

DAHLSTROM, Daniel; ELPIDOROU, Andreas; HOOP, Walter (eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*. Routledge, New York & London 2016; 334pp.; ISBN 9780415705561.

Experiência é um termo fecundo em filosofia e protagonista de alguns dos seus mais ricos debates contemporâneos. No dia-a-dia, além das muitas ações de que somos autores, somos também vítimas de incontáveis experiências das quais, dependendo de cada caso, somos ou não responsáveis: sentimos o aroma do café que nos é mais agradável pela manhã do que pela tarde, degustamos chocolate negro que nos parece mais saboroso que o chocolate branco, regressamos a casa com uma dor ligeira, embora incomodativa, no ouvido esquerdo que nos faz perceber que o frio que se fazia sentir lá fora deveria ter sido o bastante para nos convencer a agasalharmo-nos um pouco melhor. Cada uma destas experiências possui o seu *caráter fenomenal* particular: existe algo de muito diferente, *para mim*, entre ouvir uma sonata de Bach e o último êxito do Manu Chao, entre beber chá e um copo de vinho ao jantar, e entre observar *Guernica* no museu *Reina Sofia* antes e depois de conhecer a história que está por trás desta pintura. Apesar de cada uma destas experiências ser única, existe algo que lhes é comum: o seu ‘*para-mim*’ [*for-me-ness*] (i.e., o *como* estas experiências são *para um determinado sujeito*), o ‘*ser-minha*’ [*mine-ness*] (i.e., o facto de *um determinado sujeito* sentir uma dada experiência *como sua*), e o aspeto ‘*subjetivamente dado*’ [*subjective givenness*] de todas elas. Estas três vertentes da experiência – que neste livro são apresentadas como idênticas, embora esta identidade seja questionada por vários filósofos da mente contemporâneos – dão origem a várias perguntas, entre em quais, por exemplo, (i) *como é para um sujeito ter uma determinada experiência?*, (ii) colocando de lado ligeiras diferenças de perspetiva, o que distingue (ou se é sequer distinguível) a minha experiência de observar um objeto vermelho e a experiência de outro sujeito que observa o mesmo objeto que me leve a crer que há algo de particular na *minha experiência* que não é captável por uma terceira pessoa?, (iii) qual a relação entre o caráter fenomenal e o caráter subjetivo da experiência?, (iv) o problema da consciência fenomenal é equivalente, em certa medida, ao problema das aparências, sendo a questão acerca de como é para cada um de nós ter uma dada experiência redutível à questão acerca de como o mundo *nos aparece* [*appears to us*]?

Uma das tarefas mais desafiantes para a filosofia da mente consiste em dar uma resposta satisfatória às quatro perguntas acima. Não é fácil obter acordo acerca do que consistiria uma resposta ‘satisfatória’, mas estou convicta que a

grande maioria dos filósofos assentiria que esta deverá ter em conta o papel da primeira pessoa numa descrição meticulosa acerca de *como são tidas* as experiências para *um* determinado sujeito. Esta foi a regra de ouro de Daniel Dahlstrom, Andreas Elpidorou, e Walter Hoop na organização deste livro, composto por quinze artigos originais estrategicamente agrupados em seis secções: (i) *Introspecção e Consciência Fenomenal* [*Introspection and Phenomenal Consciousness*], (ii) *Corporação e Sociedade* [*Embodiment and Sociality*], (iii) *Auto-apercebimento e Conhecimento* [*Self-awareness and Knowledge*], (iv) *Perceção e Sonhos* [*Perception and Dreams*], (v) *Afetividade* [*Affectivity*], e (vi) *Naturalismo e Cognition* [*Naturalism and Cognition*]. Convém destacar que esta divisão temática, apesar de bem pensada e conseguida, é meramente instrumental, havendo artigos que embora tratem em particular de temas aparentemente diferentes possuem fortes pontos de contacto entre si. Por exemplo, todos os autores deste livro tomam a *corporização* [*embodiment*] como condição essencial da fenomenologia da experiência. As interseções temáticas que observamos neste livro não só põem em relevo a amplitude e a complexidade da filosofia da mente enquanto disciplina, como são também sintoma da dificuldade desta em assumir a sua própria especificidade. Uma das conquistas deste livro está em que nele são colocados em confronto um vasto conjunto de problemas de uma forma ordenada, facilitando assim a sua leitura quer a leitores familiarizados com as temáticas em causa, quer a leitores entusiastas, mas alheios à profundidade destas.

David Woodruff Smith estreia este livro com uma belíssima contribuição intitulada *Cognitive Phenomenology* sendo que o seu objetivo é delimitar a disciplina da fenomenologia e o seu papel na nossa teoria emergente da consciência (p. 15). Há um propósito valioso e astuto no facto de este artigo ocupar a primeira posição neste livro: D. Smith é o único dos autores a apresentar uma análise minuciosa da complexidade do carácter fenomenal da experiência e a fazer a distinção entre duas vertentes desta que, embora não sejam totalmente independentes, merecem ser distinguidas se queremos esclarecer em que consiste o que denominamos *consciência fenomenal*. Estas são o *carácter qualitativo* e a *egocentricidade* ou *carácter subjetivo* da experiência. Tendo em conta estas vertentes, D. Smith distingue de forma clara dois grupos de teorias, as *teorias conservadoras* e as *teorias liberais*; as primeiras limitam a fenomenologia às impressões sensoriais ao passo que as segundas estendem o campo fenomenal a toda a experiência consciente. D. Smith opõem-se a estes dois grupos de teorias e defende o que denomina *Modelo Modal da Consciência* [*Modal Model of Consciousness*] que dá ênfase a seis elementos irreduzíveis da estrutura fenomenal da experiência: *subjetividade* [*subjectivity*], *apercebimento introspectivo* [*inner aware-*

ness], *ação-tipo* [act type], *localização* [location], *direcionalidade a objetos* [object-directedness], e *corporização* [embodiment]. Este artigo constitui um excelente ponto de partida para este livro ao estabelecer que o caráter fenomenal da experiência, entendido como o caráter qualitativo, é apenas uma característica em particular onde muitas outras ocupam um lugar não menos importante.

É objeto de discussão na filosofia da mente contemporânea se podemos atribuir sentido à ideia de haver algo de distintivo *para um sujeito* em ter uma dada experiência. Este ‘*para um sujeito*’ ou ‘*para-mim*’ [for me; for-me-ness] é entendido por alguns filósofos como um aspeto implícito e pré-reflexivo na medida em que não depende da capacidade linguística para emitir relatos verbais acerca da experiência em causa. Tal como D. Smith, Dan Zahavi e Uriah Kriegel tomam a subjetividade como uma característica essencial de toda a experiência e defendem em *For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not* uma interpretação não-deflacionária de acordo com a qual «experiential for-me-ness is a universal aspect of conscious experience» (p. 37). Os seus argumentos refutam quatro objeções avançadas pelas posturas deflacionárias e que podem ser distribuídas em três grupos: (i) *objeções introspetivas* [introspective objections] que alegam que a introspeção falha quando se procura explicar em que consiste o *for-me-ness* da experiência; (ii) *objeções da psicopatologia* [objections from psychopathology] segundo as quais (ii.i) a existência de *for-me-ness* é desprovida da *transparência da experiência* e, além disso, (ii.ii) em casos patológicos de esquizofrenia, quer a inserção de pensamento [thought-insertion], quer outros casos exemplificados por dissociações entre o acesso introspetivo e o sentimento de *posse* [ownership] mostram perfeitamente que o *for-me-ness* não é uma característica constitutiva da experiência; e (iii) *objeções explicativas* [explanatory objections] que advogam que qualquer que seja o fenómeno que a noção *for-me-ness* pretende explicar, haverá certamente explicações mais adequadas que não fazem uso dela. D. Zahavi e U. Kriegel concluem que nenhuma explicação adequada da consciência fenomenal pode dispensar o *for-me-ness* como característica integral e constitutiva da fenomenologia de cada sujeito.

A segunda secção deste livro (*Embodiment and Sociality*) está composta pelas contribuições de Dermot Moran, Dorotheé Legrand, Komarine Romdenh-Romluc, e Shaun Gallagher, e pretende realçar a importância da intersubjetividade na explicação da consciência. No primeiro artigo – *Lived Body, Intercorporeality, Intersubjectivity: The Body as a Phenomenological Theme* –, D. Moran declara que, da mesma forma que não podem haver experiências sem sujeitos, mentes não existem sem um corpo nem sem um mundo; elas são incorporadas [embodied]: «[e]mbodiment and subjectivity [...] are not themes that can be

treated fully in isolation from each other or from the wider context of the enviro-ning lived world. [...] Although embodiment is always in each case *mine*, the experience of embodiment is *also* always already expressive and communicative, intersubjective and intercorporeal [...]» (p. 57). Tendo como plano de fundo a fenomenologia husserliana, D. Moran toma o corpo como um órgão da sensação que desempenha um papel ativo quer na percepção, quer na ação, servindo de ponto de contacto entre o sujeito e o mundo. A ênfase na intersubjetividade serve ainda como uma chamada de atenção para a importância da empatia na explicação da consciência fenomenal que, segundo o autor, não pode ser conseguida se a inserção de sujeitos no mundo não é tida em conta. D. Moran mantém a posição de que a intersubjetividade não anula nem pretende anular a subjetividade na experiência, sendo ela mesma parte constitutiva – e inabdicável – desta.

Sem sair do tópico da intersubjetividade, inspirando-se nas obras de Husserl, Levinas, e Merleau-Ponty, D. Legrand examina no seu artigo – *The Body and Its Image in the Clinical Encounter* – a relação entre médico e paciente nas suas dimensões ética e antropológica, argumentando a favor de uma irredutibilidade, assimetria, e paridade desta relação. Podemos observar no seu artigo a preocupação central que o crescente interesse na *imagética visual* [*visual imagery*] como forma de objetificar o diagnóstico médico negligencie o parecer subjetivo do paciente. Não obstante esta preocupação, D. Legrand considera a imagética visual vantajosa na medida em que permite colocar em confronto múltiplas dimensões da experiência dos sujeitos acerca de si mesmos (muitas das quais desconhecidas aos próprios). Permite, acima de tudo, confrontar a perspectiva de um corpo *visto cientificamente* com a perspectiva do mesmo corpo *sentido subjetivamente*. É no espaço entre estas duas perspectivas que nasce o diálogo entre o médico e o paciente, sendo a função do primeiro interpretar os sintomas e respostas do corpo às mais variadas situações e torná-las transparentes ao segundo.

No quinto artigo deste livro – *Merleau-Ponty: Actions, Habits, and Skilled Expertise* –, escrito pelas mãos de Komarine Romdenh-Romluc, é levada a cabo uma análise da teoria da agência de Merleau-Ponty que põe em ênfase quer as suas virtudes, quer as suas debilidades. A teoria da agência deste filósofo está intimamente relacionada com a sua teoria da percepção e tem como palavra-chave o *hábito*. Através dela, Merleau-Ponty procurou encontrar um ponto equidistante entre as perspectivas empiristas e intelectualistas da ação que, do seu ponto de vista, não podem ser satisfatoriamente sustentadas. As primeiras dão uma explicação de nível subpessoal que «reduces actions to events in the world that simply happen, leaving no room for the agent who *performs* the

action», ao passo que as segundas tentam «to remedy this lack by introducing a subject into the picture» (p. 98) defendendo uma explicação de nível pessoal da agência. O desejo de Merleau-Ponty era o de delinear uma explicação de nível pessoal que fizesse jus às explicações empiristas que veem as ações como movimentos corporais. Neste artigo, K. Romdenh-Romluc investiga se Merleau-Ponty foi bem-sucedido no seu propósito. Apoiando-se na distinção entre *competência* [*skill*] e *hábito* [*habit*], ela argumenta que apesar da explicação da ação avançada por Merleau-Ponty possa ser liberada da crítica que a inclui nas perspectivas empiristas, uma nova objeção nasce desta resposta, arrastando-a para o grupo das teorias intelectualistas das quais ele se procurava afastar. K. Romdenh-Romluc desenvolve uma perspectiva da agência inspirada neste filósofo francês que acredita ser imune a estas duas objeções, embora reconheça que persiste na sua proposta uma debilidade inescapável: a impossibilidade de distinguir *ações* [*actions*] de meros *acontecimentos* [*happenings*].

O artigo de Shaun Gallagher – *The Minds of Others* – volta a enfatizar a importância da intersubjetividade numa explicação da consciência. Nele, S. Gallagher dirige a sua atenção à diferença de acesso que temos relativamente à nossa própria mente e à mente de outros, e apresenta uma abordagem diferente às abordagens *standard* da filosofia da mente. Por abordagens *standard*, S. Gallagher refere-se às duas conhecidas vertentes da *teoria da mente* [*theory of mind*]: (i) a *teoria da teoria* [*theory-theory*] cuja resposta ao problema das outras mentes consiste em «appeal to the skill of making theoretical inferences in a process called mindreading, which “involves inferences based on unobservables (mental states, such as beliefs)”» e (ii) a *teoria da simulação* [*simulation theory*] que defende que «we are capable of mindreading precisely because we do have access to our own minds, and we can use our mental states to simulate those that belong to others» (p. 119). A estas duas abordagens opõem-se os fenomenólogos que argumentam que o *mindreading*, independentemente se está baseado em inferências pré-teóricas ou em simulações, é desnecessário na maioria das nossas interações diárias com os outros, visto que temos percepção direta às suas intenções e emoções. S. Gallagher salienta a importância da intersubjetividade numa explicação da consciência e defende uma abordagem narrativa da empatia consistente com a da fenomenologia que rejeita o *mindreading* proposto quer pela *teoria da teoria*, quer pela *teoria da simulação*, uma narrativa que permite a compreensão das outras mentes aludindo a ocorrências diárias informadas pelas dimensões histórica, pessoal, e cultural dos indivíduos.

Daniel O. Dahlstrom inaugura a terceira secção deste livro com o artigo intitulado *Interoception and Self-Awareness: An Exploration in Interoceptive Phe-*

nomenology onde é avançada e investigada a viabilidade de uma forma alternativa de *fenomenologia interoceptiva* [*interoceptive phenomenology*] que, nos seus termos, «at least in some cases, just is a form of self-awareness in a certain fundamental respect, namely, the respect in which I habitually identify or can be identified with experiences states of my body» (p. 141). Após descrever a sua proposta, D. Dahlstrom contrasta-a com algumas experiências reflexivas, revisa algumas das abordagens levadas a cabo por Husserl relativamente ao *fenómeno interoceptivo* [*interoceptive phenomena*], e identifica e responde a quatro potenciais objeções que lhe podem ser apontadas. O seu artigo termina com a inclusão do *auto-apercebimento interoceptivo* [*interoceptive self-awareness*] no contexto do debate contemporâneo em torno da caracterização da *auto-consciência* [*self-consciousness*].

No que concerne ao tema do auto-conhecimento, a tradição anglossaxónica tem dirigido praticamente todo o seu foco ao conhecimento das próprias crenças e intenções, negligenciando o conhecimento dos próprios desejos. Com o objetivo de colmatar esta falha, em *Knowing One's Own Desires* Jonathen Webber toma como referência a teoria do auto-conhecimento e autoridade de primeira pessoa de Richard Moran apresentada, essencialmente, na sua obra *Authority and Estrangement* e, inspirando-se na obra de Sartre, procura dar resposta a algumas debilidades que nela encontra. Uma dessas debilidades consiste no facto de embora a teoria de R. Moran, relativamente à autoridade *deliberativa* de primeira pessoa às próprias crenças, possa ser estendida aos desejos, essa teoria pressupõe que o sujeito possua, previamente à deliberação, um acesso epistémico aos mesmos. R. Moran encontra a solução para esta debilidade em Sartre. De acordo com este último, não temos experiência dos nossos desejos como meras formas internas da nossa mente; eles figuram na nossa própria experiência e afetam a forma como o mundo *nos aparece* [*appears to us*]. Isto significa que para um sujeito conhecer os seus desejos ele deve dirigir a sua atenção para o mundo e para as suas experiências, sendo a sua autoridade epistémica sobre eles uma parte essencial e integrante da ação racional.

No nono artigo deste volume – *Phenomenal Conservatism and the Principle of All Principles* – Walter Hoop contrasta o *Princípio do Conservadorismo Fenomenal* [*Principle of Phenomenal Conservatism*] de Huemer que «grounds all justified beliefs in experience of *fulfillment*, in which an object is given or intuited as it is meant» com o *Princípio de Todos os Princípios* [*Principle of All Principles*] de Husserl que «grounds all justified beliefs in *seemings*, which are distinguished by their forcefulness or assertiveness» (p. 6). Ele defende que apesar de estes dois princípios serem aparentemente similares, eles são, na verdade, bastante diferentes entre si no que concerne ao conhecimento e à justificação. Os seus

argumentos apoiam-se no exame de quatro casos de formação de crenças com base em *aparências* [*seemings*] que servem para mostrar que a teoria husserliana é a correta e, portanto, superior à teoria dos conservadores fenomenais contemporâneos. Daqui, W. Hoop conclui que podemos encontrar no *Princípio de Todos os Princípios* de Husserl um esclarecimento detalhado da composição e estrutura do conhecimento não-inferencial que jamais poderá ser dado de acordo com os princípios do conservadorismo fenomenal.

A quarta secção deste livro – *Perceptions and Dreams* – tem como objetivo trazer para discussão temas não poucas vezes negligenciados no debate contemporâneo acerca da consciência fenomenal. Os dois artigos que a compõem, da autoria de Dan Lloyd (*Hearing, Seeing, and Music in the Middle*) e de Nicolas de Warren (*Eyes Wide Shut: Sartre's Phenomenology of Dreaming*) incidem, respetivamente, no tema da perceção auditiva e nos sonhos. No primeiro, D. Lloyd relembra-nos da importância da audição enquanto forma de perceção. Ao perceber o mundo, alguns objetos são vistos, sentidos, e não ouvidos, ao passo que outros são potencialmente visíveis e audíveis. D. Lloyd explica de modo bastante claro em que medida o *mundo da visão* difere do *mundo da audição*, alegando que o primeiro se trata de um mundo de objetos e o segundo, por sua vez, de um mundo de eventos. Apesar de diferentes, estes mundos são articulados e relacionados através do que D. Lloyd chama *fenomenologia ecológica* [*ecological phenomenology*]: «[t]he ecological focus embeds perception in the world of the embodied perceiver» (p. 209). O seu artigo culmina com uma análise da natureza e do significado da música: «[m]usic thus enacts visual thinking. It creates stable sound objects, and in its repetitions and variations, mimics the patterns of exploration of a stable, illuminated visual world» (p. 219).

Se D. Lloyd acredita que a perceção auditiva tem ficado à margem da análise da fenomenologia da experiência, N. de Warren alega que o mesmo pode ser dito relativamente aos sonhos. Num artigo que marca positivamente a literatura acerca deste tópico, N. de Warren, tendo em mente a obra *The Imaginary* de Sartre, investiga os pontos divergentes e convergentes entre dois tipos de perceção: as perceções que temos quando estamos num estado de sonho e as perceções que temos num estado de vigília. É também levada a cabo neste artigo uma análise que visa responder a várias questões, entre elas (i) é o sonho uma experiência perceptiva ou uma experiência imaginada?, (ii) quem está num estado de sonho é a audiência desse sonho?, (iii) qual é o tipo de crença que caracteriza o sonho?, (iv) representa o sonho um desligamento radical temporário do mundo? N. de Warren está convicto que a abordagem de Sartre aos sonhos constitui um bom guia para a resposta a estas perguntas.

A par dos sonhos e da audição, a literatura sobre as *emoções* [*emotions*] e *estados de espírito* [*moods*] tem sido alvo de um crescente interesse na filosofia contemporânea. Este é o tópico central na quinta secção deste livro (*Affectivity*). Em *Defending a Heideggerian Account of Mood*, Lauren Freeman sustenta que a posição de Heidegger relativamente aos estados de espírito é capaz de lidar satisfatoriamente com problemas em aberto que dizem respeito tanto a explicações psicológicas, como a explicações empíricas acerca deste fenómeno e do seu papel na ação. Com o objetivo de defender uma abordagem heideggeriana ao tópico em causa, L. Freeman começa por descrever a teoria de Heidegger relativamente aos estados de espírito que tem por base a ideia que tanto estes como as emoções não só funcionam como lentes através das quais percecionamos o mundo, como são uma condição imprescindível para a existência de estados mentais. A proposta de L. Freeman consiste numa explicação inspirada em Heidegger da nossa vida emocional que está em sintonia com um número significativo de intuições acerca quer das nossas explicações psicológicas, quer às explicações das ciências empíricas relativamente a como nos encontramos no mundo. Ela acredita que estas intuições são irredutíveis e igualmente importantes, e que o trabalho empírico pode contribuir para um melhor entendimento da fenomenologia das emoções.

Ainda dentro do mesmo tópico, em *The Significance of Boredom: A Sartrean Reading*, Andreas Epidorou dirige as suas atenções para o *tédio* e argumenta contra as perspetivas que lhe atribuem uma conotação pejorativa. Tal como muitos dos autores deste livro, A. Elpidorou inspira-se em Sartre, nomeadamente na sua teoria fenomenal das emoções presente na sua obra de 1939 (*Sketch for a Theory of the Emotions*). A. Elpidorou sustenta que, apesar de o tédio se tratar de um estado de desprazer, ele não é necessariamente negativo: «Boredom matters, for not only does it inform us of the presence of an unsatisfactory situation, it also motivates us to escape that situation. Following a Sartrean account, the state of boredom is not a *problem* but rather a solution: it is part of a solution to the problem of an unsatisfactory worldly existence» (p. 278). Daqui, A. Elpidorou argumenta que o tédio desempenha uma função indispensável na agência na medida em que consiste naquilo que nos faz agir numa situação de desconforto.

A partir da revolução cognitiva dos anos cinquenta, a ideia de *naturalizar* a mente tornou-se omnipresente e tem vindo a influenciar desde então tanto as investigações filosóficas. A última secção deste livro (*Naturalism and Cognition*) tem como propósito lembrar esta temática. A sua primeira contribuição – *Prospects for a Naturalized Phenomenology* – deve-se a Jeffrey Yoshimi que respeita uma das regras de ouro deste livro e se esforça por manter um diálogo entre

filosofia e ciência, procurando realçar as conexões entre ambas. No que diz respeito ao estudo da mente, ele investiga várias formas de compatibilizar a fenomenologia com os métodos naturalistas das ciências empíricas. Começando por apresentar uma descrição breve e útil da atitude de Husserl perante a psicologia, J. Yoshimi conclui que a fenomenologia transcendental deste autor é incompatível com o projeto naturalista em filosofia da mente. A fenomenologia transcendental trata-se de um projeto essencialmente idealista que descreve o retrato metafísico no qual todas as categorias de ser estão, em última análise, fundadas em processos subjetivos conscientes. J. Yoshimi relembra que esta incompatibilidade não reflete uma postura anti-científica por parte de Husserl, mas a descrença de que os resultados das ciências empíricas possam ser a base ou a fundação das análises transcendentais do ser. J. Yoshimi conclui o seu artigo com a defesa de que vista como um movimento histórico, a fenomenologia não proporciona qualquer intuição metodológica original, embora esteja repleta de descrição detalhadas acerca da natureza das experiências que podem e devem servir de suplemento às importantes tentativas científicas de explicar e compreender a mente. A fenomenologia, entendida desta forma, pode ser usada no desenvolvimento de uma promissora forma de fenomenologia naturalizada.

O artigo que encerra este volume, da autoria de Mark Rowlands, tem como título *Bringing Philosophy Back: 4e Cognition and the Argument from Phenomenology*. Nele é proposta uma forma de externalismo de acordo com a qual «some – note some, *not* all – mental processes are partly – note partly, *never* exclusively – constituted by, or composed of, actions performed on the world» (p. 310). M. Rowlands avança um argumento baseado na explicação da intencionalidade dada por Frege e Husserl que se opõe a pelo menos algumas abordagens funcionalistas. O seu artigo demonstra de forma clara o peso e valor da intencionalidade no estudo da consciência, assim como as consequências da fenomenologia no estudo empírico da mente.

Pela descrição que tem vindo a ser feita até aqui, este livro dispensa qualquer solicitação de prova quanto à riqueza dos assuntos nele abordados. Na diversidade dos títulos e das secções, podemos encontrar nele tanto tópicos bem conhecidos e discutidos na filosofia da mente contemporânea – como é o caso da introspeção, intersubjetividade, auto-conhecimento, e naturalismo – como tópicos deixados mais à margem que abordam temas relacionados com sonhos, música, percepção auditiva, estados de espírito e emoções.

Com uma linguagem simples, clara, e agradável, alguns dos autores deste volume apresentam nos seus artigos esclarecimentos históricos e filosóficos imprescindíveis à boa interpretação das suas teses. Este é o caso, por exemplo,

do artigo de Dermot Moran que esclarece de uma forma ligeira e sem ofuscar o rigor a importância do trabalho de Husserl que se torna útil para a compreensão de outros artigos deste volume. De facto, a par de Merleau-Ponty, Levinas, Michel Foucault, e Sartre, Husserl é um dos grandes protagonistas da maior parte dos artigos aqui compilados. A título de exemplo têm-se os artigos de David W. Smith, Daniel O. Dahlstrom, Walter Hoop, Jeffrey Yoshimi, e Mark Rowlands, não esquecendo o facto de Dan Zahavi e Shaun Gallagher serem autores com um célebre trabalho de orientação fenomenológica e empírica que, vistos de uma perspetiva geral, refletem e enquadram-se em interpretações e inspirações husserlianas. Curiosamente, Heidegger parece ser um autor esquecido neste livro, sendo apenas Lauren Freeman a redigir o único artigo que lhe deve inspiração.

Sem retirar qualquer valor e importância ao estimulante livro que Daniel O. Dahlstrom, Andreas Elpidorou, e Walter Hoop nos apresentam, o foco excessivo na fenomenologia husserliana desvia este trabalho dos seus propósitos iniciais, o que acaba por se revelar um ponto negativo. Na introdução, os organizadores deixam claro que o termo *fenomenologia* não é tomado como o movimento histórico na filosofia iniciado por Husserl no início do século XX, e que não deve ser entendido nem como pretendendo somente captar o modo como o mundo *aparece* a um sujeito, nem *como* as experiências *são tidas* por um determinado *eu*. A promessa é que o termo *fenomenologia* será entendido num terceiro sentido que designa «the sort of examination of human existence that takes the first-personal character of experience to be fundamental to that examination» (pp. 1-2). No entanto, este terceiro sentido revela-se uma inspiração, defesa, interpretação, e/ou reinterpretação das teses de Husserl, Merleau-Ponty, e Sartre. A crença dos organizadores de que «the present collection may allow the mind to emerge [...] though constructive dialogue among different ways – phenomenological, analytical, and empirical – of understanding the mind» (pp. 2-3) não é, portanto, satisfeita, pois a voz dada a filosofia analítica é absolutamente inexistente, e as abordagens da neurociência, ciência cognitiva, e outros estudos empíricos levados a cabo sobre a mente surgem apenas de modo ocasional. Desta forma, se o grande objetivo aqui era manter um diálogo a três vozes, a conversa surge (e apenas pontualmente) a duas vozes, sendo que, visto globalmente, este livro adquire o carácter de um quase-monólogo de tom monocórdico cuja discussão gira em torno das teorias dos autores supracitados.

No seguimento desta análise, apesar de este ser um livro com contribuições atuais e de valor no estudo da filosofia da mente, ele fica aquém do expetável após a leitura da introdução. Contudo, não penso que este aspeto deva desenco-

rajar a sua leitura que, desde já, vale a pena por muitas e variadas razões. Uma dessas razões reside na originalidade das teses e autores que contribuíram para a materialização deste livro. A segunda razão tem a ver com a forma como se faz filosofia. Ainda que este volume possa não satisfazer os desejos e as intuições de intérpretes e autores mais analíticos, as discussões que aqui encontramos não se restringem nem são exclusivas a uma ou outra forma de fazer filosofia. Independentemente da língua ou tradição, um dos objetivos da filosofia da mente é providenciar uma teoria capaz de explicar os mais variados fenómenos mentais. Numa era em que a crença de que a neurociência conseguirá fornecer este tipo de teoria através de um estudo detalhado da atividade cerebral está no seu auge, o problema da consciência *per se* adquire terreno na análise e discussão filosófica em geral. No fundo, a mensagem mais importante a ser extraída deste volume é clara e muito bem conseguida: a fenomenologia, entendida como um estudo das experiências de um sujeito capaz de invocar a gramática de primeira pessoa, deve ser integrada num estudo sério da filosofia da mente, bem como das ciências que lutam igualmente por uma melhor compreensão dos fenómenos mentais.

Diana Couto
(MLAG – Instituto de Filosofia,
Faculdade de Letras da Universidade do Porto)