
Os caminhos da subjetividade: corporificação do mental

Daniel Luporini DE FARIA¹

Resumo

Dado que a subjetividade caracteriza-se enquanto uma construção filosófica, traçaremos, no artigo que se segue, os principais pontos de vista em que foram pensados os conceitos de sujeito ou de “Eu”, desde Aristóteles, passando pelo cognitivismo, que remontaria ao sujeito metafísico de matriz cartesiana, até à versão compatibilista/realista do primeiro Wittgenstein, para, finalmente, trazermos à baila algumas noções das atuais ciências cognitivas dinâmica, para as quais o papel do corpo e da percepção direta e da “vida vivida” de um sujeito, não mais metafísico, seria de vital importância para uma nova concepção de sujeito e subjetividade, que estaria enraizado no mundo, incorporado e situado no ambiente físico e sociocultural.

Palavras-Chave: Sujeito, Metafísica, Cognitivismo, Vida Vivida.

Abstract

Since subjectivity is characterized as a philosophical construction, will trace in the following article, the main views that were thought the subject concepts or “self”, from Aristotle, through cognitivism, probably dating to the subject metaphysical Cartesian matrix, to compatibilist / realistic version of the early Wittgenstein, for finally bringing to the fore some knowledge of today's dynamic cognitive sciences, for which the role of the body and the direct perception and “lived life” of a subject no more metaphysical, it would be of vital importance to a new conception of the subject and subjectivity, which was rooted in the world, built and located at the physical and socio-cultural environment.

Key Words: Subject, Metaphysics, Cognitivism, Lived life.

¹ Mestre em Filosofia da Mente, Lógica e Epistemologia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – Marília. E-mail: luporinifaria@yahoo.com.br

Todas as bíblias ou códigos sagrados têm sido as causas dos seguintes erros:

1. Que o homem possui dois princípios reais de existência: um corpo e uma alma.
2. Que a energia, denominada mau, provém apenas do corpo; e que a razão, denominada bem, provém apenas da alma.
3. Que Deus atormentará o homem pela eternidade por seguir suas energias.

Mas os seguintes contrários são verdadeiros:

1. O homem não tem um corpo distinto de sua alma, pois o que se denomina corpo é uma parcela da alma, discernida pelos cinco sentidos, os principais acessos da alma nesta etapa.
2. Energia é a única vida, e provém do corpo; e razão, o limite ou circunferência externa da energia.

(William Blake)

Num conhecido trecho da obra: *Em toda parte e em parte alguma*, Merleau-Ponty (1975), em tom de denúncia, adverte-nos do seguinte:

A reflexão não revelou apenas o irrefletido: transformou-o, nem que seja em sua verdade. A subjetividade não esperava os filósofos, como a América desconhecida, nas brumas do oceano, esperava seus exploradores. Eles a construíram, a fizeram, e de mais de uma maneira. E talvez, o que fizeram tenha de ser desfeito (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 422).

Sendo a subjetividade uma construção filosófica feita de mais de uma maneira, bem como “um desses pensamentos aquém dos quais não se regressa” (Idem, p. 423), podemos dizer que a subjetividade ou a noção de sujeito pode ser entendida à luz de duas matrizes teóricas bem definidas. A primeira seria: “Aquilo de que se fala ou que se atribuem qualidades ou determinações ou a que são inerentes qualidades ou determinações” (Abbagnano, 1982, p. 929). Ou seja, neste caso, podemos entender o conceito de sujeito como tema ou assunto do discurso, de modo que o sujeito em questão, nesta perspectiva, desempenharia uma função *lógica* bem evidente.

Esta concepção que poderíamos chamar de lógico-gramatical de sujeito, remontaria, até onde sabemos, a Aristóteles. Numa célebre passagem do livro VII de sua *Metafísica* (1967), observa o Estagirita: “Sujeito é aquilo de que todo o mais é atributo, enquanto ele mesmo não é predicado de nada” (p. 984). Ou seja, para o filósofo, sujeito é, sobretudo, alvo da predicação. Além disso, devemos ressaltar que, levando em consideração sua teoria do *Ilemorfismo*, segundo a qual matéria e forma seriam indissociáveis, sujeito pode ser concebido enquanto *substância primeira*, isto é, qualquer ente ou indivíduo a que se pode atribuir algo. Ademais, cabe ressaltar que o sujeito tal como Aristóteles o concebe é uma das acepções possíveis da palavra *Substância* junto a pelo menos outras três, quais sejam, a *Essência*, o *Universal* e o *Gênero*. Desse modo, como um dos sentidos da substância, a noção lógico-gramatical de sujeito acaba por integrar-se (mas não necessariamente) a um elaborado conjunto de conceitos metafísicos que indicam permanência, universalidade e essência (Broens, 2003).

Um segundo modo de se entender a noção de sujeito seria entendê-la como “Eu”, *self* ou consciência. “Como princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa em tal mundo” (Abbagnano, 1982, p. 929). Nesta perspectiva, pois, a subjetividade deve ser entendida como uma espécie de capacidade auto-suficiente que age sobre objetos, numa relação esquematizada como se segue: sujeito = agente / objeto = paciente.

Tal concepção de subjetividade, que poderíamos chamar de *concepção metafísica de sujeito*, e que, como resalta Merleau-Ponty, seria uma construção filosófica que talvez deva ser desfeita, remonta, pelo menos, a Platão, mas que, no entanto, entende-se como lugar comum a assertiva de que seu modelo mais bem-acabado remete à filosofia cartesiana.

No escopo da filosofia cartesiana, *comumente se entende* que a subjetividade humana seria caracterizada enquanto uma *substância* (ou alma) imaterial e imperecível, cuja essência constituir-se-ia na *capacidade intelectual* de postular e “manusear” proposições verdadeiras. E esta alma, a rigor, “habitaria” um corpo caracterizado essencialmente pela extensão.

Destacamos acima a expressão “comumente se entende” em razão de nossa discordância no que se refere à interpretação muito frequente em vários autores, sejam eles filósofos ou cientistas cognitivos, de que a razão ou capacidade intelectual da alma, em Descartes, consiste *unicamente* na correta postulação e manuseio de proposições verdadeiras. Isso porque interpretar a alma tal como Descartes a concebe, exclusivamente como algo capaz de teorização, significa negligenciar a metafísica cartesiana calcada no livre arbítrio, em que o *bom senso* se manifesta mediante um critério de relevância (que nem sempre se restringe a regras) capaz de, em determinadas circunstâncias, superar as regras da lógica (vide Faria, 2006 e Descartes, 1973)

Entretanto, como estamos lidando, no presente texto, com interpretações correntes de toda uma tradição metafísica que tem em Descartes seu grande arquiteto, fiquemos com a leitura corrente de que o que caracteriza essencialmente o humano, para Descartes, é a capacidade de teorização da alma imortal.

Numa longa, porém, detalhada e esclarecedora passagem, Ryle (2000) expõe em detalhes o modelo de racionalidade calcada unicamente no poder de teorização:

Quando falamos do intelecto, ou melhor, dos poderes intelectuais das pessoas, estamos a referir-nos principalmente à classe especial de operações que constituem a teorização. O objetivo destas operações é o conhecimento de proposições ou fatos verdadeiros. A matemática e as ciências naturais estabelecidas são as realizações-modelo do intelecto humano. Naturalmente que os primeiros teóricos especularam sobre o que constitua a peculiar excelência das ciências e disciplinas teóricas, cujo crescimento testemunharam. Estavam predispostos a aceitar que era na capacidade de estabelecer teorias rigorosas que residia a superioridade dos homens sobre os animais, do homem civilizado sobre o selvagem, e até do espírito divino sobre o humano. Legaram-nos assim a idéia de que a capacidade para atingir o conhecimento das verdades era a propriedade que definia o espírito. As outras capacidades humanas só poderiam ser classificadas como mentais se se pudesse demonstrar que eram de algum modo pilotadas pela compreensão intelectual das proposições verdadeiras. Ser racional era ser capaz de reconhecer as verdades e as ligações entre elas. Agir racionalmente era, portanto, conseguir que as propensões não teóricas das pessoas fossem controladas pela sua apreensão de verdades acerca do comportamento (RYLE, 2000, p. 27).

O que Ryle explicita na passagem acima, referente à noção de racionalidade comumente entendida como estando subjacente à noção clássica de sujeito, é que, por

ser “racional”, em virtude de reconhecer as verdades e as ligações entre proposições verdadeiras, entenda-se ser racional em virtude de utilizar, com propriedade, as regras da lógica. Em outras palavras, ser racional, pensar, produzir inferências ou cognição equivaleria, na perspectiva acima citada, a conhecer os princípios (ou axiomas), dominar as regras de inferência e ser capaz de atribuir valor de verdade a proposições².

Outro ponto de extrema importância, pressuposto em tal esquema de sujeito, consistiria na idéia de que o “pensamento” (definido nas linhas acima em termos de domínio da lógica) seria um processo *separado* ou *à parte* do comportamento que o indivíduo manifesta no mundo. E mais: seria um fenômeno privado, que serviria de pré-condição às ações ou comportamentos manifestamente públicos, realizados por determinada pessoa.

Ou seja, o sujeito metafísico tradicional, neste viés interpretativo, seria uma espécie de entidade auto-suficiente que estaria, em grande medida, à parte do mundo; além disso, a mediação entre mundo e sujeito dar-se-ia, *necessariamente*, por meio de *representações mentais* que se situariam no “meio do caminho” dos dados que o sujeito capta do mundo (inputs) e as respostas e/ou comportamentos manifestados (outputs).

Um dos corolários de tal concepção de subjetividade seria o *solipsismo*, quer dizer, a possibilidade de existência de um “Eu” privilegiado pela característica de estar à parte de tudo o que existe³.

² Por trás de tal modelo de cognição, caracterizado como sendo regido pelas regras da lógica, a idéia de raciocínio equivaleria à noção lógica de dedução. Entretanto, o intelecto humano, pode-se acrescentar, também operaria mediante formas menos perfeitas que o raciocínio dedutivo, tais como os raciocínios expressos em termos probabilísticos e indutivos.

³ No *The Cambridge dictionary of philosophy* (1995), Audy, discrimina cinco formas de se pensar o solipsismo. A primeira delas seria o solipsismo *enfático*, ou seja, a idéia de que as experiências de um ser seriam exclusivamente desse ser. O solipsismo *semântico*, que seria a concepção de que os significados das palavras seriam fundamentadas unicamente em entidades mentais acessíveis unicamente ao usuário dessa linguagem. O solipsismo *psicológico*, por sua vez, postula os estados psicológicos do sujeito como que à parte da realidade, inacessíveis a terceiros. Já o solipsismo *metodológico* seria uma modalidade do psicológico, ou seja, os sentimentos e pensamentos do sujeito estariam como que isolados do mundo, uma vez que, nesta perspectiva, o “elo causal” entre os estados mentais e o comportamento manifestado seria não detectável. E, finalmente, haveria também o solipsismo *ontológico*, o mais radical de todos por assumir que teríamos convicção apenas de nossa própria existência. Dadas todas essas caracterizações de solipsismos, devemos ressaltar que, em todas elas, a idéia básica é que o sujeito estaria isolado, de alguma forma, do mundo em todas as suas manifestações.

Wittgenstein

Com base no que precede, podemos dizer que, doravante, nos ocuparemos com a instigante forma com que Wittgenstein em seu *Tractatus* supera a tradição pós-cartesiana resumida acima, mediante a elaboração de um sujeito solipsista que, no “limite do mundo”, promove exatamente o oposto da tradição cartesiana, ou seja, o sujeito solipsista do *Tractatus* promove efetivamente a *união* do sujeito com o mundo.

No aforismo 5.641 do *Tractatus*, com efeito, Wittgenstein afirma:

Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu.

O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”.

O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo (WITTGENSTEIN, 1994, p. 247).

Atentando à citação precedente, devemos, em primeiro lugar, destacar que o sujeito metafísico de Wittgenstein não pertence ao “mundo dos fatos”, ou seja, não pode se confundir com o “Eu” de que trata a psicologia, de que tratam as ciências positivas. Não que não haja um “Eu” presente no mundo dos fatos, portanto, passível de ser investigado pela psicologia, bem como passível de ser analisado pelas ciências. Sendo assim, o que quererá, afinal, dizer Wittgenstein por sujeito metafísico?⁴

Em primeiro lugar, devemos salientar que um sujeito metafísico, justamente por ser metafísico, não pode fazer parte do mundo, pois como frisamos, ele não pode fazer parte do “mundo dos fatos”. Em segundo lugar, podemos dizer que o sujeito metafísico tractatiano estaria no limite do mundo, mais ou menos como o olho em relação ao campo visual. Em suas palavras, no aforismo 5.633, salienta Wittgenstein:

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê.

⁴ Devemos destacar que, no *Tractatus*, entendemos que Wittgenstein considera como intercambiáveis as noções de “sujeito metafísico”, “sujeito filosófico”, “sujeito ético”, “sujeito volitivo” e, finalmente, simplesmente “sujeito”.

E nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho (WITTGENSTEIN, 1994, p. 246).

Estando o sujeito metafísico no limite do mundo, podemos dizer que ele não pode ser representado pela linguagem, pois ele está fora do mundo, ou melhor, em seu limite. Contudo, devemos ressaltar que mesmo não podendo ser figurado pela linguagem, isso não nos permite dizer que ele não exista. Isso porque a linguagem não pode conferir significado àquilo que é sua própria condição de possibilidade, pois teria de “pairar” sobre a própria linguagem, daí Wittgenstein afirmar que o sujeito é o limite do mundo.

Ademais, devemos ressaltar que, para o Wittgenstein do *Tractatus*, o “Eu” só existe porque há um mundo, onde ele pode analisar seus elementos ou “fatos” e perceber seu limite. Deste modo, sujeito e objeto constitui uma *unidade*, algo indissociável; ou seja, algo completamente distinto da relação agente/mundo legada pela tradição pós-cartesiana brevemente delineada nas linhas iniciais desse artigo.

Quanto à atribuição de valores, pode-se dizer que estes seriam construções do sujeito, não sendo inerentes ao “mundo dos fatos”. Dizer o que é bom ou mau, justo ou injusto, são atribuições exclusivas do sujeito, que, acima de tudo, é essencialmente volitivo, quer dizer, caracteriza-se acima de tudo por ser algo dotado de vontade, pois se não houvesse a vontade no *Tractatus*, assim entendemos, não haveria esse limite do mundo que é o sujeito metafísico, e que é o detentor exclusivo da ética.

O sujeito solipsista tractatiano, a rigor, não existe sem o mundo, pois é ele quem atribui aos fatos do mundo algum significado linguístico, ligando um fato do mundo a uma proposição⁵.

Além disso, devemos ter em mente que o mundo existe enquanto conjunto de fatos independentemente da existência de um sujeito volitivo, ou seja, a realidade

⁵ Cutter (2006), a rigor, considera que o sujeito metafísico de Wittgenstein é, acima de tudo, uma necessidade lógica, a entidade responsável pelo sentido proposicional, responsável pela associação entre nomes e objetos e pela efetuação das operações lógicas como a negação, a quantificação e a atribuição numérica.

existe por si, mas é o sujeito da vontade quem fornece significado a ela. Assim, distanciando-se do idealismo, observa-se que o Wittgenstein do *Tractatus* advoga pelo realismo⁶.

Sendo assim, temos que, no *Tractatus*, a subjetividade é uma espécie de “foco” (ponto sem extensão), ao qual a realidade se apresenta, e à qual é conferida significado mediante as leis do pensamento do sujeito solipsista.

A conexão entre sujeito e mundo, para Wittgenstein, é algo difícil de ser explicada. “O mundo é o meu mundo” (p. 247). E essa ligação entre sujeito e mundo, mostra-se, sobretudo nos limites da linguagem, que, por sua vez, delimita os próprios limites do mundo: “Os limites de minha linguagem delimitam os limites de meu mundo” (p. 245).

Em suma, com base em tudo o que observamos, pode-se dizer que o solipsismo de Wittgenstein em seu *Tractatus*, contrariamente à tradição metafísica cartesiana, busca identificar o mundo e a vida⁷, o mundo e o sujeito⁸, sendo que este “Eu” tractatiano consiste num foco ou ponto sem extensão a partir do qual as coisas do mundo são percebidas e nomeadas, ligadas às proposições da linguagem. Com isso, a grande questão que se coloca seria: como se dá então essa ligação do eu com o mundo, da vida com as coisas do mundo? E, acima de tudo, qual o sentido disso tudo? Ou melhor, por que há um mundo e não o nada? E por que esse mundo está coordenado a um sujeito metafísico que lhe confere sentido e significado? As respostas para tais questionamentos, como é de se esperar, seriam um grande mistério para o primeiro Wittgenstein.

⁶ Na proposição 5.64, observa Wittgenstein: “Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele” (p. 247).

⁷ Aforismo 5.621: “O mundo e a vida são um só” (p. 245).

⁸ Aforismo 5.63: “Eu sou meu mundo” (O microcosmos) (p. 245).

Situando e incorporando a subjetividade

Fornecidas algumas caracterizações acerca de como foi tratada a subjetividade ao longo da tradição filosófica, desde a antiguidade até a primeira metade do século XX, nesta seção, numa perspectiva naturalista ou científico-filosófica, discutiremos, basicamente, o papel do corpo e da própria “vida vivida” em e no mundo físico.

Neste sentido, podemos, sem muito medo de errar, discriminar que, no que tange aos escopos da filosofia da mente e das ciências cognitivas contemporâneas, há uma ênfase quase que exclusiva no cérebro do ser sentiente e cognitivo. Contudo, uma vertente recente das ciências cognitivas, que poderíamos chamar de “ciência cognitiva dinâmica” (CCD) coloca que, negligenciar o corpo em sua totalidade, e os movimentos corpóreos situados no mundo, comprometeria o entendimento da própria noção de subjetividade.

Assim, dever-se-ia ressaltar a importância da própria sensação dos movimentos para o desenvolvimento de um sentido de si (self ou Eu) elementar, e não mais metafísico e/ou meramente conceitual; ou seja, argumentaremos que a origem do “Eu” estaria na própria sensação dos movimentos espontâneos que caracterizam a ação cotidiana dos indivíduos. Com isso, os organismos sentientes desenvolveriam um sentido de movimento, característico de cada ser biológico. Esse “eu me movo”, pensamos, seria a própria propriocepção, algo fundamental para tal desenvolvimento.

Ademais, ao questionarmos a dicotomia tradicional entre os assim chamados sentidos “externos” e “internos”, ou entre “sujeito” e “mundo exterior”, estaríamos na esteira de Gibson (1979), para o qual a hipótese de que a percepção de si e do meio ambiente, invariavelmente, se dariam em conjunto.

Na perspectiva de Gibson (mais conhecida como Abordagem Ecológica da Percepção ou Teoria da Percepção Direta - TPD), pois, o organismo não sairia por aí captando informações aleatoriamente para depois verificar quais seriam as relevantes na orientação de suas ações, descartando as não relevantes. Pois para Gibson, nossa própria constituição física (e porque não dizer também social) nos permitiria que buscássemos

diretamente pelas informações adequadas do meio ambiente, não havendo necessidade de descarte de informações irrelevantes.

Quanto ao mecanismo de “ajuste” que possibilita tal dinâmica de interação entre o meio e o organismo, Gibson a ele se referirá como *Affordances*, ou seja, um tipo de informação que não se encontraria no ambiente ou no organismo percebido, mas imergiria da interação entre eles. Um exemplo aparentemente simples de *affordance* seria a informação de perigo que se apresentaria à pessoas com mais de cem quilos que se atrevessem a interagir fisicamente com brinquedos projetados para crianças em um parque de diversões. Sendo assim, eventos e objetos específicos do mundo possibilitariam certas ações (de apreensão e esquiva, tendo em vista nosso exemplo) a alguns organismos, que poderiam ser iguais ou indiferentes a outros⁹.

Contrapondo-se à abordagem cognitivista da percepção (que enfatiza o cérebro e suas operações meramente cognitivas) com a abordagem ecológica de Gibson, em resumo, podemos dizer que, enquanto no cognitivismo, a percepção (por ser indireta) demandaria um processamento de informação extremamente dispendioso, na medida em que a “simples” seleção das informações relevantes consumiriam enorme gasto de tempo e energia¹⁰, a teoria da percepção direta (TPD) de Gibson seria mais econômica em função do caráter direto da percepção, que, prescindindo da mediação de dados armazenados previamente, trataria a informação como algo emergente de uma dinâmica organismo/meio, em que os organismos seriam orientados *pelos e para* as ações.

Um exemplo literário do que significa não estar ajustado ou situado de maneira adequada ao ambiente, pode ser extraído da novela “O livreiro Mendel”, de Zweig, S. (1999), na qual um livreiro erudito russo, residente na Áustria, no período da primeira grande guerra, tem sua vida destruída ao ser preso devido a sua alienação no que tange ao contexto político da época. Isso porque, por não ler jornais e viver alheio às pessoas que o cercam, dedicando-se apenas às suas leituras, desconhece o perigo que significa

⁹ “The affordances of the environment are what it offers the animals, what it provides or furnishes, either for good or ill” (Gibson, 1979, p. 127).

¹⁰ Sem dizer que pressuposta a tal concepção estaria a idéia de necessidade de um banco de dados (símbolos discretos ou imagens, dependendo da teoria representacionista que se adote).

ser russo, sem cidadania austríaca e trocar cartas informais com colegas franceses e ingleses.

Uma observação importante do que dissemos até aqui seria a de que o anti-representacionismo dessa nova vertente das ciências cognitivas (CCD ou ciência cognitiva dinâmica), em termos de plausibilidade biológica, seria mais condizente com a realidade de criaturas biológicas que o paradigma cognitivista tradicional, porém, entendemos que um problema importante que se coloca diria respeito ao *modo* de se conceber, por exemplo, máquinas interativas eficientes, capazes de prescindir da mediação de um nível representacional tido como “necessário” pelos cognitivistas.

Ou melhor: talvez a questão realmente importante não seja a de decidir-se entre o representacionismo da inteligência artificial (I.A.) tradicional, tampouco, o anti-representacionismo radical que entendemos haver na obra de Gibson, por exemplo. Enfim, talvez a questão apropriada consista, antes, em como conciliar as duas posturas, levando-se em consideração a existência de um nível representacional, que, no entanto, não seria um plano imprescindível, separado e anterior ao plano da ação.

Além do importante papel do ambiente no qual estamos situados para a compreensão da cognição, não podemos nos esquecer que todo sistema cognitivo é, antes de tudo, um sistema detentor de um corpo em específico, sendo que a mente só se manifesta mediante a existência de um corpo, bem como o próprio corpo pode influenciar os processos mentais. Assim, uma expressão importante, neste contexto, seria a de “dinâmica intrínseca”, proposta por Kelso (1995): “O conceito de dinâmica intrínseca simplesmente representa tendências de coordenação que são relativamente autônomas e existem antes de aprendermos uma coisa nova” (KELSO, apud HASELAGER, 2004).

Os exemplos mais óbvios de dinâmica intrínseca seriam aqueles que dizem respeito à própria constituição anatômica de nossos corpos; algo que, por si só, já determina grande parte de nossas ações no mundo. Outro exemplo extraído do artigo de Haselager se refere ao trabalho de Thelen & Smith (1994), que descreveremos na íntegra:

Bebês que acabam de aprender a engatinhar (por volta de 8.5 meses) não hesitam em subir em um local com grande inclinação. Depois de

caírem algumas vezes, eles param de engatinhar no plano inclinado: eles aprenderam os riscos envolvidos nessa atividade. Quando chega o tempo em que eles podem andar (por volta dos 12-14 meses), constata-se que eles precisam aprender *de novo* os riscos de se mover no plano inclinado. Na mesma situação, 10 de 15 crianças desceram sem hesitação. Algumas crianças, quando colocadas na posição de engatinhamento, recusaram-se a descer. As mesmas crianças, quando colocadas em pé, desceram sem hesitação, “como se elas se tornassem instantaneamente ignorantes sobre o significado das inclinações” (THELEN & SMITH, apud HASELAGER, p. 222).

Tendo em vista tal exemplo, parece que o conhecimento não seria mesmo uma descrição abstrata de objetos, mas algo incorporado (HASELAGER, 2004, p.222).

Um exemplo importante do que significa estar incorporado e situado num ambiente específico, pode ser encontrado na descrição/criação literária que Euclides da Cunha (2000) fornece acerca da selvagem intervenção militar do governo brasileiro contra Canudos, cidadela de jagunços e desvalidos, liderada por Antônio Conselheiro, e que se localizava em Monte Santo, caatinga nordestina.

Assim, eis como o autor, na terceira parte do livro intitulada *A luta*, escreve sobre o sentimento de “deslocamento” e temor dos experientes soldados do “sul” ante os jagunços encouraçados (em sua maioria crianças) numa das primeiras “refregas” da primeira expedição a Canudos:

Feito uma cariátide sinistra em ruínas ciclópicas – um rosto bronzeado e duro; depois um torso de atleta, encouraçado e rude; e transpondo velozmente as ladeiras vivas desaparece, em momentos, o trágico caçador de brigadas ... Estas seguem desenfluídas de todo. Daí por diante velhos lutadores têm pavores de criança (...) A luta é desigual. A força militar decai a um plano inferior. Batem-na o homem e a terra. E quando o sertão estua nos bochornos dos estios longos não é difícil prever a quem cabe a vitória. Enquanto o minotauro, impotente e possante, inerme com a sua envergadura de aço e grifos de baionetas, sente a garganta exsicar-se-lhe de sede e, aos primeiros sintomas da fome, reflui à retaguarda, fugindo ante o deserto ameaçador e estéril, aquela flora agressiva abre ao sertanejo um seio carinhoso e amigo (p. 204).

E mais adiante, prossegue Euclides com sua descrição da relação do sertanejo e seu meio ambiente:

Cercam-lhe relações antigas. Todas aquelas árvores são para ele velhas companheiras. Conhece-as todas. Nasceram juntos; cresceram irmãmente, cresceram através das mesmas dificuldades, lutando com as mesmas agruras, sócios dos mesmos dias remansados (...) a natureza toda protege o sertanejo. Talha-o como Anteu, indomável; é um titã bronzeado fazendo vacilar a marcha dos exércitos (p. 205).

Enfim, das citações precedentes, podemos dizer que os sertanejos descritos por Euclides, em relação aos soldados do sul, se encontravam em condições de vantagem. Se não pela desproporção bélica, pelo menos, então, no que diz respeito em estarem incorporados e situados; isto é, por terem a pele escura que os protege do sol, um metabolismo, digamos, mais apto a lidar com a escassez de alimentos e água da região, bem como as vestimentas de couro e o conhecimento da flora e fauna da região.

Comentários finais

Como comentários finais, podemos dizer que, tal qual para Dewey (1980), por exemplo, os problemas da filosofia surgiram de seu afastamento do que ele denomina de “experiência primária”. Quando os filósofos deixam de lado a experiência primária, na qual sujeito e objeto do conhecimento estariam inextricavelmente unidos, ao ser julgada como aparente e entendida como mera impressão ontologicamente inferior a uma realidade última e essencial, acabaram por decretar a morte da filosofia verdadeiramente séria e eficiente.

Porém, dado que a subjetividade seria uma invenção ou um desses pensamentos aquém dos quais não se regressa, como pensava Merleau-Ponty, por exemplo, entendemos que essa nova tendência das ciências cognitivas (a dinâmica-CCD), se devidamente concatenada ao cognitivismo representacionista clássico, pode estabelecer-se como um frutífero manancial teórico (filosófico e científico) e prático (robótica) no que versa a estabelecer novos caminhos para se pensar a subjetividade.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Francisco P. Saramanch. Madrid: Aguillar Ediciones, 1967. p. 983-1003. (Obras).
- AUDI, R. *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BLAKE, W. O matrimônio de céu e do inferno. Tradução de José Antônio Arantes. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- BROENS, M. C. Sujeito, teoria da auto-organização e o problema da identidade pessoal. In: Mariana Cláudia Broens e Carmen Beatriz Milidoni (orgs.). *Sujeito e identidade pessoal: estudos de filosofia da mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 113-126.
- CLARK, A. *Being there: putting brain, body and world together again*. Cambridge: Massachusetts MIT - Press, 1997.
- CUNHA, E. *Os sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Ed., 2000. p. 181-516. (Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).
- CUTER, J. V. G. Por que o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental? Curitiba, São Carlos: *Dois Pontos*, vol. 3, n 1, 2006. P. 171-192. Versão on line (HTML): [HTTP://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/viewpdfinterstitial/5160/3883](http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/viewpdfinterstitial/5160/3883).
- DESCARTES, R. Meditações. In: _____. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 91-150. (Os Pensadores).
- DESCARTES, R. Cartas. In: _____. *Obra escolhida*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. 413-416
- DESCARTES, R. Discurso do método. In: _____. *Discurso do método, Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 33-79. (Os Pensadores).
- DEWEY, J. *Experiência e natureza*. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- FARIA, D. L. *O Problema da Relação Mente-Corpo e a Consciência Somo Sua Manifestação*. Dissertação de mestrado desenvolvida junto ao programa de pós-graduação em Filosofia da Mente, Lógica e Epistemologia, na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP-Marília), 2006. Disponível on line em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=22481

GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Hisdalle, New jersey: Lawrence Erlbaum Ass, 1986. p. 127-143.

HASELAGER, W. F. G. O mal estar do representacionismo: sete dores de cabeça da Ciência Cognitiva. Tradução de Mariana Cláudia Broens. In: Ferreira, A., Gonzalez, M. E. Q., Coelho, J. G. (orgs.). *Encontro com as ciências cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004. v. 4. p. 105-120.

HASELAGER, W. F. G. Auto-organização e comportamento comum: opções e problemas. Trad. Mariana Cláudia Broens. In: *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Coleção CLE, v. 38, p. 213-235, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Em toda e em nenhuma parte*. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo, Abril Cultural, 1975. P. 421-423. (coleção Os Pensadores).

RYLE, G. *The concept of mind*. Londres: Penguin Books, 2000.

WASON, P. C. & JOHNSON-LAIRD, P. N. *Psychology of reasoning: structure and content*. Cambridge: USA, 1972. cap. 13.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.

ZWEIG, S. O livreiro Mendel. In: *Medo e outras novelas*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Ed. Record, 1999. 199-234.