em seu “ataque” a McDowell, Travis toma como aliado Frege, a partir da seguinte passagem das *Investigações Lógicas*:

Não vemos que o sol nasceu? E não observamos que isso é verdade? Que o sol nasceu não é um objeto que envia seus raios que atingem meus olhos, não é uma coisa visível como o sol é em si. Que o sol nasceu é reconhecido na base de impressões sensoriais. Pois tudo aquilo que é verdadeiro não é uma propriedade perceptualmente observável.<sup>49</sup>

A partir da constatação acima, Travis irá propor, assim, que estabeleçamos uma separação – demarcada pelo que ele denominou de “Linha

---

<sup>49</sup> Frege 1918:61.

de Frege” (*Frege’s Line*) – entre duas coisas de natureza distintas: de um lado (o esquerdo), teríamos coisas como o sol, que afeta nossa percepção por meio, por exemplo, de raios solares que incidem sobre nossa retina; do outro (o direito), teríamos coisas como *que o sol nasceu*, que designariam uma proposição que, diferentemente do sol, não poderia ser percebida por meio de nossa sensibilidade. Dessa maneira, as coisas que se encontram do lado esquerdo da Linha de Frege possuiriam aspectos perceptíveis, ao passo que as coisas que estão do lado direito – coisas estas que suscitam questões sobre verdade ou falsidade – não se mostrariam como passíveis de serem percebidas.

Assim, podemos compreender a objeção de Travis como suscitando o seguinte erro cometido por McDowell: a conclusão de que proposições fariam parte do Conteúdo da Experiência Perceptual, isto é, que as mesmas afetariam nossos sentidos do mesmo modo como o fazem qualquer outro objeto do mundo (como o sol, por exemplo). Dito isso, Travis buscará nos apresentar uma correção daquilo que deveríamos entender por conceitos, e, a partir daí, explicar como os mesmos se relacionam com a experiência perceptual.

Travis concebe um conceito (ou seja, um tipo de coisa que se encontra do lado direito da Linha de Frege) como possuindo certo tipo de *generalidade*. Esta generalidade, no sentido apontado por Travis, diz respeito à ideia de que uma variedade de casos pode recair sobre um mesmo conceito. Cito Travis:

(...) suponha (se puder) que Frege tenha passado a vestir uma boina, ou que tenha dedicado sua vida a velejar. Ele teria sido diferente do que ele era. Ainda assim, ele teria recaído nesse conceito. Suponha, novamente, que Brahms não tenha visitado Breslau, ou que Bismarck não tivesse renunciado. Ainda assim, Frege se encaixaria nesse conceito. Então, há uma variedade de circunstâncias que contam como alguém que encaixa nesse conceito (e aqui uma variedade de circunstâncias que não poderiam contar). Existir pelo menos um desses tipos de casos é uma coisa que se pode significar por

generalidade.<sup>50</sup>

Travis pretende, com este exemplo, chamar a atenção para o fato de que conceitos ou generalidades seriam *instanciados* por objetos não-conceituais, que se encontram do lado esquerdo da Linha de Frege. Isto é, não seriam os conceitos aqueles responsáveis por instanciar o conteúdo de nossa experiência perceptual.

O interlocutor de McDowell nos fornece ainda outro exemplo, que pretende dar mais sustentação à sua posição. Suponhamos um pedaço de carne que se encontra em um tapete. Segundo Travis, este objeto, ou seja, a carne *sendo como é* instanciará conceitos ou generalidades do tipo “a carne que caiu no tapete”, “a carne parece malpassada”, “a carne que pretendíamos comer”, e assim por diante. Dessa maneira, nosso contato visual com a carne *sendo como é* – o não-conceitual – se daria por meio, meramente, de nossa sensibilidade à presença ou ausência deste pedaço de carne no ambiente circundante. Diferentes crenças ou juízos, nesse caso, não seriam capazes de mudar a carne *sendo como é*.

Será com base em constatações como essas que Travis irá propor a ideia de que o lado esquerdo da Linha de Frege poderia sustentar de maneira racional o conceitual, que se encontra do lado direito, já que *as coisas sendo como são* teriam a capacidade de determinar o valor de verdade de uma proposição. Por exemplo, para saber se o gato saiu do quintal poderíamos simplesmente ou olhar se ele está no local ou olhar se ele está dentro da sala de estar. Assim sendo, é a presença ou a ausência do gato no ambiente, aliada à capacidade perceptual subjetiva de reconhecer *as coisas como são*, e não os conceitos, que decidirá a verdade ou falsidade de um determinado pensamento. E é com este arcabouço apresentado por Travis que teríamos, então, um forte contra-argumento a McDowell, no que diz respeito À Condição de que apenas aspectos conceituais seriam capazes de manter relações racionais com o pensamento.

Diante dessa pressão, McDowell, em *Avoiding*, irá rever a posição de que a experiência perceptual possui conteúdo proposicional, isto é, o mesmo conteúdo que crenças e juízos têm. Desse modo, veremos que McDowell irá

---

<sup>50</sup> Travis 2007:231.

rejeitar um pressuposto assumido no passado, qual seja, justamente, o de que o Conteúdo da Experiência Perceptual é conceitual porque articulado proposicionalmente.

A Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual, como vimos, diz que o conteúdo capturado em uma dada experiência é o *mesmo* que figura em crenças ou juízos de *que as coisas são de tal e tal modo*. Ou seja, para “o” McDowell de *M&M* experienciamos *que tal e tal* é o caso, por exemplo, que o gato está no quintal. Não obstante, é importante ressaltar, já de antemão, que em *Avoiding McDowell* irá colocar como problemática não a ideia de que percebemos que algo é o caso, mas a de que experiências e juízos possuiriam conteúdos idênticos, apesar de ambos serem conceituais. Mais especificamente, a mudança de McDowell diz respeito à questão de se aquilo na experiência que nos autoriza justificar não-inferencialmente nossas crenças *deve* figurar no Conteúdo da Experiência Perceptual.

Segundo a Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual, com efeito, sem os conceitos que figuram em uma dada experiência não seria possível afiançar nossos juízos de maneira não-inferencial. Por exemplo, para que uma experiência me permita saber não-inferencialmente que aquilo que eu estou vendo é um cardeal<sup>51</sup>, então a experiência ela mesma deve conter uma proposição do tipo “isto é um cardeal”. Como vimos anteriormente, a posição de *M&M* é a de que, pelo menos de maneira passivamente operante, percebemos o conceito *cardeal*, se quisermos garantir que sei de maneira não meramente causal que o que vejo é um cardeal. De fato, para evitarmos o Mito do Dado deveríamos nos certificar de que o Conteúdo da Experiência Perceptual nos apresenta algo realmente *conhecível* enquanto um objeto.

Mas em *Avoiding*, McDowell passará a defender que poderíamos dar sentido ao conhecimento não-inferencial mesmo rejeitando a Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual. A ideia, aqui, é a seguinte: aquilo que diferencia o conhecimento ou desconhecimento não-inferencial de que há um cardeal em frente a um indivíduo não precisa figurar no Conteúdo da Experiência Perceptual. Diz McDowell:

---

<sup>51</sup> Aqui, pegamos emprestado de McDowell o exemplo.

(...) minha experiência torna o pássaro visualmente presente para mim, e minha capacidade de reconhecimento me permite saber não-inferencialmente que o que vejo é um cardeal. Mesmo se continuarmos a assumir que minha experiência tem conteúdo, não há a necessidade de supor que os conceitos sob os quais minha capacidade de reconhecimento me permite trazer o que vejo figure nesse conteúdo.<sup>52</sup>

Ora, com efeito, se uma pessoa não possui o conceito “cardeal” não há motivos, de acordo com a nova posição de McDowell, para insistirmos que este mesmo conceito deveria figurar em *sua* experiência. Ou seja, se um sujeito A possui o conceito cardeal e um sujeito B não o possui, isto quer dizer apenas que a experiência revela que o que A vê é um cardeal, diferentemente de B, que, por sua vez, não vê. Nesse sentido, o que McDowell quer dizer a partir de *Avoiding* é que, como sugere Travis, não há diferença naquilo que é apresentado na experiência; o que pode diferenciar-se é aquilo que me permite *reconhecer* que o objeto com o qual estou lidando é um cardeal, com base no que é dado no Conteúdo da Experiência Perceptual.

Desse modo, McDowell parece não mais se sentir pressionado a pressupor que a capacidade de reconhecer cardeais demande que o conceito *cardeal* figure *no* Conteúdo da Experiência Perceptual. Assim sendo, o conhecimento não-inferencial de que há um cardeal em minha frente não mais seria o produto do trabalho conjunto entre sensibilidade e entendimento, no sentido proposto pela Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual: de agora em diante, saber que há um cardeal em minha frente deve-se em parte ao Conteúdo da Experiência Perceptual, mas em parte também ao que McDowell chama de “capacidade de reconhecimento” (*recognitionnal capacity*).

Apesar de abandonar a Tese da Proposicionalidade do Conteúdo da Experiência Perceptual, McDowell nos chama a atenção para o fato de que sua nova posição não deve ser identificada a uma espécie de não-conceitualismo. Decerto, a despeito da reformulação de sua posição McDowell insistirá que na experiência perceptual não somos apresentados a um Dado não

---

<sup>52</sup> McDowell 2009a:259.

conceitualizado, uma vez que, para evitarmos o mito, seria uma exigência que capacidades conceituais devessem estar em operação nas entregas da sensibilidade. Contudo, McDowell passará a defender a ideia de que capacidades conceituais associadas, por exemplo, a “sensíveis comuns” (*common sensibles*) seriam suficientes para garantir que o Conteúdo da Experiência Perceptual é conceitual. De acordo com essa visão, conceitos são, de fato, imprescindíveis à estruturação da experiência; mas devemos ter em mente que esta estrutura não mais exige a presença de proposições complexas, pois bastaria que a coerção racional tão reivindicada por McDowell seja o resultado da atualização de conceitos como sensíveis comuns. McDowell explica:

Os sensíveis comuns acessíveis à visão [por exemplo] são modos de ocupação do espaço: forma, tamanho, posição, movimento ou sua ausência. Numa intuição unificada por uma forma capturada por ‘animal’, podemos reconhecer o conteúdo, sob os modos de ocupação do espaço, que não poderiam figurar nas intuições de objetos inanimados. Podemos pensar em sensíveis comuns acessíveis à visão como incluindo, por exemplo, posturas como empoleirar e modos de locomoção, como saltar ou voar.<sup>53</sup>

Diante disso, mesmo que a coerção racional do Conteúdo da Experiência Perceptual estivesse restrita a sensíveis comuns, talvez seria o caso de insistirmos na ideia de que a experiência é proposicional em sua forma. Por exemplo, não precisaríamos, com efeito, experienciar *que* há um cardeal em nossa frente, mas ainda assim poderíamos estar em contato com uma proposição do tipo *há um objeto se ocupando de tal e tal modo no espaço*. Entretanto, este “novo” McDowell irá propor que este tipo de atualização de capacidades conceituais na experiência seria mais bem compreendido não como o produto de uma unidade proposicional, e sim como resultado de uma unidade, agora, *intuicional*.

A diferença fundamental entre estas unidades remonta à ideia de que a

---

<sup>53</sup> McDowell 2009a:261.



unidade proposicional é *articulada*, ao passo que a unidade intuicional é *não articulada* apesar de *articulável*. O ponto aqui é que cada uma delas possui uma distintiva relação com a atividade *discursiva*. Nessa perspectiva, McDowell sugere que, por um lado, a experiência deve ser vista como apelando ao menos a algumas capacidades racionais que garantam nosso contato genuinamente epistêmico com o mundo – por exemplo, capacidades relativas a sensíveis comuns. Ora, se ainda queremos evitar o mito (como o título do artigo explicitamente sugere), o conteúdo intuicional não deve ser entendido como um Dado que é resultado da mera sensibilidade. Contudo, é importante notar que o chamado conteúdo intuicional seria *dado* em algum sentido do termo (atenção para o “d” minúsculo): recebemos de maneira completamente passiva formas, tamanhos e movimentos em nossas experiências do mundo. E talvez aqui está o grande “pulo do gato” de *Avoiding*: para McDowell, só poderíamos posteriormente explorar discursivamente esse conteúdo dado na experiência se o mesmo fosse, ainda assim, conceitualmente moldado. Ou seja, seria condição de possibilidade de um discurso aprofundado sobre a experiência que a mesma, *ainda assim*, possuísse conteúdo conceitual, apesar de intuicional e não discursivo.

No intuito sustentar sua nova posição, McDowell irá recorrer, mais uma vez, a Kant, mas agora apelando à ideia, justamente, de que o conteúdo conceitual da experiência perceptual é *intuicional*, e não mais proposicional. McDowell vê na seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura* a base textual que sustenta tal posição:

A mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento.<sup>54</sup>

Aqui, ao se apropriar mais uma vez de Kant McDowell pretende sugerir que as mesmas funções que operam na unidade da intuição também se encontram em operação na unidade de juízos. Assim, a aposta do autor é a de que qualquer aspecto do conteúdo de uma intuição seria, ao menos, *potencialmente*

---

<sup>54</sup> CRP, A 79, B 104-5.

discursivo, apesar de não-proposicional. E isto só seria possível se capacidades cognitivas conceituais já estivessem em operação *na* experiência, pois, do contrário, seria epistemologicamente inviável a um Dado não-conceitual se tornar explícito em um discurso.

Seguindo em parte a posição tomada em *M&M*, McDowell aponta que não explicitaríamos por meio do discurso algo que nos é Dado apenas pela sensibilidade, mas algo que é dado pela intuição como resultado de uma síntese onde capacidades racionais já estariam em operação. Como podemos observar, o modo de se evitar o Mito do Dado é deveras semelhante ao encontrado no livro de 1994: *evitamos a “queda” ao assumirmos que as entregas da sensibilidade já possuem conteúdo conceitual, ou seja, que a mesma não trabalha sozinha*. Por isso, emitir um juízo continuaria, como em *M&M*, não sendo a adição de um novo *tipo* de conteúdo, mas sim o endosso de um conteúdo que já é conceitual, mesmo que não articulado discursivamente. Como afirma Sachs,

McDowell não dispensa completamente as intuições kantianas - uma característica de seu pensamento que se tornou muito mais clara à luz de seu 'Avoiding the Myth of the Given'. McDowell esclarece tanto como as capacidades conceituais permeiam a experiência quanto rejeita a sua pressuposição anterior de que para 'conceber experiências como atualizações de capacidades conceituais, precisaríamos creditar experiências com conteúdo proposicional, o tipo de conteúdo que os julgamentos têm'. Em vez disso, McDowell agora faz uma distinção entre o conteúdo conceitual discursivo (que os juízos têm) e o conteúdo conceitual intuitivo (que experiências têm). O conteúdo não discursivo e intuitivo conta como conceitual porque 'todo aspecto do conteúdo de uma intuição está presente em uma forma em que já é apropriado a ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva, se não for - pelo menos não ainda - realmente assim, associado'. Em outras palavras, o conteúdo intuicional é, de fato, conceitual porque é potencialmente proposicional. Nesse

sentido, McDowell também esclarece por que a sensibilidade e o entendimento são individualmente necessários e, em conjunto, suficientes ao conteúdo intuitivo e ao conteúdo discursivo; não é que cada capacidade contribua com seu próprio conteúdo distinto, mas que ambos os tipos de conteúdo requerem ambas as capacidades.<sup>55</sup>

A experiência, assim, nos credenciaria tomar atitudes com conteúdo discursivo por meio de dois caminhos: por um lado, ela nos credenciaria a realizar juízos que exploram algo do conteúdo de uma intuição; por outro, ela refletiria capacidades de reconhecimento do conteúdo daquilo que se apresenta em uma intuição. E é aqui que se encontra o resquício conceitualista da nova posição de McDowell: para que este credenciamento seja possível, o conteúdo da intuição *deve* ser conceitual, ainda que não-proposicional ou não discursivo. Portanto, o ponto central desta nova posição parece ser o de que a experiência, ao nos trazer o ambiente circundante, *nos credenciaria toma-la como sendo tal e tal*; se iremos, de fato, *toma-la como tal e tal* em um discurso ou apelo proposicional é outra questão.

Por essas razões, McDowell indica que Travis, apesar de corretamente afirmar que o mundo não nos é revelado de maneira proposicionalmente estruturada, estaria equivocado ao não compreender a “experiência” como sendo análoga à “intuição”. Isto é, Travis estaria errado ao concluir que a experiência, ao nos trazer o ambiente circundante, não possuiria conteúdo conceitual, ou seja, que a mesma seria uma simples presença entregue pela sensibilidade. Isto, nos termos de McDowell, seria, não surpreendentemente, uma forma de Mito do Dado. Desse modo, o conteúdo intuicional, apesar de não discursivo, serviria de base legítima ao juízo. A passagem a seguir resume de maneira bastante satisfatória o que está em jogo na nova posição de McDowell:

Embora não sejam discursivas, as intuições têm um conteúdo de um tipo que incorpora um potencial imediato para explorar esse mesmo conteúdo em juízos de

---

<sup>55</sup> Sachs 2014:85-6.

conhecimento. *Intuições imediatamente revelam que as coisas são como elas seriam julgadas nesses juízos.* <sup>56</sup>

Este tipo de posicionamento, como veremos, será crucial no debate com Dreyfus. E, sem dúvida, *Avoiding* pode ser visto com um texto que toca de maneira relevante neste que se mostra um fundamental assunto para nossa investigação, qual seja, a ideia de que posições como a de McDowell – especialmente em *M&M* – incorrem em uma indesejável hiper-intelectualização de nossa vida epistêmica; de maneira mais clara, McDowell, assim como autores como Kant e Sellars, seriam constantemente acusados de defender que a experiência humana compreenderia um *constante* apelo reflexivo. Nesse ponto, McDowell acredita, entretanto, que a posição de *Avoiding* é mais do que esclarecedora, na medida em que a ideia de conteúdo intuicional seria capaz de mostrar que o Conteúdo da Experiência Perceptual *pode* ser explorado discursivamente, mesmo que a vida epistêmica humana (*human epistemic life*) não dependa, de fato, de um constante exercício reflexivo. Na verdade, McDowell chega até mesmo a afirmar em *Avoiding*, numa clara alusão a Dreyfus, que “Em grande parte [de nossa vida epistêmica] nós seguimos o fluxo [*flow*] de maneira irrefletida” <sup>57</sup>. E a partir disso, McDowell nos dá uma dica daquele que será o seu posicionamento no debate com Dreyfus. Para o primeiro, assim como para o último, hiper-intelectualizar a experiência seria, com efeito, compreendê-la em termos de um processo constante de raciocínio (*reasoning*). Não obstante, é importante ressaltarmos, segundo McDowell, a seguinte diferença entre “razão” e “raciocínio”: a razão é uma capacidade; raciocinar é o ato de colocar esta capacidade em exercício.

Por essas razões, devemos entender que a nova posição de McDowell sugere que as ações dos animais racionais (mesmo aquelas realizadas de forma irrefletida) são permeadas por capacidades conceituais que estão em constante *operação* mesmo quando não *exercitadas*.

### 1.3 Em direção ao debate

À luz de todas estas transformações, entendemos ser importante

---

<sup>56</sup> McDowell 2009a:267. Grifo nosso.

<sup>57</sup> McDowell 2009a:271.

estabelecermos o que entenderemos por conceitualismo quando entrarmos, de fato, no debate entre McDowell e Dreyfus. Nossa sugestão é de que o termo “conceito” deva ser compreendido enquanto diretamente relacionado à ideia de que experiências perceptuais possuem *significância racional*, uma vez que, para McDowell, toda e qualquer experiência perceptual, que envolva ou não conteúdo proposicional, é uma *atualização* de capacidades conceituais que pertencem ao entendimento. Como aponta Stroud, na visão de McDowell,

Supor que os meros impactos do mundo, concebidos como tal, poderiam justificar ou tornar razoável qualquer crença que possam vir a gerar é tornar-se vítima do Mito do Dado. McDowell enfatiza, pois, que devemos partir da ideia de que ‘as impressões do mundo em nossos sentidos já possuem conteúdo conceitual’. Portanto, o que é necessário é ‘uma noção de experiência como uma atualização das capacidades conceituais na consciência sensorial’. Isso significa que qualquer pessoa que recebe impressões sensoriais possui certa capacidade conceitual.<sup>58</sup>

Tal conclusão fundamenta-se, assim, na ideia de que ter uma experiência – que envolve, certamente, um impacto do mundo sobre os sentidos – é o mesmo que perceber algo, ao menos potencialmente, julgável *como sendo tal e tal*. Por exemplo, de acordo com McDowell ninguém seria capaz de ver que *p* sem, ao mesmo tempo, ser capaz de entender o pensamento de que *p*, e isto só seria possível a um ser que possui as capacidades conceituais necessárias à compreensão de um pensamento sobre a experiência perceptual. Dessa forma, nossas impressões sensíveis, na perspectiva de McDowell, fornecem razões para acreditar em algo que diz respeito ao mundo empírico. Por exemplo, ver que *p*, nesse sentido, poderia dar ao sujeito as razões (e não as causas) para acreditar que *p*. E é exatamente por isso que McDowell indica que a percepção seria uma atualização de capacidades conceituais próprias de uma racionalidade distintivamente humana. Assim sendo, é importante frisarmos que para

---

<sup>58</sup> Stroud 2002:81.

McDowell, de modo relevante, *atualizar capacidades conceituais* ou *aplicar conceitos na experiência* poderia ser o mesmo que colocar a racionalidade em *operação*, mesmo que não estejamos a *exercitar* tais capacidades discursiva ou proposicionalmente.

Frente a todas estas transformações do pensamento de McDowell, concluimos este primeiro capítulo, então, com uma esquematização do sentido ao qual nos utilizaremos, de agora em diante, do termo *conceitualismo*, terminologia esta que será o principal alvo dos ataques de Dreyfus no debate em torno das lidas absorvidas:

### **Conceitualismo**

Tese segundo a qual o Conteúdo da Experiência Perceptual é, invariavelmente, conceitual, visto que o mesmo é resultado da atualização de capacidades conceituais que se encontram tanto onipresentes quanto em constante operação na experiência, mesmo quando não exercitadas.

Após este enquadramento do Conceitualismo de McDowell, nos sentimos, pois, preparados para partirmos em direção ao Capítulo 2 de nossa investigação, no qual apresentaremos, mais propriamente, o debate entre McDowell e Dreyfus.

### O debate em torno das lidas absorvidas

“Como nascem as mentes a partir do ser-no-mundo?”<sup>59</sup>. Esta questão levantada por Dreyfus – no texto seminal de nosso debate, chamado *Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise* – parece conter tanto explicita, quanto, principalmente, implicitamente, muito do que serão os conteúdos *prescritivo*, *descritivo* e *explicativo* que constituem o cerne do debate ao qual nos debruçaremos a partir de agora. Mas, aos nossos propósitos, quais seriam os motivos da importância desta breve frase? Vejamo-los, então, com mais clareza.

Em primeiro lugar, a sentença nos remete ao tipo de método filosófico que Dreyfus adotará – e fortemente recomendará a outros filósofos – em sua investigação: a saber, a *fenomenologia*, na esteira de pensadores como Heidegger e Merleau-Ponty. Por certo, Dreyfus, a partir de uma série de descrições de nossa experiência ordinária, buscará nos mostrar de que modo vivenciamos o mundo, em detrimento a outros exercícios filosóficos que teriam pretendido explicar a experiência seguindo um caminho inverso, qual seja o de partir daquilo que este autor chama de “andares mais altos do edifício do conhecimento”<sup>60</sup>. Ao corretamente seguirmos tal metodologia, nos daríamos conta, segundo Dreyfus, de que o fenômeno ele mesmo nos revelaria algo incontestável: o fato de que a mente, enquanto operadora da razão, teria um papel *secundário* na experiência, que deriva – ou mesmo que “nasce”, nos termos da sentença em questão – de uma vivência mais básica do mundo. Aqui, a ideia de Dreyfus seria a de que a entrada em cena de quaisquer conteúdos conceitual, proposicional, linguístico ou racional pressuporia um nível mais primordial, e não-conceitual, de experiência. Este nível mais básico será descrito por Dreyfus, como veremos, em termos da noção de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-Sein*), herdada da fenomenologia heideggeriana e também apropriada por influentes fenomenólogos, como o próprio Merleau-Ponty.

Dreyfus parece recorrer a esta terminologia para sustentar uma posição

---

<sup>59</sup> Dreyfus 2005:61.

<sup>60</sup> Dreyfus 2005:61.

chave no debate: no caso, a de que esta experiência mais básica não envolve uma relação onde um sujeito apreende, de maneira distanciada, fatos objetivos de um mundo proposicionalmente estruturado, mas sim a de um lidador incorporado que, imerso em um mundo que o solicita a agir de maneira não-conceitual, se vê como que “junto” ao mesmo.

Diante das críticas de Dreyfus, McDowell tomará como sendo sua empreitada a de tentar demonstrar que seu Conceitualismo não implica ignorar a existência de lidas absorvidas enquanto sendo um modo de os animais racionais experienciarem o mundo. De maneira mais ampla, a tática de McDowell será a de fornecer (mais uma vez) uma espécie de explicação transcendental, segundo a qual capacidades conceituais estariam em constante operação na experiência mesmo quando não exercitadas, o que não estaria em desacordo com uma correta descrição fenomenológica de lidas absorvidas.

Isto posto, seguiremos o seguinte percurso neste segundo capítulo: primeiramente, apresentaremos o modo como Dreyfus une as filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty à medida que realiza seus ataques a McDowell; em seguida, apresentaremos as respostas de McDowell a seu interlocutor; por fim, faremos uma análise crítica do debate, e apresentaremos as insuficiências do argumento mcdowelliano frente às pressões fenomenológicas impostas por Dreyfus.

## **2.1 Dreyfus e o elogio da fenomenologia**

É em um discurso presidencial à *Pacific Division of the American Philosophical Association* que Dreyfus propõe, pela primeira vez, um debate com McDowell em torno das lidas absorvidas. É interessante notar que ele contextualiza a discussão, já de maneira introdutória, contando uma história pessoal, que faz referência à célebre crítica de Sellars, apropriada por McDowell, ao Mito do Dado:

Em 1950, enquanto era um especialista em física em Harvard, passei pelo curso de Epistemologia de C. I. Lewis. Lá, Lewis estava confiante expondo a necessidade de um dado indubitável ao conhecimento terreno, e



estava explicando onde deveríamos encontrar o mesmo. Eu fiquei tão impressionado que me transferei imediatamente da especialização em física para a de filosofia (...). Durante esse tempo, ninguém em Harvard parecia ter notado que Wilfrid Sellars havia denunciado o Mito do Dado, e que ele e seus colegas trabalhavam duro, não numa base sólida para o conhecimento, mas na articulação da estrutura conceitual de nossa compreensão da realidade. A decisão de Sellars de abandonar o velho problema cartesiano do fundamento indubitável foi claramente recompensada. Enquanto Lewis é agora lido, se muito, como um beco sem saída, o programa de pesquisa de Sellars está florescendo. John McDowell, por exemplo, substituiu a explicação fenomenalista de objetos perceptivos de Lewis por um influente relato da percepção como um acesso direto à realidade.<sup>61</sup>

Aqui, se mostra implícito, logo de antemão, o reconhecimento de Dreyfus a respeito da relevância das questões epistemológicas levantadas por McDowell ao longo de sua trajetória filosófica, que dizem respeito, mais especificamente, ao modo como a experiência perceptual pode genuinamente servir de fundamento para nossos juízos empíricos. Decerto, a escolha de McDowell como oponente se justifica também, além dos óbvios motivos de discordância entre as partes, pelo fato de este ser um autor bastante respeitado por Dreyfus. Outro importante ponto a ser salientado a partir da citação acima é o fato de Dreyfus estar ao lado de Sellars e McDowell quando de uma crítica ao Mito do Dado. Sem dúvida, Dreyfus parece concordar com a ideia de que o Dado é um mito a ser evitado, na medida em que não faria sentido, segundo ele, a busca por um “chão” indubitável para o conhecimento. Não obstante, Dreyfus, como veremos, irá engajar-se em uma espécie de apologia da fenomenologia como sendo a metodologia filosófica mais adequada para tratar de assuntos concernentes ao modo como perceptualmente experienciamos o mundo. Com efeito, Dreyfus, a despeito da recusa ao Dado, percorrerá um caminho diferente

---

<sup>61</sup> Dreyfus 2005:47.

daquele traçado por Sellars e McDowell<sup>62</sup>, que o levará a encontrar na fenomenologia as bases de nossas vivências no mundo. Assim, Dreyfus irá prescrever que a fenomenologia seria anterior, ou mesmo um pressuposto, a qualquer investigação teórico-filosófica sobre a experiência.

De maneira introdutória, Dreyfus, nesse sentido, nos questiona se ao concedermos que a percepção é totalmente permeada por conceitos – como o faz o autor de *M&M* – não estaríamos negando, ou mesmo nos esquecendo, que a mesma possuiria capacidades mais básicas, que compartilharíamos, por exemplo, com bebês ou animais mais desenvolvidos. A citação a seguir contextualiza bem o que estaria envolvido aqui:

(...) de acordo com fenomenólogos existenciais como Heidegger [e] Merleau-Ponty (...), a atenção analítica provoca uma transformação radical de nossa lida absorvida. Só assim podemos ter uma experiência de objetos com propriedades sobre as quais podemos formar crenças, fazer juízos e justificar inferências. Ao mesmo tempo, no entanto, essa transformação oculta a percepção e a lida não-conceituais, que tornam possível nossa abertura ao mundo. Isso nos leva a deixar de lado a questão de como as habilidades perceptuais não-conceituais que compartilhamos com animais e crianças nos abrem a uma realidade mais básica do que aquela do conhecimento .<sup>63</sup>

Afirmações como esta parecem indicar que para Dreyfus teríamos uma espécie de descompasso entre o fazer filosófico de pensadores ditos analíticos, como poderia ser o caso de McDowell, e herdeiros de uma tradição fenomenológica (de espírito “continental”), encarnados, por exemplo, em sua própria figura. Ao

---

<sup>62</sup> Um autor como Taylor Carman, por exemplo, parece defender algo nesta mesma linha, ao concordar que McDowell acerta em seu diagnóstico, mas ao mesmo tempo se esquece de nossos engajamentos mais básicos com o mundo. Cito Carman: “Para McDowell (...) não há dualismo entre natureza e razão. Mas isso é apenas porque existe, para ele, uma distinção muito clara entre leis naturais e normas racionais. Esta distinção, parece-me, aflige-o com um tipo diferente de ponto cego teórico, pois, enquanto ele reconhece o componente racional da nossa natureza, recusando-se corretamente a elevar a razão ao nível de algo sobrenatural, ele não reconhece as regiões subracionais no espaço do significado dentro do qual nos encontramos no mundo, sob o limiar da racionalidade conceitual” (Carman 2013:167).

<sup>63</sup> Dreyfus 2005:60-1.

mesmo tempo, Dreyfus nos indaga se o tipo de epistemologia realizada por autores como McDowell não estaria deixando de lado o modo como nossas lidas incorporadas e não-conceituais nos abririam a uma realidade mais básica do que aquelas que envolvem conteúdos conceituais e que servem de fundamento aos juízos de experiência.

Desse modo, entendemos que Dreyfus parece estar em busca de uma fenomenologia que antecede, ou mesmo fundamenta<sup>64</sup>, qualquer exercício teórico de conhecimento. E, com efeito, isto remete à tradição fenomenológica exaltada por ele; como podemos observar, Merleau-Ponty, por exemplo, diz algo nesta mesma linha, na introdução de sua *Fenomenologia da percepção*:

(...) o mundo já está sempre ali, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou sociólogo dela possam fornecer (...).<sup>65</sup>

Assim, Dreyfus irá recomendar aos filósofos que esse ponto de vista fenomenológico de uma experiência não-conceitual se apresenta como bastante benéfico às investigações em torno das lidas absorvidas. Por esse ângulo, seria a fenomenologia aquela disciplina mais apropriada para, digamos, evitar o Mito do Dado, sem termos de apelar à ideia de que conceitos permeariam a experiência perceptual, ao mesmo tempo em que ainda seríamos capazes de garantir nosso contato direto com um mundo significativo.

Mas quais seriam, então, as características desta tão advogada herança fenomenológica reivindicada por Dreyfus? Ou ainda, quais seriam as particularidades da leitura que Dreyfus faz de filósofos como Heidegger e Merleau-Ponty, presentes em sua defesa de que as lidas absorvidas não-

---

<sup>64</sup> Aqui, estamos seguindo, em grande medida, Berendzen (2010), que descreve a posição de Dreyfus no debate com McDowell como sendo a defesa de uma espécie de “fundacionalismo fenomenológico” (*phenomenological foundationalism*), que afirma a existência de um “nível primário de existência humana que é livre de, e que sustenta, atividades mentais superiores” (Berendzen, 2010:630). Cf. Sachs (2014).

<sup>65</sup> Merleau-Ponty 1994:1-2.

conceituais seriam a correta história a ser contada quando nos voltamos para os fenômenos em busca de um fundamento para a experiência perceptual humana? A seguir, buscaremos esclarecer estes pontos partir de uma noção chave para toda a tradição fenomenológica: a de *ser-no-mundo*.

### **2.1.1 O ser-no-mundo à luz da fenomenologia**

Desde seu início, o debate entre McDowell e Dreyfus deu luz a uma série de textos produzidos pelos próprios autores. E, naturalmente, estes trabalhos serão devidamente discutidos ao longo de toda a nossa investigação. Mas para que seja possível que compreendamos o conteúdo dos mesmos, pensamos ser necessário – assim como fizemos com McDowell no primeiro capítulo desta dissertação – enquadrarmos também os principais aspectos da filosofia de Dreyfus, especialmente nesta que é a sua declarada aproximação à tradição fenomenológica.

Isto se mostra como fundamental à nossa investigação na medida em que defenderemos uma visão que coloca a interpretação de Dreyfus como sendo o resultado de uma espécie de *síntese* entre os modos heideggeriano e merleau-pontyano de compreensão da noção de *ser-no-mundo*. Este modelo terá, inclusive, grande influência em outras leituras que tratam do mesmo tema, ao mesmo tempo em que será colocado em xeque por alguns comentadores. Dito isso, consideramos ser crucial para que entendamos apropriadamente o que está envolvido no debate esclarecermos as origens do modo como Dreyfus encara a tão importante – e, aos nossos propósitos, fundamental – noção de *ser-no-mundo*.

No interior de uma perspectiva fenomenológica, não é demais ressaltar que esta noção foi trabalhada tanto por Heidegger quanto por Merleau-Ponty. No caso do primeiro, será importante investigarmos o modo como autor alemão descreve aqueles que seriam três modos de *ser-no-mundo*, que se dão em termos das noções de *utilizabilidade*, *não-utilizabilidade* e *subsistência*. Isto se mostra como significativo na medida em que a noção de *subsistência*, por ser um modo proposicional de *ser-no-mundo*, se relacionará diretamente com o ataque de Dreyfus ao Conceitualismo de McDowell. Já no caso de Merleau-Ponty, o que nos interessará será sua noção de *intencionalidade motora*, ideia esta fortemente apropriada por Dreyfus quando de sua defesa de que lidas

absorvidas são puramente perceptuais, incorporadas e, por essas razões, possuidoras de conteúdo não-conceitual. Tendo em vista estas duas perspectivas, pretendemos explicar o modo como Dreyfus irá unificá-las em sua apropriação filosófica de Heidegger e Merleau-Ponty.

### 2.1.2 Heidegger, Merleau-Ponty e os modos de ser-no-mundo

Uma das obras mais conhecidas e influentes de Dreyfus é *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, de 1991, que se debruça sobre a interpretação de importantes aspectos da filosofia de Heidegger presentes em *Ser e tempo*. Dentre eles, como o próprio título do texto indica, a noção heideggeriana de ser-no-mundo. Vejamos, nas próprias palavras de Dreyfus, como ele esboça a mesma:

À atividade de existir, Heidegger denomina 'ser-no-mundo'. Com precisão característica, ao introduzir este conceito ele enfatiza a importância de abordar este negligenciado fenômeno da maneira correta. Ele enfatiza que o 'ser-em' do Dasein como ser-no-mundo não deve ser pensado enquanto uma característica de objetos espacialmente localizados em relação a outros objetos.<sup>66</sup>

Dito disso, é importante ressaltar que a ideia de ser-no-mundo, em termos heideggerianos, se mostra também como bastante influente à tradição fenomenológica que tem o pensamento de Heidegger como herança. Como bem aponta Dreyfus, o próprio Merleau-Ponty “reconheceu a influência de *Ser e do Tempo* em sua *Fenomenologia da percepção*”<sup>67</sup>, obra esta em que o autor francês se utiliza, em vários momentos, da noção ser-no-mundo.

Mas antes de nos atermos mais especificamente à apropriação que Dreyfus faz da terminologia em questão, façamos uma breve introdução de algumas características gerais das filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty, que serão apropriadas pelo interlocutor de McDowell. Só assim poderemos melhor compreender as retenções e adaptações feitas por Dreyfus, e, dessa maneira, sentirmo-nos mais preparados para fazer uma análise crítica das

---

<sup>66</sup> Dreyfus 1991:40.

<sup>67</sup> Dreyfus 1991:9.

mesmas. Vamos, primeiro, a Heidegger.

Um dos principais projetos de *Ser e tempo* é o de fazer uma descrição dos modos aos quais o *Dasein* (ou *ser-aí*)<sup>68</sup>, enquanto ser-no-mundo, tem acesso aos entes intramundanos<sup>69</sup>, ou ainda, descrever qual seria o modo mais *imediate* de acesso ao ente intramundano. Para tanto, o filósofo alemão se propõe partir daquele que seria o comportamento mais básico do *Dasein*: no caso, a *lida* (*Umgang*) cotidiana familiar (*Vertraut*) com os *instrumentos* (*Zeug*).

Em seu cotidiano, o *Dasein* é entendido por Heidegger como difundido em variados modos de ser-no-mundo, que ele designa com o termo *ocupação* (*Besorgen*). A partir disso, o autor irá nos apresentar aqueles que seriam alguns modos de ser-no-mundo: um primário, ligado à ideia de *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*); um intermediário, vinculado à ideia de *não-utilizabilidade* (*Unzuhandenheit*); e outro, derivado, relativo à noção de *subsistência* (*Vorhandenheit*). Assim, é importante notarmos que dentre estes modos de ocupação do ser-no-mundo Heidegger irá sugerir que aquele que se dá de forma *primordial* não o faz de maneira teórica ou temática, e sim através, justamente, de uma *lida* cotidiana atórica ou atemática.

Segundo Heidegger, os entes intramundanos se apresentam primeiramente ao *Dasein* *como* instrumento; Heidegger quer dizer com isto, por exemplo, que “um instrumento nunca é”<sup>70</sup>, ou seja, que um ente intramundano, antes de ser um “isto”, seria essencialmente um “para algo” (*Um-zu*)<sup>71</sup>, em cuja estrutura, de acordo com o filósofo alemão, “reside uma *remissão* de algo a algo”<sup>72</sup>. Desse modo, o instrumento é definido por Heidegger a partir de sua *serventia*, que, por sua vez, remete a um contexto que abrange uma totalidade-

---

<sup>68</sup> Em *Ser e tempo*, Heidegger lança mão de uma série de investigações em torno da questão do sentido do Ser. Para tal, Heidegger buscou, com vistas a uma “destruição” (*Destruktion*) da história da ontologia, a realização de uma ruptura com a tradição. Nesse sentido, o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental (isto é, que diz respeito à possibilidade mesma da ontologia) tem como proposta uma analítica existencial dos modos de ser do ente que pergunta pelo sentido do Ser, ente este que Heidegger designou com o termo *Dasein* (ou *ser-aí*). Esta analítica existencial do *Dasein* deveria ser realizada, segundo ele, através de uma ontologia fundamental pautada em um método hermenêutico/fenomenológico que descrevesse os diversos modos de ser do *Dasein* em termos de sua existência enquanto ser-no-mundo e em virtude do horizonte do tempo.

<sup>69</sup> O *ente intramundano* (*innerweltliche Seiende*) deve ser entendido aqui como aquela entidade que resta ao desconsiderarmos o *Dasein*. Logo, o ente intramundano é aquele ente que o *Dasein* não é; ou ainda, é o ente com o qual o *Dasein* *lida* enquanto ser-no-mundo.

<sup>70</sup> Heidegger 2012:211.

<sup>71</sup> Heidegger 2012:211.

<sup>72</sup> Heidegger 2012:211.

instrumental (*Zeugganzheit*). Esclarece Heidegger:

Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a partir da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas ‘coisas’ nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha ‘entre quatro paredes’, em um sentido espacial geométrico – mas instrumento-de-morar. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e, nesta, cada um dos instrumentos ‘individuais’. *Antes* destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-instrumental.<sup>73</sup>

Assim sendo, o instrumento é determinado segundo suas remissões. Por exemplo, a mesa é para fazer refeições, que são para nos alimentar e assim por diante. No cotidiano, a serventia de um instrumento apresenta-se, dessa maneira, em uma relação que abrange outros instrumentos. Nessa perspectiva, Heidegger sugere que lidamos cotidianamente com os instrumentos no interior de um contexto prático em que se encontram diferentes instrumentos que remetem uns aos outros.

À vista disso, o encontro primordial com o ente intramundano procura ser descrito por Heidegger, como já indicado anteriormente, em termos de uma lida cotidiana que não recorre a teorias sobre entes, ocorrendo, assim, de maneira *atemática*. É nesse contexto, inclusive, que Heidegger nos fornece sua célebre descrição da atividade de martelar. A seguir, vejamos esta importante passagem de *Ser e tempo*:

(...) o martelar com o martelo, não *apreende* tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal. O martelar não tem um saber

---

<sup>73</sup> Heidegger 2012:211-2. Grifo do autor.

unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento de modo mais adequado possível. Em tal trato [*Umgang*] de emprego, o ocupar-se submete-se ao para algo constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento.<sup>74</sup>

E exatamente aqui é onde Heidegger introduz a noção de *utilizabilidade*, este que seria o modo mais primordial de ser-no-mundo. Ele completa: “O martelar ele mesmo descobre a específica ‘maneabilidade’ do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a *utilizabilidade*”<sup>75</sup>. Dreyfus ele mesmo nos ajuda a compreender a ideia:

O que está disponível em nossas relações cotidianas tem o caráter de familiaridade [nearness]. Para ser exato, esta familiaridade do equipamento já foi convocada pelo termo ‘utilizabilidade’ [*Zuhandenheit*], que expressa o ser do instrumento. Cada entidade que está ‘à mão’ [to hand] [*Zur Hand*] tem uma familiaridade diferente, que não deve ser determinada através da medição de distâncias. Esta familiaridade regula-se em termos de manipulação e utilização, ‘calculáveis’ de modo circunspecto.<sup>76</sup>

Assim sendo, é através da utilizabilidade, de acordo com Heidegger, que temos acesso ao *ser-em-si* (enquanto serventia) do ente intramundano; ou ainda, é apenas por meio desta ocupação cotidiana que, primordialmente, acessamos o mundo em sua totalidade-instrumental. Segundo Heidegger, tal acesso não poderia originar-se de uma observação temática; pelo contrário, somente a *partir* da utilizabilidade um ente intramundano poderia ocorrer, posteriormente, de modo teórico ou temático.

---

<sup>74</sup> Heidegger 2012:213. Grifo do autor.

<sup>75</sup> Heidegger 2012:213.

<sup>76</sup> Dreyfus 1991:131.



Esta mudança no modo de comportamento de um instrumento é descrita por Heidegger como se apresentando, mais especificamente, a partir de uma perturbação da totalidade-instrumental relativa a um ente intramundano, que tenderia a impossibilitar seu caráter de serventia. Tomemos como exemplo o martelar: nesse caso, teorizamos ou tematizamos o martelo, de acordo com Heidegger, somente quando este instrumento, por alguma deterioração ou mau funcionamento, vai gradualmente perdendo sua maneabilidade. Contudo, na maioria dos casos os instrumentos já se encontrariam à mão, no sentido de que os compreendemos no horizonte de sua totalidade-referencial, que nos permite, assim, ocupa-los de maneira imediata, atemática e habilidosa.

Heidegger designa o em-si deste utilizável como caracterizado por uma espécie de *não-surpresa* (*Unauffälligkeit*). Nessa perspectiva, ele realiza uma análise do que seriam certos *modos deficientes de ocupação*: a surpresa (*Auffallen*), a importunação (*Aufdringlichkeit*) e a não-pertinência (*Aufsässigkeit*). Seria, então, através desses modos deficientes que a lida cotidiana sofreria, digamos, suas perturbações. E aqui, é interessante notarmos que a utilizabilidade é caracterizada por Heidegger como sendo este modo onde nos encontraríamos em uma livre fluidez própria do caráter não surpreendente do modo de ser-no-mundo da utilizabilidade, na qual nos utilizaríamos de maneira exitosa dos instrumentos à nossa mão.

Nesse sentido, a quebra desta fluidez se daria por uma certa *não-utilizabilidade* (*Unzuhandenheit*) do instrumento à mão. Em tal caso, a deficiência de uma ocupação traria à tona a perturbação de uma determinada totalidade-referencial. Como consequência, o instrumento passaria a apresentar-se como um ente que “atrapalha” a fluidez de uma lida antes desimpedida e habilidosa, na medida em que não mais serve adequadamente ao seu emprego original, já que, agora, parece lhe faltar algo. Dessa maneira, à medida que gradativamente vai perdendo sua totalidade-referencial o instrumento passa a apresentar-se em sua mera *subsistência* (*Vorhandenheit*). Heidegger descreve, da seguinte maneira, esta *transformação* do ente intramundano:

Quanto mais urgente é a necessidade de empregar o-que-falta [*das Fehlende*], quanto mais propriamente ele

vem-de-encontro em sua não-utilizabilidade, tanto mais o utilizável se torna importuno, a ponto de parecer que perde o caráter da utilizabilidade. Desvenda-se somente como algo que é unicamente subsistente [*Vorhandenes*], que não pode suprir o que falta. Como *modus* deficiente de uma ocupação, o ficar perplexo diante de algo descobre a só-subsistência [*Nur-noch-vorhandensein*] de um utilizável.<sup>77</sup>

Assim, podemos entender que numa lida como o martelar o martelo se tornaria uma entidade não-utilizável ou subsistente quando um indivíduo, eventualmente, passasse a focar, por exemplo, no peso deste instrumento; enquanto não-utilizável, perderíamos a familiaridade (*Vertrautheit*) com a totalidade-referencial deste objeto; já enquanto subsistente, apreenderíamos uma propriedade particular deste utilizável, na medida em que explicitaríamos tal propriedade (através do pensamento ou de um apelo a proposições) ao fazer com que o martelo apareça como um instrumento *inapropriado* a uma dada ocupação. Comenta Dreyfus:

Uma vez que a atividade em andamento é interrompida, novos modos de encontro emergem e são reveladas novas formas de ser encontrado. Quando algo dá errado com meu martelo, por exemplo, sou forçado a prestar atenção ao martelo e ao martelar. De acordo com Heidegger, três modos de perturbação – surpresa, importunação e não-pertinência – progressivamente evidenciam o Dasein como um sujeito pensante, e a ocorrência como um modo de ser de substâncias isoladas e determinadas (...). Os modos de surpresa, importunação e não-pertinência têm a função de trazer à tona a característica de subsistência naquilo que é utilizável.<sup>78</sup>

Então, se o mundo apenas se mostra como subsistente nos modos deficientes da ocupação, o caráter, digamos, de “não-deficiência” indicaria, de acordo com

---

<sup>77</sup> Heidegger 2012:225.

<sup>78</sup> Dreyfus 1991:71.

Heidegger, que nossa *familiaridade* nos apresenta, primordialmente, a um mundo já aberto, onde o ser-no-mundo é capaz de lidar de forma fluida e sem recorrer a pensamentos explícitos sobre os entes com os quais está lidando.

A aposta de Heidegger parece ser, pois, a de que o ente intramundano se apresenta como subsistente em consequência de uma deficiência de um modo antes familiar de ocupação. Assim, é importante frisarmos que a subsistência seria *derivada* da utilizabilidade, na medida em que o aparecimento de uma entidade subsistente teria como pressuposto o prévio aparecimento do ente intramundano enquanto utilizável. E aqui, devemos estabelecer uma distinção relevante: apesar de a subsistência sempre possuir um caráter de derivação, ela poderia ocorrer de dois modos: por um lado, através de uma *certa* subsistência, de maneira ainda atemática ou atórica, diante de uma ocupação deficiente caracterizada pela surpresa, importunidade e impertinência, mas que ainda preserva alguma utilizabilidade em seu modo de ser; por outro, numa *pura* subsistência, onde o ente intramundano se torna explícito, agora, de maneira propriamente teórica.

Dito isso, condensaremos, assim, os três modos de ocupar-se do ser-no-mundo descritos por Heidegger, que serão apropriados por Dreyfus<sup>79</sup> com vistas a seu ataque a McDowell:

### **Utilizabilidade**

Modo primordial no qual o ser-no-mundo lida com os entes intramundanos de maneira familiar, fluida, atórica e atemática, em uma ocupação não deficiente.

### **Não-utilizabilidade**

Modo no qual o ser-no-mundo lida com os entes intramundanos de maneira *não* familiar – mas ainda assim atórica e atemática – a partir de uma deficiência da ocupação.

---

<sup>79</sup> Não obstante, Braver (2013), por exemplo, salienta que Heidegger não daria esta suposta preferência (exaltada por Dreyfus) a lidas irrefletidas. No caso, Braver sugere que Dreyfus estaria fazendo uma leitura seletiva de Heidegger, com o intuito de sustentar sua argumentação. Neste movimento, Dreyfus estaria dando ênfase apenas à “Divisão I” de *Ser e tempo*, onde Heidegger, de fato, descreveria por diversas vezes lidas irrefletidas, deixando de lado, entretanto, a “Divisão II” do livro, em que o autor alemão dá atenção também à descrição de fenômenos que nos distanciam de uma relação irrefletida.

## **Subsistência**

Modo derivado no qual o ser-no-mundo lida com os entes intramundanos de maneira puramente teórica, a partir de uma deficiência da ocupação.

Na medida em que Dreyfus irá acrescentar a estes modos de ser-no-mundo características próprias da filosofia de Merleau-Ponty – que dizem respeito à noção de *intencionalidade motora* – veremos que estas definições sofrerão reformulações tanto terminológicas quanto de conteúdo. Por isso, vejamos agora como Dreyfus parece apropriar-se da filosofia do autor da *Fenomenologia da percepção*. Ao final, esperamos estar propriamente munidos das características definitivas do edifício argumentativo construído por Dreyfus, que têm como base de seu ataque a McDowell estas que seriam as diferentes descrições dos modos de ser-no-mundo, e que esperamos nos dar as bases de uma noção definitiva de *lida absorvida*.

Merleau-Ponty se mostra, de fato, como um filósofo bastante caro a Dreyfus. Como bem aponta Carman, “embora Heidegger seja a figura a quem Dreyfus apela mais frequentemente, seus argumentos são constantemente extraídos mais diretamente da *Fenomenologia da percepção* do que de *Ser e do Tempo*”<sup>80</sup>. Em vista disso, faremos esta investigação esperando, ao final, termos o material necessário para o estabelecimento desta que seria a síntese “fabricada” por Dreyfus, e as implicações disso no modo como ele compreende as lidas absorvidas.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty se propõe a traçar uma linha média entre o empirismo – corrente filosófica onde haveria uma primazia dos estímulos sensíveis e a contribuição do sujeito seria desprezível – e o intelectualismo (kantiano/neo-kantiano), que, por sua vez, entenderia que o mundo, tal qual nos aparece à mente, seria mediado pelo sujeito. Segundo ele, os indivíduos não perceberiam os objetos de forma passiva, assim como também não introjetariam qualquer realidade no mundo apreendido. Diante disso, esta via média entre o esvaziamento e o preenchimento de nossa mente seria o *corpo*, ou, mais precisamente, o engajamento deste com o mundo por meio de nossas vivências. Nessa perspectiva, nos interessará aqui, mais especificamente, a maneira como Dreyfus trabalha a noção merleau-pontyana

---

<sup>80</sup> Carman 2008:224.

de *intencionalidade motora*.

É importante notar que Dreyfus herda esta noção da leitura que Sean Kelly faz da mesma. Kelly afirma: “No intuito de dar um nome a atividades intencionais que envolvem essencialmente nossa compreensão incorporada e situacional do espaço e suas características espaciais, Merleau-Ponty inventa a expressão ‘intencionalidade motora’”<sup>81</sup>. Deixemos Kelly ele mesmo exemplificar atividades deste tipo:

O ponto geral da discussão de Merleau-Ponty é que a compreensão do espaço que informa minha atividade corporal habilidosa e irrefletida – atividades como apanhar a maçaneta de forma irrefletida para atravessar a porta, ou digitar no teclado de forma hábil, não é o mesmo que, nem pode ser explicado em termos de, uma compreensão do espaço que informa os meus atos reflexivos, cognitivos ou intelectuais – atos como apontar para a maçaneta para identificá-la.<sup>82</sup>

Carman também nos ajuda a compreender o que Kelly entende por “intencionalidade motora”:

Sean Kelly argumentou que o conteúdo da ‘intencionalidade motora’ de nossos comportamentos corporais inteligentes difere essencialmente do conteúdo de atitudes cognitivas como crenças. A diferença, de acordo com Kelly, é que, enquanto os conteúdos proposicionais das atitudes cognitivas são destacáveis ou abstraíveis das atitudes psicológicas em que estão inseridos, o conteúdo intencional motor é constituído e dependente dos exercícios concretos de habilidade corporal que o informam e o governam.<sup>83</sup>

Nesse sentido, a noção de intencionalidade motora era, de fato, muito cara a Merleau-Ponty, no que concerne ao seu projeto fenomenológico.

---

<sup>81</sup> Kelly 2002:377.

<sup>82</sup> Kelly 2002:377.

<sup>83</sup> Carman 2013:175.

Diferentemente de Husserl<sup>84</sup>, Merleau-Ponty não estava interessado em se certificar se a intencionalidade era ou não uma essência da consciência, mas sim em compreender *como* a intencionalidade se relaciona com o mundo. Dessa maneira, a intencionalidade, enquanto ação reflexiva (consciente), teria papel secundário em sua investigação: o que interessaria ao autor, antes de tudo, seria a noção de intencionalidade enquanto disposição corporal de se agarrar ao mundo, mundo esse que seria o pano de fundo de nossas vivências.

Merleau-Ponty, desse modo, não designa a “percepção” como sendo o resultado de nossa *consciência do mundo externo*, mas sim fruto de nosso corpo, ou, mais precisamente, de nosso corpo enquanto engajado com o mundo em que vivemos. Para ele, com efeito, o homem “seria” *corpo*, e não um “sujeito” que, de uma perspectiva distanciada ou transcendental, observaria fatos do mundo; na verdade, seria um ser *incorporado* e componente indissociável em relação à natureza do mundo, se confundiria a ele, e, por isso, ignorar suas relações com o mesmo seria um equívoco, já que, nas próprias palavras do autor, “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio difundido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” <sup>85</sup>. Por essas razões, esse agarramento com o mundo, de maneira geral, deveria ser entendido como algo pré-reflexivo, pré-conceitual e fundamentalmente influenciado pelo nosso corpo.

A seguir, podemos observar, claramente, como as descrições do corpo vivido e seu engajamento com o mundo – a partir de textos merleau-pontyanos como a *Fenomenologia da percepção* – tiveram impacto sobre o pensamento de Dreyfus; seguindo Kelly, ele retoma o caso da maçaneta, para exemplificar este agarramento com o mundo:

Eu não vejo a maçaneta como maçaneta quando estou absorvido ao usá-la, e, neste caso, a maneira como eu dou conta disso não é apenas uma versão implícita de vê-la como uma maçaneta (...). Além disso, isto é uma resposta direta à situação, que pode ser bem-sucedida ou falha. Merleau-Ponty chama esse tipo de atividade de

---

<sup>84</sup> Cf. Husserl (1913).

<sup>85</sup> Merleau-Ponty 1994:122.

intencionalidade motora.<sup>86</sup>

É importante notar, em vistas disso, que este tipo de “resposta direta à situação” mencionada por Dreyfus nos levará em direção a outro ponto fundamental de sua estrutura argumentativa. No caso, a noção de *affordances*, tal como compreendida por J. J. Gibson. Se enquanto o verbo “to afford” pode ser traduzido em português por “ofertar” ou “proporcionar”, Gibson, por sua vez, sugere que pretende usar o termo *affordance*, para seus propósitos, não mais enquanto verbo, mas enquanto pronome. Esclarece Gibson, em seu *The Ecological Approach to Visual Perception*:

*As affordances* do ambiente são aquilo que o ambiente oferece ao animal, o que *provê* ou *fornece*, para o bem ou para o mal. O verbo *afford* é encontrado no dicionário, mas o substantivo *affordance* não é. Eu inventei. Quero dizer com isso algo que se refere ao ambiente e ao animal de uma maneira que nenhum termo existente faz. Implica a complementaridade do animal e do ambiente.<sup>87</sup>

Dessa forma, o termo *affordance* pretende abarcar uma noção que diz que o ambiente e seus aspectos oferecem oportunidades de ação tanto a animais não humanos quanto humanos. Como exemplifica Dreyfus, “a comida se oferece ao comer, portas se oferecem ao entrar ou ao sair, pisos se oferecem ao andar”<sup>88</sup> e assim por diante. Nesse sentido, Dreyfus buscará, com a ajuda da noção de *affordances*, contar uma história em que a percepção seria uma resposta direta, puramente perceptiva, incorporada e não-conceitual àquilo que uma determinada situação está a demandar. Em vista disso, nossas ações seriam, primordialmente, respostas ao ambiente, que se dão por meio de uma compreensão prévia do mundo que é não-conceitual, incorporada e pré-linguística (que compartilharíamos, inclusive, com crianças e outros animais). A aquisição desta compreensão, em primeiro lugar, seria dada pelo corpo, sem um apelo a um conteúdo conceitual próprio do “espaço das razões”. Carman resume bem a ideia:

---

<sup>86</sup> Dreyfus 2007:375.

<sup>87</sup> Gibson 1979:119.

<sup>88</sup> Dreyfus 2005:56.

(...) Dreyfus apela aos tipos de habilidades corporais que compartilhamos com outros animais (...): avançamos em vez de ir para trás; mantemos o nosso equilíbrio ao mudar nosso peso de um pé para outro; erguemos nossos pescoços ou olhamos de soslaio para obter uma melhor visão de algo. Já no início da infância, tais gestos naturais começam a exibir caracteres culturalmente específicos. E, no entanto, curiosamente, alguns hábitos com os quais você pode ser tentado a atingir a idiossincrasia cultural tornam-se disposições biológicas comuns a mais de uma espécie: o ‘efeito do elevador’ (manter-se parado e olhando para baixo para evitar o contato visual nas proximidades) por exemplo, pode ser observado em macacos rhesus e chimpanzés, não apenas em alienados moradores urbanos.<sup>89</sup>

Assim, entendemos que Dreyfus parece apostar em uma interpretação de Merleau-Ponty que estabelece a percepção enquanto uma intencionalidade motora que responde de maneira incorporada e não-conceitual às várias *affordances* do ambiente. Podemos, então, resumir a noção de intencionalidade motora, no modo como Dreyfus a lê, da seguinte maneira:

### **Intencionalidade Motora**

Modo de ser no qual o ser-no-mundo responde a *affordances* do ambiente de maneira direta, puramente perceptual, incorporada, irrefletida e não-conceitual.

A partir destas constatações, pensamos ter o material necessário para prosseguirmos em nossa investigação. A seguir, pretendemos enquadrar a posição de Dreyfus a respeito das lidas absorvidas com base na sugestão de que seu argumento contra McDowell fundamenta-se em uma síntese entre, por um lado, as relações entre as noções heideggerianas de Utilizabilidade, Não-utilizabilidade e Subsistência, e, por outro, a noção merleau-pontyana de Intencionalidade Motora. Como veremos, Dreyfus, nos textos em que ataca McDowell, irá, à sua maneira, harmonizar as filosofias de Heidegger e Merleau-

---

<sup>89</sup> Carman 2013:170.



Ponty, o que, para alguns, soará como algo perfeitamente natural; já para outros, será um movimento apressado, que colocará em suspeita seu percurso argumentativo. Dito isso, passemos a analisar, daqui em diante, como Dreyfus parece ter se apropriado destas descrições heideggerianas e merleau-pontyanas dos modos de ser-no-mundo.

### 2.1.3 O Modelo H-MP

Até aqui, vimos o modo como Dreyfus parece, de maneira geral, ler as filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty. Algo interessante de se notar, em nossa visão, seria o fato de que ele indica que os dois filósofos dizem algo deveras semelhante em suas descrições fenomenológicas do ser-no-mundo: a saber, que vivenciamos o mundo, *primordialmente*, de maneira atórica ou pré-conceitual. Com efeito, se por um lado Heidegger descreve o Dasein como um ser-no-mundo que lida primeiramente de modo atemático e atórico com os entes intramundanos – tese baseada na noção de Utilizabilidade – Merleau-Ponty indica, a partir da noção de Intencionalidade Motora (pelo menos de acordo com leituras como as de Dreyfus e Kelly, por exemplo), que experienciamos o mundo, fundamentalmente, de maneira pré-conceitual, ao respondermos incorporadamente às *affordances* do ambiente. Talvez por isso, Dreyfus tenha sido motivado a sugerir uma leitura em que Heidegger e Merleau-Ponty estariam dizendo coisas semelhantes e praticamente complementares; tão próximas que deveriam ser compreendidas como constituindo um projeto fenomenológico *uno*.

De fato, Dreyfus parece indicar que os modos *conceituais* de ser-no-mundo seriam derivados tanto da Utilizabilidade quanto da Intencionalidade Motora. Por essa razão, pretendemos sugerir, com base textual nos ataques que Dreyfus faz a McDowell, que ele une estas duas propostas em um modelo que sustenta todo seu edifício argumentativo, a qual daremos o nome de *Modelo H-MP*<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Gostaríamos de deixar claro que o nome “Modelo H-MP” é fortemente inspirado em Golob (2014), quando este dá o nome de “Modelo Carman-Wrathall” (*Carman-Wrathall Model*) àquela que seria a leitura de formação dita analítica padrão da filosofia de Heidegger. O Modelo Carman-Wrathall, ao também aproximar a filosofia de Heidegger a Merleau-Ponty, terá grandes semelhanças ao que estamos chamando de Modelo H-MP; não obstante, preferimos dar um nome específico ao modelo de leitura dreyfusiana de Heidegger, dadas as suas peculiaridades,

O Modelo H-MP possui, com base no que dissemos até agora, duas características fundamentais. A primeira delas diz respeito à ideia de que o modo primordial de ser-no-mundo seria familiar, incorporado, puramente perceptual não-proposicional, não-racional, não linguístico e, por essas razões, *não-conceitual*; a segunda, a afirmação de que uma atitude teórica seria derivada deste modo mais básico de ser-no-mundo, ao surgir de uma perturbação da experiência que tende a comprometer a performance.

Diante disso, Dreyfus nos apresentará, já no contexto do debate com McDowell, um esquema daqueles que seriam três modos de ser-no-mundo, a partir do que estamos chamando de Modelo H-MP: a *intencionalidade Sujeito-Objeto* (relativa à Subsistência); a *lida com o não familiar*, (relativa à Não-utilizabilidade e à Intencionalidade Motora); e a *absorção na fluidez* (ligada à Utilizabilidade e à Intencionalidade Motora). Façamos, então, uma detida caracterização desses termos à luz das relações em que estão envoltos, ao mesmo tempo em que já apresentaremos alguns ataques de Dreyfus ao Conceitualismo de McDowell.

A *intencionalidade Sujeito-Objeto* é designada por Dreyfus como sendo aquele modo de ser-no-mundo dotado de *conceitualidade*, no sentido de que este envolve uma experiência perceptual portadora de conteúdo conceitual. Tal conteúdo conceitual, na acepção de Dreyfus, denota que esta experiência se daria de maneira *distanciada*, na qual um sujeito intenciona um objeto por meio de engajamentos proposicionais. Por exemplo, no emblemático caso do martelar um sujeito intencionaria o martelo enquanto objeto ao pensar ou dizer algo como “este martelo pesa dois quilos”. Este tipo de intencionalidade, segundo Dreyfus, compreenderia um envolvimento do mental na experiência; é o que ele irá chamar de *mentalidade* (*mindedness*). A mentalidade, nessa perspectiva, compreenderá um modo de ser-no-mundo no qual um sujeito é capaz de acompanhar suas próprias representações do mundo. Teríamos, assim, um elemento de *racionalidade* próprio da *intencionalidade Sujeito-Objeto*, visto que a mesma seria um modo de ser-no-mundo onde um sujeito se encontra capaz de responder pelas razões de suas ações. Em suma, devemos entender, por ora, que a *intencionalidade Sujeito-Objeto* se caracteriza, assim,

---

como, por exemplo, a exaltação da *expertise*, algo sobre o qual Carman e Wraithall não discorrem em maiores detalhes.

pelas noções de *conceitualidade*, *distanciamento*, *mentalidade*, e *racionalidade*, nos respectivos sentidos desses termos tais quais explicitados acima.

A *lida com o não familiar*, por sua vez, é descrita por Dreyfus como sendo um modo de intencionalidade ainda assim primordial. Em lidas deste tipo, uma dada experiência compreenderia uma espécie de “monitoração pré-reflexiva”. Para que fique mais claro, tomemos, mais uma vez, o exemplo do martelar; neste caso, uma eventual percepção de que o martelo estaria muito pesado denotaria, justamente, um tipo de intencionalidade onde lidamos com algo *não* mais familiar. Nesse contexto, poderíamos designar – assim como fez Heidegger – uma experiência onde uma determinada perturbação alterou o modo como lidamos com um ente intramundano. Dessa maneira, podemos observar aqui, de acordo com Dreyfus, um modo de ser-no-mundo que, apesar de não mais familiar, ainda assim preserva uma lida destituída de *mentalidade*, *conceitualidade* e *racionalidade* (próprias da *intencionalidade Sujeito-Objeto*), na medida em que o ser-no-mundo, ao lidar com o não familiar, monitora e aperfeiçoa suas ações ainda de maneira incorporada e pré-reflexiva.

Por fim, Dreyfus designa a *absorção na fluidez* como sendo aquele modo de ser-no-mundo onde lidamos de maneira completamente familiar e incorporada com os entes intramundanos. Ao contrário da *intencionalidade Sujeito-Objeto*, este modo de ser-no-mundo compreenderia uma total absorção incorporada de um indivíduo em lidas desprovidas de *mentalidade*, *conceitualidade* ou *racionalidade*. Nesses casos, Dreyfus chega até mesmo a sugerir que os instrumentos com os quais lidamos “desaparecem”. Por exemplo, em um martelar completamente fluido, onde não há qualquer distúrbio, perturbação, surpresa etc., o martelo *como que* desaparece (*withdraws*) de quaisquer possíveis representações, já que não há, desse modo, a necessidade de recorrermos a qualquer ato reflexivo para solucionarmos defeitos ou aperfeiçoarmos uma determinada lida. Aqui, simplesmente estaríamos respondendo a *affordances* do ambiente. Assim, aquele que se encontra absorvido em uma atividade deste tipo não teria razões para tomar qualquer postura distanciada e objetiva em relação aos entes intramundanos com os quais está lidando; mais do que isso, o que Dreyfus pretende sugerir é que qualquer atitude portadora de conteúdo conceitual, na verdade, só deterioraria uma performance antes plenamente habilidosa em seu

modo não-reflexivo de ser.

Isto posto, vejamos como Dreyfus irá relacionar os modos de ser-no-mundo apresentados acima em termos de suas transformações, e as consequências disto em seu projeto fenomenológico de descrição da experiência perceptual humana.

Em primeiro lugar, é importante notar que Dreyfus, a partir disto que estamos chamando de Modelo H-MP, chama a atenção para o fato de que o modo de *intencionalidade Sujeito-Objeto* seria *derivado* da *absorção na fluidez*, ao passo que somente lançaríamos mão de proposições *que-especificam-uma-situação* (*situation-specific*) em circunstâncias, como dizemos, de mau funcionamento de um instrumento. Tomando Heidegger como referência, vejamos como o próprio Dreyfus resume o que está envolvido aqui:

Heidegger sustenta que usamos conceitos *que-especificam-uma-situação* quando lidamos com instrumentos com defeito – quando, por exemplo, observamos que este martelo é muito pesado para este trabalho, ou seja, nós o percebemos como muito pesado. Mas Heidegger ressalta que a maioria de nossas atividades não envolvem quaisquer conceitos (...). Não lidamos com objetos com propriedades gerais como peso, nem com aspectos *que-especificam-uma-situação*, como ser muito pesado. Pelo contrário, quando tudo está indo bem e estamos absorvidos em nossa lida, o instrumento que estamos usando ‘desaparece’ [‘withdraws’] (...). Não atribuímos uma propriedade geral ou mesmo *que-especifica-uma-situação*; apenas lidamos.

91

Em passagem semelhante, Dreyfus demonstra de forma ainda mais explícita como parece combinar as características do Modelo H-MP:

Heidegger (...) em *Ser e tempo* (...) aponta que temos habilidades que nos permitem, passo a passo, transformar nossa percepção de affordances em uma

---

<sup>91</sup> Dreyfus 2007a:371.

percepção de objetos livre de contexto, e o conteúdo de nossas respostas habilidosas a padrões em seu todo percebidos dentro de um conteúdo conceitual articulável. Heidegger observa que quando há um problema com uma affordance nós podemos mudar nossa relação com a mesma. Por exemplo, quando o martelar está indo bem, o martelo não é aquilo no qual eu me concentro. O martelo simplesmente dá marteladas; quanto menos o percebo, melhor. Se, no entanto, o martelar é especialmente difícil, eu posso experimentar o martelo como tendo o aspecto situacional de ser muito pesado nestas condições. E se as coisas irem ainda mais mal e eu tiver que abandonar minha atividade, o martelo pode aparecer como um objeto que tem uma propriedade, livre de contexto, de pesar cinco libras.<sup>92</sup>

Desse modo, a aplicação de conceitos em uma experiência, segundo o Modelo H-MP, entraria em cena de modo apenas secundário em uma lida que é fundamentalmente não-conceitual.

Outro exemplo trazido por Dreyfus – e que ajuda a elucidar o que está envolvido aqui – pode ser observado na descrição que ele apresenta (também através de Heidegger) de uma lida onde um indivíduo está prestes a sair de um cômodo familiar. De acordo com Dreyfus, uma descrição atenta deste fenômeno revelaria que a pessoa, para sair deste recinto, não apreenderia a porta enquanto um objeto que estaria solicitando o sujeito a abri-la; isto é, aquele que está imerso nesta ação não estaria aplicando conceitos na mesma para realizá-la com sucesso. Para Dreyfus, dada nossa familiaridade, simplesmente agiríamos quando é o caso, por exemplo, de sair de um cômodo. Desse modo, se a um indivíduo fosse apropriado sair de onde está, ele simplesmente seria “chamado” a sair, sem qualquer apelo reflexivo. Nas palavras do próprio Dreyfus, com efeito, “Em geral, o lidador absorvido é diretamente chamado por cada solicitação de forma apropriada: as cadeiras o solicitam a sentar-se sobre elas, as tábuas a caminhar sobre elas, as paredes podem solicitá-lo a pendurar fotos nelas, as janelas a abri-las, e as portas

---

<sup>92</sup> Dreyfus 2005:60.

podem solicitá-lo a sair”.<sup>93</sup>

A partir de descrições como essas, entendemos que Dreyfus, com base em uma junção das filosofias heideggeriana e merleau-pontyana, sugere que apesar de haver um modo de ser-no-mundo onde a aplicação de conceitos se faz presente, a base das relações entre mente e mundo é *não-conceitual*, tendo em vista a análise de fenômenos que apresentam nossa vida em práticas que envolvem familiaridade. Desse modo, Dreyfus afirma que em atividades familiares o ser-no-mundo, antes de tudo, está *imerso* nas mesmas, no sentido de que ele não precisa se colocar como um sujeito que opera conceitos em direção a uma realidade objetiva independente. Pelo contrário, Dreyfus defende, de acordo com o Modelo H-MP, que em atividades como estas o ser-no-mundo, *a priori*, não precisaria colocar em operação conceitos que dizem respeito a uma totalidade de fatos proposicionalmente estruturada.

Isto indica, pois, que o Modelo H-MP, de fato, se baseia no estabelecimento de uma distinção entre *dois níveis fenomenológicos de experiência*: no caso do primeiro, teríamos um tipo de ser-no-mundo que age de maneira *fluida, puramente perceptual, incorporada, irrefletida, absorvida, não-proposicional, não-conceitual*; o segundo nível, por sua vez, seria aquele no qual haveria uma atitude *distanciada, conceitual, reflexiva, proposicional*, onde a performance do ser-no-mundo se mostra como deficiente à medida em que aquele que necessita recorrer a um pensamento explícito sobre uma determinada ação não mais se encontra na posição de lidar de maneira fluida.

Um exemplo paradigmático destas relações – fornecido pelo próprio Dreyfus – remonta, como apontado em nossa Introdução, ao caso do jogador de beisebol Chuck Knoblauch. E este tipo de exemplo se mostrará deveras importante na medida em que Dreyfus frequentemente fará uma defesa da *expertise*<sup>94</sup> enquanto característica fundamental da absorção na fluidez. Vejamos novamente nas palavras de Dreyfus como estes diferentes níveis de ser-no-mundo influenciariam positiva e negativamente uma determinada performance:

---

<sup>93</sup> Dreyfus 2013:18.

<sup>94</sup> O termo *expertise* pode ser traduzido, por exemplo, por “perícia” ou “especialidade”; do mesmo modo, o termo *expert* poderia ter como traduções “perito” ou “especialista”. Não obstante, optaremos por manter os termos nos originais em inglês, por entendermos que assim eles explicitam melhor o que está em jogo para Dreyfus.

Como segunda base dos New York Yankees, Knoblauch foi tão bem-sucedido que foi eleito melhor jogador de campo do ano, mas um dia, ao invés de simplesmente dar um golpe e jogar a bola para a primeira base, parece que ele deu um passo atrás e tomou uma ‘orientação livre e distanciada’ em relação à bola e à maneira como ele estava jogando a mesma - à mecânica da mesma, como ele mesmo disse. Depois disso, ele não conseguiu recuperar sua antiga absorção, e muitas vezes - embora nem sempre - atirou a bola para a primeira base de maneira errática - uma vez no rosto de um espectador (...) Neste caso, podemos ver precisamente que o inimigo da expertise é o pensamento.<sup>95</sup>

Como pudemos observar, Dreyfus indica que quando Knoblauch toma consciência explícita de suas ações, ele acaba por deteriorar sua performance, ao passar a orientar-se por meio de comentários a respeito da “mecânica” de sua jogada. E, com efeito, Dreyfus parece recomendar que uma jogada deste tipo é melhor realizada quando um jogador não recorre à reflexão. Haveria aqui, pois, uma diferença entre as lidas de um iniciante e de um *expert*: no caso do primeiro, ele recorre, no intuito de tentar evitar um erro performático, a certas proposições que realizam comentários sobre como deveria ou não agir, o que tende a deteriorar seu desempenho; já o segundo, ao agir de maneira absorvida, fluida, incorporada e não-conceitual, estaria no auge de sua performance, ao “simplesmente dar golpes e jogar a bola”, de maneira irrefletida e habilidosa. Montero<sup>96</sup> resume o que Dreyfus entende por *expertise*, bem como as consequências da entrada de qualquer engajamento reflexivo na

---

<sup>95</sup> Dreyfus 2007b:354.

<sup>96</sup> Contra Dreyfus, Montero argumenta que “Os experts podem ser incrivelmente bons, mas não são perfeitos” (Montero, 2013:305). A partir do ponto de vista da dançarina que é, a filósofa argumentará que a *expertise* não designaria, digamos, um ponto máximo de performance, visto que, de acordo com suas próprias palavras, “uma das razões pelas quais os melhores dançarinos estão pensando sobre o que eles estão fazendo é que os melhores dançarinos - e presumivelmente especialistas em todos os campos - estão sempre se esforçando para melhorar. Para se tornar um Barishnikov, por exemplo, alguém deve ser conduzido a alcançar tais alturas, e uma vez no topo, seu progresso não para simplesmente. No entanto, uma performance no piloto automático, por assim dizer, leva a fazer a mesma coisa da mesma maneira” (Montero, 2013:314). Assim, autoras como Montero parecem defender que o pensamento, na verdade, seria um aliado do *expert*, no sentido de que uma performance pode (e deve) ser sempre aprimorada por meio de exercícios reflexivos, mesmo durante a ação ela mesma.

ação:

[a ideia] baseia-se na máxima de que pensar sobre o que você está fazendo ao fazê-lo interfere no desempenho, ou, como diz Dreyfus, 'monitorar o que estamos fazendo enquanto estamos fazendo degrada o desempenho na melhor competência.' Esta máxima, segundo Dreyfus, é sustentada por casos como a incapacidade de Chuck Knoblauch de jogar a bola. Parece também ser apoiada por vários estudos comportamentais de ações de expertise. Se estiver correta, os experts, ao que parece, não devem estar engajados em pensamentos auto-reflexivos.<sup>97</sup>

Dessa maneira, entendemos que Dreyfus nos fornece uma versão das relações entre estes modos fenomenológicos de ser-no-mundo onde os *experts* lidam ao modo da absorção na fluidez, ao passo que os iniciantes encontram o paroxismo da deficiência de sua performance no modo da intencionalidade Sujeito-Objeto. Isto posto, podemos condensar, da seguinte forma, como o Modelo H-MP compreende as relações e transformações dos modos de ser-no-mundo da *absorção na fluidez*, da *lida com o não familiar* e da *intencionalidade Sujeito-Objeto*:

### **Absorção na Fluidez**

Modo primordial e familiar de ser-no-mundo que une os modos de Utilizabilidade e Intencionalidade Motora (próprio dos *experts*).

### **Lida com o Não-familiar**

Modo no qual o ser-no-mundo lida de maneira não familiar, mas ainda assim incorporada e não-conceitual, com os entes intramundanos (inspirado no modo de ser-no-mundo heideggeriano da Não-Utilizabilidade).

### **Intencionalidade Sujeito-Objeto**

Modo derivado da Absorção da Fluidez, caracterizado pela Subsistência, no qual o ser-no-mundo, de maneira distanciada, apela a proposições

---

<sup>97</sup> Montero 2013:308.



*que-especificam-uma-situação*, e que tendem a deteriorar o desempenho.

Após este percurso preliminar entregamos, enfim – a partir do Modelo H-MP – as características básicas daquele que seria, então, o modo primordial de ser-no-mundo na acepção de Dreyfus, que é, por seu turno, central no debate com McDowell. Chamaremos o mesmo de *lida absorvida*:

### **Lida Absorvida**

Modo primordial de ser-no-mundo caracterizado pela Absorção na Fluidez, que tem como derivação o modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto.

Assim, tendo em mãos uma definição abrangente da noção de Lida Absorvida, apresentaremos agora em quais termos Dreyfus propõe, afinal, o debate com McDowell.

## **2.2 Dreyfus vs. McDowell**

Já de antemão, gostaríamos de iniciar esta seção ressaltando que temos o intuito de sugerir que as críticas de Dreyfus têm como alvo central, basicamente, certas consequências do Conceitualismo de McDowell, que concernem, mais especificamente, ao debate em torno das Lidas Absorvidas.

A título de recapitulação, a tese do Conceitualismo, como vimos, sugere, de acordo com McDowell, que o *Conteúdo da Experiência Perceptual é, invariavelmente, conceitual, visto que o mesmo é resultado da atualização de capacidades conceituais que se encontram tanto onipresentes quanto em constante operação na experiência, mesmo quando não exercitadas*, fato que possui implicações na justificação empírica do conhecimento. Ao tentar evitar o Mito do Dado, McDowell, com efeito, parece indicar como condição de possibilidade de abertura ao mundo que a mesma se dê já de maneira *conceitual*, o que nos fornece razões (e não meras causas) aos nossos juízos de experiência.

Nesse sentido, Dreyfus, em nossa visão, toma como sendo uma implicação da tese do Conceitualismo o fato de que McDowell estaria disposto a admitir a existência de apenas um modo de ser-no-mundo: no caso, o da

Intencionalidade Sujeito-Objeto, tal qual descrito por Dreyfus. Como consequência, o erro de McDowell, em linhas gerais, seria o de não se permitir dar lugar aos outros dois modos de ser-no-mundo apresentados por seu interlocutor: justamente, o da Lida com o Não-familiar e o da Absorção na Fluidez, modos estes que, além de serem fenomenologicamente evidentes, possuiriam uma anterioridade explicativa em relação à Intencionalidade Sujeito-Objeto. Dito isso, façamos a seguir uma análise mais detalhada das razões pelas quais o modo da Intencionalidade Sujeito-Objeto é explicitado por Dreyfus como sendo consequência natural do Conceitualismo de McDowell. Dessa maneira, pretendemos esclarecer as razões pelas quais Dreyfus recomenda, a partir do Modelo H-MP, que uma explicação *a la* McDowell a respeito da experiência perceptual deveria ser rejeitada.

Em primeiro lugar, é importante ressaltarmos que Dreyfus, ao longo de seu percurso argumentativo, coloca em destaque aquelas que seriam quatro consequências indesejadas da tese do Conceitualismo, no que diz respeito às Lidas Absorvidas: no caso, como vimos, a *conceitualidade*, o *distanciamento*, a *mentalidade* e a *racionalidade*, nos respectivos sentidos desses termos tais quais explicitados quando de nossa exposição, exatamente, do modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto. Ora, caso Dreyfus tenha nos contado uma correta história a respeito das Lidas Absorvidas, estas críticas terão, de fato, sua razão de ser, na medida em que os modos da Lida com o Não-familiar e da Absorção na Fluidez não nos revelam, fenomenologicamente, a presença de quaisquer destas características. Vejamos, então, como as mesmas serão criticamente analisadas por Dreyfus, com vistas a apresentar as objeções de McDowell às acusações sofridas por ele.

No que concerne à *conceitualidade*, Dreyfus parece ter como alvo principal o aspecto proposicional contido na tese mcdowelliana a respeito da experiência perceptual humana. Com efeito, como já indicado anteriormente, Dreyfus defende uma visão – segundo ele de origem heideggeriana – de que não lidamos primordialmente com os entes intramundanos por meio de atitudes proposicionais *que-especificam-uma-situação*. Além disso, proposições, como vimos, tenderiam a deteriorar performances antes fluidas, incorporadas e absorvidas, características, por sua vez, da *expertise*.

No intuito de reafirmar esta tese, um exemplo bastante utilizado por

Dreyfus – semelhante ao caso de Knoblauch – recorre à fenomenologia envolvida em uma modalidade específica de xadrez, a saber, o “xadrez relâmpago” (*lightning chess*):

Em um tipo popular de xadrez chamado xadrez relâmpago, o jogo inteiro tem que ser jogado em dois minutos. Sob essa pressão de tempo, os mestres devem fazer alguns de seus movimentos tão rapidamente quanto eles são capazes de moverem seus braços – menos de um segundo por movimento – e ainda assim conseguem jogar em um nível *master*. Quando o mestre está jogando xadrez relâmpago, até onde ele é capaz de dizer, ele está simplesmente respondendo a padrões no tabuleiro. A essa velocidade, ele tem que depender inteiramente da percepção, e não da análise e comparação de alternativas.<sup>98</sup>

Em vistas disso, Dreyfus parece sugerir, mais uma vez, que qualquer atitude proposicional seria, além de *derivada*, desfavorável a qualquer Absorção na Fluidez. De fato, o fenômeno<sup>99</sup> ele mesmo, para Dreyfus, nos mostraria que em uma partida de xadrez relâmpago o jogador nem mesmo teria tempo de recorrer a juízos a respeito dos melhores movimentos a serem realizados, o que indicaria que um mestre de xadrez, no auge de sua performance, jogaria este tipo de partida de modo incorporado e desprovido de *conceitualidade*. O apelo a proposições *que-especificam-uma-situação*, assim, apenas seria necessário se o indivíduo se visse diante de uma completa falta de alternativas. Cito Dreyfus:

---

<sup>98</sup> Dreyfus 2005:53.

<sup>99</sup> É interessante notar que um autor como Zahavi põe em dúvida a ideia dreyfusiana de que descrições fenomenológicas são capazes de capturar *como é* para um indivíduo estar em uma Lida Absorvida, ao perguntar, retoricamente, “Como se pode falar de maneira significativa de uma fenomenologia da lida não-mental - como Dreyfus repetidamente faz - se a lida é completamente inconsciente? (Zahavi, 2013:321-22). Com efeito, segundo Zahavi, “só falamos com a autoridade de primeira pessoa sobre nossos estados mentais conscientes. Não falamos com tal autoridade sobre nossos estados mentais não conscientes ou inconscientes, embora possamos saber sobre eles através de vários meios indiretos, por exemplo, através de longas conversas com um psicanalista ou psicólogo cognitivo” (Zahavi, 2013:322). Em passagem semelhante, ele completa o raciocínio: “Para dizer de forma diferente, como Dreyfus sabe que a reflexão falsifica a experiência vivida? Como ele sabe que é um mito que a reflexão faz algo implícito explícito? Além disso, como, na explicação de Dreyfus, o nível da lida absorvida é acessível à investigação e descrição fenomenológica?” (Zahavi, 2013:333).

(...) se não houver resposta, a única alternativa é uma espécie de deliberação racional na qual alguém se destaque e considere a situação como um objeto com características descontextualizadas e, em seguida, raciocina o que fazer. No xadrez, essa análise envolve enumerar as consequências de cada razoável movimento. Em termos mais gerais, pode significar fazer uma lista de opções e suas utilidades, e calcular qual ação é a melhor. Tais respostas, entretanto, perdem a especificidade situacional da *expertise*, e por isso são inferiores à resposta intuitiva de um *expert*.<sup>100</sup>

De acordo com Zahavi, nesse mesmo sentido,

Dreyfus não nega a existência de autoconsciência, mas ele definitivamente quer vê-la como uma capacidade que só é exercida ou atualizada em ocasiões especiais. Além disso, embora Dreyfus não negue que temos a capacidade de dar um passo atrás e refletir, não podemos exercer tal capacidade sem interromper nossa lida e transformar radicalmente os tipos de *affordances* que lhes são atribuídas.<sup>101</sup>

Nessa perspectiva, podemos notar claramente o que Dreyfus quer dizer quando afirma que o modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto compreende também um aspecto de *distanciamento*: engajar-se em proposições *que-especificam-uma-situação*, e que afastam o jogador de sua Lida Absorvida, é algo que, segundo ele, tende a deteriorar a performance de um *expert*, na medida em que deliberar conceitualmente a respeito de uma jogada atrapalharia uma lida antes fluida e habilidosa, já que os apelos a juízos sobre as melhores ações seriam secundários e, por isso, como o próprio o autor diz, “inferiores”. Por essas razões, ressaltamos, assim, que atitudes portadoras de *conceitualidade* realizadas a partir de um *distanciamento* seriam, na acepção de Dreyfus, inimigas da boa performance.

Outros inimigos da *expertise* seriam o que Dreyfus chama, justamente,

---

<sup>100</sup> Dreyfus 2005:58.

<sup>101</sup> Zahavi 2013:321.

de *mentalidade* e *racionalidade*, estas que são, como vimos, também indesejadas características do Conceitualismo, que desembocam na noção de Intencionalidade Sujeito-Objeto. Segundo Zahavi, para Dreyfus “(...) a ideia de que nossa lida incorporada está permeada de mentalidade é um mito mentalista que é falso em relação ao fenômeno. Na realidade, os conteúdos possuídos por nossas habilidades incorporadas não são apenas não-conceituais, não-proposicionais, não-linguísticos e não-rationais. Eles também são não-mentais” <sup>102</sup>. O próprio Dreyfus enquadra, da seguinte forma, a discordância com McDowell a esse respeito:

Onde eu difiro de McDowell é que eu mantenho que a mentalidade *que-especifica-uma-situação*, longe de ser uma característica onipresente e essencial do ser humano, é o resultado de uma transformação específica do nosso lidar absorvido que é não mentalmente pervasivo. McDowell enxerga corretamente que eu afirmo que, na medida em que o incorporado significa envolvimento em resposta a um mundo de solicitações, ‘a mentalidade que me marca como uma coisa pensante teria de estar ausente em uma fenomenologia precisa do incorporado’. <sup>103</sup>

Em espírito semelhante, ele completa:

Onde a filosofia da percepção e da ação, da mente e do mundo vai a partir daqui, depende de qual abordagem sucede: se aqueles que analisam a abertura do sujeito a um mundo de estruturas proposicionais e as relações racionais entre eles podem explicar as constantes perceptivas e nossas respostas absorvidas a solicitações, ou se aqueles que descrevem nossa capacidade absorvida podem descrever como passamos a dar por certo um determinado mundo de objetos permeados pela conceitualização e mentalidade. <sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Zahavi 2013:321.

<sup>103</sup> Dreyfus 2007b:353.

<sup>104</sup> Dreyfus 2007b:364.

Nesse caso específico, podemos observar que Dreyfus pretende se contrapor à ideia mcdowelliana de que mesmo quando não estamos exercendo um apelo à reflexão estaríamos a operar capacidades conceituais. Com efeito, McDowell, ao buscar esta garantia racional à experiência propriamente humana, parece ir de encontro ao que Dreyfus defende a partir de sua noção de Lida Absorvida. E, mais uma vez, o Modelo H-MP nos ajuda a entender as motivações de Dreyfus para se utilizar das noções de *mentalidade* e *racionalidade*, em seu ataque ao Conceitualismo de McDowell:

Seguindo Heidegger e Merleau-Ponty, eu afirmo que as affordances podem de fato ser experimentadas como dados ou características em um mundo de fatos permeado pela mente, mas que este mundo objetivo e sua ordem conceitual pressupõe um mundo pré-objetivo/pré-subjetivo. Esse mundo é aberto pelas respostas do nosso corpo a solicitações que o atraem para manter e melhorar seu controle sobre o que, por reflexão, tomamos como sendo o mundo objetivo, determinado, unificado, nomeável e pensável.<sup>105</sup>

De fato, a afirmação acima esclarece diversos pontos importantes da noção de Lida Absorvida. Em primeiro lugar, o fato de que, de acordo com o Modelo H-MP, *affordances* podem, sim, transformar-se em fatos proposicionalmente estruturados (como parece indicar McDowell), mas somente de modo *derivado*, já que é um pressuposto à aplicação de conceitos na experiência perceptual um mundo já aberto compreensivamente de maneira tanto pré-objetiva quanto pré-subjetiva. Assim, a despeito de McDowell – que defende, por sua vez, que capacidades conceituais estariam *sempre* em operação – Dreyfus indica que a onipresença do que ele está chamando de *mentalidade* seria algo apenas secundário. Nesse sentido, Dreyfus sugere até mesmo que seu interlocutor, ao fechar os olhos para o fenômeno em sua sedenta escusa em relação ao Mito do Dado, teria caído em outro mito, a saber, o *Mito da Onipresença do Mental* (*Myth of the Pervasiveness of the mental*). Crane ajuda a compreender a ideia:

“O próprio Dreyfus aceita a crítica Sellarsiana do dado,

---

<sup>105</sup> Dreyfus 2007b:360.

como fazem McDowell e muitos outros. Mas Dreyfus pensa que mesmo aqueles que, como McDowell, rejeitam o 'Mito do Dado', caem sob a influência de outro mito: o Mito do Mental. Esta é a ideia de que nossa maneira fundamental de interagir com o mundo na experiência é de caráter intelectual ou racional. Dreyfus argumenta que isto é um mito porque ignora o envolvimento ativo mais fundamental com o nosso mundo, que ele chama de 'lida incorporada'.<sup>106</sup>

McDowell ele mesmo também nos ajuda a entender o que está envolvido nas críticas de Dreyfus:

Dreyfus argumenta que (...) recuo ao evitar um mito, o Mito do Dado, e caio em outro, o Mito do Mental. Concentro-me exclusivamente nos 'andares conceituais superiores do edifício do conhecimento', e ignoro 'a lida incorporada que está se passando no andar térreo'. Ou - pior - eu nego a própria existência de uma lida incorporada, 'declarando, de fato, que a experiência humana é, até embaixo, histórias superiores'.<sup>107</sup>

Para Dreyfus, o Conceitualismo de McDowell, assim, se concentraria *apenas* naqueles que seriam os "andares mais altos" do edifício do conhecimento, ao ignorar as Lidas Absorvidas que se situam nos andares mais baixos e que *fundamentam* qualquer estrutura cognitiva. Dito de outra maneira, este mito compreenderia, de acordo com a tese do Conceitualismo, uma noção transcendental, onde a possibilidade mesma de relação entre mente e mundo, em *todas* as suas esferas, repousaria na onipresença da aplicação de conceitos na experiência. Esclarece Dreyfus:

O Mito não é a afirmação de que a atividade conceitual é necessária para alguns tipos de perceber e agir. Essa afirmação é obviamente verdadeira. Nossas práticas abrem um mundo no qual, entre outras coisas, as

---

<sup>106</sup> Crane 2013:229-30.

<sup>107</sup> McDowell 2007a:339.

percepções podem servir para justificar juízos sobre uma realidade independente, e as ações podem ser julgadas se elas correspondem às exigências da situação atual. Mas McDowell sustenta que para que tal relação normativa da mente e do mundo seja possível, a percepção e a ação devem ser permeadas pela conceitualidade.<sup>108</sup>

Assim sendo, embora Dreyfus considere que seria inegável que conceitos participariam de certas atividades – como, por exemplo, quando realizamos juízos a partir daquilo que percebemos no mundo – o equívoco presente na ideia do Mito da Onipresença do Mental residiria, de acordo com ele, na concepção de que *quaisquer* percepções ou ações humanas apenas seriam possíveis a partir de uma relação entre mente e mundo permeada por conceitos. Com efeito, Dreyfus, a partir da noção de Lida Absorvida, vai contra esta tese, na medida em que, para ele, não é o caso “que exista apenas uma maneira pela qual a experiência se apodere do mundo para que todas as formas de experiência humana tenham de ser apreendidas no pensamento”<sup>109</sup>.

Dito isso, Dreyfus parece concluir, a partir de suas críticas ao conjunto de características que compõem o modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto – e que compreendem, assim, as noções de *conceitualidade*, *distanciamento*, *mentalidade* e *racionalidade* – que apesar de haver um modo de ser-no-mundo onde a aplicação de conceitos se faz presente, a *base* das relações entre mente e mundo seria *não-conceitual*, tendo em vista a análise de fenômenos que apresentam nossa lida em práticas que envolvem familiaridade e *expertise*, características da Absorção na Fluidez. Assim sendo, de acordo com Dreyfus, poderíamos estabelecer uma relação inversamente proporcional entre *familiaridade* e *conceitualidade*: no caso, quanto maior a familiaridade de um ser-no-mundo frente a uma situação, menor seria a necessidade da aplicação de conceitos na ação a ser realizada<sup>110</sup>. Um exemplo disso seria um motorista experiente que, diferentemente de quando estava

---

<sup>108</sup> Dreyfus 2013:15-6.

<sup>109</sup> Dreyfus 2013:16.

<sup>110</sup> Em contrapartida, uma autora como Montero (2013), como já indicado anteriormente, defende que mesmo atividades realizadas por *experts* ainda assim compreendem reflexão, no sentido de que uma habilidade pode ser sempre aperfeiçoada (e isso seria um desejo dos *experts*) ao longo de sua execução.



aprendendo a dirigir, não precisa mais refletir sobre ações como passar a marcha, pisar adequadamente nos pedais, posicionar-se apropriadamente na pista em relação aos outros carros etc. Nessas circunstâncias, o indivíduo não precisaria fazer uso do pensamento para realizar a prática de dirigir: ele simplesmente dirigiria de modo atóxico e incorporado. Nessa mesma perspectiva, o aparecimento de um ato de reflexão teria lugar no instante em que esta Lida Absorvida sofresse uma perturbação, capaz de distanciar o ser-no-mundo de sua imersão na ação em questão. Isto poderia ocorrer, por exemplo, em uma situação onde o carro apresentasse um defeito, ou mesmo frente a alguma circunstância onde o motorista estivesse em um estado psicológico alterado.

Dessa forma, o debate aqui investigado, nos termos de Dreyfus, se daria na medida em que, de um lado, teríamos uma corrente fenomenológica descrevendo a Lida Absorvida como sendo uma imersão não-conceitual em atividades familiares, e, por outro, uma filosofia transcendental, que sustenta que toda ação ou experiência perceptiva se insere em relações conceituais distanciadas frente a uma realidade independente. Assim sendo, para Dreyfus, e seguindo o Modelo H-MP, o ponto a ser colocado em relevo, de maneira geral, seria o de que as relações distanciadas entre mente e mundo não seriam inexistentes, porém *secundárias*; isto é, em Lidas Absorvidas, mente e mundo não se encontrariam destacados um do outro, o que jogaria por terra a noção de que toda experiência é conceitual.

Podemos lançar mão, então, de uma sugestão de enquadramento do debate em questão, nos termos de Dreyfus: *este autor, em suma, pretende colocar a tese do Conceitualismo de McDowell em pé de igualdade com o modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto, e, em vistas disso, basear suas críticas na ideia de que o erro central cometido por seu interlocutor teria sido o de negar, ao sustentar o Mito da Onipresença do Mental, a existência dos modo ser-no-mundo da Absorção na Fluidez e da Lida com o Não-familiar, pressuposto inviabilizado à medida em que façamos uma fenomenologia adequada, capaz de nos mostrar, de maneira indubitável, que uma descrição das Lidas Absorvidas (tal qual entendida por Dreyfus) é a história correta a ser contada a respeito da experiência perceptiva.*

Isto posto, entendemos que o principal desafio lançado por Dreyfus a

McDowell será o de fornecer uma descrição fenomenológica que fundamente a tese do Conceitualismo; ou seja, o desafio ao conceitualista, por sua vez encarnado na figura paradigmática de McDowell, será o de oferecer uma descrição capaz de mostrar *como*, de um ponto de vista fenomenológico, capacidades racionais que não estejam em operação podem ainda assim estar em exercício, ao permearem todos os modos de ser-no-mundo. Da mesma maneira que Dreyfus nos apresentou uma descrição do caso de Knoblauch, ele espera, assim, que McDowell nos conte também uma história convincente a respeito de seu Conceitualismo. Nas palavras de Dreyfus, a citação a seguir nos mostra, de maneira clara, o que estaria em jogo aqui:

Capacidades são exercidas ocasionalmente, mas isso não permite concluir que, mesmo quando não estão sendo exercidas, elas são, no entanto, 'operativas' e assim permeiam todas as nossas atividades. Capacidades não podem permear coisa alguma. Assim, para descrever o status de conceitos que são de alguma forma 'operativos' mesmo quando não são 'experenciados' como operacionais, McDowell introduz o termo técnico 'conceitualidade'. Mas sem qualquer descrição fenomenológica do que é de fato nossa lida absorvida ser permeada pela conceitualidade, não está claro qual significado devemos dar a este termo.<sup>111</sup>

Diante disso, McDowell tentará resolver a contenda com Dreyfus à medida que buscará acomodar sua epistemologia a este tipo de fenomenologia descrita por seu adversário. Assim, o interlocutor de Dreyfus irá tentar nos contar uma história fenomenológica convincente, onde seu Conceitualismo faça jus às Lidas Absorvidas.

### **2.3 McDowell vs. Dreyfus**

Diante da tese do Mito da Onipresença do Mental, McDowell admite ratificar alguns dos pontos levantados pelo seu adversário como pertencendo ao seu pensamento. No caso, McDowell afirma que uma de suas teses centrais

---

<sup>111</sup> Dreyfus 2007a:372.

é, de fato, a de que a *mentalidade* própria dos animais racionais se encontra de maneira onipresente tanto na experiência perceptual quanto nas ações humanas. Cito McDowell:

Eu tenho insistido que nossa relação perceptual com o mundo é totalmente conceitual nos impactos do mundo sobre as nossas capacidades receptivas. A ideia do conceitual que eu quero invocar deve ser entendida em estreita ligação com a ideia de racionalidade, no sentido do que está em jogo na tradicional separação de seres humanos maduros, como animais racionais, do resto do reino animal. As capacidades conceituais são capacidades que pertencem à racionalidade do sujeito. Então, outra maneira de colocar minha afirmação é dizer que nossa experiência perceptiva está permeada pela racionalidade. Eu também sugeri, de passagem, que algo paralelo deva ser dito sobre a nossa ação.<sup>112</sup>

Contudo, McDowell nos chama atenção para o fato de que devemos ter cuidado com uma possível interpretação equivocada a respeito de sua noção de *mentalidade*: a saber, concluir apressadamente que a mesma implica uma espécie de “*intencionalidade conceitual destacada*” (*detached conceptual intentionality*)<sup>113</sup>.

Por certo, a ideia de que existiria um modo de intencionalidade conceitual que distancia um indivíduo de sua imersão em uma lida é o que Dreyfus aponta como sendo uma das características (ou consequências) do modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto. Não obstante, este teria sido, de acordo com McDowell, o erro de Dreyfus, na medida em que o primeiro se considera, na verdade, um opositor da ideia de que a *mentalidade* implica sempre *distanciamento*. No intuito de sustentar essa posição, McDowell buscará esclarecer as consequências de seu Conceitualismo com base na seguinte argumentação: modos de ser-no-mundo como da Absorção na Fluidez e da Lida com o Não-Familiar envolvem, segundo a tese do Conceitualismo, *conceitualidade*, *mentalidade* e *racionalidade*, mas não *distanciamento*, como

---

<sup>112</sup> McDowell 2007a:338-9.

<sup>113</sup> Ver McDowell 2007b:366.

apontou Dreyfus. Assim, McDowell, como veremos, buscará defender a tese de que Lidas Absorvidas seriam sempre manifestações da racionalidade humana, apesar de seu caráter incorporado e irrefletido.

De maneira significativa, McDowell indica que o suposto Mito da Onipresença do Mental teria sido, com efeito, produto de uma leitura apressada de seu Conceitualismo, realizada, por sua vez, por meio de uma concepção, segundo ele mítica, a respeito da noção de *mentalidade*. E, em grande medida, a confusão gerada por esta leitura parece ter sua origem em uma má interpretação da imagem mcdowelliana do “passo atrás”.

Já demos uma ideia introdutória da imagem do “passo atrás” enquanto aspecto de uma liberdade propriamente humana (ver Seção 1.6). Vejamos agora, no contexto do debate com Dreyfus, como o próprio McDowell apresenta a questão:

Em outro trabalho, eu invoquei a imagem de dar um passo atrás, com vistas a distinguir a racionalidade em um sentido forte – a capacidade de responder a razões enquanto tais – do tipo de capacidade de responder a razões que são exemplificadas por, digamos, fugir de um perigo, que é algo que os animais não racionais podem fazer. A ideia era que dada a capacidade de dar um passo atrás, as capacidades que operam no engajamento perceptual ordinário com o mundo e na ação corporal ordinária pertencem à racionalidade de um sujeito nesse sentido forte: elas são conceituais no sentido em que eu afirmo que nossas vidas perceptivas e ativas são conceitualmente moldadas. Quando alguém está irrefletidamente imerso, ele exatamente não está exercendo a capacidade de dar um passo atrás. Mas, mesmo assim, as capacidades operativas na percepção ou na ação são conceituais, e suas operações são conceituais.<sup>114</sup>

Diante disso, um ponto abordado por McDowell em diversos momentos de sua filosofia, e que entendemos ser esclarecedor em relação a esta

---

<sup>114</sup> McDowell 2007b:366.

onipresença conceitual proposta pelo autor, remete, justamente, à imagem do “passo atrás”, em um contexto mais abrangente da noção de liberdade e autonomia humanas. Isto se deveria ao fato de que o suposto autogoverno dos homens sobre suas vidas seria um aspecto bastante iluminador do que está em jogo na concepção mcdowelliana conceitualista de racionalidade humana. É o que tentaremos esclarecer a seguir.

Na visão de McDowell, a autonomia seria um tipo de liberdade ou autodeterminação, na medida em que aquele que se autogoverna está sujeito às suas próprias leis; por isso, a lógica da autodeterminação poderia ser entendida aqui também como a lógica da liberdade. Dessa forma, a autonomia, segundo McDowell, seria aquela capacidade que um ser humano possui de determinar suas ações e pensamentos a partir de si mesmo. A ideia de que a autonomia é uma capacidade exclusivamente humana terá, por certo, enorme relevância no debate com Dreyfus, tendo em vista que McDowell irá defender, como veremos, que por mais que um indivíduo não esteja em um processo reflexivo constante de autodeterminação ele ainda assim não deixaria de ter o poder de exercitar tal capacidade, o que garantiria à experiência um caráter conceitual.

No intuito de buscarmos uma melhor elucidação do que está envolvido nesta concepção de autonomia proposta por McDowell, podemos recorrer às relações que o autor apresenta entre às ações praticadas, por um lado, por animais racionais, e, por outro, pelo restante dos animais. Segundo McDowell, aquilo que diferenciaria os animais racionais dos demais animais seria o fato de que os humanos, diferentemente dos animais não-rationais, possuiriam a capacidade *de responder a razões enquanto razões que elas são (responses to reasons as the reasons they are)* <sup>115</sup>.

Para McDowell, nesse sentido, a fuga de um animal frente a uma situação de perigo, como, por exemplo, estar diante de um predador poderia até ser, em certa medida, uma resposta a uma razão. Poderíamos esquematizar a descrição deste comportamento, isto é, *fugir enquanto resposta a uma razão para fugir*, da seguinte maneira:

---

<sup>115</sup> Ver McDowell 2010.

## ***Fugir diante de um predador***



### ***Resposta***

### ***Razão***

Não obstante, McDowell irá sustentar que responder *a razões enquanto razões que elas são* seria uma capacidade possuída *particularmente* pelos animais racionais. Na visão do autor, a percepção de um perigo por parte dos animais não-rationais, diferentemente dos seres humanos, não contaria como razão enquanto *tal* para uma determinada ação, uma vez que os últimos não seriam capazes, justamente, de dar um “passo atrás” diante de uma dada inclinação a agir de certa maneira.

Um exemplo de exercício dessa capacidade, que diferencia os animais racionais dos demais, seria exatamente o de estar diante de uma inclinação a fugir de um predador, mas ser capaz de levantar o questionamento de se deve ou não fugir. Para McDowell, de fato, a posse desta capacidade diferiria os animais racionais dos outros; mais importante, caracterizaria um tipo de liberdade localizada no âmbito da racionalidade. Este tipo de liberdade, com efeito, não estaria presente em animais que não se encontrariam potencialmente engajados neste tipo de reflexão. De acordo com McDowell, o comportamento de fuga de um animal não-rationais, mesmo sendo voluntário, não estaria sob o controle do mesmo, no sentido de que estes animais reagiriam de maneira sempre *imediata* a motivações para agir. Nessa perspectiva, se dar um “passo atrás” é o mesmo que exercer uma autodeterminação, estes animais *não* estariam *respondendo a razões enquanto razões que elas são*, já que o comportamento destes seria determinado por forças que operam de forma natural em suas ações, isto é, não seria um comportamento racionalmente livre em um sentido mais forte do termo.

Dessa maneira, McDowell sugere que dar um “passo atrás” seria contemplar uma circunstância e colocá-la como candidata a ser uma razão suficiente para agir de um determinado modo - por exemplo, fugir de um predador. Assim sendo, a percepção de um predador, por mais que fosse um convite à fuga, no caso dos animais racionais poderia ser reavaliada como sendo ou não condição suficiente para, de fato, prosseguir de acordo com a inclinação inicial. Como indica o exemplo da indecisão sobre a cor da gravata

na Seção 1.6, mesmo que a razão tenha sido suficiente para agir conforme a inclinação, o que teria contado na ação não foi uma pressão bruta e extraconceitual vinda do ambiente, mas a consideração que o sujeito racional determinou como fazendo parte de um leque de possibilidades de ação (ou juízo, no caso da cor da gravata). Diante dessas constatações, podemos, então, estabelecer uma diferença, de acordo com McDowell, entre o modo como os animais racionais e não-rationais possuem razões para as suas ações:

<u>Animal</u>	<u>Respostas</u>	<u>Razões</u>
<u>Racional e Linguístico</u>	- Envolvem a capacidade do “passo atrás” em operação ou em exercício	- Em sentido relevante do termo  - Capacidade de <i>responder a razões enquanto razões que elas são</i>
<u>Não-rationais</u>	- Meramente imediatas em relação ao ambiente	- Em sentido fraco do termo  - Mera inclinação

Em vistas disso, podemos compreender a noção de “razão” a partir de diferentes perspectivas. No caso, McDowell reconhece que até se proporia a tomar como válida a ideia de que animais não-rationais possuem razões para o modo como respondem a determinada situação; entretanto, esta razão não deveria ser entendida como razão em um *sentido forte* do termo: com efeito, o autor parece sugerir que o sentido mais interessante e relevante nas discussões em torno da noção de “razão” deveria dar conta do que seria para um ser humano, e tão somente para ele, *responder a razões enquanto razões*

*que elas são*, e não apenas responder de forma imediata a uma inclinação<sup>116</sup>.

Nesse mesmo sentido, um ponto importante a ser destacado diz respeito à ideia de que uma orientação distanciada apenas seria possível a partir da aquisição de linguagem; somente dessa forma, segundo McDowell, seres humanos seriam capazes de *dizer* como as coisas, de fato, são. Portanto, o autor defende que *responder a razões enquanto razões que elas são* seria uma especificidade dos sujeitos linguísticos, o que excluiria desse grupo tanto animais não-rationais quanto seres humanos pré-linguísticos. E faz-se também oportuna à nossa investigação colocarmos em relevo esta separação que McDowell realiza a respeito dos animais racionais linguísticos e não-linguísticos, uma vez que a discussão deste autor com Dreyfus se pauta, frequentemente, na ideia de que o que está em jogo para ele é o modo de vida destes seres capazes de fazer uso da linguagem.

Partindo desses pressupostos, no âmbito prático McDowell busca apresentar, assim, uma concepção de autonomia enquanto racionalidade. Para ele, o conceito de autonomia estaria relacionado à ideia de autogoverno, ou ainda, de autodeterminação. Nesse sentido, de acordo com McDowell, um sujeito autodeterminado seria aquele que age sob uma determinação racional, que o capacita reconhecer as razões de seus pensamentos e ações enquanto tais. Dessa maneira, os animais racionais, sendo estes possuidores da capacidade de *responder a razões enquanto razões que elas são* estariam no controle sobre suas vidas. De acordo com McDowell, com efeito, assim como somos livres para julgar aquilo que percebemos, também somos autônomos para decidir como iremos agir, por mais que essas capacidades não estejam a todo o momento sendo mediadas por um exercício constante de reflexão. Consequentemente, tanto a liberdade quanto a autonomia poderiam ser entendidas como capacidades unicamente humanas de dar o “passo atrás”. Nessa perspectiva, o objetivo de McDowell, ao fornecer a imagem do “passo atrás”, parece ser o de sugerir que mesmo em *Lidas Absorvidas* – onde não há o *exercício* da capacidade de dar um “passo atrás” – conceitos estariam, ainda assim, em *operação*. O exemplo a seguir nos ajuda a compreender melhor o

---

<sup>116</sup> Dretske, por exemplo, parece ir contra esta tese, na medida em que defende que o conteúdo da experiência seria o mesmo para todos os níveis de seres percipientes, mesmo no caso daqueles que supostamente não seriam capazes de aplicar conceitos na experiência. Cf. Dretske (1999).



que está em jogo para McDowell a respeito do papel dos conceitos e da racionalidade na experiência:

Imagine, por exemplo, alguém que segue uma trilha, e que em um cruzamento vai para a direita em resposta a uma placa de trânsito que, como se pode naturalmente dizer, aponta nesta direção. A ida da pessoa à direita pode ser uma resposta racional à sinalização; ela pode manifestar a compreensão do significado da placa de trânsito. Se isto é assim, o comportamento está em contraste com, por exemplo, a reação exteriormente semelhante de um animal não-racional que foi treinado a ir para esquerda ou para direita em resposta condicionada a objetos de certos formatos. Agora, seria absurdo dizer que, se ir para a direita é uma resposta à razão para ir para a direita constituída pelo fato de que a sinalização aponta para a direita, a pessoa deve ter dado um passo atrás e feito uma determinação explícita de que a sinalização lhe dá uma razão para ir para a direita. O que é exigido é que sua razão para ir para a direita seja que a sinalização aponte para a direita. Deve ser o fato de que a sinalização aponta para a direita – um fato sobre o significado da placa de trânsito, não apenas um fato sobre seu formato – que explica a ida da pessoa para a direita. E o que mostra que é essa a explicação pode ser que depois ela possa responder à pergunta de por que ela foi para a direita, dizendo: ‘Havia uma placa apontando para a direita’. Ela não precisa ter explicitamente advertido, no momento, a razão fornecida pela sinalização e decidido com base nisso a seguir para a direita.<sup>117</sup>

Tendo em vista declarações como a apresentada acima, McDowell parece, de fato, buscar uma explicação transcendental, que abarque tanto uma fenomenologia de nossa Lida Absorvida quanto a manutenção da ideia de uma racionalidade em operação, mesmo em ocasiões onde qualquer tipo de

---

<sup>117</sup> McDowell 2010:6.

reflexão não estaria presente. Assim, podemos, a partir deste último exemplo, sugerir que a racionalidade, para McDowell, estaria em operação mesmo em formações irrefletidas de crenças, já que a ida da pessoa para a direita ocorre sem o apelo a qualquer tipo de reflexão, isto é, sem o exercício do “passo atrás” antes de sua ação. Entretanto, de acordo com McDowell, podemos considerar esta ação como compreendendo uma racionalidade *operante*, mesmo tendo sido realizada de maneira irrefletida, pois a pessoa, diferentemente de um animal não-racional, seria capaz de responder à pergunta do por que virou em determinada direção, simplesmente dizendo algo como “porque a placa indicava que eu deveria virar nesta direção”.

Podemos notar, aqui, um complexo nexo de explicações a respeito da percepção e ação humanas, que se complementam a partir do modo como McDowell descreve a experiência destes seres que somos nós, seres estes que possuiriam como condição de possibilidade de suas experiências que as mesmas fossem constituídas por conteúdos conceituais. Esta espécie de rede explicativa compreenderia, assim, considerações decisivas para entendermos em que medida McDowell realiza sua defesa da noção de Conceitualismo.

Em primeiro lugar, podemos destacar que esta capacidade de *responder a razões enquanto razões que elas são* possui, de forma implícita, o que está em jogo no ataque deste autor à tese do Mito do Dado. De fato, no próprio exemplo da placa de trânsito, mais especificamente quando McDowell apresenta uma hipotética resposta condicionada de um animal não-racional ao formato da sinalização, o autor sugere que uma resposta desse tipo seria meramente *causal*, pois partiria de um dado perceptivo presente no ambiente que, para os animais não-rationais, seria extraconceitual. Esta resposta seria, para McDowell, diferente da fornecida por um animal racional, que, por sua vez, responderia *ao significado* contido na placa, significado este que apenas seria inteligível por meio da aplicação de conceitos na experiência, por mais que esta ação tenha sido realizada de maneira incorporada e irrefletida.

Além disso, podemos também, no contexto do debate, reafirmar que Dreyfus poderia, como bem sugere McDowell, estar tirando conclusões precipitadas da tese do Conceitualismo, na medida em que teria concluído, de maneira equivocada, que a constante operação de capacidades conceituais implica *distanciamento*, ou mesmo um constante exercício reflexivo. Pelo

contrário, McDowell, como vimos, parece querer rejeitar esta tese de que a onipresença do mental implica *sempre* pensamentos explícitos, concepção esta, contudo, que não estaria em desacordo com a noção de Lida Absorvida. Nessa perspectiva, independentemente de um indivíduo se ver absorvido em uma determinada lida ele estaria ainda assim colocando sua racionalidade em operação, uma vez que, segundo o próprio McDowell, “conceber a ação (...) é um modo de registrar o caráter essencialmente em primeira pessoa da realização de capacidades racionais práticas que a ação é” <sup>118</sup>. Dessa maneira, mesmo uma Lida Absorvida abarcaria a aplicação de conceitos, apesar de essa operação se dar em um nível que não o da contemplação. Por essas razões, esta operação de capacidades conceituais não implicaria o *distanciamento* de um sujeito (ou ser-no-mundo, nos termos de Dreyfus) de sua imersão na ação.

McDowell pretende, dessa maneira, tornar não problemática a ideia de que podemos nos engajar com o mundo de maneira irrefletida e incorporada, ao mesmo tempo em que conceitual. E isto poderia ser visto com um aspecto natural de seu Conceitualismo: ora, se quisermos evitar o Mito do Dado, ação e experiência perceptual devem ser permeadas por racionalidade. O ponto a ser colocado em relevo, no que concerne o debate em torno das Lidas Absorvidas, seria, segundo McDowell, a “mera” diferenciação entre modos de aplicação de conceitos: no caso de lidas incorporadas e irrefletidas, capacidades conceituais se encontrariam em *operação* sem serem exercidas; já no que diz respeito a, por exemplo, modos proposicionais de engajamento com o mundo, capacidades conceituais estão sendo, de fato, *exercidas*.

Assim, McDowell indica que Dreyfus, a partir da imagem do “passo atrás”, teria compreendido equivocadamente o que estaria em jogo, quando diz que Lidas Absorvidas não envolveriam discursos explícitos, ou ainda, que as mesmas seriam apenas implicitamente conceituais. Segundo McDowell, isto poderia nos conduzir à errônea conclusão de que a aplicação de conceitos só entraria em cena *após* algo ser explicitado em um discurso, ou seja, quando o “passo atrás” é propriamente exercido. E, por essa razão, McDowell ele mesmo insiste no fato de que “Tornar as coisas explícitas não é um tema do *meu* pensamento” <sup>119</sup>. Desse modo, de acordo com McDowell, a operação da

---

<sup>118</sup> McDowell 2013:45.

<sup>119</sup> McDowell 2007b:367.

racionalidade não implicaria sempre *distanciamento*; em verdade, McDowell, ao contrário, parece concordar com Dreyfus, na ideia de que o *distanciamento* seria, com efeito, prejudicial à ação:

Esta suposta ligação da racionalidade com o distanciamento é particularmente prejudicial no caso da ação. O envolvimento da racionalidade na ação, na minha imagem, não é o resultado da adição de um 'eu penso' às representações das ações de alguém. Isso compreenderia uma posição onde um indivíduo está destacado, contemplativo em relação às ações, mas essa não é a minha imagem. A autoconsciência na ação é prática, não teórica. É uma questão de um 'eu faço' ao invés de um 'eu penso que'. E o 'eu' não é uma representação somada às representações, como o 'eu penso' kantiano. Conceber a ação em termos do 'eu' é uma forma de registrar o caráter essencialmente em primeira pessoa de realizações práticas que o agir é.<sup>120</sup>

Nesse sentido, McDowell indica que lidas incorporadas e irrefletidas compreenderiam uma aplicação de ordem *prática*, e não *teórica*, de conceitos. Para McDowell, aplicar o que ele chama de "conceitos práticos" em uma ação seria o mesmo que estar a operar conceitos em nossos "afazeres" (*to do*). Desse modo, o sentido da ideia de *ter a autoconsciência de um conceito* seria aquele relativo a *fazer a coisa em questão*, e não *pensar sobre a mesma*. Com efeito, segundo McDowell, não seria o caso, de acordo como o seu Conceitualismo, de sempre haver espaço para um "eu penso"<sup>121</sup> que constantemente monitora suas ações de maneira explícita, como aponta Dreyfus em relação ao que ele chama de Mito da Onipresença do Mental. Por essas razões, a ideia de uma onipresente operação de capacidades

---

<sup>120</sup> McDowell 2007b:366.

<sup>121</sup> Neste ponto específico, o tema da consciência se mostra deveras importante, uma vez que Kant (CRP B 131-132), ao nos apresentar a noção de "unidade transcendental da apercepção", afirma que ao "eu penso" deveria ser possível acompanhar toda e qualquer representação, já que, do contrário, não seria legítimo falar a respeito de uma representação que ao mesmo tempo seria nada "para mim", isto é, para o sujeito que percebe. Com isso, Kant parece estabelecer uma relação necessária entre o "eu penso" e o diverso da intuição. Neste ponto, podemos notar uma inclinação de Kant a uma posição conceitualista, visto que conceitos seriam necessários neste tipo de relação, algo que leva autores como Dreyfus a relacionar esta ideia com a visão de McDowell.

conceituais é entendida por McDowell como não estando em desacordo com uma fenomenologia adequada, que estaria a contar uma história genuína a respeito de lidas incorporadas e irrefletidas.

Tendo isto em vista, McDowell afirma, inclusive, que uma descrição fenomenológica como a do emblemático caso de Knoblauch, por exemplo, não exerceria qualquer pressão sobre seu Conceitualismo:

(...) o triste caso de Chuck Knoblauch não é problema para mim. Knoblauch tinha a capacidade de realizar um conceito prático (o conceito de jogar de forma eficiente para a primeira base). Mas ele perdeu sua habilidade porque começou a pensar na 'mecânica', sobre como eficientemente fazer uma jogada até a primeira base. O efeito foi que o jogar eficientemente até primeira base deixou de ser uma ação básica para ele. O máximo que este caso poderia mostrar é que quando a mentalidade é destacada da imersão na atividade ela pode ser inimiga da lida incorporada (para ecoar Dreyfus). Não pode mostrar que a mente não está em operação. Quando estava imerso na lida incorporada, Knoblauch ainda tinha a habilidade corporal que ele perdeu, sua mentalidade estava em operação ao exercitar sua habilidade. Seu lançamento eficiente à primeira base foi a sua consciência de um conceito de um afazer.<sup>122</sup>

Desse modo, McDowell irá sustentar, diferentemente do que Dreyfus afirmaria no Mito da Onipresença do Mental, que a experiência ou ação humanas não resultariam sempre de pensamentos a respeito do que percebemos ou fazemos. Ou seja, para McDowell, juízos ou qualquer tipo de atividade intelectual não seriam condição de possibilidade para a percepção ou a ação de um indivíduo. No caso, o autor propõe que Dreyfus estaria, mais uma vez, tirando conclusões precipitadas de sua noção de Conceitualismo, na medida em que o segundo concluiu de maneira equivocada, a partir da ideia mcdowelliana de que a possibilidade de conhecimento experiencial deva envolver a operação de capacidades conceituais, que a experiência depende

---

<sup>122</sup> McDowell 2007b:366.

de um constante exercício reflexivo.

Isto se deveria, em grande medida, ao fato de que para McDowell o sentido relevante de racionalidade seria antes aquele inerente à *capacidade* de se colocar a razão em prática, do que aquele relativo ao *exercício* ele mesmo desta mesma capacidade. De fato, passagens como a seguinte reforçam este posicionamento por parte do autor:

Deixe-me enfatizar que o que importa é a capacidade de dar um passo atrás e avaliar se supostas razões garantem a ação ou a crença. Se alguém realmente dá um passo atrás, é claro que isso mostra que ele tem a capacidade de fazê-lo. Mas, se a capacidade se faz presente sem ser exercida, temos em vista alguém que pode responder a razões enquanto razões que elas são. E a racionalidade no sentido que eu estou explicando pode ser realmente operativa, embora a capacidade de dar um passo atrás não esteja sendo exercida. Agir por alguma uma razão, a qual se está respondendo enquanto tal, não exige que se reflita sobre se alguma consideração é uma garantia racional suficiente para algo que se parece recomendar. É suficiente que alguém seja capaz.<sup>123</sup>

Assim, McDowell indica que bastaria a um indivíduo possuir a capacidade de fornecer razões para suas percepções e ações para que sua experiência pudesse ser considerada como permeada por conceitos, mesmo em uma lida onde não há exercício reflexivo. Nessa perspectiva, independentemente de um indivíduo se ver absorvido em uma determinada lida ele estaria ainda assim colocando sua racionalidade em operação, intuição esta que, de acordo com a posição de McDowell, poderia ser suficiente para trazer paz ao debate, visto que a ideia conciliaria tanto a descrição fenomenológica de Dreyfus, que diz que Lidas Absorvidas não envolvem exercício reflexivo, quanto colocaria a salvo a onipresença da aplicação de conceitos na experiência, noção a qual McDowell não está disposto a abrir mão.

---

<sup>123</sup> McDowell 2009b:129.

## 2.4 Análise crítica do debate

Se um de nossos objetivos nesta dissertação é o de dar uma resposta conceitualista ao debate, entendemos que McDowell, contudo, não parece, em nossa visão, fornecer argumentações satisfatórias às pressões colocadas por Dreyfus. Em grande medida, isso se deveria ao fato de que ainda não parece claro *como* – de um ponto de vista fenomenológico – capacidades que estão em operação podem ao mesmo tempo não estarem sendo exercitadas. Com efeito, McDowell – apesar de afirmar que eventos como o caso de Knoblauch não são problemáticos ao seu Conceitualismo – não nos apresenta qualquer descrição fenomenológica capaz de mostrar *como* é para um indivíduo estar absorvido em uma lida onde capacidades conceituais estão em operação sem serem exercitadas. Ou seja, consideramos que McDowell não teria sido capaz de descrever como o ser-no-mundo experiencia *a si mesmo* como um ser dotado de racionalidade, ao mesmo tempo em que não exercita conceitos. Desse modo, fica difícil saber em que termos McDowell, especificamente no interior do debate em torno das Lidas Absorvidas, dá significado fenomenológico às noções de *conceitualidade*, *racionalidade* e *mentalidade*, que ficam bem mais claras à luz de seu Conceitualismo a partir de uma perspectiva epistemológica.

De fato, se o Conceitualismo de McDowell dá conta – supostamente – de interromper a “eterna oscilação” entre coerentismo e Mito do Dado, o mesmo não parece ser capaz de pôr termo a outro vaivém: nesse caso, o que oscila entre uma descrição fenomenológica que *não* garante que Lidas Absorvidas nos dão razões em sentido forte às nossas ações e uma epistemologia que não fornece uma imagem convincente do ser-no-mundo enquanto agente racional que não exercita suas capacidades conceituais. Diante deste impasse, entendemos ser necessária a busca por outra saída conceitualista em favor de McDowell, que não apele simplesmente às consequências epistemológicas que alcançam sua filosofia da ação.

À vista disso, pensamos ser oportuno ao autor de *M&M* o auxílio de comentadores da tradição fenomenológica que, ao contrário de Dreyfus, possuem leituras de viés conceitualista com relação à mesma. Sacha Golob,

por exemplo, colocará em dúvida, justamente, a pertinência exegética tão advogada por Dreyfus, que une Heidegger e Merleau-Ponty como fazendo parte de um mesmo projeto filosófico não-conceitualista. Nossa estratégia, em vistas disso, será a de tentar enfraquecer a argumentação de Dreyfus, ao colocarmos em xeque o modo como este lê, mais especificamente, a filosofia de Heidegger. Desse modo, com a ajuda de Golob pretendemos, no Capítulo 3 de nossa investigação, dar uma resposta conceitualista a Dreyfus por duas vias: de um lado, por meio de um desafio exegético da leitura que o interlocutor de McDowell faz da filosofia de Heidegger; de outro, da busca por elementos que sejam capazes de aproximar o autor de *Mente e Mundo* ao autor de *Ser e tempo*.



#### Conceitos, normatividade e fenomenologia

Diante das insuficiências da resposta de McDowell, tentaremos robustecer o argumento conceitualista do autor de *Mente e Mundo* com a ajuda de alguém que possui maior autoridade para dialogar nos termos propostos por Dreyfus, quais sejam, aqueles próprios de um vocabulário fenomenológico que, ao mesmo tempo, se ancora na chamada tradição analítica em filosofia. Nessa empreitada, convocaremos ao debate um obstinado crítico a leituras como a que Dreyfus faz de Heidegger, a saber, Sacha Golob, que em seu *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*, de 2014, procura, através de uma detida exegese de textos heideggerianos, negar tanto que o modo primordial de ser-no-mundo<sup>124</sup> seja não-conceitual quanto que a fenomenologia do autor alemão seja iluminada por Merleau-Ponty. Nossa estratégia, em vistas disso, será a de problematizar a definição de Lida Absorvida naquilo que ela tem de essencial: no caso, o caráter *derivado* da Intencionalidade Sujeito-Objeto em relação à Absorção na Fluidez, que, nos termos de Golob, pode ser enquadrado com base no que ele define com o termo *tese da derivação* (*derivative*):

“(Def) **Tese da Derivação** = A intencionalidade proposicional é explicativamente derivada de algum modo irreduzivelmente não-proposicional de intencionalidade”.<sup>125</sup>

Tendo como foco de sua análise justamente a Tese da Derivação, Golob nos será extremamente útil, na medida em que tentará proporcionar uma nova explicação à mesma, interpretação esta que irá de encontro ao que ele chama

---

<sup>124</sup> Para designar aqueles que seriam os diferentes modos de ser do Dasein, Golob, no texto em questão, se utiliza mais frequentemente da expressão “modo de intencionalidade” (*mode of intentionality*), ao invés de “modo de ser-no-mundo”, sendo a noção de intencionalidade tomada aqui como um estado mental que *se direciona a* ou *é sobre* algo (Golob, 2014:6). Com o intuito de aproximarmos mais o argumento de Golob ao contexto do debate em torno das Lidas Absorvidas, tomaremos “modo de intencionalidade” e “modo de ser-no-mundo” como intercambiáveis. Assim, o leitor verá, no seguimento de nossa exposição, que continuaremos a usar “modo de ser-no-mundo” para designar os diferentes modos de ser do Dasein, mesmo quando estivermos fazendo referência a citações de Golob que se utilizam, por sua vez, da expressão “modo de intencionalidade”. Entendemos que, dessa forma, nosso texto ficará mais fluido em sua leitura, além de mais coerente com a exposição já feita no Capítulo 2 desta dissertação, sem quaisquer prejuízos explicativos ou ambiguidades.

<sup>125</sup> Golob 2014:70.

de “leitura dominante” da filosofia de Heidegger. Tal leitura, segundo ele, seria baseada em determinados pilares, que sustentam as relações entre a Tese da Derivação e a Subsistência<sup>126</sup>. Cito Golob:

(...) a leitura dominante da tese da derivação [defende] que o nível primordial da intencionalidade heideggeriana é não-proposicional e não-conceitual, além de caracterizado em termos de uma percepção incorporada. Tal experiência é irreduzível ao proposicional devido à sua natureza rica, difusa ou relativa à fineza de grão. (...) Na leitura dominante, o *link* entre estas reivindicações é simples: a intencionalidade proposicional torna entidades subsistentes [*present-at-hand*] porque é incapaz de adequadamente capturar o tipo de relação rica, difusa ou concernente à fineza de grão presente no nível intencional não-conceitual ou motor.<sup>127</sup>

Não obstante, Golob questionará a legitimidade de interpretações desse tipo, com base no argumento de que “existiriam problemas filosóficos e textuais infiltrados na atribuição de qualquer destas visões dominantes em relação a Heidegger”<sup>128</sup>. Ora, aqui começam a se tornar mais claros os motivos de nosso apelo a Golob: com efeito, ele parece desafiar o tipo de leitura que Dreyfus faz de Heidegger, especialmente naquilo que diz respeito às características mais gerais da noção de Lida Absorvida, que enumeraremos da seguinte forma:

---

<sup>126</sup> Golob sugere que uma das maneiras de se interpretar a noção heideggeriana de subsistência se dá por meio de uma junção entre aquelas que seriam três concepções principais da mesma, que nos foram oferecidas ao longo de toda a tradição da filosofia. Uma delas envolve a concepção cartesiana de substância, explicação esta que pode ser estendida também a pensadores como Aristóteles, Leibniz ou Kant; uma segunda abordagem seria aquela que entende a subsistência enquanto uma entidade individuada de forma tanto espaço-temporal quanto causal; além disso, uma terceira explicação definiria a subsistência enquanto uma entidade destacada (*cut off*) de uma rede holística social e instrumental, definida por Heidegger a partir de sua noção de “mundo”. O modo como Golob articula estas três concepções de subsistência se mostra bastante interessante, e mereceria, deveras, um aprofundamento. Não obstante, o escopo de nosso trabalho não nos permitirá desenvolver o tema de maneira mais detalhada. Aos nossos propósitos, bastará prosseguirmos com a definição de Subsistência dada no Capítulo 2 desta dissertação, e suas relações com o modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto.

<sup>127</sup> Golob 2014:70. Grifo nosso.

<sup>128</sup> Golob 2014:70.

- (i) O modo da Intencionalidade Sujeito-Objeto implica deterioração da performance
- (ii) Lidas Absorvidas se dão em termos motores intencionais
- (iii) A não-proposicionalidade do modo da Absorção na Fluidez implica não-conceitualidade

Dito isso, iremos, fortemente amparados pelos argumentos de Golob, problematizar estas três principais características das Lidas Absorvidas frente às relações entre a Tese da Derivação e a Subsistência. Ao final, tentaremos oferecer certas oportunidades de aproximação entre as filosofias de McDowell e Heidegger, em detrimento às críticas de Dreyfus.

### **3.1 O “Modelo Carman-Wrathall” enquanto leitura dominante**

Antes de partirmos mais diretamente às críticas a Dreyfus, faz-se necessário que melhor entendamos isto a que Golob denomina “leitura dominante” da filosofia de Heidegger. Em sua visão, esta leitura se materializaria da forma mais sofisticada a partir do trabalho de Taylor Carman e Mark Wrathall, dois proeminentes comentadores de Heidegger vindos, também, da tradição analítica. O então chamado “Modelo Carman-Wrathall” (daqui em diante MCW) é caracterizado por Golob da seguinte maneira:

A abordagem básica de Carman e Wrathall aqui exemplifica o que tem se tornado, pelo menos dentro de número significativo da literatura anglo-americana, a leitura dominante de Heidegger sobre a intencionalidade, uma leitura que possui como suas raízes o trabalho pioneiro de Dreyfus [*Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*]. Esta leitura dominante (...) pode ser identificada por três características. Primeiro, ela atribui a Heidegger a visão de que, explicativamente, a forma primária de intencionalidade do Dasein é não-conceitual e não-proposicional; tal intencionalidade teria sido supostamente negligenciada pelo cânone, que, em vez disso, se concentrou em fenômenos explicativamente derivados, como o conteúdo proposicional. Assim,

Dreyfus, por exemplo, afirma sem rodeios que o nível primário da experiência do Dasein é ‘não-conceitual, não-proposicional, não-racional e não-linguístico’. O compromisso de Heidegger com essa intencionalidade supostamente explica a Tese da Derivação. Além disso, este movimento inicial define a interpretação da abordagem de muitos outros fenômenos heideggerianos: por exemplo, Dreyfus apresenta o §16 de *Ser e tempo* como explicando como o Dasein transita deste conteúdo mais básico para o tipo de intencionalidade estudado por “filósofos tradicionais”. Em segundo lugar, a abordagem dominante atribui a Heidegger a visão intimamente relacionada de que a intencionalidade proposicional, em algum sentido, distorce ou não consegue capturar o conteúdo desta experiência primária.<sup>129</sup>

Em grande medida, o MCW pode ser compreendido, assim, como aquela leitura da filosofia de Heidegger que defende a existência de um modo de ser-no-mundo que é explicativamente anterior e não redutível a qualquer experiência proposicional, ao passo em que possui, em algum sentido, um conteúdo mais rico<sup>130</sup>. Dessa forma, o MCW sustenta que o modo de ser-no-mundo da Subsistência é, necessariamente, incapaz de apreender este que seria um âmbito mais rico da experiência. Nessa perspectiva, a Subsistência denotaria um modo em que o ser-no-mundo se *destacaria (cut off)* de suas relações primordialmente contextuais e práticas, que compreendem as noções heideggerianas de remissão e serventia. Vejamos, a seguir, algumas passagens de Carman e Wrathall, que evidenciarão este modelo de leitura.

Diminuir [*dimming down*] e, assim, deixar as coisas serem vistas (...) é uma espécie de abstração ou

---

<sup>129</sup> Golob 2014:26.

<sup>130</sup> Este tipo de posicionamento remete também à sugestão de Dretske (1981), que estabelece uma distinção entre dois modos de codificação de uma mesma informação, um “analógico”, outro “digital”. Segundo ele, uma informação *a* é *b*, do tipo *Maria é ruiva*, é *digital* na medida em que não carrega qualquer informação adicional sobre “*a*”; já uma fotografia de Maria, que nos fornece a mesma informação, mas é capaz de revelar os diferentes tons de ruivo, o comprimento, o estilo do cabelo etc., sugeriria uma codificação *analógica* desta mesma informação. De modo semelhante, engajamentos proposicionais, para o MCW, tenderiam a empobrecer a riqueza perceptual da experiência.

descontextualização em um contexto anterior de familiaridade prática. O conteúdo proposicional deriva, portanto, de uma espécie de privação, ou, talvez, de um refinamento ou destilação da interpretação prática de significados. Na verdade, ‘nivelar’ [*levelling down*] a inteligibilidade interpretada de entidades de todos os tipos à mera determinação de objetos [subsistentes] é ‘a especialidade da enunciação’.<sup>131</sup>

(...) o diminuir [*dimming down*] ou o nivelar [*levelling down*] que ocorrem quando interrompemos nossas relações cotidianas com as coisas são o que primeiro possibilita dar a algo um caráter conceitual, descobrindo o tipo de conteúdo determinado que permite formar conexões conceituais, realizar inferências (...). Isso faz com que a verdade proposicional, na visão de Heidegger, seja um conceito privativo – definido em relação a um mundo que é dado de modo mais rico, mais primordial, e que é perdido na articulação proposicional (...). O pré-predicativo é um modo não-conceitual de nos comportar frente as coisas do mundo que nos circundam. Ao invés de um conceito ou articulação lógica, a manifestação pré-predicativa das coisas é articulada ao longo de nosso comportamento prático.<sup>132</sup>

Além disso, Golob nos chama a atenção para a ideia de que o MCW – influenciado, também, por Dreyfus – entenderia este modo primordial de ser-no-mundo descrito por Heidegger em termos de uma experiência *incorporada*, já que a mesma se daria de modo exclusivamente *perceptual*. Com efeito, se Wrathall, por um lado, diz que “na percepção natural (...) nós normalmente percebemos todo um contexto que falta à estrutura lógica das categorias linguísticas”<sup>133</sup>, e Carman, por outro, sugere que percebemos cadeiras “como estando ali para se sentar [já que] a sua presença perceptiva consiste

---

<sup>131</sup> Carman 2003:219.

<sup>132</sup> Wrathall 2011:20.

<sup>133</sup> Wrathall 2011:20.

precisamente em seu significado prático”<sup>134</sup>, parece razoável, na visão de Golob, tomar o MCW como defendendo que o modo primordial de ser-no-mundo é calcado em uma espécie de intencionalidade motora.

Se nos atentarmos para as características básicas do MCW, é bastante natural relacioná-las à forma como Dreyfus encara a experiência perceptual: com efeito, todos os três autores parecem endossar a ideia de que modos conceituais de experiência são derivados e tendem a empobrecer modos fundamentalmente não-proposicionais e corporais de ação e percepção no mundo. No caso do MCW, mais propriamente, proposições estreitariam o conteúdo perceptual da experiência; já no caso de Dreyfus, engajamentos proposicionais, analogamente, tenderiam a prejudicar performances de *expertise*. Por isso, tomaremos Dreyfus, daqui em diante, como estando intimamente associado ao MCW, esta que seria a leitura de formação dita analítica padrão da filosofia de Heidegger, e da qual o primeiro baseia sua crítica ao conceitualismo de McDowell.

É também importante notar que, segundo Golob, esta imagem da experiência seria fortemente influenciada por autores como Adrian Cussins<sup>135</sup>, no que diz respeito, mais especificamente, à noção de *affordances*. Passagens como a seguinte são deveras iluminadoras com respeito ao modo como Dreyfus, Carman e Wrathall entendem as bases de nossa experiência perceptual. Assim, a longa citação é digna de reprodução; diz Cussins:

Muitos anos atrás eu costumava andar de moto ao redor de Londres. E eu frequentemente excedia o limite de velocidade. Uma vez, um policial me parou e perguntou: ‘Você sabe a quanto você estava viajando?’ Ele não fez a pergunta como se fosse uma questão difícil; realmente apenas como um preâmbulo à revelação do quão rápido eu estava indo. Mas, perdido dentro de meu capacete de motocicleta *full-face*, me dei conta de que esta era, de fato, uma questão filosófica difícil. Por um lado, eu sabia, e muito bem, a qual velocidade estava viajando. Eu estava o tempo todo fazendo conscientemente micro

---

<sup>134</sup> Carman 2008:48.

<sup>135</sup> Ver Golob 2014:26.

ajustes de minha velocidade em resposta a mudanças nas condições da estrada. Estes micro ajustes não eram simplesmente comportamentos, *outputs* de alguns processos causais desconhecidos. Eles eram, em vez disso, ajustes epistemicamente sensíveis feitos por mim, e para os quais eu era tão epistemologicamente responsável como era em relação aos meus juízos. Por outro lado, eu não sabia o quão rápido eu estava viajando, no sentido da questão feita pelo policial. Eu era incapaz de afirmar a minha velocidade de forma epistemicamente responsável, enquanto um número de milhas por hora. Eu sabia qual era a minha velocidade, mas não enquanto \*uma\* velocidade. A velocidade foi me apresentada como uma forma de mover-me através de e em torno do tráfego pesado, e de passar pelas divisões da estrada e sinalizações de trânsito de uma rua de Londres. Este tipo de conhecimento de velocidade não implica que eu seja capaz de reconhecê-la como a mesma velocidade na qual eu viajei por uma estrada não tão confusa fora da cidade. A maneira correta de colocar este ponto é esta: a velocidade de minha motocicleta não foi disponibilizada para mim como aquilo que tornaria certas proposições verdadeiras e outras falsas. A velocidade foi dada a mim não como um fazedor-de-verdade (*truth-maker*) – por exemplo, um fazedor-de-verdade da proposição que eu estava excedendo o limite de velocidade – mas como um elemento em uma interação qualificada com o mundo, como uma pressão rotatória sentida em minha mão direita, uma pressão nos dedos e no pé em contato com os pedais ou alavancas de freio, uma vibração do feltro da estrada e uma onda de vento, uma onda visual de superfícies, uma sensação de como o ambiente imediato proporcionaria certas moções e resistiria a outras; o conhecimento incorporado e ambiental do que seria necessário para fazer ajustes nessas sensibilidades e pressões sentidas. Este conhecimento foi uma manifestação prática, momento a

momento, da minha competência como motociclista, e neste aspecto era completamente diferente de saber que eu estava viajando a 50 mph, porque qualquer incompetente poderia saber que, apenas por ler o indicador no radar pistola do policial.<sup>136</sup>

Aqui, fica claro como estes autores encaram esta que seria uma experiência humana primordial: como sugere Cussins, o conhecimento a respeito da velocidade de sua motocicleta não se daria de maneira proposicional, e sim por meio da capacidade de responder de maneira incorporada às *affordances* do ambiente; além do mais, e de maneira bastante relevante, essas relações de *affordances* seriam incapazes de serem capturadas por meio de engajamentos proposicionais, já que esta experiência primordial seria mais rica em seu modo não-proposicional e incorporado. Ainda diante da descrição de Cussins, nos é possível estabelecer outras relações capazes de endossar ainda mais o argumento de Golob concernente ao MCW, assim como suas semelhanças ao que chamamos, no Capítulo 2, de Modelo H-MP. Por exemplo, quando Cussins diz coisas como “*perdido* dentro de meu capacete de motocicleta *full-face*”, é possível estabelecer uma semelhança entre as ideias de “estar perdido dentro de...” e “estar absorvido”, para só *depois* engajar-se em “uma questão filosófica difícil”; além disso, afirmações que sugerem que o conhecimento da velocidade “foi uma manifestação prática”, “dada a mim não como um fazedor-de-verdade”, se aproximam das descrições heideggerianas – exaltadas por Dreyfus – que indicam que nosso conhecimento do mundo se dá, primordialmente, de maneira ateórica ou atemática; ou ainda, trechos que mostram que a velocidade foi disponibilizada “como um elemento em uma interação qualificada com o mundo, como uma pressão rotatória sentida em minha mão direita, uma pressão nos dedos e no pé em contato com os pedais ou alavancas de freio, uma vibração do feltro da estrada e uma onda de vento, uma onda visual de superfícies, uma sensação de como o ambiente imediato proporcionaria certas moções e resistiria a outras, o conhecimento incorporado e ambiental do que seria necessário para fazer ajustes nessas sensibilidades e pressões sentidas” parecem estar em plena conformidade com a ideia

---

<sup>136</sup> Cussins 2003:150. Grifo nosso.



dreyfusiana de que nossa lida com o mundo se dá, primariamente, por meio de respostas incorporadas a *affordances* do ambiente. Com efeito, o experiente motociclista, assim como o mestre de xadrez relâmpago que responde a padrões no tabuleiro de maneira perceptual, imediata, incorporada, não-proposicional e irrefletida, parece *não* engajar-se em modos proposicionais de ser-no-mundo (para usar a terminologia fenomenológica) durante seu percurso na estrada; podemos até nos arriscar a dizer que este mesmo motociclista deterioraria sua pilotagem se precisasse recorrer a juízos que guiassem suas ações diante dos obstáculos à frente.

Não obstante, será exatamente este tipo de leitura do texto heideggeriano que Golob desafiará. Assim sendo, voltemos ao projeto deste, que nos guiará ao longo do terceiro capítulo:

Vou argumentar que os três elementos deste quadro dominante estão errados: o nível primário da intencionalidade do Dasein não é não-conceitual (...); Heidegger não sustenta que as proposições necessariamente distorcem as formas básicas de nossa experiência; e suas visões não são particularmente iluminadas por um contraste com Merleau-Ponty .<sup>137</sup>

Diante disso, seguiremos o seguinte percurso: primeiramente, abordaremos o tema da Intencionalidade Sujeito-Objeto e a deterioração da performance; em seguida, problematizaremos a ideia de que Heidegger estaria comprometido com a noção de Intencionalidade Motora enquanto fazendo parte de nosso modo primordial de ser-no-mundo; por último, trataremos da posição dreyfusiana que defende que a não-proposicionalidade do modo da Absorção na Fluidez implica não-conceitualidade. Vejamos, então, como Golob sustentará sua argumentação, e como a mesma nos será útil em nossa tentativa de fornecer um caminho conceitualista alternativo ao debate entre McDowell e Dreyfus.

---

<sup>137</sup> Golob 2014:28.

## 3.2 Desafiando as três teses

### 3.2.1 Intencionalidade Sujeito-Objeto e a deterioração da performance

Com relação às Lidas Absorvidas, mostramos que Dreyfus defende uma posição que diz que engajamentos proposicionais deteriorariam performances primordialmente não-conceituais, como aquelas próprias da *maestria* e da *expertise*. Relembremos, pois, o adágio dreyfusiano: “o inimigo da expertise é o pensamento”<sup>138</sup>. Mostramos também que este tipo de imagem tem como herança certa leitura da filosofia de Heidegger, exemplificada no MCW, que entende a Subsistência como sendo um modo de ser-no-mundo que diminui (*dims down*) ou nivela (*levels down*) o conteúdo não-conceitual de uma experiência primordialmente prática, que compreende as ricas cadeias remissivas e contextuais descritas por Heidegger. Em suma, engajamentos proposicionais *que-especificam-uma-situação*, segundo o Modelo H-MP e o MCW, nos destacariam (*cut off*) de nossa absorção em um mundo que nos solicita a agir de maneira primariamente não-conceitual.

Contudo, Golob tentará, em certa medida, desmistificar interpretações deste tipo, já que, segundo ele, as descrições da Subsistência feitas por Heidegger serviriam mais como um artifício para melhor se esclarecer as transformações entre diferentes modos de ser-no-mundo. Para Golob, Heidegger, nesse sentido, não estaria disposto a afirmar que engajamentos proposicionais seriam capazes de isolar completamente uma propriedade, nos moldes, como sugere Dreyfus, de uma proposição *que-especifica-uma-situação*. A esse respeito, Golob nos questiona, retoricamente:

Por que proferir uma proposição, digamos, sobre uma determinada entidade, requer que eu atribua alguma propriedade particular a ela? (...). Se eu disser ‘o carro que te levará ao aeroporto está aqui’, é-me exigido considerar o carro como ‘destacado’ de alguma rede de relações instrumentais e sociais como exige a Subsistência? Não parece haver nenhuma razão, ou pelo menos nenhuma óbvia, de por que uma proposição ou um conjunto de proposições precisam ser ‘restritivas’

---

<sup>138</sup> Dreyfus 2007b:354.

desta maneira: posso afirmar proposições universalmente quantificadas ou relacionais, posso usar predicados com implicações vagas a outros objetos, posso fazer asserções individuais sobre muitas entidades ao mesmo tempo e posso fazer asserções casualmente sem tornar nada 'explícito' (...). Certamente, ao fazer esta afirmação sobre o carro, preservo e destaco precisamente suas relações com sua próxima viagem, a necessidade de trazer suas malas, etc., e por extensão a todas as outras relações (...) que se anexam ao seu voo.<sup>139</sup>

Como bem mostra Golob, uma frase como “o carro que te levará ao aeroporto está aqui” preservaria, ainda assim, sua relação com outras propriedades, como o destino da viagem que será feita, a necessidade de levar as bagagens até o carro etc. Com isso, Golob parece indicar que uma proposição desse tipo ainda assim preservaria sua relação com uma rede de remissões que, se não fosse levada em conta, indicaria que o ser-no-mundo teria falhado na compreensão de uma dada proposição, diferentemente do que Dreyfus parece sugerir com sua noção de Intencionalidade Sujeito-Objeto, por exemplo. Dito isso, podemos reter a explicação de Golob a respeito da noção heideggeriana de Subsistência como designando um modo de ser-no-mundo que é, com efeito, proposicional, mas que, contrariamente ao que defende Dreyfus, não implica um *destacamento* do ser-no-mundo a partir de uma proposição *que-especifica-uma-situação*.

Nesta mesma perspectiva, Golob procura reforçar que o argumento de Dreyfus carece de plausibilidade filosófica, uma vez que o pensamento ou qualquer engajamento proposicional *não* implicariam, necessariamente, deterioração da performance:

Esta proposta é inaceitável porque o (...) argumento de Dreyfus é falso: simplesmente não há razão para equiparar o conceitual ou o proposicional com a autoconsciência deliberada ou explícita de um indivíduo, onde 'autoconsciente' é lido fenomenologicamente. Considere ter uma conversa casual com alguém: este é

---

<sup>139</sup> Golob 2014:19-20.

presumivelmente um ato linguístico e, portanto, proposicional, e ainda assim um 'lidar' não problemático. O ponto aplica-se de forma bastante geral: posso manifestar alguma parte do conhecimento proposicional, como o conhecimento de que esta mulher é uma juíza, de forma simples e automática em termos fenomenológicos, entregando-lhe o documento apropriado.<sup>140</sup>

Descrições como essas pretendem, assim, mostrar que modos de ser-no-mundo proposicionais não comprometeriam, necessariamente, o sucesso de uma lida, como, por exemplo, entregar um documento certo à pessoa certa. Assim sendo, mesmo o engajamento em uma conversa, ou seja, uma ação propriamente *linguística* envolveria invariavelmente o uso de proposições, mas ainda assim seria uma atividade plenamente bem-sucedida, fluida e habilidosa. Dessa forma, Golob tenta nos mostrar que não haveria nada de extraordinário – diferentemente do que sugere Dreyfus – no fato de que, muitas vezes, agimos de maneira ao mesmo tempo *prática* e *proposicional*, algo que iria de encontro ao que recomenda, por certo, a noção de Lida Absorvida.

Diante disso, apreender um objeto enquanto subsistente, de acordo com Golob, não seria meramente proferir uma proposição: mais importante do que isso, encontrar-se em um modo de Subsistência seria o mesmo que estar em posição de realizar uma *análise filosófica* de uma dada proposição. No caso, o que Heidegger, segundo Golob, pretenderia chamar a atenção é para o fato de que *uma filosofia da linguagem adequada não pode isolar um objeto de sua relação social no interior do mundo*. Partindo dessa perspectiva, empobrecer um conteúdo seria, antes de tudo, não simplesmente engajar-se proposicionalmente em relação à experiência, mas não ser capaz de realizar uma filosofia da linguagem que respeita os entes intramundanos enquanto pertencentes a uma abrangente rede social e contextual. Ou seja, um empobrecimento discursivo não adviria de atitudes proposicionais *em si mesmas*, mas de uma análise filosófica da linguagem que não levasse em conta a abordagem de um determinado objeto enquanto relacionado a uma rede social que estrutura o mundo tal qual entendido por Heidegger. Nas palavras do próprio Heidegger, em vistas disso, “O ontologicamente decisivo

---

<sup>140</sup> Golob 2014:30.

consiste em evitar preventivamente a explosão do fenômeno” <sup>141</sup>.

Outro importante ponto levantado por Golob – e que parece, de fato, ser bastante pertinente – diz respeito à ideia de que se o modo da Subsistência implicasse empobrecimento do conteúdo da experiência todo o projeto de um texto como *Ser e tempo*, constituído por um imenso conjunto de proposições que pretendem descrever em detalhes nossa lida cotidiana, se veria ameaçado. Por exemplo, o mais célebre texto de Heidegger poderia ser acusado de cair no mesmo paradoxo a que Wittgenstein, em seu *Tractatus* <sup>142</sup>, se diz ameaçado <sup>143</sup>. Ou seja, Heidegger estaria correndo o risco de tentar dizer aquilo que *não* poderia ser dito, algo que parece pouco plausível diante de seu projeto filosófico de realização de uma analítica do Dasein. De fato, isto parece sugerir que seria condição de possibilidade de um discurso filosófico a respeito de nossa lida cotidiana que esta possua um conteúdo ao menos analogamente conceitual. Trataremos devidamente deste ponto mais adiante. Mas o que devemos reter até o momento é a ideia de que, para Golob, devemos interpretar o modo da Subsistência não como colocando como problemática uma abordagem proposicional *em si mesma*, mas sim chamar a atenção para uma possível maneira equivocada de se compreender proposições no interior de uma análise filosófica da linguagem.

### 3.2.2 Heidegger e Intencionalidade Motora

Outro ponto bastante contestado por Golob com relação à “leitura dominante” é a sugestão de que haveria uma aproximação entre as filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty. Como vimos, este é um passo dado tanto pelo

---

<sup>141</sup> Heidegger 2012:379.

<sup>142</sup> Golob parece fazer alusão às célebres duas últimas proposições do *Tractatus*, que cito abaixo:

“6.54 Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas — por elas — tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela.) Deve-se vencer essas proposições para ver o mundo corretamente.

7 O que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 1994:129).

Neste mesmo espírito, se um conteúdo não-proposicional não pudesse ser capturado proposicionalmente, Heidegger poderia ser visto como enfrentando um problema similar ao apontado por Wittgenstein no fim do *Tractatus*, qual seja, o risco de uma espécie de desqualificação de tudo que foi dito na obra. Cf. Dahlstrom (1994).

<sup>143</sup> Ver Golob 2014:66.

MCW quanto pelo Modelo H-MP, em suas descrições deste que seria um modo de ser-no-mundo primordial e puramente perceptual. No entanto, Golob irá indicar que este tipo de posição não encontraria sustentação no texto heideggeriano, uma vez que o filósofo alemão nunca teria trabalhado de maneira relevante o tema do corpo e suas possíveis relações com os diferentes modos de ser-no-mundo.

Em certa medida, quando Dreyfus defende que Lidas Absorvidas são destituídas de *mentalidade* parece natural que isto signifique que as mesmas seriam puramente incorporadas. E, com efeito, esta leitura parece ganhar força se tomamos Merleau-Ponty como um aliado de Heidegger, como querem o Modelo H-MP e o MCW. Todavia, um problema apresentado por Golob é, justamente, o fato de que Heidegger, ao longo de sua imensa obra filosófica, mal menciona o corpo. Dessa maneira, parece ficar claro que se Heidegger estivesse comprometido com uma leitura *a la* Merleau-Ponty em relação ao Dasein ele teria sido mais cuidadoso na introdução do tema da corporeidade em seus textos, algo que, definitivamente, não o fez.

Nesse contexto, uma das razões para a ausência do corpo na obra heideggeriana poderia ser, em nossa visão, o fato de que Heidegger não designa ao Dasein quaisquer propriedades *quiditativas*. Cito Heidegger:

A 'essência' do Dasein *reside em sua existência*. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, 'propriedades' subsistentes de um ente que subiste com este ou com aquele 'aspecto', mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo '*Dasein*' com que designamos esse ente não exprime seu *que [quid]*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser.<sup>144</sup>

Dessa forma, o termo Dasein parece servir antes para esclarecer os diferentes modos de ser do ser-no-mundo, não sendo, assim, um conceito que pretende fixar propriedades ao homem. Em vistas disso, igualar o modo de Lida Absorvida a um modo incorporado de ser-no-mundo não parece estar de

---

<sup>144</sup> Heidegger 2012:141. Grifo do autor.

acordo com o que Heidegger diz sobre o Dasein; com efeito, não parece ser intenção do filósofo alemão preencher o esvaziamento da mente, proposto por Dreyfus, com o corpo, já que isto fixaria ao Dasein uma propriedade essencial, que seria indesejável no contexto das descrições dos modos de ser-no-mundo. Heidegger, decerto, dificilmente parece estar objetivando dar conta de uma antiga questão filosófica, a saber, o problema mente e corpo. Por exemplo, não parece ser o caso de o termo “Dasein” ter surgido para como que unir o *mental* e o *corporal*. Como bem aponta Dennis, contra Dreyfus,

Embora o Dasein esteja sempre espacialmente localizado (*da, aí*), o mesmo não é separável em componentes corporais e mentais: a ‘*substância* do homem não é o espírito como síntese de alma e corpo, mas a *existência*’. Se Heidegger rejeita a própria distinção entre corpo e mente, ele não poderia ter pensado – como Dreyfus pensa – que o corpo funciona como um piso térreo que suporta um andar superior da vida mental. Isso o colocaria na impossível posição de manter a prioridade de metade de uma distinção que ele rejeita.<sup>145</sup>

Uma importante consequência deste tipo de abordagem da filosofia de Heidegger é o fato de que intérpretes como Golob, ao contrário de Dreyfus, não compreendem a fenomenologia heideggeriana como sendo uma espécie de filosofia da mente, que pretenderia, nesse caso, realizar um estudo de nossas diversas formas de experiência consciente, ou, mais especificamente, de nossas lidas cotidianas incorporadas e destituídas de *mentalidade*. Diante disso, Golob parece colocar em xeque algo fundamental ao debate entre McDowell e Dreyfus, especialmente com relação à argumentação do segundo: talvez, o projeto fenomenológico de Heidegger não teria ressonância no projeto dreyfusiano, à medida que Heidegger não entenderia a fenomenologia enquanto uma descrição incontestada de nossas Lidas Absorvidas. Mais do que isso, Heidegger parece não estar engajado em qualquer tipo de defesa ou exaltação de lidas de maestria ou *expertise*, mesmo que esteja a descrever as transformações entre diferentes modos de ser-no-mundo.

---

<sup>145</sup> Dennis 2012:109. Grifo do autor.

Aos nossos propósitos, isto se mostra, deveras, decisivo: ora, se a preocupação de Heidegger é com a experiência *enquanto* existência por que Dreyfus, então, recorre ao filósofo alemão para falar de algo que parece estranho ao primeiro, isto é, apela a uma descrição do corpo enquanto um modo “não mental” e primordial de ser-no-mundo? Em nossa visão, este deveria ter sido um ponto mais esclarecido por Dreyfus: no caso, *como* o pensamento de Heidegger *poderia* iluminar questões contemporâneas concernentes à filosofia da mente, e não apenas como Merleau-Ponty estaria a dizer algo supostamente bem semelhante ao fenomenólogo alemão, fato que parece trazer dúvidas tanto exegéticas quanto metodológicas à sua argumentação.

### **3.2.3 A não-proposicionalidade implica não-conceitualidade**

O tema da não-proposicionalidade, daqui em diante, se mostrará como o mais caro tanto à nossa tentativa de resposta a Dreyfus quanto ao nosso esforço de aproximação entre McDowell e Heidegger. Em grande medida, isto se deve ao fato de que McDowell, assim como Golob em sua leitura conceitualista de Heidegger, pretendem responder um autor como Dreyfus apelando à ideia de que Lidas Absorvidas, apesar de não envolverem engajamento proposicional, abarcam, ainda assim, a aplicação de conceitos. Para McDowell, como pudemos observar nos capítulos 1 e 2 desta dissertação, Lidas Absorvidas são, invariavelmente, manifestações de uma racionalidade exclusivamente humana, à medida que seres distintivamente racionais estariam a colocar suas capacidades conceituais em operação mesmo em ações ou experiências perceptuais onde não há, propriamente, o exercício de nossas capacidades judicativas. De acordo com o principal interlocutor de Dreyfus, nesse sentido, Lidas Absorvidas designariam um conteúdo não-proposicional que é, não obstante, conceitual porque *potencialmente* discursivo, uma vez que seríamos capazes de dar um “passo atrás” e fornecer *razões enquanto razões que elas são* às nossas ações e experiências. Restamos agora, pois, apresentar o modo como Golob, a partir de sua própria leitura de Heidegger, dará conta de fornecer uma explicação de como Lidas Absorvidas seriam ao mesmo tempo não-proposicionais e conceituais. Como veremos, o caminho traçado por Golob culminará em uma imagem



conceitualista da experiência que, entretanto, se diferencia daquela proposta por McDowell, já que o primeiro nos mostrará que Heidegger não estaria comprometido com um tipo de conceitualismo que vê nas Lidas Absorvidas uma potencialidade ao juízo ou ao discurso. Contudo, tentaremos contornar esta questão através de uma aproximação entre McDowell e Heidegger por meio de uma noção estimada por ambos: no caso, a de *normatividade*. Antes disso, vejamos como Golob, a partir de outra explicação da Tese da Derivação, tentará mostrar que Heidegger aceitaria uma determinada espécie de conceitualismo no que diz respeito àqueles que seriam os modos primordiais de ser-no-mundo.

A Tese da Derivação, como vimos, sustenta que haveria um modo explicativamente primordial de ser-no-mundo que é irreduzível a qualquer modo proposicional. Com efeito, no caso do MCW este primeiro nível de experiência não poderia ser capturado proposicionalmente, uma vez que seu conteúdo seria muito mais rico; já o Modelo H-MP, em espírito semelhante, defende que a Lida Absorvida, dada sua natureza incorporada e irrefletida, também não comportaria engajamentos proposicionais, sob pena de uma deterioração das performances de *expertise* e maestria.

Nesse contexto, é importante notar que Golob está de acordo com Dreyfus, Carman e Wrathall no que diz respeito à ideia de que, segundo Heidegger, haveria, com efeito, um modo de ser-no-mundo que é irreduzível ao proposicional. Dessa forma, o desafio de Golob será, com base no próprio texto heideggeriano, o de explicar por que este nível mais primordial de experiência seria conceitual apesar de não-proposicional, contrariamente ao que defendem o MCW e o Modelo H-MP. E para dar conta desta questão, Golob percorrerá dois caminhos, que se entrecruzam no interior de sua interpretação do texto heideggeriano. O autor ele mesmo nos esclarece as bases de sua argumentação:

Afirmo que o nível primordial da intencionalidade heideggeriana é definido por sua distintiva gramática (...). [Eu] considero que Heidegger distingue dois veículos muito diferentes para a intencionalidade conceitual, um proposicional e outro não, e que ele considera o último como prioritário. Em suma, o que separa as formas

primárias e derivadas da intencionalidade do Dasein não é que uma seja mais rica ou mais fina que a outra, mas que uma tem uma gramática diferente da outra, uma maneira diferente de articular o conteúdo conceitual. Além disso, considero que esta gramática distintiva que se encontra no nível básico da intencionalidade do Dasein é dada pelo que chamarei de estrutura 'a como b'.

146

Diante disso, trataremos destes que seriam os dois aspectos fundamentais a uma explicação de viés conceitualista à Tese da Derivação: por um lado, as diferentes articulações *gramaticais* presentes em modos proposicionais e não-proposicionais de ser-no-mundo; por outro, a chamada *estrutura "a como b"* enquanto aquele mecanismo pelo qual articulamos um tipo de gramática possuidora de conteúdo não-proposicional, mas ainda assim conceitual.

Se por um lado Golob concorda que há base textual que indica que Heidegger está, de fato, a buscar aquele que seria um modo de experiência não-proposicional, ele propõe que os dois supostos diferentes modos de experiência apontados pelo Modelo H-MP e pelo MCW não diferem, conforme Heidegger, quanto à aplicação de conceitos na experiência, e sim no que diz respeito àquilo que seriam dois veículos distintos de entrega de seus *conteúdos conceituais*, um deles *não-proposicional*, o outro *proposicional*. Golob propõe, então, que o que Heidegger na verdade quer dizer é que conteúdos proposicionais compreenderiam uma estrutura gramatical que envolve o "é" (do tipo "a é b"), ao passo que conteúdos não-proposicionais possuiriam, por sua vez, uma estrutura gramatical que envolve o "como" (do tipo "a como b"). Desse modo, conteúdos proposicionais seriam derivados não pelas razões apresentadas pelo Modelo H-MP e pelo MCW, mas simplesmente pelo fato de que, como indica o próprio Heidegger em seu *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, "A proposição 'a é b' não seria possível (...) se ela não pudesse surgir a partir da *experiência subjacente do a como b*" <sup>147</sup>.

Para que compreendamos o papel da estrutura "a como b", faz-se

---

<sup>146</sup> Golob 2014:71-2.

<sup>147</sup> Heidegger 2011:385. Trad. Modificada. Grifo do autor.

importante, primeiramente, esclarecermos esta ideia proposta por Golob de que o modo de ser-no-mundo primordial e não-proposicional possui uma distintiva gramática conceitualmente estruturada. Golob nos traz um exemplo que ajuda a ilustrar o seu argumento:

Posso dizer-lhe em inglês que a escola fica junto ao lago. Eu também posso fazer isso usando outra linguagem natural ou artificial que pode carecer, digamos, de uma estrutura sujeito-predicado. Também posso fazê-lo desenhando um mapa grosseiro. É razoável pensar que, em cada caso, você está recebendo a mesma informação; mas a gramática, os mecanismos de entrega, pelo qual essa informação é transmitida e articulada, claramente diferem-se.<sup>148</sup>

Esta passagem, com efeito, nos mostra muito daquilo que é a leitura de Golob com respeito ao nível primordial de ser-no-mundo: em primeiro lugar, a proposição que diz *que a escola fica junto ao lago* possui um conteúdo análogo ao transmitido pelo mapa, no sentido de que a informação transmitida por ambos se *combina*, ou seja, tanto a experiência perceptual do mapa, quanto a expressão “*que a escola fica junto ao lago*” possuem condições de satisfação, que, no caso, são plenamente satisfeitas. Além disso, diferentemente do que indicam o modelo MCW e o Modelo H-MP não seria o caso de o mapa (que serve, aqui, de exemplar àquilo que seria um conteúdo puramente perceptual, ou seja, não-linguístico) possuir um conteúdo mais fino e não passível de ser apreendido proposicionalmente, visto que, como sugere Golob, o próprio mapa poderia possuir um conteúdo mais grosseiro e ainda assim transmitir com sucesso a informação relevante em um dado contexto. Por último, podemos observar também o fato de Golob não colocar como problemática a ideia de que conteúdos conceituais poderiam diferir-se no tocante à sua articulação; mais do que isso, a ideia aqui é a de que Heidegger teria, justamente, se proposto a “*livrar a gramática da lógica*”, o que não implica que conteúdos perceptuais e não-linguísticos não possuiriam *significação*. Dessa forma, um dos principais projetos de *Ser e tempo* teria sido o de encontrar, na

---

<sup>148</sup> Golob 2014:103.

cotidianidade, uma “articulação significacional” (*bedeutungsmäßigen Gliederung*) que não aquela expressa em proposições, e que dá fundamento ontológico a modos derivados de ser-no-mundo. Cito Heidegger:

[Há] a necessidade de buscar para a linguística fundamentos ontológicos mais originários. A tarefa de *livrar* a gramática da lógica reclama um *prévio* entendimento positivo da estrutura fundamental *a priori* do discurso em geral (...). Para tanto deve-se perguntar pelas formas fundamentais de uma possível articulação significacional de tudo o que pode ser entendido, e não somente dos entes-do-interior-do-mundo, teoricamente conhecidos e expressos em proposições. <sup>149</sup>

Por essa razão, ainda segundo Heidegger, “A pesquisa filosófica deverá renunciar a uma ‘filosofia da linguagem’ a fim de pedir informação às ‘coisas elas mesmas’” <sup>150</sup>. Diante disso, nossa aposta, em acordo com Golob, é a de entender que Heidegger, em passagens como esta, quer ir contra, como bem sugerem o Modelo H-MP e o MCW, a “*uma* filosofia da linguagem” que gira a Tese da Derivação de ponta-cabeça, ao colocar a Subsistência, a enunciação (*Aussage*) ou a proposição como fundamentos de nossa abertura a um mundo significativo; não obstante, sugerimos que devemos ter cuidado neste ponto: ir contra a ideia de fundamento da experiência *no* proposicional *não implica* que lidas cotidianas não possuam uma articulação significacional conceitual, apesar de não-proposicional. Decerto, a escolha pelo termo “gramática” (*Grammatik*) deve, em nossa visão, ser digna de atenção: se tomarmos o sentido mais geral deste termo como sendo aquilo que designa as regras de articulação de uma determinada linguagem, Heidegger parece, ao propor uma analítica dos modos primordiais de ser-no-mundo, querer colocar tais modos como sendo, no mínimo, análogos a modos ditos proposicionais, mesmo que sua articulação seja distinta. Ora, tanto modos primordiais de ser-no-mundo quanto modos proposicionais parecem compartilhar algo em comum: no caso, o caráter *significacional* de toda e qualquer experiência. Assim, Heidegger parece

---

<sup>149</sup> Heidegger 2012:467. Grifo do autor.

<sup>150</sup> Heidegger 2012:469.

sugerir, ao menos em alguma medida, que a significação, ao possuir um caráter gramatical, nos fornece certo conjunto de regras que dão a medida normativa de sua articulação. Mais a frente, veremos em maiores detalhes o papel da normatividade nos modos primordiais de ser-no-mundo. Por ora, devemos reter que o próprio *Ser e tempo*, com efeito, nos diz muito deste que teria sido o projeto de busca por uma gramática alternativa à proposicionalidade; mas devemos ficar atentos também ao fato de Heidegger, no mesmo texto, ter se comprometido a explicar estruturas não-proposicionais *em termos proposicionais*, algo que indica que é *possível* – diferente do que indicam o Modelo H-MP e o MCW – apreender uma mesma informação por meio de diferentes veículos.

Mas de que maneira, mais especificamente, Heidegger estaria comprometido com a ideia de que o modo primordial de ser-no-mundo possuiria uma gramática ao mesmo tempo não-proposicional e conceitual? É importante notar, antes de tudo, o que Golob entende por “conceitual”. Segundo ele, para um conteúdo ser considerado conceitual o mesmo deveria satisfazer quatro condições, no contexto das discussões em torno da filosofia de Heidegger:

- (i) Possuir universalidade ou generalidade;
- (ii) Comportar ou permitir relações normativas ou inferenciais;
- (iii) Não ser tão refinado a ponto de não poder ser expresso em proposições;
- (iv) Não ser compartilhado por animais não humanos.

Em vistas disso, ele irá propor que o nível primordial de ser-no-mundo, de acordo com Heidegger, satisfaria estas quatro condições. E é aqui que a chamada estrutura “a como b” entrará em cena, para dar sustentação a esta hipótese.

A estrutura-“como” (*Als-Struktur*) é explicada por Golob com base em dois princípios: um deles é o caráter *contextual* de nossa experiência; o outro, a ideia de que é condição de possibilidade de nossa capacidade de contextualizar a experiência uma familiaridade *a priori* com relações contextuais. Mas para que possamos melhor compreender estes dois princípios, vejamos como cada um deles se articula na explicação de Golob a

respeito da estrutura “a como b”.

Golob define o princípio “Contexto” da seguinte maneira:

“(Def) **Contexto** = A forma explicativamente básica da intencionalidade do Dasein consiste na capacidade de localizar uma entidade ou entidades, a variável a, dentro de um contexto relevante, relacional, a variável b. A forma explicativamente primária que a variável b assume é a rede de relações que Heidegger chama de ‘mundo’”.<sup>151</sup>

Nesse sentido, para Heidegger, segundo Golob, localizar um objeto físico dentro de um contexto seria aquele ato que nos permite dar a esse mesmo objeto o seu significado; aqui, o objeto deixaria de ser simplesmente uma entidade física bruta (no caso de uma cadeira, e.g., um mero objeto de madeira) ganhando, com isso, liberdade para deixar se envolver (*Bewenden lassen*) compreensivamente em uma cadeia significativa de remissões, que abrange um aspecto tanto relacional (composto por escritório, mesa, sala de jantar etc.) quanto teleológico (fazer uma refeição, confraternizar e assim por diante). Em vistas disso, é possível percebermos o caráter holístico<sup>152</sup> das relações contextuais, que parecem requerer, mesmo em nossas lidas práticas mais ordinárias, que sejamos capazes de compreender normativamente o escopo de serventia de um objeto, i.e., aquilo que circunscreve o seu significado em um determinado contexto. Desse modo, o “mundo” tal qual entendido por Heidegger permitiria que as coisas se apresentassem como primordialmente *significativas*, uma vez que é o significado aquele componente que contextualiza nossa experiência. Por esse ângulo, a variável “b” da estrutura “a como b” seria responsável por fornecer o significado através do qual a variável “a”<sup>153</sup> é compreendida.

---

<sup>151</sup> Golob 2014:83.

<sup>152</sup> A título de esclarecimento, podemos fazer aqui um paralelo com as chamadas “estruturas holísticas” do significado. O *holismo semântico* de Davidson, e.g., sugere que somente podemos “fornecer o significado de qualquer sentença (ou palavra) se dermos o significado de cada sentença (e palavra) na linguagem” (Davidson 1984:22), no sentido de que o significado de uma palavra ou sentença depende do modo como adequamos as mesmas em uma espécie de *todo estruturado interpretativamente*, e não tomadas parte a parte.

<sup>153</sup> É importante notar que, segundo Golob, a variável “a” nos ajudaria a esclarecer a posição de Heidegger com respeito ao representacionalismo. De acordo com Golob, a variável “a”, segundo Heidegger, não seria uma espécie de entidade mental, nos moldes, por exemplo, de um representacionalismo mediacional (*mediational representationalism*). Nesse contexto, Golob pensa que Heidegger vai contra uma leitura que identifica o noema husserliano com um

Nessa perspectiva, Golob nos chama a atenção para o fato de que seria condição de possibilidade desta experiência contextualmente estruturada que tivéssemos uma familiaridade explicativamente prévia com o contexto. Passagens como a seguinte, segundo Golob, evidenciariam este tipo de posição por parte de Heidegger:

Onticamente, deixar que se conjunte significa: no interior de uma ocupação factual deixar um utilizável *ser* assim ou assim *como* agora é, *a fim* de que o seja. Esse sentido ôntico do ‘deixar-ser’ nós o apreendemos ontologicamente em seu princípio. Interpretamos com isso o sentido que tem o prévio pôr-em-liberdade o utilizável de imediato no interior do mundo. Deixar ‘ser’ previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas descobrir em sua utilizabilidade algo já “sendo” cada vez, deixando-o, assim, vir-de-encontro com o ente desse ser. Esse deixar que se conjunte “*a priori*” é a condição de possibilidade de que o utilizável venha-de-encontro e, de tal maneira que o *Dasein*, no trato ôntico com o ente que assim vem-de-encontro possa deixá-lo se conjuntar em sentido ôntico.

154

A vista disso, Golob define, assim, o princípio “*A Priori*”:

“(Def) ***A Priori*** = Para localizar uma entidade ou entidades, a variável a, dentro de um contexto significativo, a variável b, o *Dasein* deve possuir

---

sentido fregeano, ou seja, com uma entidade abstrata que se distingue tanto do ato quanto do objeto. Tal leitura do texto de Husserl seria aquela defendida pela chamada “interpretação da Costa Oeste”, personificada em nomes como Føllesdal (1969) e Smith e McIntyre (1982). Em contrapartida, a variável “a” deveria ser entendida como sendo a entidade ela mesma, nos moldes de uma interpretação russerliana. Nesse sentido, a posição de Heidegger poderia ser identificada com uma espécie de representacionalismo mínimo (*minimal representationalism*), na medida em que a variável “a”, no interior da explicação da estrutura-“como”, não seria uma entidade bruta, já que a experiência desta entidade, em termos heideggerianos, possuiria condições de satisfação. Desse modo, Golob sugere que Heidegger estaria mais alinhado com a chamada “interpretação da Costa Leste” (ver Drummond 1990), que entende, por sua vez, que a distinção entre noema e objeto é *metodológica*, e não *ontológica*. Segundo tal leitura, o noema não seria um intermediário entre sujeito e objeto, e sim o objeto ele mesmo considerado fenomenologicamente, ou seja, *em termos* de seu significado. Assim, o noema se aproximaria da concepção heideggeriana de “phenomena”, uma vez que a variável “a” seria compreendida *em termos* do Contexto. Ver Golo2014:91-6.

<sup>154</sup> Heidegger 2012:253. Grifo do autor.

uma familiaridade prévia com essa variável b. Se essa contextualização é, como afirma o Contexto, uma condição necessária na forma primordial da intencionalidade segue que o Dasein deve possuir tal familiaridade antes de qualquer ato de intencionalizar entidades”.<sup>155</sup>

De acordo com Golob, desse modo, o princípio *A Priori* sugere que é condição de possibilidade da localização de entidades no interior de um contexto relacional e teleológico que tenhamos uma familiaridade *anterior* com tal contexto: ou seja, dado que se é capaz de ter experiências desse tipo – isto é, experiências contextuais – tal capacidade deve ser explicada em termos apriorísticos, no sentido de que esta análise deve ser baseada em um argumento de caráter *não* empírico. Em consequência disso, o princípio *A Priori* implicaria o que Heidegger chama de *diferença ontológica*: esta capacidade de localizar entidades contextualmente diz respeito a uma compreensão do ser que não se identifica a qualquer ente intramundano, sob pena de um regresso ao infinito. Ora, indicaria “o” Heidegger de Golob, se tomarmos o contexto como sendo um ente intramundano ele deveria, para ser apreendido, ser colocado como fazendo parte de outro contexto, e assim infinitamente. Por essas razões, Heidegger teria apelado, assim, ao princípio *A Priori*.

Seguindo com sua argumentação, Golob designa o princípio *Contexto* – aquilo com o que tenho uma familiaridade prévia – como sendo, justamente, um novo veículo à conceitualidade, na medida em que o mesmo seria tanto *não linguístico* quanto *conceitual*<sup>156</sup>. E ainda que, segundo Golob, Heidegger, mais propriamente em *Ser e tempo*, não tenha nomeado este novo veículo, ele sugere que o filósofo alemão, com base textual em obras posteriores a 1928/1929, estaria comprometido com a chamada “teoria do protótipo” (*prototype theory*), herdada do termo platônico “*Vorbild*” e mencionada, mais diretamente, no texto de 1929<sup>157</sup> chamado *Sobre a essência do Fundamento*

---

<sup>155</sup> Golob 2014:84.

<sup>156</sup> Ver Golob 2014:103.

<sup>157</sup> No intuito de situarmos o leitor no contexto em que Heidegger se utiliza do termo *Vor-Bild*, reproduzimos abaixo a passagem em que o mesmo aparece, em *Sobre a essência do Fundamento*:

“O mundo é, enquanto a respectiva totalidade do em-vista de um ser-aí, posto por ele mesmo diante dele mesmo. Este pôr-diante-de-si-mesmo de mundo é o projeto originário das possibilidades do ser-aí, na medida em que em meio ao ente se deve poder comportar em face dele. O projeto de mundo, porém é, da mesma maneira como



(*Vom Wesen des Grundes*). Sem dúvida, a teoria do protótipo se mostra fundamental ao argumento conceitualista de Golob, ao passo que um protótipo serviria, no interior do enquadramento explicativo que relaciona os princípios *Contexto* e *A Priori*, como um exemplar que regula nossas ações como sendo *apropriadas* ou *inapropriadas* em uma determinada lida no mundo. Mais especificamente, Golob define, do seguinte modo, a teoria do protótipo:

“(Def) **Protótipo**: Somos capazes de localizar ou ‘liberar’ entidades dentro de contextos relacionais como o mundo se e somente se possuímos uma familiaridade prévia com um protótipo que exemplifique as relações que definem esses contextos”.<sup>158</sup>

Em vistas disso, vejamos como a teoria do protótipo dará conta de satisfazer as quatro condições ao conceitualismo, tal qual entendido por Golob.

Seguindo este autor<sup>159</sup>, façamos um exercício imaginativo. Suponha, por exemplo, que um indivíduo crie um objeto, no caso, um chapéu. Golob chama este objeto particular de “MH”. Suponha também que o indivíduo use o “MH” como protótipo da seguinte maneira: apresenta o chapéu no meio de uma roda de empregados e pede aos mesmos para que reúnam certos componentes, a fim de criar novos chapéus capazes de espelharem as características do objeto prototípico. Nesse sentido, o indivíduo poderia, eventualmente, criar a sua própria marca de chapéu, e assim vendê-los. Diante disso, Golob indica uma série de relações entre o “MH” original e suas cópias. Em primeiro lugar, o fato

---

não capta propriamente o projetado, também sempre o trans-(pro)-jeto do mundo projetado sobre o ente. Este prévio trans-(pro)-jeto é o que apenas possibilita que o ente como tal se revele. Este acontecer do trans-(pro)-jeto projetante, em que o ser-aí se temporaliza, é o ser-no-mundo. “O ser-aí transcende” significa: ele é, na essência do seu ser formador de mundo, e formador no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de que com o mundo se dá uma vista originária (imagem), que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem (modelo revelador, *Vor-bild*) para todo ente revelado, do qual o ser-aí mesmo faz, por sua vez, parte (Heidegger 2000:136-7).

Como pudemos observar, Ernildo Stein traduz o termo como “pré-imagem” (ou “modelo revelador”). Sem termos o intuito de entrar em discussões mais aprofundadas a respeito de qual seria a tradução mais adequada para o termo em questão, seguiremos Golob em sua tradução de *Vor-Bild* por “protótipo”, pelo bem da continuidade textual e argumentativa. De qualquer forma, tanto a tradução de Stein quanto a de Golob parecem preservar uma ideia comum, a saber, a de *antecipação*, que se mostra crucial ao argumento do segundo e, consequentemente, à nossa investigação.

<sup>158</sup> Golob 2014:109.

<sup>159</sup> Ver Golob 2014:109/10.

de que o chapéu original fornece um padrão normativo: cópias diferentes são *más* cópias; cópias idênticas são *boas* cópias. Além disso, Golob sugere que uma familiaridade com o chapéu original implicaria uma familiaridade com uma propriedade genérica, a saber, “cumprir os requisitos básicos para fazer parte da marca MH”, ou seja, estar familiarizado com o alcance daquela marca. No mais, Golob aponta ainda que não haveria qualquer razão para supor que aquilo que os empregados apreenderam ao meramente olhar o “MH” não poderia ser apreendido proposicionalmente; isto é, não haveria razão para pensar que a apreensão puramente perceptual do “MH” original teria um conteúdo mais rico do que sua descrição em termos propriamente linguísticos. Assim sendo, esta descrição sugeriria, de acordo com Golob, que a familiaridade com o protótipo “MH” satisfaria ao menos três das quatro condições ao conceitualismo:

- (i) Possuir certa universalidade ou generalidade > *cumprir os requisitos básicos para fazer parte da marca ‘MH’*;
- (ii) Comportar ou permitir relações normativas ou inferenciais > *cópias diferentes são más cópias; cópias idênticas são boas cópias*;
- (iii) Não ser tão refinado a ponto de não poder ser expresso em proposições > *as características do protótipo podem ser apreendidas proposicionalmente*;

Isto posto, caso a teoria dos protótipos seja a correta história a ser contada com respeito à posição de Heidegger no interior do debate “conceitualistas vs. não-conceitualistas”, nos faltaria apenas uma das quatro condições ao suposto conceitualismo do filósofo alemão: a saber, o item (iv), que diz que não compartilhamos com animais não humanos nosso modo primordial de ser-no-mundo. A esse respeito, Golob indica que passagens como as seguintes nos mostrariam que “Heidegger é inflexível no ponto de que os animais carecem tanto de uma compreensão do ser, quanto da estrutura-‘como’ que a acompanha” <sup>160</sup>.

(...) algo *como* algo está associado com o mundo - o

---

<sup>160</sup> Golob 2014:110.

que, pelo modo de ser do animal, está vedado para ele.

161

O comportamento do animal não é nunca um perceber algo como algo. Tendo em vista que falamos desta possibilidade de *tomar algo como algo* como um traço característico do fenômeno do mundo, a estrutura-‘como’ é tomada como uma determinação essencial da estrutura do mundo.<sup>162</sup>

A questão não é se e como o animal toma o que é dado de outro modo para os homens, mas se o animal pode ou não perceber algo *como* algo, algo *como* ente. Se ele não pode perceber algo *como* ente, então o animal está cindido do homem por um abismo.<sup>163</sup>

A título de esclarecimento, isto teria sua razão de ser pelo fato de Heidegger sugerir que apesar de um animal ser capaz de perceber uma entidade e lidar com ela de maneira competente não seria razoável supor que ele é capaz de tomá-la *como* algo, por exemplo, como um utensílio, que, enquanto um para-algo, remete a outras entidades, pode ser resignificado, pertence a uma rede social e cultural compartilhada e assim por diante.

Desse modo, Golob acredita ter em mãos uma explicação alternativa à Tese da Derivação, na medida em que *Protótipos seriam capazes de sustentar as quatro condições ao conceitualismo, ao mesmo tempo em que a orientação fornecida por tais protótipos não possuiria estrutura proposicional.*

No âmbito da ação prática propriamente dito – tema central do debate entre McDowell e Dreyfus – o papel dos protótipos talvez fique mais claro, nesta que seria uma orientação contextual diante de nossas lidas no mundo. Por exemplo, usar adequadamente uma cadeira, como bem sugerem o Modelo H-MP e o MCW, não parece, de fato, requerer um exercício judicativo – no caso, um apelo a uma proposição do tipo “isto é uma cadeira, que serve para tais e tais usos, e não serve para outros”; não obstante, compreender as relações contextuais nas quais este objeto está envolvido demanda, segundo a

---

<sup>161</sup> Heidegger 2011:351.

<sup>162</sup> Heidegger 2011:398.

<sup>163</sup> Heidegger 2011:337-38.

leitura heideggeriana de Golob, uma compreensão normativa *em sentido forte*<sup>164</sup> (e por isso conceitual) de seu significado: cadeiras servem *para*, ou nos *autorizam a*, tais e tais usos, o que exige que tenhamos também uma compreensão de que as mesmas não servem, no contexto social em que vivemos, para outros usos, algo que, na visão de Golob, indicaria que a estrutura “a como b”, apesar de não-proposicional, compreenderia um modo de experiência ainda assim conceitual. Ou seja, “compreender”, em sentido heideggeriano, seria, para Golob, o mesmo que ser capaz de saber o que é aplicar um conceito de maneira *adequada* ou *inadequada*, a depender do contexto *normativo* (que serve de protótipo) em questão – capacidade esta que *não* compartilharíamos com outros animais<sup>165</sup>.

Antes de partirmos mais diretamente pra a última parte desta dissertação, ou seja, para as tentativas de aproximação entre o Conceitualismo de McDowell e esta leitura conceitualista de Heidegger entendemos ser necessário tocarmos um em ponto crucial para o argumento de Golob. No caso, a resposta a uma questão fundamental: *em termos de que, dada a noção de diferença ontológica, o Dasein possui uma familiaridade com relações contextuais?* Golob enquadra, da seguinte maneira, esta que seria uma “questão natural”:

**“Questão** = Em virtude do que possuo esta familiaridade transcendental com o ser, com o significado, com a ‘mundanidade’, com o contexto em

---

<sup>164</sup> Com a ideia de “normatividade em *sensu forte*” pretendemos enfatizar que o modo como Golob entende a noção de normatividade, ao desvincular o não-proposicional do conceitual, se diferenciaria do modo como autores não-conceitualistas poderiam compreender o termo em questão. Cussins (2003), por exemplo, estabelece aqueles que seriam dois modos distintos de acesso *cognitivo* ao mundo: um deles, conceitual, guiado por uma normatividade que se orienta pela *verdade* de uma proposição, e outro não-conceitual, orientado pelo que ele chamará de “normatividade mundana” (*mundane normativity*). Dreyfus (1990) também defende algo nesta linha, ao dizer coisas como “O utensílio (...) obedece normas. Primeiro [porque] um utensílio é o mesmo utensílio, não importa quem o use. Martelos, máquinas de escrever e ônibus não são apenas para mim, mas também para outros. O utensílio é para ‘Qualquer um’ - um usuário geral. Em segundo lugar [porque] existe uma maneira normal (apropriada) de usar qualquer utensílio” (Dreyfus 1990:151).

<sup>165</sup> Este tipo de posição relaciona-se, ao menos em espírito, com o chamado *inferencialismo* de Brandom (2000). Com efeito, o modo como Brandom diferencia a experiência de animais racionais e não-racionais se mostra bastante esclarecedor às nossas discussões. Em sua visão, um animal como um papagaio, apesar de ser capaz de discriminar em quais circunstâncias deve aplicar o conceito “vermelho” (e.g., ao ser treinado a responder “vermelho” a um sinal sonoro), não é capaz de *compreender* este mesmo conceito, na medida em que não domina as implícitas consequências *inferenciais* de tal aplicação, do tipo “vermelho é uma cor”, “vermelho não é verde” e assim por diante.

termos dos quais eu dou sentido às entidades?”.<sup>166</sup>

De fato, esta questão se mostra como fundamental, por exemplo, a um texto como *Ser e tempo*, à medida que Heidegger, mais especificamente no §16, nos pergunta, a partir de seu projeto de descrição dos modos atemáticos de ser-no-mundo – tão caro ao Modelo H-MP – “o que é aquilo com que o *Dasein* tem familiaridade”:

Segundo a interpretação desenvolvida até agora, ser-no-mundo significa o absorver-se atemático do ver-ao-redor nas remissões constitutivas da utilizabilidade do todo-instrumental. O ocupar-se já cada vez como ele é, sobre o fundamento de uma confiante familiaridade com o mundo. Nessa confiança o *Dasein* pode se perder no vir-de-encontro do que é interior-ao-mundo e ser por ele absorvido. Que é aquilo com que o *Dasein* tem familiaridade e por que pode reluzir a conformidade-ao-mundo de o-que-é-o-interior-ao-mundo? Como entender de modo ainda mais preciso a totalidade-de-remissão em que se ‘move’ o ver-ao-redor e por cujas possíveis rupturas penetra a subsistência do ente?.<sup>167</sup>

Em primeiro lugar, é interessante notar que, de maneira relevante, este trecho, aos nossos propósitos, é capaz de reiterar algumas das características básicas da noção de Lida Absorvida: o *ser-no-mundo*; o *absorver-se atemático*; as *remissões constitutivas da utilizabilidade do todo-instrumental*; o *ocupar-se sobre o fundamento de uma confiante familiaridade com o mundo*. Diante disso, Dreyfus, talvez, tenha respondido a assim chamada “Questão” da seguinte maneira: possuímos familiaridade com o mundo *em virtude* de nossas respostas incorporadas às *affordances* do ambiente. Mas, como vimos, tal resposta levanta uma série de problemas interpretativos, ao menos em relação à filosofia de Heidegger. Golob, por seu turno, irá sugerir que a resposta genuinamente heideggeriana à Questão seria aquela mais óbvia e, talvez por isso, exegeticamente mais segura de todas:

---

<sup>166</sup> Golob 2014:108.

<sup>167</sup> Heidegger 2012:231. Grifo do autor.

[o] tempo, em algum sentido dessa palavra, é o protótipo relevante do mundo (...). O argumento de Heidegger é que o tempo serve como a instância explicativamente básica da variável *b*, o protótipo em termos dos quais as entidades são entendidas como estando localizadas no interior das relações teleológicas e sociais que definem o nível básico da intencionalidade do Dasein.<sup>168</sup>

Infelizmente, dadas às limitações do escopo deste trabalho, não poderemos esmiuçar o modo como o tempo<sup>169</sup> é explicado por Heidegger como sendo o

---

<sup>168</sup> Golob 2014:112. Grifo do autor.

<sup>169</sup> Golob chama a atenção para o fato de que apesar de *Ser e tempo* nos fornecer uma compreensão do tempo enquanto unidade existencial do Dasein (por meio da noção de “Zeitlichkeit”) o texto não é capaz de apresentar, de maneira mais esclarecedora, as razões pelas quais o modo primordial de ser-no-mundo possui uma estrutura temporal não-proposicional. Segundo Golob, apenas em “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, texto posterior a *Ser e tempo* (ver Heidegger (1982)), Heidegger é capaz, através da distinção entre as noções de “Zeitlichkeit” e “Temporalität”, de oferecer os motivos pelos quais o tempo, enquanto protótipo, possuiria uma estrutura conceitual apesar de não-proposicional. Nesse contexto, é importante notar que estas duas noções nos apresentam diferentes projetos: por um lado, o termo “Zeitlichkeit” remete à unidade temporal não sucessiva dos projetos do Dasein, que compreendem as *ecstasies* do passado, presente e futuro; já o termo “Temporalität” diria respeito, nos termos de Golob, ao papel *prototípico* do tempo, na medida em que é visto por Heidegger como aquela noção que pretende descrever *o que torna possível* a compreensão do ser. Heidegger (1982), nesse sentido, parece sugerir que seria condição de possibilidade do modo de ser-no-mundo da Utilizibilidade uma familiaridade com o protótipo temporal da “*praesens*”, termo latino que pretende fazer alusão à noção de “Temporalität”. A título de esclarecimento, citamos (a partir da tradução inglesa) uma passagem que nos dá uma ideia do que está envolvido aqui:

“[The] antecedent understanding of the handiness (utilizabilidade) of the handy (utilizável) should become possible precisely through praesens. The now as a determination of time qua intratemporality cannot therefore take over the Temporal interpretation of the being of beings, here of handiness. In all (...) common time-determination of the handy, if indeed the hand is already understood, time is employed in a more original sense” (Heidegger 1982:305-6).

Passagens como essa nos permitem entender a noção de “Temporalität” como algo que pretende dar conta da ideia de que só uma compreensão *prévia* ou *mais original* do tempo enquanto *praesens* torna possível o modo de ser-no-mundo da Utilizibilidade, ideia esta que, segundo Golob, estaria de acordo com sua sugestão de que o tempo possui papel prototípico na experiência. Com efeito, a noção parece melhor esclarecer os princípios “Contexto” e “A Priori”, bem como suas relações com a ideia de diferença ontológica, na medida em que nos dá uma explicação mais detalhada da função exercida pelos protótipos. Não obstante, Golob nos chama a atenção para as insuficiências do apelo ao tempo enquanto protótipo, visto que se torna difícil para Heidegger dar uma explicação de como uma instância não ôntica como o tempo seria capaz de contextualizar a experiência de maneira tão específica. Por exemplo, como o tempo seria capaz de separar cadeiras de bancos? (cf. Golob 2014:152). Diante deste complicado problema filosófico, Golob sugere que Heidegger se viu obrigado a buscar outros candidatos a protótipos. Um destes candidatos seria a *liberdade*, na medida em que Heidegger, em textos como “*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*”, afirma que “A essência da liberdade apenas se torna visível se a buscarmos como o fundamento da possibilidade do Dasein, como algo anterior mesmo ao ser e ao tempo” (“The essence of

horizonte no qual projetamos a entidade “a”. Mas nos será suficiente dizer que o tempo, em uma perspectiva teórica do Protótipo, deve ser entendido como condição de possibilidade de qualquer modo de ser-no-mundo. Dessa maneira, mesmo a Lida Absorvida seria um modo de ser-no-mundo que possui uma estrutura temporal, que exemplifica as relações de remissão e serventia, estrutura esta que, apesar de não-proposicional, seria ainda assim conceitual, na medida em que o tempo, enquanto protótipo, satisfaria todas as condições ao conceitualismo, tal qual entendido por Golob: generalidade, universalidade, normatividade, inferencialidade e possibilidade de ser apreendido proposicionalmente, além do não compartilhamento da familiaridade com o mesmo em relação a animais não-humanos.

Dito isso, entendemos que Golob consegue colocar uma pressão conceitualista ao argumento de Dreyfus no interior do debate com McDowell, ao fornecer outra explicação à Tese da Derivação. Em primeiro lugar, pelo fato de que Lidas Absorvidas, compreendidas através de uma “lente conceitualista”, não implicam não-conceitualidade, apesar de seu caráter não-proposicional; em segundo, pelo fato de que o modo de ser-no-mundo da Intencionalidade Sujeito-Objeto não pressuporia deterioração da performance, se tomarmos como correta uma leitura que coloca a Subsistência como compreendendo, simplesmente, uma correta análise filosófica da linguagem, e não como um problema em si mesma.

### 3.3 Unindo McDowell e Heidegger

Mas se Heidegger pode ser lido como sendo um conceitualista com respeito à experiência, torna-se simples, então, nossa tarefa de aproximá-lo a

---

freedom only comes into view if we seek it as the ground of the possibility of Dasein, as something prior even to being and time”) (Heidegger 2002:93). Outro candidato seria o papel prototípico das obras de arte (ver Heidegger (1986)), o que não surpreenderia dada a relevância que o tema da arte (por exemplo, a poesia) conquista nos trabalhos posteriores ao chamado período da viragem (*kehre*). Em vistas da demasiada complexidade da discussão em torno da ideia prototípica do tempo – que extrapola os escopo de nossa investigação – iremos suficientemente nos ater à ideia mais geral de que, segundo Golob, pelo menos em *Ser e tempo*, é o tempo, e não algo como *affordances*, que responde à “Questão”.

McDowell, e, dessa maneira, dar uma resposta definitiva a Dreyfus? Sem dúvida, um esforço nessa direção poderia ser, por exemplo, o de relacionar a estrutura “a como b” com o modo como McDowell apresenta seu conceitualismo, ao passo em que poderíamos, em alguma medida, compreender a variável “a” como possuindo conteúdo conceitual, já que parece ser condição de possibilidade para localizarmos entidades que capacidades conceituais (exemplificadas no funcionamento da variável “b”) estejam em operação. Além disso, McDowell poderia estar de acordo com Heidegger com relação à ideia de que não estamos, na maioria das vezes, a *judgar* antecipadamente nossas ações ou percepções mais ordinárias, o que não implicaria que o conteúdo dessa experiência não deveria estar ao menos moldado conceitualmente<sup>170</sup>; é o que sugere, certamente, a ideia mcdowelliana de que os animais racionais são distintivamente capazes do “passo atrás”. Todavia, Golob colocará uma pressão neste tipo de argumentação: no caso, o fato de que a mesma não seria capaz de dar conta da busca heideggeriana por uma *genuína* distinção entre as estruturas de “a como b” e de “a é b”<sup>171</sup>, o que nos obrigará a tentar uma outra via de aproximação entre McDowell e o filósofo alemão<sup>172</sup>.

De fato, nos parece apressado identificar a noção mcdowelliana de conteúdo conceitual com a estrutura “a como b”. Aqui, é importante termos em mente as implicações da epistemologia de McDowell em sua filosofia da ação, sendo esta última o foco do debate com Dreyfus: para o primeiro, “ajuizar” tem o mesmo sentido de “dar razões”, e, nessa perspectiva, *responder a razões enquanto razões que elas são* parece demandar que as ações de animais racionais sejam moldadas por conceitos que, no mínimo, operem de modo a garantir que sejamos capazes de explicitar discursivamente um conteúdo *já* racionalmente organizado. Ora, neste ponto é possível observar a

---

<sup>170</sup> Ver McDowell 2009b:264.

<sup>171</sup> Ver Golob 2014:73.

<sup>172</sup> É importante notar que Golob (ver Golob 2014:73), de maneira mais abrangente, nos chama a atenção para o risco de tomarmos a estrutura “a como b”, em termos heideggerianos, como sendo, por exemplo, uma mera analogia à espontaneidade kantiana (cf. Allison (1990)) ou a uma espécie de “intencionalidade proposicional tácita” (*tacit propositional intentionality*) (cf. Lafont (2000)). Justamente por isso, entendemos ser necessária, para uma aproximação entre McDowell e Heidegger, que encontremos uma outra via que não a de simplesmente colocar em pé de igualdade a estrutura-“como” e, por exemplo, o “conteúdo intuicional” mcdowelliano. Para Golob, Heidegger, com efeito, busca uma genuína distinção entre estruturas proposicionais ou predicativas e a estrutura “a como b”.



característica peculiar da filosofia de McDowell, que não parece estar presente no (suposto) conceitualismo heideggeriano: experiências perceptuais identificam-se a *razões*, e não à variável “a” da estrutura “a como b”, pois somente dessa maneira seríamos capazes de manter relações estritamente racionais entre juízos e aquilo que experienciamos. Faz-se importante, pois, recapitular aquele que seria o aspecto normativo da filosofia de McDowell: a sugestão de que a experiência fornece *razões* aos nossos juízos ou ações. Assim sendo, apesar do fato de McDowell estabelecer uma diferença entre *experiências irrefletidas* (em que capacidades conceituais estão em operação) e *juízos* (em que conceitos estão de fato sendo exercitados), ambos parecem, de acordo com ele, designar que a faculdade humana de *ajuizar* esteja – ainda que eventualmente de maneira *potencial* – em constante operação na experiência perceptual. Sem dúvida, “dar respostas” e “dar razões”, no caso dos animais racionais, parecem compreender, nos termos de McDowell, o mesmo sentido: *experiências (ainda que irrefletidas) estariam a fornecer razões, assim como também o fazem os juízos*, exigência esta que não parece figurar na descrição heideggeriana de uma experiência de “a como b”.

Contudo, acreditamos que, a despeito disso, ainda haveria uma saída capaz de conciliar as filosofias de McDowell e Heidegger: a saber, a ideia de que, para ambos, *o conteúdo da experiência perceptual humana envolve, invariavelmente, um aspecto normativo*<sup>173</sup>, independentemente do exercício ou não de nossas capacidades reflexivas ou judicativas.

### 3.3.1 Normatividade como ponto de interseção

Os dois autores parecem, nesse sentido, designar a experiência perceptual humana como possuindo *condições de satisfação*, que estabelecem as normas que nos dão a medida daquilo que é *adequado* ou *inadequado* em uma dada lida no mundo: nos termos de McDowell, estas normas nos fornecem *razões* que nos capacitam dar o “passo atrás”; já Heidegger, analogamente,

---

<sup>173</sup> Aqui, nossa posição é inspirada nas relações estabelecidas por Crowell (2007) entre as heranças kantianas de Heidegger e Christine Korsgaard em torno da noção de normatividade. Ainda que Crowell diga que o filósofo alemão não compartilha do argumento “racionalista” de Korsgaard (1996) – que diz que a normatividade é uma característica de seres possuidores de uma subjetividade enquanto autoconsciência – este autor admite que tanto Heidegger quanto Korsgaard possuem uma visão na qual “o que nos faz humanos” é a nossa distintiva capacidade de caracterizar “algo como algo” a partir de padrões constituidos à luz de normas.

parece indicar que é condição de possibilidade para um juízo do tipo “a é b” que o ser-no-mundo *já* tenha experienciado a variável “a” enquanto previamente inserida em um contexto normativo, que o *permite* comparar juízos e uma experiência prévia, ainda que não-proposicional, de “a como b”, fato que parece dar conta da Tese da Derivação por meio de um argumento conceitualista, contrariamente ao que defendem o Modelo H-MP e o MCW. Com efeito, isto parece ser, pois, bastante semelhante ao que sugere McDowell, em uma importante passagem de *Mente e Mundo*<sup>174</sup>:

(...) ninguém poderia fazer um só juízo diretamente observacional sobre cores, se não houvesse um contexto capaz de assegurar que a pessoa que faz tal juízo compreende que cores são propriedades potenciais de coisas. A capacidade de enunciar nomes ‘corretos’ de cores em resposta a estímulos que chegam ao sistema visual (capacidade possuída, creio, por alguns papagaios) não evidencia a posse de conceitos relevantes caso o sujeito não entenda, por exemplo, que tais respostas refletem uma sensibilidade a um tipo de estado de coisas do mundo (...).<sup>175</sup>

Heidegger, em consonância, diz o seguinte, com respeito à condição de possibilidade de se fazer um juízo sobre um estado de coisas no mundo:

A estrutura-‘como’, a percepção prévia e formadora de unidades de algo como algo, é a *condição de possibilidade para a verdade e a falsidade do λόγος*. Já preciso ter tido em vista o quadro-negro *como* algo *uno*, para poder expor disjuntivamente o percebido no interior do juízo.<sup>176</sup>

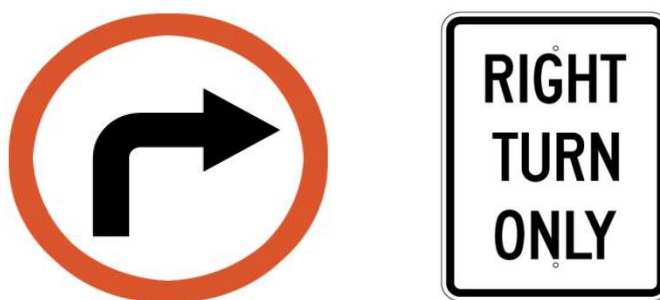
---

<sup>174</sup> Nessa perspectiva, Brandom, mais uma vez, nos é útil: tanto McDowell (ao defender que respondemos a *razões enquanto tais*) quanto Heidegger (ao sugerir que a compreensão de contextos sociais e significativos surge de uma experiência de “a como b”) parecem entender que a experiência perceptual humana é normativa em sentido forte, já que a mesma, como sugere Brandom, é uma espécie de “potencial movimento no jogo de dar e pedir razões” (Brandom 2000:108), jogo este guiado por regras (*rule-governed*) que um papagaio, como indica o exemplo, não parece ser capaz de compreender.

<sup>175</sup> McDowell 2005:48.

<sup>176</sup> Heidegger 2011:403. Grifo do autor. Trad. modificada.

Em vistas disso, entendemos que McDowell e Heidegger, diante da interpretação conceitualista de Golob, compreendem a experiência perceptual enquanto sendo possuidora de uma “articulação significacional” normativamente estruturada, já que conceitual em sentido relevante. Se recapitularmos o exemplo da placa de trânsito trazido por McDowell, veremos, com efeito, muitas semelhanças com a ideia proposta por Golob de que gramáticas distintas podem proporcionar uma mesma informação. Por exemplo, uma placa de trânsito poderia transmitir a informação “vire à direita” através de dois veículos distintos, como mostram as figuras abaixo:



Não obstante o fato de a informação contida na placa que nos mostra a seta não ser linguisticamente estruturada, isto não quer dizer que seu conteúdo, ao ser transmitido a animais racionais capazes do “passo atrás”, não seja significativamente articulado. Ora, diria, McDowell, mesmo em uma Lida Absorvida o indivíduo, ao virar à direita, manifesta a distintiva capacidade dos animais racionais, e somente deles, de “compreensão do significado da placa de trânsito”, já que “o fato de que a sinalização aponta para a direita – um fato sobre o significado da placa de trânsito, não apenas um fato sobre seu formato – (...) *explica* a ida da pessoa para a direita” <sup>177</sup>; ou seja, o significado da placa serve como razão, em sentido forte, a esta ação. Em espírito semelhante, observemos o que Golob diz, ao esclarecer em que termos Heidegger compreende a distintiva relação do Dasein com a noção de normatividade: “cavalos de corrida [por exemplo] não agem à luz das regras do jogo, embora se espere que eles se comportem de acordo com as mesmas” <sup>178</sup>.

Desse modo, podemos reunir e relacionar, de acordo com o quadro abaixo, os aspectos conceitualistas das filosofias de McDowell e Heidegger,

---

<sup>177</sup> McDowell 2010:6.

<sup>178</sup> Golob 2014:195.

que, em certa medida, parecem se complementar:

<u>Condições para o conceitualismo</u>	<u>McDowell</u>	<u>Heidegger (segundo Golob)</u>
“Passo atrás”	Responder a razões enquanto razões que elas são	Agir à luz de regras
Não causalidade da experiência	Mundo <i>significativamente</i> estruturado	“Articulação significacional” ( <i>bedeutungsmäßigen Gliederung</i> ) do mundo
Generalidade ou universalidade	O conteúdo é, ao menos potencialmente, <i>de que tal e tal</i>	Estrutura “a como b”, onde “b” designa um aspecto geral da experiência
Não ser tão refinado a ponto de não poder ser expresso em proposições	<i>Potencialidade</i> ao discurso/O juízo meramente <i>endossa</i> um conteúdo já racionalmente disponível	Características prototípicas <i>podem</i> ser apreendidas e expressas proposicionalmente
Não ser compartilhado por animais não humanos	Animais não-rationais <i>não</i> são capazes do “passo atrás”	Animais <i>não</i> possuem compreensão do ser, nem a estrutura-“como”
Normatividade	O mundo nos fornece <i>razões</i> , e não meras <i>causas</i> , aos juízos e ações/Caráter holístico e inferencial da experiência perceptual/Compreensão de estados de coisas no mundo	Caráter holístico e inferencial dos aspectos <i>contextuais, teleológicos e relacionais</i> de nossa abertura a um mundo significativo/O <i>Protótipo</i> , a variável “b”, exemplifica, ordena ou regula nossos modos de ser-no-mundo

### 3.3.2 Em busca de um conceitualismo menos exigente

Entretanto, a despeito de nosso esforço para relacionar as semelhanças entre as posições de McDowell e Heidegger, entendemos que um autor como Dreyfus ainda não se sentiria satisfeito com imperativo mcdowelliano de que a Lida Absorvida é racional porque potencialmente proposicional. Em vistas disso, o modo como Golob desvincula o conceitual do proposicional nos abre espaço, enfim, para sugerir um tipo de conceitualismo menos robusto, que dê

conta do debate entre McDowell e Dreyfus.

Se Golob nos conta a história correta a respeito do modo como Heidegger compreende Lidas Absorvidas, entendemos que mesmo um autor como McDowell poderia abrir mão, mais especificamente no debate com Dreyfus, da exigência de uma responsabilidade epistêmica (pelo menos no contexto fenomenológico de discussão) para garantir que somos seres distintivamente racionais. Ora, se podemos responder a Dreyfus meramente com o ferramental disponibilizado pela estrutura “a como b” e sua distintiva gramática, para que apelar à fenomenologicamente controversa ideia de que capacidades judicativas estão em operação sem serem exercitadas? Ou ainda, se o que McDowell quer é uma imagem racional da vivência propriamente humana, por que não vincular racionalidade à normatividade em um sentido fundamentalmente não-proposicional?

Com efeito, entendemos que se a estrutura “a como b” é conceitual porque normativa em sentido forte, isto é, se a variável “b” guia nosso ser-no-mundo por meio da articulação de cadeias de remissão próprias de uma vivência social e cultural, *compreender*, em sentido Heideggeriano, é, sem dúvida, algo de que os animais ditos não-rationais não são capazes. Isto posto, nos parece plausível concluir que a noção de compreensão é suficiente para estabelecer a tão desejada por McDowell descontinuidade entre os animais racionais e não-rationais, sem que, para isso, a ideia de razão seja identificada com uma espécie de potencialidade ao juízo ou ao discurso.

Assim sendo, perguntamos, retoricamente: por que não simplesmente dizer que placas de trânsito nos *guiam*, ao invés de dizer que elas servem de razão? Dizer simplesmente que placas nos guiam parece trazer menos exigências à busca por um conceitualismo que dê conta das Lidas Absorvidas, visto que a noção de normatividade, no modelo de Golob, não precisa apelar à ideia de que capacidades judicativas estejam em operação: bastaria defender que nossa capacidade de compreender relações contextuais, teológicas e remissivas nos distinguem dos outros animais.

Desse modo, entendemos que conseguiríamos dar a Dreyfus aquilo que ele exige: Lidas Absorvidas são *fundamentalmente* não-proposicionais. Ao mesmo tempo, salvaríamos o conceitualismo reivindicado por McDowell: animais racionais *não* compartilham com animais não-rationais este que seria

um nível mais básico de experiência, dado que capacidades conceituais próprias de uma normatividade em sentido forte do termo estariam distintivamente em jogo na experiência, mesmo em Lidas Absorvidas.

## Considerações finais

Diante destas constatações, entendemos que a argumentação de Dreyfus se mostra, por isso, enfraquecida: em primeiro lugar, pelo fato de que o Modelo H-MP parece enfrentar problemas exegéticos relevantes; em segundo, porque tanto McDowell quanto Heidegger parecem sustentar semelhantes posições de viés conceitualista com relação à experiência perceptual, na medida em que ambos designam modos irrefletidos e não-proposicionais de experiência como sendo algo que *não* compartilhamos com os outros animais, dado o caráter normativo, em sentido forte, de nossa abertura perceptual ao mundo.

Nesse sentido, se nos for possível sugerir uma via média propomos um caminho que pretende se ater a possíveis aspectos contextuais envolvidos no debate entre McDowell e Dreyfus, ao analisarmos em quais termos cada autor enquadra a questão das Lidas Absorvidas. Isto tem sua razão de ser na medida em que McDowell e Dreyfus parecem, após toda nossa investigação, possuírem pressupostos metodológicos distintos. Dreyfus, por um lado, busca uma descrição da *expertise* enquanto base fenomenológica ao seu não-conceitualismo; já McDowell põe em foco questões relativas à justificação empírica e as consequências disso numa espécie de responsabilidade epistêmica, que tem como norte a ação prática e a autonomia humanas. Por isso, nossa sugestão é a de que ambos interlocutores, a depender da pergunta a ser respondida, são capazes de fornecer valiosos *insights* ao debate, apesar de toda controvérsia.

Se o contexto da pergunta diz respeito ao modo como lidamos de maneira incorporada e não proposicional em atividades de *expertise*, Dreyfus parece ter uma história interessante a ser contada, na medida em que Lidas Absorvidas, enquanto descritas fenomenologicamente, não parecem exigir uma potencialidade ao juízo, diferentemente da exigência conceitualista de McDowell. Por outro lado, se a pergunta diz respeito ao modo como as mentes se direcionam ao mundo em um contexto epistemológico de investigação, McDowell também parece ter uma boa história a ser contada, uma vez que o conhecimento racional da experiência pode demandar que a realidade objetiva, para figurar de forma genuína em um juízo, seja conceitualmente moldada.

Nesse sentido, entendemos que um autor como Joseph K. Schear – grande entusiasta do debate, e responsável pela primeira compilação de importantes textos que giram em torno do tema – nos oferece um bastante ponderado enquadramento do debate entre McDowell e Dreyfus, que influencia de maneira significativa nossa sugestão de via média:

(...) a experiência, na medida em que é importante para o conhecimento racional da realidade objetiva, não pode ser não-conceitual. Esta conclusão é inteiramente coerente com um tipo de pluralismo experiencial de acordo com a qual a experiência, na medida em que importa para outras formas (não epistêmicas) de relação com o mundo, não precisa disponibilizar razões ao juízo e à crença. Em uma visão pluralista como essa, a vida experiencial é parte da vida epistêmica, mas não se esgota na última.<sup>179</sup>

Contudo, apesar de nosso otimismo em trazer paz à disputa devemos ter a devida precaução. Ora, ambos interlocutores podem, a despeito de nossa sugestão de via-média, reivindicar suas posições sem quaisquer concessões. McDowell, por exemplo, poderia colocar como sendo uma exigência a ideia de que não devemos abrir mão de nossa responsabilidade epistêmica, mesmo quando estamos realizando um exame de experiências que não envolvem o exercício de nossas capacidades judicativas. De acordo com McDowell, sem dúvida, a experiência humana deve ser analisada de forma global, algo que parece trazer para todos os âmbitos da experiência o aspecto de racionalidade próprio dos seres que somos. Dreyfus, por seu turno, poderia insistir na ideia de que a participação de nossas capacidades judicativas na experiência seria apenas secundária, já que o fenômeno nos mostraria que *Lidas Absorvidas* compreendem ações totalmente desprovidas de *mentalidade*. Para Dreyfus, com efeito, um mestre de xadrez até poderia, após uma partida, dar razões para o modo como realizou seus movimentos, sem que isso implicasse que o jogador, *em ação*, estivesse a operar capacidades conceituais próprias do juízo ou do entendimento – para ecoar McDowell ou Kant.

---

<sup>179</sup> Schear 2013:287.



Por essas razões, não obstante o fato de a questão da proposicionalidade possuir papel central na contenda entendemos que esta sugestão de via média, todavia, parece demandar um aprofundamento em um tema não tão explorado pela literatura em torno do debate: no caso, o da normatividade. Desse modo, entendemos que não basta a Dreyfus e McDowell (assim como seus defensores e detratores) fornecerem *insights* apenas às discussões em torno de nossas capacidades judicativas: faz-se importante, também, colocar em debate visões não-conceitualistas e conceitualistas com respeito aos supostos diferentes modos de articulação da normatividade em experiências irrefletidas.

Já com relação ao modo como Golob lê Heidegger, restam, ainda, importantes caminhos a serem explorados. Por exemplo, dado o fato de *Ser e tempo* não ter cumprido a promessa de explicar como o tempo serve de Protótipo às relações contextuais próprias do ser-no-mundo, se mostra relevante, e também necessária, uma abordagem das nuances em relação ao protótipo temporal, trabalhadas em obras posteriores, como “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, texto este que estabelece de maneira mais rigorosa a distinção entre noções como “*Zeitlichkeit*” e “*Temporalität*”. Além disso, podemos enriquecer ainda mais o debate a partir das reflexões de Golob a respeito daqueles seriam, para Heidegger, outros candidatos a Protótipos, como a *liberdade* e as *obras de arte*, temas bastante caros ao filósofo alemão e que são abordados, especialmente, após o chamado período da “viragem” (*kehre*).

Ao recapitularmos nossos objetivos iniciais entendemos, assim, que nossa investigação nos leva a resultados, de certa forma, inesperados. Se, por um lado, o debate entre McDowell e Dreyfus é majoritariamente reconhecido por girar em torno do par juízo/experiência, acabamos por nos deparar com uma questão incontornável: justamente, a da normatividade. Desse modo, entendemos que não há como falar em experiência sem falar naquilo que é responsável por orientar a mesma, mesmo em termos não-proposicionais. Decerto, todos nossos interlocutores, apesar das claras divergências, abordam a questão: para McDowell, somos orientados pela liberdade que se encontra no espaço das razões; para Dreyfus, somos guiados pelas *affordances* do ambiente e nossas respostas incorporadas às mesmas; no caso de Heidegger,

é natural compreender seu constante o apelo à metáfora da “luz” como fazendo alusão a algo responsável por guiar a experiência; já Merleau-Ponty, analogamente, dá ao corpo, enquanto veículo, o papel de guia do ser-no-mundo.

Dito isso, nossa avaliação é a de que o debate entre McDowell e Dreyfus, mais do que uma discussão em torno de Lidas Absorvidas, se mostra como um incentivo, ainda que por linhas tortas, a alargarmos nosso horizonte de investigação em torno de questões como a da participação de conceitos na experiência, na medida em que uma conversa com outras tradições filosóficas pode positivamente nos chamar a atenção para temas, muitas vezes, ignorados.

## Referências Bibliográficas

ABATH, A. J.; RIBEIRO, L. D. M. *The Asymmetry Between the Practical and the Epistemic: Arguing Against the Control-View*. In: Principia (UFSC), v. 17, pp. 383-394, 2014.

ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 2000.

BERENDZEN, J. C. *Coping Without Foundations: On Dreyfus's Use of Merleau-Ponty*. In: International Journal of Philosophical Studies, 18:5, pp. 629–49, 2010.

BRANDON, R. *Articulating Reasons*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

BRANDON, R. (2002). *Non-inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities: placing McDowell's empiricism*. In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. London/New York. Routledge, pp. 92-105, 2002.

BRAVER, L. (2013). *Never Mind: Thinking of Subjectivity in the Dreyfus-McDowell Debate*. In: Joseph K. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 143-162, 2013.

BREWER, B. *Perception and Content*. In: European Journal of Philosophy, 14, pp. 165–81, 2006.

BURGE, T. *Belief De Re*. In: The Journal of Philosophy, 74, pp. 338–62, 1977.

CAMPBELL, J. *Information processing, phenomenal consciousness, and Molyneux's question*. In J. L. Bermúdez (Ed.), *Thought, Reference, and Experience*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

CARMAN, T. *Heidegger's Analytic*. Cambridge University Press, 2003.

CARMAN, T. *Merleau-Ponty*. Abingdon: Routledge, 2008.

CARMAN, T. (2013). *Conceptualism and the Scholastic Fallacy*. In: Joseph K.

Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 165-177, 2013.

CRANE, T. (2013). *The Given*. In: Joseph K. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 229-249, 2013.

CROWELL, S. *Sorge or Selbstbewußtsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity*. In: *European Journal of Philosophy*, 15, pp. 315–332007.

CUSSINS, A. (1990) (2002). *Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content*. In: *Essays on Nonconceptual Content*, edited by York H. Gunther. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 133-164, 2003.

DAHLSTROM, D. (1994). *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications*. *Review of Metaphysics*, 47, pp. 775–95, 1994.

DAVIDSON, D. (1983). *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*. In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, pp. 137-53, 2000.

DAVIDSON, D. *Truth and Meaning*. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, pp. 17-36, 1984.

DENNETT, D. *Consciousness explained*. Boston: Little Brown, 1991.

DENNIS, P. *Was Heidegger a Nonconceptualist?* In. *Ratio*, 25, pp. 108–17 2012.

DREYFUS, H. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

DREYFUS, H. *Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise*. In. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79, pp. 47–65, 2005.

DREYFUS, H. *Response to McDowell*. In: *Inquiry*, 50, pp. 371–7, 2007a.

DREYFUS, H. *The Return of the Myth of the Mental*. In: *Inquiry*, 50, pp. 352–65, 2007b.

DREYFUS, H. (2013). *A Battle of Myths: The Myth of the Pervasiveness of the mental*. In: Joseph K. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 15-40, 2013.

DRUMMOND, J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht: Kluwer. 1990.

EVANS, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Edited by John McDowell. Oxford University Press, 1982.

FREGE. G. (1892). *Über Sinn und Bedeutung*. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25–50. Translated as ‘On Sense and Reference’ by M. Black in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach and M. Black (eds. and trans.), Oxford: Blackwell, third edition, 1980.

FREGE. G. (1918–1919). *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*. In: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I.: 58–77. Translated as ‘Thoughts’, by P. Geach and R. Stoothoff, in McGuinness (ed.), pp. 351–372, 1984.

FRIEDMAN, M (2002). *Exorcising the philosophical tradition*. In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. London/New York: Routledge, pp. 25-57, 2002.

FØLLESDAL, D. (1969). *Husserl’s Notion of Noema*. In: *Journal of Philosophy*, 66, pp. 680–7, 1969.

GIBSON, J.J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GOLOB, Sacha. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

GUNTHER, Y. *Essays on Nonconceptual Content*, York Gunther (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

HANNA, R. *Kant, Science and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HANNA, R. *Kantian nonconceptualism*. In: *Philosophical Studies*, v. 137, n. 1, pp. 41-64, 2008.

HEIDEGGER, M. (1927b). *Basic Problems of Phenomenology*. Trans. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

HEIDEGGER, M. (1935/36). *A origem da obra de arte*. Trad. Maria José Rago Campos. Belo Horizonte. Kriterion, 1986.

HEIDEGGER, M. (1929). *Sobre a essência do fundamento*. Trad. e introd. Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo. Nova Cultural, 2000.

HEIDEGGER, M. (1930). *The Essence of Human Freedom*. Trans. T. Sadler. London: Continuum, 2002.

HEIDEGGER, M. (1929/30; publ. 1983). *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, M. (1927a). *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HIERONYMI, P. *Controlling Attitudes*. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 87. Blackwell, University of Southern California, pp.45-74, 2006.

HUSSERL, E. (1913). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. F. Kersten. The Hague: Nijhoff, 1982.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 4ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KELLY, S.D. *Merleau-Ponty on the Body: The Logic of Motor Intentional Activity*. In: *Ratio-New Series* 15(4), pp. 376-91, 2002.

KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, 1996.

LAFONT, C. *Heidegger, Language, and World-Disclosure*. Cambridge University Press, 2000.

MADARY, M. *Visual Phenomenology*. Cambridge: MIT Press, 2016.

MARGOLIS, E. & LAURENCE, S. *The Ontology of Concepts — Abstract Objects or Mental Representations?* *Noûs*, 41, (4), pp. 561–93, 2007.

MIGUENS, S. *A crítica de McDowell à concepção dennettiana da percepção: será que ver é julgar?* In: *Rev. Filos. Curitiba: Aurora*, v. 22, n. 30, pp. 195-214, 2010.

MCDOWELL, J. (1984). *De Re Senses*. In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, pp. 214-27, 1998.

MCDOWELL, J. (1977). *On the Sense and Reference of a Proper Name*. In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, pp. 171-98, 1998.

MCDOWELL, J. (1994). *Mente e Mundo*. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida, São Paulo. Ideias e Letras, 2005.

MCDOWELL, J. (2002). *Responses*. In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. London/New York. Routledge, pp. 269-305, 2002.

MCDOWELL, J. *What Myth?* In: *Inquiry*, 50, pp. 338–51, 2007a.

MCDOWELL, J. *Response to Dreyfus*. In: *Inquiry* 50/no. 4, pp.366–70, 2007b.

MCDOWELL, J. (2009a). *Avoiding the Myth of the Given*. In: *Having the World In View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 256–72, 2009.

MCDOWELL, J. (2009b). *Conceptual Capacities in Perception*. In: *Having the world in view; essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge/Massachusetts/London/England. Harvard University Press, pp. 127-

144, 2009.

MCDOWELL, J. *Autonomy and Its Burdens*. The Harvard Review of Philosophy, 17 (1), pp. 4-15, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo. Martins Fontes, 1999.

MONTERO, B. (2013). *A Dancer Reflects*. In: Joseph K. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 303-319, 2013.

NUSSBAUM, M.C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PUTNAM, H. (2002). *McDowell's Mind and McDowell's World*. In: Smith, N. H. (ed.) *Reading McDowell: on Mind and World*. London/New York. Routledge, pp. 174-90. 2002.

RUSSELL, B. (1917). *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description, Proceedings of the Aristotelian Society*. 11: 108–128; repr. In: Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, New York, London: Longmans, Green & Co., pp. 209–232, 1918.

SACHS, C.B. *Intentionality and myths of the given: between pragmatism and phenomenology*. London: Pickering & Chatto, 2014.

SCHEAR, J. *Are We Essentially Rational Animals*. In: Joseph K. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 285-302, 2013.

SCHELLENBERG, S. (2013). *A Trilemma About Mental Content*. In: Joseph K. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 272-282, 2013.

SIEGEL, S. *The Contents of Visual Experience*. New York: Oxford University Press, 2010.



SMITH, N. *Reading McDowell on Mind and World*. London/New York. Routledge, 2002.

SMITH, D. e MCINTYRE, R. *Husserl and Intentionality*. Dordrecht: Reidel, 1982.

STROUD, B. (2002). *Sense-experience and the grounding of thought*. In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. London/New York. Routledge, pp. 79-91, 2002.

TRAVIS, C. *The Silence of the Senses*. *Mind*, 113 (449), pp. 57–94, 2004.

TRAVIS, C. *Reason's Reach*. In. *European Journal of Philosophy*, 15 (2), pp. 225-248, 2007.

THORNTON, T. *John McDowell*. Chesham. Acumen Publishing Limited, 2004.

WRATHALL, M. *Heidegger and Unconcealment*. Cambridge University Press, 2011.

WITTGENSTEIN, L. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*. Edição bilíngue. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.

ZAHAVI, D. (2013). *Mindedness, Mindlessness, and first-person authority*. In: Joseph K. Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London/New York: Routledge, pp. 320-343, 2013.