

da ética, levadas a cabo por empreendimentos científicos como a psicologia evolucionista ou a psicologia cognitiva, podem dizer-nos alguma coisa acerca das várias teorias metaéticas em confronto, nomeadamente realismo normativo, realismo naturalista, anti-realismo. Isto é, se for possível mostrar que há uma base natural para os nossos valores e atitudes éticas, o que é que isso significa do ponto de vista metaético (da fundamentação da ética)? Temos que ser realistas naturais ou normativos ou anti-realistas? No seu ensaio, Susana Cadilha mostra que as propostas de naturalização da ética nos deixam mais próximos de um anti-realismo, mas que essa solução não tem de ser problemática.

De um modo geral, os ensaios reunidos neste livro caracterizam o esforço levado a cabo pelo MLAG, através do seu projecto “The Bounds of Judgement”, de modo a procurar uma confluência de posições filosóficas sobre um tópico que, por si só, é bastante controverso. Ao evidenciar os seus diferentes aspectos, este livro é um excelente apoio para quem se inquieta com a noção filosófica do juízo.

João Santos

Sofia MIGUENS e Gerhard PREYER (ed.), *Consciousness and Subjectivity*, (Col. Philosophical Analysis, vol. 47) Ontos Verlag, Frankfurt a.M., 2012, 393 p., ISBN 978-3-86838-136-8.

De acordo com os seus editores, Sofia Miguens e Gerhard Preyer, os textos de *Consciousness and Subjectivity* foram reunidos com o intuito de dar voz a uma preocupação partilhada relativa aos projetos filosóficos de naturalização da consciência, nomeadamente àqueles que têm origem na tradição analítica. A preocupação prende-se com a existência do que consideram ser “blindspots” (“pontos cegos”). Para Miguens e Preyer, há algo que fica por explicar ou conhecer acerca da consciência nestes projetos naturalistas. Pensamos que os textos aqui reunidos podem ser vistos como apontando para esses lugares vazios. Por via da descrição objetiva das contribuições de cada autor, nesta recensão pretendemos mostrar como fica sugerido pelo conjunto de textos que o *ponto de vista de primeira pessoa*, diretamente entrevistado na atividade da consciência, não se presta *tout court* a uma explicação de tipo naturalista reducionista. A mesma sugestão está presente na escolha, por parte dos editores, de Dieter Henrich e Hilary Putnam, a quem dedicam o livro, como «figuras de ancoragem» das discussões apresentadas. A mesma escolha serve ainda para ilustrar a intenção dos editores de pôr em diálogo a tradição dita continental e a tradição dita analítica. Assim, foi nosso objetivo destacar, no contexto da nossa revisão, como cada artigo lida, por um lado, com os problemas levantados pelos editores e, por outro, com a herança de cada uma destas tradições. Com a escrita desta recensão, deparamo-nos, naturalmente, com a dificuldade de traduzir alguns dos termos usados, porventura os mais importantes. Certas de que os mesmos termos podem ser usados com diferentes sentidos pelos vários autores e que discussões acerca do seu significado não são questões de mera tradução literal mas antes questões filosóficas substanciais, optámos por ignorar eventuais disputas e traduzir os termos problemáticos, comuns a todos ou quase todos os textos, da mesma maneira. Como resultado, em todos os textos, traduzimos “self-awareness” e “self-consciousness” para “consciência de si”. O termo mais complicado é, naturalmente, “self”. Neste caso, optámos por uma tradução mais “flexível”, adaptada a cada um dos contextos em questão: em alguns casos simplesmente não traduzimos e noutros traduzimos por “Eu”

ou “si”. Pensamos que as nossas opções de tradução favorecem a inteligibilidade da recensão como um todo e conservam a clareza e escopo das noções em causa. Deixamos as questões mais substanciais para as avaliações dos autores por parte dos leitores.

Logo no início do livro Hilary Putnam defende, no seu artigo «Sensation and Apperception», uma perspetiva dissonante da de John McDowell sobre a experiência perceptiva, pois considera apenas as aperceções como concetualmente articuladas, pertencendo as mesmas, e apenas estas, ao dito *espaço das razões*. O «empirismo mínimo» mcdowelliano, designação que serve para mostrar como o poder do concetual se estende inclusive à experiência perceptiva, é visto simplesmente como abusivo por Putnam, na medida em que a aceitação e rejeição de crenças acerca do mundo é apanágio exclusivo do reconhecimento do que se percebe (aperceção). São por isso, na opinião de Putnam, as teorias que defendem a sensibilidade como envolvendo sempre poderes concetuais, posições metafísicas sobre as quais não se vê bem a sua razão de ser. Para resolver a questão, Putnam vinca que há uma diferença entre «atender a algo» e «concretizar algo». No plano da primeira, acedemos apenas a uma consciência não inferencial da experiência que tivemos, e a prova disso é que, por exemplo, as crianças (antes da emergência da linguagem) e os animais não «apercebem» as suas experiências; já na segunda, o tipo de consciência envolvida será uma de tipo «aperceptivo», acerca de uma sensação, e que funciona simultaneamente como crença. As crenças perceptivas são, por isso, distintas das meras sensações, pelo que nestas não se intrometem quaisquer poderes concetuais «em operação». Finalmente, e extremado a sua posição, Putnam forja o exemplo da «aperceção amodal» enquanto consciência de aspetos que estão «presentes em ausência», pretendendo mostrar que a aperceção antecipa, por meio de capacidades concetuais, as lacunas na perceção dos objetos que se nos apresentam. A conclusão do autor é que somente as aperceções podem ser vistas como o «tribunal da experiência», alegando, por isso, que o «empirismo mínimo» de McDowell se vê como demasiado empirista.

Por sua vez, Elijah Chudnoff centra-se, em «Presentational Phenomenology», na defesa da pertinência de uma fenomenologia da experiência perceptiva. Recorre, para tal, ao conceito de «sensação presentacional», caracterizada sobretudo pela imediatez da sua doação, de maneira a elucidar os poderes epistémicos das experiências perceptivas (derivadamente: as experiências intuitivas, introspectivas, imaginativas e recoletivas). Ao pôr em evidência o caráter intencional das perceções, destaca também que cada uma delas constitui uma forma de acrescentar conhecimento e de justificar crenças. Chudnoff começa assim por fazer uma recensão da história da fenomenologia, referindo o seu iniciador, Edmund Husserl, e servindo-se então do seu conceito de «experiência intuitiva» para mostrar como em termos fenomenológicos se processa o «preenchimento» da perceção, i.e., quando no ato intencional de apontar para um objeto se lhe confere «presença» em sentido pregnante (o contrário de uma experiência meramente «vazia», equivalente a mero pensamento sobre o objeto). A «fenomenologia presentacional» de Chudnoff assenta, portanto, no caráter de «presença» que uma sensação a nós apresentada oferece. O ponto-chave desta perspetiva, e a sua novidade, consiste no facto de que a representação perceptiva não deve de todo descartar a consciência sensorial que a acompanha. Por isso, ter uma experiência fenomenologicamente presentacional implica que, em relação a um dado conteúdo, este nos «pareça ser» de uma determinada maneira, que essa determinada maneira com que ele nos parece ser, indicie, por sua vez, o seu «parecer ser» verdadeiro, o que implica, em última análise, que estejamos reflexivamente conscientes da própria condição de verdade do conteúdo.

Segundo Michelle Montague, um dos pressupostos do projeto de naturalização da intencionalidade é falso. Em «The Content, Intentionality and Phenomenology of Experience»,

o seu objetivo é apresentar a teoria do conteúdo que considera ser a melhor para o rejeitar, a que chama Brentanianismo. O pressuposto em causa é que qualidades fenomenais e conteúdo intencional de experiências são logicamente independentes. Apesar de considerar que a falsidade se aplica a todas as experiências, Montague centra-se, neste artigo, apenas nas percetivas. Montague chama Representacionismo Convencional e Fregeanismo às teorias rivais do Brentanianismo, destacando Fred Drestke, Gilbert Harman e Michael Tye como os representantes do Realismo Convencional e David Chalmers e Brad Thomson como os representantes do Fregeanismo. Negando o pressuposto naturalista, tanto o Realismo Convencional e o Fregeanismo como o Brentanianismo são teorias do conteúdo que admitem que fenomenologia e intencionalidade de experiências percetivas são logicamente dependentes. O problema que Montague aponta a Realismo Convencional e Fregeanismo é que comportam uma noção de conteúdo demasiado restrita para explicar essa relação de dependência. A sua proposta é que a dependência entre fenomenologia e intencionalidade deve ser explicada apelando ao que chama a “tese do estar ciente de se estar ciente”. Contudo, nem Realismo Convencional nem Fregeanismo podem formular esta tese. Só o Brentanianismo fornece uma noção de conteúdo suficientemente ampla para a desenvolver. A partir desta noção e do Brentanianismo, Montague explica a dependência entre fenomenologia e intencionalidade de experiências percetivas como uma relação de semelhança (por oposição a uma relação de identidade).

Donovan Wishon, em «Perceptual Acquaintance and Informational Content», rejeita que o trabalho filosófico desenvolvido a partir da noção russelliana de «contacto percetivo», como o de John Campbell ou Michael Tye, resulte numa dicotomia entre realismo ingénuo e realismo indireto. A base da sua rejeição é a insatisfação que encontra nestas alternativas quanto ao que podem dizer acerca da natureza das qualidades fenomenais. Segundo Wishon, o realismo ingénuo envolve uma forma de externalismo relativamente aos qualia e o realismo indireto uma forma de internalismo relativamente aos objetos, propriedades e estados de coisas percetivos. Deste modo, nenhum deles respeita a ideia crucial da noção de «contacto percetivo» proposta por Bertrand Russell, nomeadamente, que numa experiência percetiva estamos cientes de dois tipos de coisa: *um objeto a ser de determinada maneira e o ver esse objeto*. Um outro problema apontado por Wishon à dicotomia realismo ingénuo-realismo indireto é que não dá a um defensor do realismo direto, como é o seu caso, outra alternativa que não escolher uma ou outra forma de disjuntivismo. Wishon considera que o disjuntivismo, enquanto resposta à objeção do realismo indireto, segundo a qual o realismo ingénuo não tem como explicar ilusões e alucinações, é muito pouco promissor. A sua proposta apresenta-se, então, como uma versão de realismo direto, segundo a qual experiências percetivas têm um “caráter de dupla face” que pode ser explicado por meio da teoria informacional do conteúdo de John Perry. De acordo com esta teoria, qualidades fenomenais são *sinais* cuja compreensão depende de circunstâncias externas e de condições internas. A teoria informacional do conteúdo permite a Wishon formular a sua «posição intermédia» como uma combinação de um externalismo quanto aos objetos, propriedades e estados de coisas percetivos com um internalismo quanto aos qualia.

Já Uriah Kriegel, em «Personal-Level Representation», estabelece uma divergência em relação à visão ortodoxa sobre as representações mentais, que considera estar marcada por três modos de abordagem distintos: ontológico, semântico e metodológico. Em ordem a defender que esta visão serve apenas o nível sub-pessoal da representação, Kriegel sustenta que no plano ontológico a representação de nível pessoal, ao contrário do que a ortodoxia sustenta, não é uma relação diádica mas triádica; não se trata apenas de uma relação entre o estado que

representa e a entidade representada, mas antes de uma relação entre o estado que representa uma determinada entidade (representada) a um sujeito (*x representa y a z*). Por isso: ao nível semântico, uma adequada teoria sobre a representação de nível pessoal deverá ter em conta não só a componente da *representação-de* (onde se faz referência ao que se representa), mas também a componente da *representação-a* (onde se faz referência a *quem* se representa). Neste ponto, Kriegel aponta que a utilização de termos teórico-informacionais, nomeadamente em Fred Dretske, não é satisfatória para dar conta da complexidade da relação mencionada. Em termos metodológicos, o nível pessoal das representações exige uma explanação não só em terceira pessoa, apontando para mecanismos funcionais, mas também que este se possa aferir por uma abordagem em primeira pessoa, já que o *vivemos* nas nossas próprias experiências pessoais. A teoria requer, por isso, completude. Além do mais, Kriegel aponta que uma teoria sobre as representações mentais tem de ser capaz de dar conta de todas as suas modalidades, alertando que o nível pessoal da representação constitui um dos seus casos mais paradigmáticos, dado que se coliga e permite nele o concomitante esclarecimento da tão importante noção de intencionalidade.

Usando como ponto de partida o chamado Paradoxo de Moore, em «While Under the Influence», Charles Travis analisa um tipo de autoacesso que considera estar envolvido em crenças. A especificidade que Travis atribui a este tipo de autoacesso é que é um modo de estar perante si próprio no qual «nos encontramos a encontrarmo-nos sem escolha quanto ao que pensar». É aqui que entra o Paradoxo de Moore. Segundo Travis, o que é suposto ser um paradoxo deve ser antes encarado como uma «anomalia». Travis propõe que esta anomalia pode ser explicada apenas se considerarmos o tipo de autoacesso em causa. Como? Considerando que este tipo de autoacesso é uma exceção da regra da representação exposta pelo Paradoxo. Distinguindo «representar-como-sendo» [*representation-as-being*] de «representar-a-ser» [*representation-to-be*], a regra pode ser assim apresentada: aceitamos que uma representação é uma «representação-como-sendo» se pode ser uma «representação-a-ser». A suposta anomalia é, precisamente, que temos também de aceitar que há casos em que representações-como-sendo não podem ser representações-a-ser. São precisamente estes casos que constituem a forma de autoacesso em causa. Travis explica-a apelando à noção fregeana de *força*. Independentemente da verdade, a força é um elemento que se acrescenta ao conteúdo da crença, tornando uma representação-como-sendo numa representação-a-ser: quando acredito em *x*, autoacedo-me como estando a representar *a ser* o *x* que represento *como sendo*. Comparando esta exceção representativa com aquilo a que chama «atitudes pirronianas», a sugestão de Travis é que numa crença, encontro-me a encontrar-me como não tendo como não representar *x a ser*.

Por sua vez, Manfred Frank, em «Varieties of Subjectivity», afirma que o conceito de 'subjatividade' que lhe interessa é o que se pode descrever como a classe de todas as atividades mentais e experiências que se inserem na possibilidade de autorreferência: quer no aspeto da familiaridade primeira consigo mesmas, quer no facto de serem produzidas por um eu que se vê, reflexivamente, como seu produtor. Ao primeiro caso, corresponderia o que, comumente, se chama consciência de si; no segundo caso, estamos diante de um conhecimento de si, sendo assumido, em muitos quadrantes da filosofia, que o conhecimento de si é derivável da consciência de si. Frank discorda desta possibilidade, chegando mesmo a afirmar que ambos se apresentam como «irredutíveis a eventos naturais ou a objetos, respetivamente». Tratar o tópico da consciência de si como conhecimento de si, ou mesmo o conhecimento de si como derivado da consciência de si, são maneiras de repetir erros já cometidos no passado por filósofos como Johann Gottlieb Fichte, Franz Brentano, Husserl e Jean-Paul Sartre. Portanto, e em jeito de radicalização das teses acima apresentadas, Frank considera que a subjatividade

se apresenta como absolutamente estranha a qualquer tipo de conhecimento da sua natureza ou a qualquer estrutura reflexiva da realidade, o que afere, portanto, da dificuldade inerente a qualquer tentativa que a vise naturalizar (ou reduzir). A ontologia da subjetividade é, por isso, uma ontologia de direito próprio, não se imiscuindo nem com objetos nem com proposições. O autor lista então uma série de características da consciência de si, para mostrar precisamente a *raison d'être* da sua irredutibilidade, fazendo depois o mesmo com o conhecimento de si. Com tudo isto se mostrou que a subjetividade é avessa, pelo menos por enquanto, a qualquer naturalismo, acantonando-se entretanto no idealismo e na fenomenologia como formas de preservar o seu estatuto epistemológico.

Gerhard Preyer, com o objetivo de nos mostrar que a consciência de si não se autofundamenta, mas deve, pelo contrário, fazer referência à totalidade da «Existenz», reformulou assim, em «The Problem of Subjectivity. Dieter Henrich's Turn», o problema da subjetividade nos termos de uma *metafísica revisionária*. A proposta de Henrich considera que o ponto de vista do sujeito não se pode nunca aferir como isolado em relação ao mundo social, ao «Mitsein», justificando então que a subjetividade se veja como consciência de si primária, não isolável da teia infundável de relações que o observador vai constituindo com o ambiente que o rodeia. Aliás, o discurso de Henrich sobre o «Princípio da Consequência» e da liberdade de escolha, é o que, em parte, explicará a razão de Preyer tomar a consciência de si como consciência imediata, pré-reflexiva, não-referencial, direta e intuitiva, encontrando-se já e sempre balizada por fatores de tipo «existencial», os quais não controlamos nem sobre os quais se poderá estabelecer uma qualquer descrição absoluta. Para tal, a perspectiva de Henrich sobre o corpo como «Leib» (integrado numa totalidade social viva) serviu a Preyer para mostrar como o jogo entre a subjetividade e a relação prática que cada um de nós mantém consigo mesmo é exemplo de que o Eu (o Self) não é capaz de descobrir em si a fenomenologia total da sua «Existenzia». Assim, a conexão henrichiana, de uma filosofia transcendental e uma fenomenologia «existencial», deu a Preyer a possibilidade de evidenciar que a necessidade de autodeterminação subjetiva surge quando, no seio de um sistema social, se instaura um «estado de exceção» em que não se vê como estabelecer a diferença entre o sistema do sujeito e o sistema do ambiente. Ou seja, quando é imperativo que o observador, por uma questão de distinção entre o «dentro» e o «fora» do seu mundo (o «Welt»), se imponha a questão «Quem serei eu?», não só para si, mas igualmente em relação aos outros.

Em *Self-Ascription and Self-Awareness*, Neil Feit responde a algumas objeções levantadas à Teoria do Conteúdo enquanto Propriedade (TCP). A sua motivação a favor desta teoria é que acomoda melhor o conteúdo específico das atitudes cognitivas acerca de si próprio. De acordo com teorias canónicas, o conteúdo de crenças, desejos e outras atitudes cognitivas é proposicional. Ora, crenças *de se* apresentam-se como um tipo de crenças cujo conteúdo não pode ser representado por proposições. Em resposta a esta dificuldade das teorias proposicionalistas, Feit adota a TCP, segundo a qual, de acordo com David Lewis e Roderick Chisholm, entre outros, os conteúdos de atitudes cognitivas são propriedades (e não proposições). Adotada a TCP, Feit prossegue respondendo ao que considera ser a sua principal objeção: como podem propriedades ser conteúdo de crenças *de se*, se propriedades não têm qualquer elemento de autoatribuição? A resposta de Feit é que a autoatribuição de uma propriedade não é um elemento adicionado à crença (como propõem o que chama as teorias «triádica» e «fregeana») mas algo que pertence à própria atitude cognitiva. A partir daqui podem ser levantadas objeções adicionais e Feit responde-lhes considerando que são desafios importantes para a TCP relativamente a crenças *de se*. A conclusão de Feit é que, apesar disso, nenhuma é suficiente para abandonar a irredutibilidade das atitudes *de se*.

O ponto de partida de Jocelyn Benoist em «First Person is Not Just a Perspective: Thought, Reality and the Limits of Interpretation», é a noção de intencionalidade *de re* apresentada por Robert J. Brandom em *Making It Explicit*. Analisando criticamente o que poderá ser a intencionalidade *de re* brandomiana, Benoist estende a sua crítica às teorias referencialistas contemporâneas. O problema para Benoist começa com o lugar em que, quer o sistema de Brandom quer «a literatura contemporânea», colocam a intencionalidade. Se teorias referencialistas parecem não ter qualquer lugar para ela, Brandom, apesar do inferencialismo do seu sistema, parece querer encontrar-lhe um lugar. Benoist considera que, tratando a intencionalidade como superficial relativamente à estrutura inferencial do pensamento, a estratégia de Brandom assenta numa «dedução transcendental», uma recuperação, da intencionalidade que poderá ser inspiradora para ultrapassar o referencialismo. No entanto, o projeto de Brandom falha precisamente por depender dessa recuperação. A única estratégia que o seu inferencialismo lhe permite é a dedução da intencionalidade *de se* a partir de uma perspectiva de terceira pessoa. Benoist considera que compreender o que é intencionalidade *de re* tem de passar por uma compreensão do que é para a intencionalidade ser *dependente* de um objeto. Deste modo, a intencionalidade *de re* tem de enraizar-se numa camada mais «profunda» do pensamento, que não pode ser analisada «a partir de fora». Intencionalidade *de re* será, assim, um aspeto do pensamento que lhe é intrínseco e, por isso, é independente de qualquer tipo de sociabilidade externa que “o abra para o exterior”. É neste sentido que Benoist afirma que primeira pessoa não é apenas uma perspectiva.

No artigo «First Person Perspective and Immunity to Error Through Misidentification», Shaun Gallagher apresenta vários desafios lançados a partir de resultados empíricos à Teoria da Imunidade ao Erro por Falha de Identificação (IEFI). O seu objetivo é mostrar como, contrariamente ao que é suposto fazerem, não são suficientes para rejeitar a tese de que há necessariamente uma instância de primeira pessoa em todas as experiências. Gallagher apresenta, primeiro, alguns esclarecimentos: (i) os desafios colocados à IEFI só podem ser entendidos se relativos à propriocepção somática (e não à sinestesia visual); (2) embora ambos sejam pré-reflexivos, há uma distinção fenomenológica entre «o sentido de autoagência» (SAA) e «o sentido de autopertença» (SAP); (iii) SAA e SAP são separados em casos de movimento involuntário mas indistinguíveis nos casos de ação voluntária. Gallagher analisa depois casos de «delírios de controlo» esquizofrénicos e de somatofrenia; a Ilusão da Mão de Borracha e a Ilusão de Deslocação de Todo o Corpo; a Experiência do Robot da NASA e um caso apresentado por Roland Zahn, Jochen Talazko e Dieter Ebert, no qual a ligação entre a IEFI e a perspectiva de primeira pessoa parece, de facto, estar ausente. O caso é descrito como a impossibilidade de um paciente (DP) que identifica objetos como estando a vê-los mas não reconhece imediatamente que *é ele* que está a vê-los. DP parece instanciar o exemplo «sem sentido» exposto por Ludwig Wittgenstein em que alguém diz «alguém está a ver este objeto, sou eu?». Deixando em aberto a possibilidade de outras alternativas explicarem este importante desafio, o ponto de Gallagher é que todos os casos que descreve apresentam erros de identificação que envolvem ou o sentido de propriocepção somática, ou o SAA ou o SAP. Contudo, nenhum desses erros é um erro de identificação do «si» (nem mesmo o caso de DP): em todos os casos, é sempre um eu que está a ter a experiência, mesmo que erradamente, e em nenhum deles há um erro quanto a quem está a ter a experiência. Gallagher conclui, assim, que em todos os casos há um sentido de «si» pré-reflexivo que permite considerar que a IEFI se mantém. Gallagher caracteriza este sentido de «si» pré-reflexivo como um «enquadramento corporal não-relativo», uma perspectiva de primeira pessoa, e compara-o ao que autores da fenomenologia clássica, como Merleau-Ponty e Husserl, identificam como «o corpo vivido»,

por oposição ao corpo objetivo. A distinção entre a experiência do corpo vivido e a experiência do corpo objetivo é o que parece faltar às interpretações dos casos empíricos analisados que pretendem pôr em causa a IEFI. Sem aquela distinção, essas interpretações confundem identificação entre corpo vivido e corpo objetivo com identificação entre «o si» e «o não-si», que seria a única possibilidade da IEFI falhar.

Independentemente de saber se podemos dizer que conhecemos, ou temos crença justificada sobre, outras mentes, em «Seeing Subjectivity: Defending a Perceptual Account of Other Minds», Joel Krueger e Søren Overgaard centram-se na questão de saber como atribuímos estados mentais a outros. O seu objetivo é, contra as alternativas oferecidas pela «teoria-teoria» e a «teoria da simulação», defender uma Teoria de Percepção Direta (TPD) de outras mentes. A TPD parte de autores da fenomenologia clássica como Max Scheler e Maurice Merleau-Ponty e propõe que os processos envolvidos na atribuição de estados mentais a outros são exclusivamente perceptuais. Considerando que a sugestão dos autores clássicos da fenomenologia é que temos percepção visual da subjetividade dos outros, a tese central da TPD é que podemos dizer que conhecemos as mentes de outros, ou que estamos justificados em acreditar nisso, porque podemos perceber, ou, mais especificamente, *ver* estados mentais alheios. Esta teoria permite pensar que a percepção tem um papel epistemológico crucial na compreensão dos estados mentais dos outros. No artigo, Krueger e Overgaard querem defender a TPD (i) contra a objeção de Pierre Jacob, segundo a qual a TPD acarreta um «*behaviorismo cru*», propondo que (ii) expressões corporais podem ser consideradas partes de fenómenos mentais. (ii) é uma resposta a (i) e começa com o esclarecimento de uma ambiguidade que Krueger e Overgaard encontram na noção de “expressão” aplicada à descrição do modo como ações são pontos de acesso (perceptual) à vida mental dos outros. A partir da desambiguação desta noção, estabelecem três versões da TPD (uma tese causal, a «tese da copresença» e uma tese constitutiva) e apresentam razões para aceitar apenas a última. Para Krueger e Overgaard, o conhecimento não-inferencial da vida mental de outros só pode ser adequadamente defendido aceitando que «emoções e outros estados mentais podem ser, de facto, visíveis *eles próprios*» (propondo como um caso empírico que exemplifica esta tese o Síndrome de Moebius). No entanto, ao contrário do que é suposto por Jacob, defender esta tese não conduz a qualquer forma de behaviorismo. Com base em (i) e (ii), Krueger e Overgaard defendem uma tese da «mente híbrida», segundo a qual percebemos diretamente aspetos ou componentes de alguns estados mentais e a fenomenologia dos estados mentais não é redutível a expressões comportamentais. Por isso, alguns estados mentais são híbridos, i.e., são compostos por processos internos e externos que formam uma «unidade integrada».

Thor Grünbaum, em «First Person and Minimal Self-Consciousness», alega que o caráter fenomenal da experiência é fator decisivo para se entender aquilo a que se poderá chamar de «consciência de si minimal». Contudo, este mesmo tipo de consciência, apesar de ser uma sub-parte da consciência fenomenal, ainda assim não exaure o predicado de ser consciente de si, nos termos do que se entende por reflexividade. Este estrato da consciência tem apenas que ver com as sensações, percepções e atitudes proposicionais, não requerendo para tal nem habilidades conceituais, nem a atenção, nem mesmo um conceito de primeira pessoa. Não pode por isso ser sequer considerado um estado mental, apenas se exigindo que a pessoa esteja fenomenalmente consciente. Como tal, considera também que este tipo de teorias não acrescenta grande conhecimento sobre a natureza do pensamento em primeira pessoa, já que assentam em verdades autoevidentes, não constituindo por isso verdades conceituais. Depois de analisar algumas destas teorias, Grünbaum defende que uma decifração adequada da experiência tida por alguém como sua exige, em simultâneo, a possibilidade da referência a

si em primeira pessoa, ainda que minimal, já que é preciso saber se o conteúdo representado é mesmo representado por si próprio ou não (em primeira pessoa). As teorias que defendem uma consciência de si minimal apontam para o facto de que, apesar de o conteúdo representacional não ter uma inteligibilidade própria, se a ele se agregar uma referência a si em primeira pessoa (conceitual), então será possível escapar à circularidade estéril das teorias que defendem um carácter de anonimia nessa mesma referência a si.

Finalmente, em «The Paradoxes of Subjectivity and the Projective Structure of Consciousness», Kenneth Williford, David Rudrauf e Gregory Landini, põem em destaque, como «paradoxos da subjetividade» (e, enquanto tal, difíceis de modelar), o carácter enganador (ou ubíquo) do sujeito consciente (para quem um «mundo» sempre «a-parece»), e a questão da ipseidade que essa aparição supõe implicar, dado que o que (a) *parece* ser surge sempre com a característica de (a) *parecer* ser para alguém. O recurso a modelos matemáticos que evidenciem a complexidade (não subscrita meramente a um mundo tridimensional) das descrições fenomenológicas sobre o modo como a subjetividade se configura (ou projeta) na estrutura da consciência, foi a forma encontrada de reconstituir relações conceituais problemáticas, tais como as de sujeito/objeto, observador/observado, relações estas que transparecem, paradoxalmente, uma dualidade no interior da unidade. De maneira a legitimar o surgimento de um modelo matemático que resolva algumas das dificuldades acima aventadas, os autores começam por fazer uma descrição fenomenológica das estruturas da subjetividade, tendo em conta referências não só canónicas, mas igualmente intuições próprias. Concluem que a subjetividade da consciência é para ser entendida como um todo, sem faceta pessoal na doação que se faz a si própria, constantemente automanifestando-se, e tendo por isso uma estrutura reflexiva. A profundidade do pólo-sujeito é, deste modo, imensa, já que a consciência se dá a si mesma não à maneira dos objetos físicos, mas numa espécie de ubiquidade funcional que se projeta num espaço fenomenal, e que se encontra em todo e em nenhum lugar. Os autores dão-nos a seguir o modelo de uma «Geometria da Consciência» que giza a estrutura topológica referente à projeção do espaço fenomenal. O facto de o espaço da consciência ser «perspetival» torna dinâmica a própria conceção de ponto de vista, pelo que o pólo-sujeito aparece sempre «em negativo» nesse mesmo espaço, constituindo ainda assim uma forma especial de referência.

Clara Morando e Manuela Teles

Nick ZANGWILL, *Aesthetic Creation*, Oxford University Press, Oxford, 2007 (hb) 2012 (pb), 200 pp., ISBN 978-0-19-964530-5.

Esta obra, originalmente publicada em 2007 e reimpressa em 2012, é uma tentativa de reanimar a discussão clássica acerca da natureza da arte, pondo em causa a ideia mais ou menos generalizada de que uma teoria estética tradicional da arte (o tipo de teoria que procura explicar o que é a arte em termos de um dos subconceitos do estético, como o de propriedades estéticas ou de experiência estética) se tornou algo obsoleto, excessivamente restritivo ou conservador, e que foi definitivamente refutado, se não por o anti-essencialismo de Weitz se mostrar verdadeiro para lá de qualquer dúvida, pelo menos em virtude de uma teoria relacional do tipo defendido por Danto ou Dickie (teorias que apelam a fatores sociais, institucionais ou