

Director André Barata

Editor Fernando Gil

Administrador Manuel Villaverde Cabral

Redacção André Barata, António Pedro Mesquita, Célia Teixeira, Gil Santos, Luísa Couto Soares, Manuel Sérgio Marques, Marta de Mendonça, Nuno Venturinha, Sofia Miguens

Conselho Científico de Andlise É o órgão que tem a cargo a emissão de pareceres sobre trabalhos submetidos anonimamente à revista. Integram este órgão apenas investigadores doutorados. A sua composição inclui variadas nacionalidades, bem como, dentro de Portugal, várias Universidades.

Membros do Conselho Científico Allan Janik (Univ. de Innsbruck); André Barata (Univ. da Beira Interior); Angel d'Ors (Univ. Complutense de Madrid); António Brás Teixeira (IN-CM); António Fidalgo (Univ. da Beira Interior); António Pedro Mesquita (Univ. de Lisboa); Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa); Ernest More (Rutgers University); Joachim Schulte (Univ. de Bielefeld); Jocelyn Benoist (Univ. de Sorbonne); Nathan Barnes (Univ. de Génève); José Gabriel Trindade Santos (Univ. Federal da Paraíba); José Zamora (Univ. Aut. de Madrid); Luísa Couto Soares (Univ. Nova de Lisboa); Manuel Villaverde Cabral (Instituto de Ciências Sociais); Manuel Silvério Marques (Univ. de Lisboa); Marcelo Dascal (Univ. de Telavive); Marco Gano (Univ. de S. Paulo); Maria Cerezo (Univ. de Navarra); Mário Santiago de Carvalho (Univ. de Coimbra); Mário Vieira de Carvalho (Univ. Nova de Lisboa); Mark Textor (King's College of London); Marta de Mendonça (Univ. Nova de Lisboa); Pedro Calafate (Univ. de Lisboa); Peter Simons (Leeds University); João Santos (Univ. de Évora); Sofia Miguens (Univ. do Porto); Tomás Calvo Martínez (Univ. Complutense de Madrid)

Propriedade do título Gabinete de Filosofia do Conhecimento

Identificador de título e propriedade 110517

N.º 0870-3124

Gabinete de Filosofia do Conhecimento – Biblioteca Nacional 1751 Lisboa

Campo das Letras – Editores, S. A. Rua D. Manuel II, 33 – 5.º 4050-345 Porto

Tel: 22 60 80 870 Fax: 22 60 80 880

www.campo.letras.pt e-mail: campo-letras@mail.telepac.pt

Preço de capa 13 euros **Assinatura anual** 20 euros

Preços para Professores do Ensino Secundário e Estudantes 17 euros

Para todos os assuntos relativos a assinaturas deverão ser tratados com o editor

Distribuição Loja das Ideias

Impressão Tipografia do Carvalhido – Porto

Depósito legal n.º 36973

Data de edição Dezembro de 2005

Se quiser permutar • Pidese canje • On demande l'échange • Exchange requested • Man bittet um Austausch

Objectos subjectivos

J. M. Curado*

Andlise, série II, n.º 1, pp. 3-34.

Abstract

This paper tries to contribute to a second better theory about the hard problem of consciousness. Its main goal is to understand the reason why previous theories have not been succeeded. The intellectual agenda of this strategy can be stated without ambiguity: the knowledge of the systematic and typical errors makes possible a better understanding of the problem. This paper offers a set of conjectures for the solution of the hard problem. The main proposal draws on the indiscernibility between natural subjective experiences and artificially induced experiences. There is no general argument for these conjectures. That general argument would constitute an optimal theory or a first better theory of the hard problem; however, the main point this paper tries to prove is that there is no optimal solution for the hard problem but only second better strategies. Theories on the hard problem are very different; however, they share common rational limitations. It is possible to formulate reasonable conjectures for the solution of the hard problem taking notice of these rational limitations.

Keywords: consciousness, hard problem, pheromones, technology of the self, stream of consciousness, identity, indiscernibility.

Por que razão existe consciência no mundo físico quando é pensável a sua não existência? Esta é a formulação geral do problema duro. Uma das suas variações enfatiza os aspectos particulares: Por que razão a consciência é como é quando poderia ser de muitos outros modos ou, mesmo, não existir de todo?

A existência de experiências subjectivas no mundo é a pedra angular do problema duro. Se essa pedra for retirada, não haverá qualquer razão para que a consciência continue a ser um assunto sem continuidade com os restantes objectos da natureza. Mesmo que se aceite que a subjectividade é irreduzível ao nível das funções cognitivas e, por maioria de razão, ao nível neuronal, ao nível dos microtúbulos dos neurónios, ao nível bioquímico ou ao nível físico, é

* Universidade do Minho.

possível conceber modos de contornar essa irreduzibilidade. Como o problema duro não se confunde com o problema da existência da mente, o debate deverá ser centrado em torno da subjectividade e, sobretudo, em torno dos modos de a vencer. Não é necessária mais uma defesa de como a subjectividade é de compreensão difícil e se parece eximir a todas as teorias. É *óbvio* que a subjectividade é de compreensão difícil e é *óbvio* que esta dificuldade constitui o próprio problema.

O problema duro teria solução se fosse possível fazer tecnicamente subjectividades alternativas. Mesmo que não seja possível saber tudo quanto há a saber sobre a subjectividade, se fosse possível fazer subjectividades alternativas, tal como, em princípio, é possível fazer próteses somáticas ou duplicações das funções das estruturas cognitivas humanas, o problema duro seria reclassificado como 'o problema que antigamente se considerava de solução impossível'. Não há nenhum físico que afirme saber precisamente *o que é* a matéria de um próton, ou saber precisamente *o que é* a energia, ou saber precisamente *o que é* o espaço. Não existe, também, nenhum psiquiatra que saiba *o que é* precisamente a esquizofrenia ou um cientista cognitivo que saiba *o que é* a visão. Questões essencialistas como estas não impedem que as teorias sejam suficientemente boas e que o conhecimento avance. O debate em torno do problema duro tem-se ocupado de uma questão essencialista sobre a consciência e esta é a razão para que ele pareça intratável e excepcional na história intelectual. As propriedades da subjectividade parecem tão conspicuamente diferentes das propriedades cognitivas e físicas que empurram o debate para a questão essencialista do que é, precisamente, o subjectivo.

Adoptar uma estratégia não essencialista sobre a consciência não significa que se desrespeite aquilo que é essencial, como o facto de não se confundir com uma estrutura cognitiva. Uma dor é sempre dor de alguém; não existem dores separadas de seres conscientes e é duvidoso que a experiência subjectiva da dor se confunda com as fibras que no corpo permitem a existência da dor ou com o desempenho de uma função de prevenção de comportamentos que façam nascer a dor. Tomar o ponto de vista essencialista como o único possível a respeito das experiências subjectivas é excessivo. O excesso é o de pensar que a investigação conseguirá melhores resultados com a pergunta socrática sobre a consciência do que com perguntas socráticas sobre a matéria, a energia, o espaço, as patologias ou as funções cognitivas.

A consciência parece ser excepcional na natureza e na ordem geral das coisas. Este preconceito é claramente pré-copernicano. O preconceito revela-se nas formas típicas de estruturar o problema duro, como a adopção monótona de alguma variante do argumento do conhecimento. Desenham-se cenários em que já se sabe tudo quanto há a saber sobre um nível da natureza e pergunta-se posteriormente se ainda falta saber qualquer coisa. É claro que o que parece que falta saber é apresentado como um encómio subtil da excepcionalidade do ser humano na natureza. Onde está agora a experiência subjectiva, já esteve no passado a tese de que a Terra era o centro do universo e outras semelhantes. Uma outra forma típica de estruturar o problema duro manifesta-se na suposição de que é possível duplicar as funções do corpo humano e fazer corpos não humanos indistinguíveis de corpos humanos.

Esta suposição é um dos muitos rostos do argumento do conhecimento porque, obviamente, pressupõe que se sabe tudo quanto há a saber sobre o corpo para que se possa duplicar as estruturas funcionais desse corpo e que se sabe tudo quanto há a saber sobre a mera noção de corpo. Estas e muitas outras formas de estruturar o problema duro constituem elogios que os seres humanos gostam de fazer a si mesmos. O problema duro desempenha uma função de resistência à tendência progressiva para que a excepcionalidade do humano seja transparente ao inquérito racional. *Alguma coisa* deverá ser excepcional nos seres humanos e a exemplificação do que é que satisfaz essa crença foi sendo dada ao longo da história. Não é uma curiosidade menor do problema duro que ele seja tão recente, como se grande parte dos génios intelectuais da humanidade não tivesse reparado nele. Não é também uma curiosidade menor que ainda na segunda metade do século XIX autores eminentes como Darwin tivessem considerado que existem problemas *ainda mais* difíceis do que o da consciência, nomeadamente o da consciência moral.

Estas curiosidades chamam a atenção para as características temporais do problema duro e para a função secreta que desempenha no edifício intelectual. A função secreta que muitas vezes se atribuiu à consciência é a defesa da excepcionalidade do humano na natureza. O problema não existiu para Platão, Aristóteles e muitos outros autores porque, durante o tempo de vida dos mesmos, muitos outros operadores garantiam a excepcionalidade do humano. O problema existiu para Darwin, mas não foi considerado como o mais difícil porque outros operadores garantiam também a excepcionalidade do humano, o menor dos quais não era, decerto, o do código de valores pelo qual se pautava

um *gentleman* vitoriano. O problema existe desde Reid (eventualmente antecipado por Descartes) porque o conhecimento científico da natureza destruiu muitas das garantias da excepcionalidade do humano na ordem natural. O castelo que parece que ainda resiste nem sequer é o da mente humana, porque muitos aspectos e estruturas da mente foram integrados na ordem natural. Comportamentos notáveis como o da cooperação, o do altruísmo, o do amor, o onírico e, em parte, até o das decisões racionais, foram mais bem compreendidos quando se abdicou do postulado encomiástico de que cada um deles é um sinal de um ser a todos os títulos excepcional na natureza. Quando nem o genoma, nem o proteonoma parecem resistir, o ser humano torna-se tão transparente ao inquérito racional quanto o nematode *C. elegans*, a bactéria *E. coli*, o peixe-balão ou as páginas do código de programação de uma qualquer aplicação informática.

A consciência pode, de facto, ser a excepção do humano na natureza e ser impenetrável ao inquérito racional. Porém, não há nenhuma razão para que essas crenças surjam no início da investigação e não no fim. Se surgirem no início, enviesam intoleravelmente a investigação; se surgirem no fim, não haverá nada que as possa contradizer. Se se analisar a história dos motivos humanos que foram apresentados como excepcionais na natureza desde Copérnico, a investigação sobre o problema duro deixa de estar enviesada com alguma variante da crença da excepcionalidade do humano. Se a subjectividade for vencida ou seriamente abalada, o problema duro passará a ser uma curiosidade da história das ideias.

O que pode, por conseguinte, vencer a subjectividade ou, pelo menos, abalar a impressão de excepcionalidade que transmite? O que se pode fazer para perspectivar a subjectividade de um modo não socrático ou não essencialista?

O seguinte exercício pode contribuir para esse fim. Suponha-se um período de tempo na vida de um ser humano: um décimo de segundo, um segundo, dez minutos, um dia, uma semana, etc. Durante esse período, essa pessoa terá experiências subjectivas e poderá no final surpreender-se com o facto de as ter tido e de isso ser uma aparente excepção na ordem da natureza. Poderá, mesmo, reler páginas clássicas sobre o problema mente-cérebro para tentar compreender melhor as suas experiências durante esse tempo.

Quando se coloca o problema duro da consciência, tem-se como ponto de referência alguma variação de uma situação banal como esta. Se os seres

humanos não se surpreendessem com as suas próprias experiências, não seria possível sequer formular o problema duro. As experiências são subjectivas porque apenas um ser humano no mundo tem acesso a elas; são as *suas* experiências; são o *seu* ponto de vista sobre o mundo; e não são património de mais ninguém. As experiências não são objectivas por razões complementares. Se, por hipótese, fossem objectivas, outros observadores poderiam ter acesso a essas experiências. O significado do termo 'subjectivo' indica que o acesso aos conteúdos mentais de uma pessoa só pode acontecer por essa pessoa. O ritmo cardíaco de uma pessoa não é, neste sentido, 'subjectivo' porque outros sujeitos podem ter informação sobre o ritmo cardíaco dessa pessoa. A informação sobre o ritmo cardíaco é um facto diferente da experiência subjectiva de se estar com um determinado ritmo cardíaco. Esta experiência é classificada como subjectiva porque mais nenhum sujeito no mundo pode ter acesso a ela. Quando, no final do período de tempo escolhido *ad libitum*, o sujeito se surpreende por ter tido experiências subjectivas, a surpresa ocupa-se da aceção da palavra 'subjectivo' que impossibilita que qualquer outro sujeito no mundo tenha acesso àquilo que sentiu quando teve um determinado ritmo cardíaco. As experiências subjectivas parecem constituir uma ordem paralela à ordem da natureza.

Este cenário pode ser alterado em partes significativas. Suponha-se que a pessoa em questão, em vez de se lembrar das experiências subjectivas do período de tempo que acabou de viver, agenda mentalmente um período de tempo num futuro próximo. Tomando por empréstimo o nome do grande diarista suíço Amiel, à actividade do indivíduo que se recorda das suas experiências passadas poder-se-ia atribuir o nome de Amiel Passado e à actividade do indivíduo que se dedica a planear minuciosamente na sua agenda o que irá fazer poder-se-ia atribuir o nome de Amiel Futuro. É indiferente que o período de tempo antecipado por Amiel Futuro seja de um dia, um mês ou qualquer outro. Apesar de as experiências que irão acontecer no futuro serem tão subjectivas quanto as que aconteceram no passado, Amiel Futuro prepara a sua agenda como se dispusesse objectos sobre uma mesa.

Para explorar com maior detalhe o que é diferente nas duas situações, suponha-se que o que está em causa é agendar umas férias de Verão. Amiel Futuro coloca-se a si mesmo na situação em que procura otimizar o prazer durante um mês. O que irá experimentar nesse mês poderá não coincidir com o que foi planeado mas, precisamente porque o mundo é um sítio susceptível de ser compreendido racionalmente, será suficientemente próximo. Se sonha

com umas férias tropicais, é improvável que venha a ter experiências de neve e de glaciares; se sonha com férias de praia, é improvável que venha a ter experiências de alta montanha. Grandes blocos de experiências são organizados segundo a mesma lógica com que os objectos são dispostos sobre uma mesa.

Quando, no final das férias, Amiel Futuro se surpreender com as experiências subjectivas que teve, será possível que identifique alguma diferença entre experiências como as que teve em férias planeadas e as que teve num quotidiano normal? Experiências são experiências e parece que nada de essencial aparta as que aconteceram 'normalmente' das que foram 'planeadas'. É óbvio que muitos detalhes são diferentes, mas não é isso que está em causa porque mesmo no quotidiano normal não é possível identificar duas sequências de experiências exactamente iguais em todos os detalhes. O que Amiel Futuro poderia procurar seria uma diferença mais profunda do que a dos detalhes. As experiências subjectivas do primeiro período de tempo aconteceram naturalmente; as do segundo período de tempo tiveram uma grande parte de arte na sua feitura. Os indivíduos podem viver naturalmente ou podem refinar com arte a natureza. Um mês de férias pode ser trabalhado com tal arte que as experiências a acontecer em cada minuto serão dispostas milimetricamente na agenda, incluindo as de cansaço, aborrecimento, angústia, etc. Uma agenda completa deverá incluir também as experiências menos boas. Se alguém sofre de agorafobia, pode antecipar que, quando passear pela Piazza Navona, sentir-se-á muito ansioso, tal como, se tem memórias dolorosas de um ente querido que falecido à beira-mar, pode antecipar que padecerá de nostalgia quando passear por Matalascañas.

Perante o problema duro, os dois períodos de tempo só têm diferenças de detalhe que, frente à alteração constante do fluxo da consciência, são irrelevantes. Nenhuma diferença mais profunda parece apartar os dois períodos de experiências subjectivas. Pode, porém, dar-se o caso de se estar a avaliar os dois períodos sob a influência de uma ilusão semelhante à cinematográfica. O ritmo elevado das experiências impede que cada parte das experiências seja analisada. Se se alterar o ponto de vista a partir do qual se perspectivam os dois períodos de experiências, o de Amiel Passado e o de Amiel Futuro, talvez se esteja em melhores condições para responder à questão sobre a existência de uma hipotética diferença essencial entre os dois períodos.

Não alterando nada de relevante na segunda situação descrita, suponha-se que o indivíduo que organiza a sua agenda tem a obsessão do rigor e não

deseja ter experiências que não planear com antecipação ter. Para que esse desejo seja realizado, todos os minutos das férias terão que ser minuciosamente planeados. É evidente que essa é uma operação logística complicada mas não impossível. Se for bem planeada, essa operação não será mais impossível do que o planeamento das experiências subjectivas durante o sono. O indivíduo poderá planear com rigor que não terá experiências subjectivas durante algumas horas em cada dia e que, depois dessas horas, dedicará uns minutos a tomar o pequeno-almoço. Não há nada de paradoxal em agendas bem organizadas e os seres humanos não se surpreendem quando, algumas vezes, as experiências agendadas coincidem com as que efectivamente aconteceram. Em períodos mais pequenos, qualquer ser humano faz agendas de tarefas futuras e prepara com antecipação as experiências que irá ter. Para não se equivocar, poderá escrever alguns desses enunciados numa agenda de papel que transporte consigo.

Por exemplo, os seguintes enunciados com que se industria o indivíduo poderão ser os seguintes: 'Vou-me colocar em posição de ter experiências subjectivas de água fresca no próximo minuto bebendo este copo de água durante um minuto', ou o enunciado com que informa um familiar de que está na sauna, 'Como desejava ter experiências subjectivas de calor intenso durante uma hora, estarei na sauna durante uma hora'. O que Amiel Futuro realiza não é nada mais do que a generalização da actividade de produzir estes pequenos enunciados.

Quando se amplifica a construção de agendas de experiências subjectivas a ter no futuro, não é fácil continuar a defender que nada de essencial aparta um período de experiências naturais de um segundo período de experiências feitas nascer *ad libitum*. O ponto de vista do problema duro não é igual sobre os dois períodos. Sobre o primeiro, o indivíduo poderá surpreender-se com o facto de ter tido as experiências que teve porque, obviamente, poderia ser vivido esse período como um autómato sem qualquer experiência, ou poderia ter tido experiências com conteúdos fenoménicos diferentes. As características do problema duro aplicam-se a este período com adequação perfeita. As experiências sentidas durante esse período são naturais (à falta de termo mais adequado) e o problema duro procura compreender, precisamente, um assunto sobre a ordem natural das coisas.

Sobre o segundo período, a surpresa é diferente. O problema duro parece que não pode ser formulado do mesmo modo. É óbvio que, a respeito de cada

minuto de experiências subjectivas, Amiel Futuro poderá surpreender-se com o mero facto de ter tido experiências subjectivas durante esse minuto. Não saberá o que é mesmo *cada* experiência que teve durante um minuto, mas saberá que as teve porque preparou a sua situação de modo a que elas acontecessem. A sua agenda minuciosa é, para utilizar a expressão famosa de Foucault, uma tecnologia do eu. Tal como um indivíduo poderá conduzir automóveis sem saber de mecânica, assim também a agenda minuciosa poderá dominar tecnologicamente (no sentido de Foucault) as experiências subjectivas sem que se saiba precisamente *o que é* uma experiência subjectiva.

Perante este cenário, o problema duro parece que só pode ser colocado em situações naturais. A surpresa sobre os contrafactuais da consciência só parece ter sentido quando a consciência acontece naturalmente e quando a ilusão cinematográfica domina a apreciação do que se passa no indivíduo. A pergunta 'Por que razão existe a consciência quando poderia não existir?' perde alcance no cenário em que existe uma agenda minuciosa de alguém como Amiel Futuro. Neste cenário, boa parte das respostas são desprovidas de interesse e triviais: 'Nesse minuto preciso existiu consciência porque decidi com anterioridade que não estaria a dormir', ou 'Como a agenda não inclui episódios de coma profundo, a consciência esteve presente em todos os minutos não ocupados pelo sono profundo, nomeadamente durante as horas diurnas, durante os minutos de sono REM e em pequena quantidade durante os minutos hipnagógicos, um pouco antes de adormecer'. A pergunta 'Por que razão os conteúdos fenoménicos são como são quando poderiam ser de muitas outras formas?' não apenas perde alcance como deixa de poder ser formulada. Os minutos da agenda minuciosa de Amiel Futuro poderiam ser *todos* numerados de modo a que nenhum deixasse de ser controlado. O indivíduo não se poderá surpreender por o minuto 233 ser ocupado com o conteúdo fenoménico <baunilha & café> porque, com antecipação, a agenda planeou que o minuto 233 proporcionasse esse conteúdo fenoménico em particular e não qualquer outro de uma colecção infinita de conteúdos possíveis. A surpresa não pode estar presente porque os conteúdos fenoménicos foram dispostos no tempo como se fossem mercadorias ou objectos. A surpresa poderia acontecer devido a algum evento superveniente que justificasse uma reflexão sobre a desadequação entre o que consta da agenda e o que de facto se passou no minuto 233.

O problema duro, porém, não se ocupa do assunto da adequação ou desadequação das experiências subjectivas; são todas igualmente enigmáticas. Do

ponto de vista do problema duro, a dor que um bebé sente por não ver a mãe é tão inexplicável quanto a alegria de se ter achado uma moeda numa rua movimentada. O ponto importante é o de que, numa agenda completamente controlada, a surpresa por se estar consciente, quando se poderia não estar consciente, e por se estar consciente de alguns conteúdos fenoménicos, quando se poderia estar consciente de infinitos outros, não tem razão de existir. A agenda perfeita de Amiel Futuro limita os cenários possíveis e, ao fazê-lo, desinflatona o problema duro porque este só pode ser formulado através de argumentos modais.

Se os cenários acima descritos parecem muito afastados da vida de um ser humano normal, é provável que isso se deva a uma interpretação apressada. De facto, os seres humanos vivem com agendas permanentemente e proporcionam a si mesmos grandes grupos de experiências, exactamente como se oferecessem presentes a si mesmos. Uma pessoa adulta poderá informar um jovem que ainda não chegou à puberdade que a sua vida se transformará muito. Poderá, inclusive, garantir que os interesses intelectuais do jovem se irão alterar, que as suas leituras se modificarão, etc. É óbvio que o jovem terá dificuldades em compreender essas palavras, mas o pouco que compreende poderá ser resumido na ideia de que terá experiências novas. Quando alguém de meia-idade agenda o seu futuro, é óbvio que não sabe por experiência o que é ser velho, nem o que é padecer das enfermidades que as pessoas de muita idade habitualmente padecem, mas poderá agendar para si mesmo anos de vida com experiências menos intensas e menos diversificadas do que as que tem e do que as que já teve. Se for um curioso da literatura sobre a morte, poderá mesmo agendar como serão os seus últimos momentos de vida e preferir como modelo o *Book of the Craft of Dying*, recusando o *Bardo Thödol*.

A ampliação que as agendas minuciosas proporcionam é uma ferramenta importante para compreender o que se passa de forma natural. As experiências surgem nos cenários descritos como se fossem grandes objectos com que os indivíduos se deparam na sua vida. Tomando o conceito físico de linha do mundo (*world line*), esses grandes objectos parecem ser características morfológicas de segmentos da linha. Os conteúdos fenoménicos irmanados na categoria geral de Experiências Adolescentes estão no futuro de cada criança, se bem que não façam sentido para a criança. Quando, porém, a criança se transformar, a sua linha do mundo incluirá esses conteúdos. Os conteúdos de adolescentes estão no futuro da criança tal como as roupas, os amigos, os gostos, etc. Perspectivadas deste ponto de vista, as experiências subjectivas

ão tão objectos quanto as roupas, os amigos e os gostos. Uma descrição mais apropriada seria a de as considerar objectos subjectivos.

O que se passa com a criança a quem as experiências de adolescência são explicadas, passa-se também com o adulto racional que antecipa o futuro como ancião. Enquanto pessoa de meia-idade, poderá ocupar parte do seu tempo a ler livros de gerontologia e a compreender melhor os objectos subjectivos com que se irá deparar. Um capítulo sobre a síndrome de Charles Bonnet (CBS), uma alucinação benigna que atinge pessoas de idade, não terá muito significado para a pessoa de meia-idade. De facto, descreve um conjunto de objectos subjectivos que ainda se localizam no futuro dessa pessoa e que poderá ou não encontrar.

A generalização das duas situações acima descritas pode ser feita no sentido de períodos cada vez maiores, como as grandes categorias temporais de adolescência, meia-idade e terceira idade, ou no sentido de períodos cada vez mais atómicos. Em ambientes controlados (artefactos aeroespaciais, tanques de isolamento, biosferas, laboratórios de fisiologia e psicologia, etc.), já existem experiências feitas sob medida em agendas minuciosas. Classes inteiras de experiências subjectivas não acontecem porque a sua possibilidade de acontecerem foi afastada ou controlada com antecedência. Por exemplo, é difícil que em ambientes controlados como os citados os indivíduos sintam ataques de pânico ou tenham CBS.

Se classes inteiras de experiências possíveis podem ser afastadas com antecedência, não é conceptualmente impossível esboçar quotidianos completos em que *todas* as experiências subjectivas só existem porque foram planeadas com antecedência. Se a tecnologia contemporânea da realidade aumentada (AR) se desenvolver mais no futuro, é provável que todas as experiências subjectivas que um indivíduo possa ter sejam controladas por um sistema AR. Não há nenhuma objecção em princípio para que o inventário de Foucault das tecnologias do eu já tenha terminado. As tecnologias do eu são tão criativas e susceptíveis de invenção quanto qualquer outra tecnologia. A existir alguma objecção, será de natureza pragmática.

O ponto importante é o de que tudo o que foi afirmado não depende de nenhuma tecnologia, nem postula uma suspensão da descrença para que seja aceite. Tudo o que foi afirmado procura apenas abalar a força da noção ocidental de subjectividade. A semântica do termo 'subjectividade' é tão forte e parece tão insusceptível de merecer interpretações alternativas que é oportuno lançar

a suspeita sobre se é válida. A conjectura pode, pois, ser formulada ostensivamente. O traço mais importante do significado do termo 'subjectividade' é o do acesso exclusivo que um ser humano tem às suas próprias experiências subjectivas. Se este traço desaparecer, a subjectividade deixará de caracterizar os seres humanos. Os conteúdos fenoménicos ou as emoções serão subjectivos no sentido em que o ritmo cardíaco é subjectivo, isto é, serão experimentados por um sujeito mas poderão ser acedidos por outros sujeitos.

O conceito de objecto subjectivo permite reinterpretar a relação que os seres humanos têm com as suas próprias experiências. Uma experiência parece subjectiva num quadro temporal limitado e segundo um determinado esquema de interpretação. Alterando os indicadores de tempo em que os segmentos de experiências são contextualizados e alterando os esquemas de interpretação dominados por um debate ocidental que se elogia e se reforça a si mesmo (tomando, por exemplo, a separação entre mundo interior e mundo exterior como óbvia e como expressando uma lei da natureza, quando nada disso acontece), é possível reconstruir o significado do termo 'subjectividade'. Como bem observou Merlin Donald, para se ver bem alguns objectos grandes como a Falha de S. André, na Califórnia, é necessário ter uma panorâmica muito grande.¹ Apesar de a Falha ser um objecto muito grande, quando se está directamente em cima dela é impossível identificar a sua presença. Do ponto de vista de um avião, a sua presença torna-se imediatamente evidente. Com as experiências subjectivas, uma alteração do ponto de vista permite uma interpretação mais adequada. A alteração dos quadros de tempo e dos esquemas de interpretação ocupa aqui o lugar do avião.

O dogma do acesso privilegiado torna-se frágil quando perspectivado à luz destas alterações. Numa sequência natural de experiências de um ser humano, cada conteúdo fenoménico parece só poder ser acedido pelo sujeito que o experimenta. Alguns cenários contrafactuais de alteração da sequência natural de grandes blocos de experiências mostram como a noção de acesso exclusivo está intimamente dependente de uma determinada sequência temporal e da aparência de naturalidade dos conteúdos fenoménicos. Suponha-se que um bloco de conteúdos fenoménicos, <experiências de um ser humano quando só tem passado e já não tem futuro>, são transferidos para um jovem que ainda não chegou à puberdade. Esse bloco de conteúdos fenoménicos pode tornar-se

¹ M. Donald, *A Mind So Rare* (New York, Norton, 2001), p.9.

tão dissonante com todos os outros conteúdos fenoménicos que o jovem não os consegue interpretar como sendo os seus.

Algo que é tão subjectivo quanto qualquer outro conteúdo fenoménico, será interpretado como um irritante ou doloroso objecto que está dentro da sua própria mente mas com o qual não se identifica. Poderá, mesmo, referenciar esse bloco de conteúdos fenoménicos dissonantes através da utilização de formas linguísticas impessoais, como 'aquilo'. Os indicadores de coerência do bloco de conteúdos implantados (qualquer que seja o *modus operandi*: implante de tecido neuronal de um velho num jovem, reconfiguração do tecido neuronal do jovem, indução através do diálogo ou de técnicas de hipnose, etc.) estarão totalmente errados. O acesso que o sujeito tem à sua própria vida mental não constitui uma garantia absoluta para que se identifique com ela, para que a considere como fazendo parte da sua identidade.

Uma teoria futura de indicadores de coerência poderá fazer desaparecer qualquer indício de alteridade na vida subjectiva do sujeito de forma a que ele se sinta 'normal' ou 'natural' quando experiencia conteúdos fenoménicos dissonantes. Mesmo que essa teoria não exista num futuro próximo, o quotidiano que realiza muito parcialmente as agendas do tipo de Amiel Futuro pode ser interpretado como a primeira manifestação de consciências prótesicas. O ponto do argumento é o de que, precisamente, os quotidianos que os seres humanos vivem já são realizações de agendas, mesmo que essa realização seja efémera e muito parcial. Se num dia da sua vida Amiel Futuro tem a consciência que desejou ter, por que razão não poderá ter mais do mesmo em todos os outros dias?

As próteses que os seres humanos sempre utilizaram para compensar a perda de algum membro ou de algum órgão somático têm uma má publicidade. Por muito sofisticadas que sejam e por muito grandes que sejam os benefícios que tem quem precisa delas, as próteses parecem ofender a identidade pessoal. Estes sentimentos só existem porque a materialidade das próteses é dissonante com a matéria do próprio corpo. A tecnologia das próteses tem, porém, como agenda clara a indiscernibilidade completa entre prótese e corpo natural. É pouco provável que alguém que tenha próteses com este nível de indiscernibilidade alimente sentimentos negativos contra as próteses. Se a indiscernibilidade for suficientemente elevada, o indivíduo poderá até nem chegar a saber que tem uma prótese ou poderá saber intelectualmente que tem uma prótese numa determinada área do corpo mas, pura e simplesmente,

não conseguir identificar essa área. Se a medicina prótica desenvolver técnicas de crescimento controlado do osso e de reconstrução de tecidos,² o termo antiquado de 'prótese' deixará de fazer sentido. O problema remanescente será transformado num banal jogo de sociedade em que as pessoas se convidam e desafiam mutuamente a identificar os sinais das operações estéticas.

As investigações laboratoriais de Joe Z. Tsien e colaboradores demonstraram que é possível alterar significativamente as capacidades de aprendizagem dos cérebros de ratos.³ Antes das suas investigações, era obrigatório considerar que o facto de os seres jovens aprenderem muito mais rapidamente do que os seres idosos é uma lei da natureza tão rígida quanto qualquer outra. Muitas culturas têm provérbios sapienciais semelhantes ao português 'Burro velho não aprende línguas', ou semelhantes ao inglês 'You can't teach an old dog new tricks'. Porém, essas investigações mostraram que as técnicas que alteram geneticamente os receptores NMDA e as sub-unidades NR2A e NR2B fazem com que os indivíduos se comportem de um modo muito diferente daquilo que é considerado obrigatório em qualquer ser vivo. É possível que aquela suposta lei da natureza se deva a um princípio computacional que impeça que os cérebros aprendam indefinidamente e, com isso, se evite a sobrecarga da memória. É, também, possível que a menor capacidade de aprendizagem dos idosos esteja ligada ao facto de já se terem reproduzido. Se os idosos continuassem indefinidamente a aprender, dificultariam as possibilidades de sobrevivência dos novos. Qualquer que seja a melhor forma de interpretar estas investigações, o ponto importante é o de que o significado do que é uma prótese foi radicalmente alterado. Os cérebros em que os receptores de NMDA foram alterados fazem com que os idosos possam ter experiências que nenhum dos seus antepassados com a mesma idade pôde ter.

O que é válido para os ratos pode num futuro próximo ser válido para pacientes de Alzheimer e para seres humanos sem patologia. Classes inteiras

² Kathryn Senior, «Artificial implants: making the marriage work», *The Lancet*, 354 (1999), p. 576. O passado recente é reconstruído por Ross Davis, «Twenty-eight years of clinical experience with implantable neuroprostheses for various applications», *Artificial Organs*, 26: 3 (2002), pp. 280-283. O futuro é esboçado por David P. Snyder, «Repairing the mind with machines: the supernatural possibilities of neural prosthetics», *Omni*, 15: 11 (1993), p. 14.

³ Joe Z. Tsien, «Building a brainier mouse», *Scientific American*, 282:4 (2000), pp. 62-68. Ver, igualmente, Ken Howard, «Mickey Mouse, PhD», *Scientific American*, 281: 5 (1999), pp. 30-31; J. Travis, «Gene tinkering makes memorable mice», *Science News*, 156: 10 (9/4/99), p. 149.

de experiências subjectivas poderão ser experienciadas por seres humanos pela primeira vez na história da vida. Não há razão, em princípio, para qualquer atitude xenofóbica que aparte cérebros alterados geneticamente, cérebros prostéticos e cérebros normais. Por maioria de razão, não há razão de princípio para uma divisão xenofóbica entre experiências subjectivas prostéticas e experiências subjectivas supostamente naturais. Porquê? Porque, pura e simplesmente, será difícil distinguir umas experiências de outras e uns cérebros de outros.

Do ponto de vista do problema duro, a subjectividade é o aspecto que deve ser mais bem compreendido para que a solução seja encontrada. Ter sequências de experiências não naturais obedece àquele que é o melhor critério que se pode ter da compreensão: compreende-se algo quando se está em posição de reproduzir o que se aprendeu. A actividade técnica realiza este critério de um modo inultrapassável. Sequências temporais de uma subjectividade não natural podem ser interpretadas como o grau máximo que é possível obter do aspecto subjectivo da consciência. Sabe-se tudo quanto há a saber sobre a subjectividade devido à razão poderosa de que sequências temporais dessa subjectividade foram feitas tecnicamente.

Os indivíduos com os receptores NMDA alterados sentirão tão subjectivamente os novos conteúdos disponíveis quanto qualquer ser que não tenha os seus receptores NMDA alterados. Não há nada na formulação do problema duro que coloque restrições aos modos de subjectividade. Qualquer subjectividade, seja natural, seja induzida por cérebros alterados geneticamente, seja prostética, é igualmente surpreendente do ponto de vista do problema duro. Porém, como se sabe como fazer nascer subjectividades induzidas por cérebros alterados geneticamente e subjectividades prostéticas, e, ponto importante, como estas duas classes são indiscerníveis da classe natural de subjectividade, segue-se que o componente mais importante do problema duro deixa de ser relevante. É possível perspectivar a subjectividade como um assunto técnico semelhante a milhões de outros assuntos técnicos (construção de pontes, aviões, computadores, etc.). *O problema duro parece insolúvel porque a sua formulação é refém de modos tradicionais de entender o que é natural.*

Suponha-se que o rato mais inteligente e famoso das investigações de Joe Tsien, de nome *Doogie*, é 'entrevistado' por outros ratos. Ter uma capacidade de aprendizagem superior à dos outros ratos poderá parecer a todos os ratos surpreendente. Do ponto de vista de *Doogie*, aprender coisas novas com a mesma

rapidez que os ratos novos aprendem coisas novas não lhe parecerá, contudo, algo radicalmente diferente do que sempre fez quando aprendeu algo pela primeira vez. Apenas um enunciado tautológico poderá com precisão expressar o ponto que está em causa: *uma experiência é uma experiência*. Esta tautologia expressa bem que uma sequência de experiências subjectivas não naturais pode ser indiscernível de uma sequência natural. *A indiscernibilidade é uma forma de identidade*. Do ponto de vista de *Doogie* não se coloca sequer a questão de que a sequência não natural de experiências não é uma experiência subjectiva. É óbvio que é e é óbvio que um ser humano nessas circunstâncias teria a mesma opinião.

Não há objecção de princípio para que todas as partes do corpo não sejam substituídas ou reconstruídas prosteticamente. Até mesmo os neurónios podem ser substituídos por artefactos funcionalmente equivalentes, como, aliás, já aconteceu (Paul Bach-y-Rita, Theodore Berger, etc.). O aspecto interessante deste modo de olhar para o problema duro não é, como habitualmente se propõe, a generalização das próteses parciais de um ser humano numa figura totalmente prostética ou automática. O ponto interessante é o modo como as agendas parciais que todos os seres humanos fazem para os dias que ainda não viveram e a agenda total de Amiel Futuro transformam o problema da consciência. As agendas parciais e as agendas totais fazem nascer formas prostéticas de consciência. Tal como o fim último das próteses somáticas é a obtenção de uma indiscernibilidade suficientemente boa entre corpo natural e prótese artificial, o fim último da tecnologia incipiente das agendas de experiências subjectivas é o da obtenção de uma indiscernibilidade suficientemente boa entre fluxos ou sequências conscientes naturais e fluxos construídos sob medida e por desejo. A indiscernibilidade não precisa de ser total. É pouco provável que a noção de indiscernibilidade total tenha sentido porque implica a de observadores com capacidades mentais superiores às dos seres humanos. Se as sequências conscientes naturais e induzidas forem indiscerníveis num grau suficientemente bom, o problema duro é reconstruído num problema de identificação de sinais que hipoteticamente diferenciarão ainda formas naturais e artificiais de consciência. Noutra formulação: o problema duro será um jogo de sociedade.

Solução por alteração do contexto

O problema duro tem solução e esta está ao alcance dos recursos racionais dos seres humanos. O problema duro pode ser solucionado da mesma forma que muitos outros problemas da história da ciência e das sociedades foram solucionados. Alguns problemas desaparecem do horizonte intelectual e da vida das sociedades porque alguém se dedicou ostensivamente a eles. Outros problemas desaparecem porque o próprio horizonte intelectual e a vida das sociedades se alterou, isto é, os problemas são solucionados porque deixaram de fazer sentido. A superação da distinção entre subjectivo e objectivo através da categoria de objectos subjectivos é uma tentativa deliberada de alterar radicalmente o contexto de ideias em que o problema duro é formulado. Os contextos das ideias alteram-se segundo uma lógica própria, muitas vezes fora do controlo de um indivíduo em particular. Categorias como a de objecto subjectivo são modos de apressar a modificação do contexto de ideias do problema duro.

A história da saúde pública é notável a este respeito. Alguns problemas da saúde dos povos foram solucionados porque alguém descobriu o agente patogénico e a forma de terapia, enquanto outros problemas foram solucionados porque as sociedades alteraram os comportamentos, as formas de trajar, a dieta, a higiene pública, etc. *Uns* problemas são solucionados porque *outros* problemas foram solucionados. É óbvio que um semântico rigoroso poderá afirmar que os primeiros não foram solucionados, mas apenas afastados. A natureza de alguns problemas, porém, obriga a que o seu modo de solução seja o afastamento, o colocar debaixo do tapete ou o de serem rotulados como irrelevantes.

Não existem modos canónicos de solução dos problemas, nem nenhum Algoritmo Geral de Resolução dos Problemas. O Flogisto, o Sangue Impuro, o Mau-Olhado, a Bruxa, ou a Conspiração Judaica Mundial, para dar alguns exemplos célebres, não foram solucionados através de longos argumentos racionais apresentados contra os crentes na existência dessas realidades. O paradoxo é o de que esses argumentos racionais foram *de facto* apresentados e muitos tribunais organizaram-se em torno da demonstração dessas supostas realidades. Os problemas não desapareceram devido à falta de argumentação racional ou à falta de magistrados e tribunais. Os problemas desapareceram porque as sociedades se transformaram ou adoptaram formas não racionais de lidar com esses

problemas, sejam elas políticas ou de outra natureza. É racional acreditar na categoria da Conspiração Judaica Mundial, tal como é racional acreditar no contrário. Um problema hediondo como esse é solucionado quando outros problemas alteraram de tal modo as sociedades que para os seus habitantes o assunto se torna impensável, isto é, localizado num espaço em que não há categorias mentais para que possa ser referido, analisado e, muito menos, solucionado.

O problema duro pode ser perspectivado com interesse deste ponto de vista. Se *outros* aspectos da vida das sociedades se alterarem, é muito provável que o problema duro deixe de fazer sentido. O problema duro não existiu desde sempre, nem foi formulado há muito tempo. O problema duro é datado: nasceu e foi formulado porque outros conceitos e problemas também nasceram e também foram formulados. O problema duro é monótono no sentido em que a mesma estrutura de inteligibilidade está sempre a ser colocada, o mesmo padrão de dificuldades está sempre a ser aplicado e o mesmo inventário de formas de argumentação está sempre a ser realizado. A datação e a monotonia de estrutura é especialmente clara na arquitectura de tradução em que o problema é apresentado, na utilização obsessiva de alguma forma de argumento do conhecimento ou de argumentação por cenários de perfeição epistémica.

É óbvio que não é possível fazer o inventário *a priori* dos aspectos das sociedades que podem contribuir para a solução do problema duro. Esses aspectos podem derivar de onde menos se espera; o discurso filosófico e a investigação psicológica não têm nenhum monopólio ou ascendente na obtenção da solução. Se não se sabe qual é a solução, não é racional ter preconceitos sobre as melhores disciplinas para resolver o problema. Talvez a astrofísica consiga reconstruir o problema ao cartografar a hipotética força lambda.

O importante é compreender como é que *alguns problemas são solucionados apenas quando outros problemas forem solucionados*. O inventário não precisa de ser exacto para que este padrão seja apreendido. O melhor que se consegue é propor soluções, mesmo que aparentemente se apliquem a problemas muito distantes do problema duro. É uma banalidade verídica afirmar que é muito provável que a tecnologia altere o modo de compreender a vida mental dos seres humanos, em geral, e o problema duro, em particular. Porquê? Porque sempre o fez e os modos de compreensão dos processos mentais estão muito dependentes de metáforas tecnológicas.

Problemas sócráticos & relacionais

Um físico não sabe o *que* é a matéria, o *que* é a energia, o *que* é o tempo e o espaço, tal como Sócrates não sabia o *que* é a coragem, o *que* é a virtude, o *que* é a amizade, o *que* é o amor. O físico propõe teorias de segundo melhor, isto é, mensura relações e quantidades e organiza essa informação em modelos explicativos susceptíveis de experimentação e revisão crítica. Neste sentido, o físico possui uma atitude epistemológica muito diferente da de Sócrates. Perante a pergunta sobre o ser dos objectos que estuda, facilmente a substitui por perguntas mais fáceis sobre a genealogia natural do objecto e sobre as relações que ele possui com outros objectos. O objectivo desta estratégia é o de conseguir um conjunto suficientemente amplo de relações de modo a que a essência do próprio objecto deixe de ser relevante.

Esta substituição é paga a um preço elevado. Estes são os constrangimentos da mente relacional e tradutora. O único, o diferente, o que não se repete, o singular e o subjectivo estão nos antípodas da mente científica. Esta desenvolve-se ao modo do trabalho do tradutor. Procura mediações, elementos comuns, formas de atenuação da alteridade e a diluição da diferença radical através de estratégias de mesmidade.

A classe de perguntas que o Sócrates do Platão da juventude imortalizou, a atitude científica perante os objectos e as estratégias da tradução possuem em comum a dificuldade do resíduo que é a materialidade do sinal. Os falantes de inglês podem todos concordar em que o que querem dizer quando afirmam 'I love you' se pode traduzir em português por 'Amo-te'. O sentido da expressão inglesa é transportado com consenso total e com celeridade para a língua portuguesa. Todavia, *algo* resiste. Na falta de melhor descrição, é a materialidade dos sinais utilizados em ambas as línguas. Os sinais com que as duas línguas transmitem o significado são diferentes. A materialidade do sinal resiste à duplicação. A dificuldade das perguntas de Sócrates, da atitude científica e da tradução encontram-se nesta resistência. Existe, pois, uma boa razão para Sócrates se ir embora depois de diálogos longos sobre a essência da coragem, da virtude, ou de qualquer outro assunto. A boa razão é a seguinte: não é possível avançar mais. A pergunta sobre a coragem possui um resíduo semelhante ao da materialidade dos sinais. É possível propor e discutir milhares de definições de coragem e traçar a história desse assunto e as suas relações com outros assuntos; contudo, o *que* é a coragem parece resistir ao inquérito

racional. Sócrates pode, pois, afastar-se com uma boa justificação e não pode fazer outra coisa senão afastar-se.

Esta é uma dificuldade permanente da mente tradutora que procura estruturas de mediação (algoritmos, interlínguas, sistemas formais de representação, estruturas explicativas genealógicas e narrativas). A mente tradutora possui fronteiras e é possível, do lado de dentro, esboçar pela negativa o que *não* é uma mente tradutora. O que é uma mente não relacional e não tradutora? Apenas por contraste se pode responder a esta questão (se a questão tiver sentido, o que não é garantido, porque 'sentido' já é uma categoria da tradução). A preocupação sócrática a respeito da essência revela uma mente não relacional e não tradutora. A resposta perfeita é mais imaginativa do que lógica: seria uma mente totalmente não mediada, não relacional e não sujeita aos constrangimentos da indeterminação da tradução. Alguns autores apontam, por vezes, para esta resposta perfeita. Em Reid, por exemplo, Deus é uma solução do problema duro que não é mediada, não é relacional e, obviamente, não é sujeita a quaisquer constrangimentos.

É possível, contudo, dar respostas menos perfeitas e que sejam mais realistas. A alteração do modo de pensar a consciência, exemplificado em categorias como a de objecto subjectivo, é um modo não sócrático de perspectivar a consciência. A atitude essencialista perante a consciência dificulta a compreensão do que está em causa; a atitude puramente tradutora conduz a paradoxos racionais; atitudes totalmente não relacionais e não tradutoras, como a figura de Deus nos argumentos de Reid, são excessivamente perfeitas e irrealistas.

Perante este conjunto de atitudes, o mais razoável é procurar uma forma relacional de perspectivar a consciência (isto é, não essencialista) que não dependa de operadores demasiado perfeitos (como Deus) e, ouro sobre azul, que não conduza a paradoxos racionais. A ênfase em partes do problema duro pode ser deslocada. Actualmente, a ênfase é colocada sobre a compreensão racional desse assunto e é muito grande a pressão cultural para que a consciência seja compreendida de um modo essencialista. Porém, a ênfase poderá ser colocada sobre a realização técnica da consciência e sobre problemas banais como o dos critérios que diferenciam consciências naturais de consciências artificiais. Estes problemas são banais porque surgem num grande número de situações quotidianas, técnicas, científicas, artísticas, judiciais, etc.

As teorias de segundo melhor constituem explicações *suficientemente* boas. Se os físicos, para além de compreenderem relacionalmente a matéria, a ener-

o espaço e o tempo, fizerem formas alternativas de matéria, de energia, de espaço e de tempo, o segundo melhor seria não apenas suficientemente bom mas, até, ótimo. As questões essencialistas sobre a matéria seriam substituídas por questões de diferença entre essa matéria e a matéria feita nascer por modos técnicos. As questões de diferença são um ácido poderoso para que a atitude essencialista deixe de ser relevante. Se fosse possível fazer diamantes perfeitos quanto o Koh-i-noor, a essência do primitivo Koh-i-noor deixaria de ser um assunto relevante. Todavia, mesmo que isto ainda não aconteça, o quotidiano contemporâneo está repleto de formas de matéria não naturais. A suposição realista de que esse processo irá continuar permite antever um mundo em que todos os objectos são não naturais. É possível pensar de modo essencialista em cenários em que todas as questões sobre a essência tenham desaparecido. O discurso sobre a essência tem uma boa publicidade cultural porque é, de facto, um discurso sobre a exclusividade. O que é algo é tudo aquilo que nada mais é. Os discursos sobre a exclusividade são apreciados porque segam a valores de poder e de acesso restrito.

Está-se muito longe de conseguir fazer formas perfeitas de consciências artificiais. O ponto importante do argumento não é esse. O objectivo é o de melhorar a compreensão da consciência através da alteração das atitudes intelectuais perante o problema. Uma teoria de segundo melhor sobre a consciência é suficientemente boa, mesmo que nunca existam formas totalmente artificiais de objectos subjectivos.

A indiscernibilidade entre formas prostéticas e naturais da consciência é uma solução para o problema duro porque não é possível construir teorias sobre objectos naturais que sejam ontologicamente equivalentes aos próprios objectos. Utilizando as categorias acima mencionadas, as questões socráticas não têm resposta. O problema duro não precisa de uma resposta socrática porque não é um problema sobre a essência da consciência, sobre o que *ela mesma* mas um problema relacional que toma em consideração outros objectos. A figura do *zombi* é especialmente oportuna a este respeito. Não se questiona por que razão a consciência existe quando poderia não existir num cenário em que o corpo não existe de todo; a questão ocupa-se da possibilidade de não existência da consciência no cenário obrigatório em que o corpo existe sempre. Mesmo os célebres argumentos filosóficos dos cérebros em cubas postulam a existência de corpos: cérebros, cubas, sistemas de sustentação de vida, o resto do mundo, etc.

A arquitectura modal do problema duro é relacional e não essencialista. Pode dar-se o caso de que a solução não socrática ou não essencialista do problema duro derive da astrofísica, de teorias como a do princípio antrópico ou a da hipótese lambda. Se qualquer objecto do universo físico só pode ser compreendido no contexto da cosmologia, tem sentido que objectos híbridos como os objectos subjectivos, ou formas naturais e prostéticas de consciência, também sejam explicados quando tudo o resto for explicado. A existência do elemento químico hélio ou de orquídeas no universo não é menos enigmática do que a existência de objectos subjectivos como <amargo>, <doce> ou <crença religiosa>.

A essência da consciência é irrelevante

A indiscernibilidade afasta alguns contrafactuais importantes. Suponha-se que a consciência é uma essência e que o teórico da consciência só se pode dar por satisfeito quando a teoria explicar na íntegra essa essência. As formas prostéticas de consciência contribuem para a solução do problema duro mesmo que a consciência tenha existência autónoma, isto é, seja uma essência. Amplas unidades de tempo da vida dos seres humanos actuais já são ocupadas por conteúdos fenoménicos não naturais, por ideias não naturais, por formas de pensar extremamente sofisticadas, etc. Unidades circunscritas do tempo do fluxo da consciência podem mesmo ser caracterizadas como totalmente artificiais.

Deste ponto de vista, o problema da diferença entre formas naturais e formas prostéticas da consciência já é irrelevante. É provável que seja artificial a grande maioria dos conteúdos fenoménicos que experimenta uma pessoa que vive numa sociedade avançada. Os alimentos influenciam o que se experiencia, tal como os comportamentos, as relações, a educação, a paisagem, etc. É, aliás, fácil demonstrar este ponto de múltiplas formas. O asceta tem o fluxo da consciência que é possível tendo em conta o estilo de vida que pratica. Se o estilo de vida não tivesse *nada* a ver com o que se experiencia subjectivamente, as experiências de um corretor da bolsa poderiam ser as mesmas que as de um asceta ou ao contrário. Supor que a consciência natural tem algum relevo especial é assumir uma posição paternalista; tudo na vida das sociedades testemunha a superação do natural pelo artificial.

O objectivo destas considerações é unicamente metodológico e justifica-se como modo alternativo de perspectivar um problema *aparentemente* sem solução. É possível atenuar a dificuldade do problema duro através da investigação das propriedades da própria consciência. Seria surpreendente que a fenomenologia não tivesse *nada* a contribuir para o debate. Essa situação seria tão surpreendente quanto, numa investigação forense, a cena de um crime ser irrelevante para a descoberta do que se passou durante o crime. A afirmação de que a essência da consciência é irrelevante justifica-se devido à aparente diferença entre as propriedades da consciência e as propriedades de qualquer outro objecto. A subjectividade da consciência não é uma propriedade assim como o peso e o comprimento são propriedades. A subjectividade não tem continuidade com qualquer outra propriedade do mundo. O grau de dificuldade colocado pela subjectividade justifica que, *in extremis*, se possa considerar a essência do que é investigado como irrelevante para a investigação.

Existe, além disto, uma boa razão para que a essência da consciência seja considerada irrelevante como estratégia metodológica. Os termos do problema duro dependem de uma situação de conforto intelectual que é prévia ao debate. O problema duro depende de um modo intelectualmente bem estruturado de olhar para os objectos. Pensa-se saber o que está em causa e quais são os protagonistas do debate. Sobretudo, pensa-se saber quais são os pólos principais da estrutura do problema. A denúncia dos termos do problema pode ser feita tomando como objecto de análise quaisquer dos termos.

Desde Descartes, o problema da consciência está intimamente ligado ao problema das relações entre mente e corpo. Esta relação é tão íntima que os dois nomes designam aparentemente o mesmo assunto: um é nome para o outro. O idealismo de autores como Curvelo abala esta relação íntima. O pólo do corpo e da matéria torna-se um caso particular do pólo único da consciência. A matéria é um esquema conceptual da consciência. A estrutura do assunto é reformulada. Qual o alcance desta alteração? Quando se olha para o passado da história das ideias, o problema duro parece só existir como originalidade moderna e ocidental. Por muito óbvio que o problema pareça, é um problema regional e delimitado culturalmente. O problema da consciência depende de uma noção de corpo e de matéria igualmente regional e delimitada culturalmente. Uma alteração significativa do conceito científico de matéria é relevante para o problema da consciência.

Quando se comparam duas concepções de matéria (*v. g.*, hilemorfismo, mecânica quântica), é intuitivo que o problema duro da consciência se afigura mais intratável para a segunda concepção. A descrição do mundo físico como um conjunto de tijolos de matéria que, em diferentes níveis de complexidade, constituem todos os objectos do mundo é a base da dificuldade em encontrar soluções de continuidade entre os tijolos de matéria e a experiência consciente. Como é que *isso* pode ser tudo aquilo que se sente, se pensa, se ama? Esta questão merece uma resposta, é óbvio. Esta questão não pode de todo ser colocada a respeito da primeira concepção de matéria. Perspectivando o problema duro a partir da noção de matéria, parece que uma das suas hipóteses de solução se liga à física, mesmo que essa hipótese seja remota. Se, por suposição absurda, se provasse cientificamente que o hilemorfismo é verdadeiro, o problema duro não poderia ser formulado.

Chomsky sublinhou uma das fragilidades no modo como o problema mente-corpo é formulado. Este problema não se confunde com o problema duro, mas tem com este pontos em comum. Pensa-se que apenas a mente é enigmática na dicotomia mente e corpo porque, de modo tácito, se assume que o corpo é suficientemente bem conhecido. Chomsky observa com pertinência que esta não é a perspectiva correcta sobre o assunto.⁴ As consequências da ausência de uma concepção canónica de corpo ou de matéria são claras para o problema mente-corpo. O problema perde sentido porque *deixa de poder ser formulado*. Talvez os termos que se utilizam não tenham sentido. A reformulação do problema mente-corpo é uma estratégia de segundo melhor. Não se sabe o que significa o termo 'matéria' e o termo 'corpo' que se utilizam como partes importantes da estrutura do problema; a utilização de termos cujo significado não é controlado não augura nada de bom para a solução do problema em mãos. A sequência de ideias é previsível: o problema não pode ser solucionado porque não pode sequer ser formulado em termos cujo significado não é definitivo.

A linha de pensamento de Chomsky é estruturalmente semelhante à de Curvelo, mas simétrica. Este defende que os termos maiores do debate, como 'alma', 'eu', 'consciência' e 'mente' são construções posteriores a uma vivência imediata; mais, são construções esquemáticas susceptíveis de latitude. Como

⁴ N. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge* (Cambridge, Mass., The MIT Press, 1988), p. 144.

a natureza substantiva desses termos não se coaduna com o aspecto fluido do *stream of consciousness*, os termos são afastados como desprovidos de significado: *parece* que referem objectos e estruturas permanentes, quando nenhum desses objectos existe no mundo. Chomsky, por seu lado, afirma que termos como 'corpo' e 'matéria' são desprovidos de significado porque não temos uma concepção acima de toda a crítica desses objectos. Os detalhes dos argumentos de ambos são, obviamente, diferentes. Todavia, a arquitectura dos argumentos destes autores é estruturalmente semelhante.

A essência da consciência deve ser deliberadamente considerada irrelevante porque é possível fazer teorias interessantes sobre *outros* objectos sem que a essência dos mesmos constitua uma dificuldade.⁵ A subjectividade não é um assunto mais difícil de compreender do que o Big Bang ou do que o destino último do cosmos; pode *parecer* mais difícil porque apressada e falaciosamente se tomou uma teoria da matéria como ponto de referência. A dificuldade em descrever *o que é* a matéria atravessa a história da física, mas, curiosamente, não é um obstáculo à construção de teorias físicas e à sua verificação experimental. Investigadores como Schrödinger⁶ reconhecem que não existem ferramentas conceptuais para saber *o que é* a matéria ela mesma, mas apenas para saber como se *relacionam* as suas partes. A dificuldade da física é estruturalmente semelhante à dificuldade em descrever uma única sensação subjectiva (a de baunilha, a de quente, a de enjoo, etc.). É mais fácil produzir um discurso sobre como se relacionam entre si as sensações subjectivas do que representar com fidelidade *o que é* cada uma delas.

Este ponto foi bem compreendido por outros autores. Tomando como paralelo a famosa pergunta de William Whewell, «Qualquer pessoa pode fazer asserções verdadeiras sobre cães, mas quem pode definir um cão?»,⁷ o que é *mesmo* a experiência subjectiva ocuparia o lugar do cão. Mais recentemente, Tor Nørretranders identificou a presença deste cão de Whewell em todos os conteúdos fenoménicos da experiência humana quotidiana. Como descrevemos o que

⁵ Um paralelo semelhante é esboçado por A. Graham Cairns-Smith em *Secrets of the Mind* (New York, Springer-Verlag, 1999), p. 17.

⁶ E. Schrödinger, «What is Matter?», *Scientific American*, 3: 1 (1991), pp. 16-21. O mesmo ponto é defendido por Eugene Wigner em *Symmetries and Reflections* (Woodbridge, Conn., Ox Bow Press, 1979), p. 216; e por Claude Musés, «Consciousness: the Holy Grail of science», *Kybernetes*, 27: 778 (1996), p. 118.

⁷ William Whewell, *Philosophy of the Inductive Sciences* (London, Longman, 1840), 8.1.4.

todos os dias vemos e por que razão a descrição fica conspicuamente aquém do que conhecemos? O diagnóstico de Nørretranders generaliza o problema das experiências subjectivas e a observação de Whewell: «Com quem é que Marilyn Monroe se parece? Descreve-a! Loura, sim, sorridente, sim, uma figura bonita, sim. Podes dizer muito mais?... Com que é que a tua família se parece? E o teu patrão? E os teus colegas? E o rapaz vizinho? Tu sabes, claro que sabes, mas não és capaz de o pôr em palavras».⁸

O diagnóstico é claro. Onde está o cão de Whewell e a Marilyn de Nørretranders podem ser colocadas cada uma das experiências subjectivas, toda a consciência tomada em conjunto, cada parte da matéria e toda a matéria tomada em conjunto. A racionalidade humana não parece ter recursos para investigar a essência de cada uma das variações que o cão de Whewell pode assumir. O modo de investigação é, pelo contrário, muito bem sucedido quando se adopta uma atitude relacional. Saber-se-á mais sobre o cão de Whewell se se souber igualmente mais sobre as relações do cão com outros seres.

Esta lição de sucesso não tem sido aplicada à consciência porque se apresentam dificuldades falaciosas que a colocam numa categoria de objectos radicalmente diferentes de todos os outros objectos. Mesmo que a consciência seja de facto uma ordem da realidade completamente diferente das outras, este ponto de vista não pode ser adoptado por razões metodológicas. A investigação da consciência deverá começar por substituir a aparente verdade da perspectiva essencialista pelo desafio não óbvio da perspectiva relacional. Se se puder pensar em modos de aceder à subjectividade de outros seres humanos, a crença de que a consciência constitui uma ordem da realidade radicalmente diferente das outras ordens torna-se inaceitável. A primeira boa notícia é a de que se pode pensar nesses modos: a subjectividade não é uma dificuldade incontornável e o acesso privilegiado pode desaparecer. A segunda boa notícia é a de que, mesmo que essas dificuldades não possam desaparecer, é possível criar no mundo estruturas equivalentes à da subjectividade e à do acesso privilegiado. Estas estruturas alternativas poderão ser comparadas com as estruturas naturais e pode dar-se o caso de não existir nenhum critério que diferencie umas das outras.

A maior facilidade em descrever relações do que seres é estranha. Porém, o problema duro não precisa de ver resolvida em primeiro lugar essa questão, tal

⁸ T. Nørretranders, *The User Illusion* (New York, Penguin, 1999), p. 300.

Como a física não precisa de ver resolvida essa dificuldade. É suficientemente bom, tanto para a física quanto para o problema duro, tomar em consideração que todas as teorias são manifestações de seres com uma estrutura racional que é tão derivada da evolução quanto as manchas do leopardo, a cauda do pavão, ou o gosto das crias pelo lúdico. Daqui uma conjectura. Esta semelhança estrutural das duas dificuldades revela os limites da racionalidade humana e os seus hipotéticos constrangimentos evolutivos. Aprender relações terá sido mais benéfico na história da evolução do que intuir a essência de objectos e de estados. Os seres humanos têm mentes relacionais e não essencialistas, para denominar deste modo a diferença dos dois pontos de vista.

Sensações sem consciência e paradoxo

A construção de agendas subjectivas pode recorrer a modelos pouco usuais. Amiel Futuro poderá procurar esses modelos na tecnologia e no debate de filosofia da mente que propõe situações possíveis. Alguns modelos, contudo, poderão ser encontrados na natureza. Amiel Futuro tem a preocupação de que a sua agenda de objectos subjectivos seja absolutamente indiscernível de uma frequência subjectiva natural. Suponha-se que deseja que esse grau de indiscernibilidade seja alcançado nos comportamentos social e amoroso. Investigações recentes revelaram que estas duas classes de comportamentos são muito sensíveis a sinais olfactivos. Amiel Futuro sabe que existem odores agradáveis e desagradáveis e que a sua indução artificial não é mais difícil do que a indução de experiências visuais ou de experiências desportivas. O que chamou a atenção de Amiel Futuro foram as investigações de Martha K. McClintock e de outros cientistas sobre o papel desempenhado por agentes bioquímicos denominados ferormonas.⁹

Se o estado da investigação sobre as estruturas olfactivas humanas é suficiente, muitas possibilidades alternativas de construção de objectos subjectivos são possíveis. A indústria de perfumaria baseou-se em descobertas

⁹ Martha K. McClintock et al., «Pheromones and vasanas: the functions of social chemosignals», *Evolutionary Psychology and Motivation: Nebraska Symposium on Motivation*, 47 (2001), pp. 75-112; e Ivanka Savic, «Sex differentiated hypothalamic activation by putative pheromones», *Molecular Psychiatry*, 7: 4 (2002), p. 335.

entomológicas para potenciar o atractivo dos perfumes. Descobriu-se que no mundo dos insectos e, posteriormente, em muitas partes do mundo animal, os comportamentos ligados à corte e ao acasalamento são iniciados pela difusão no ambiente de moléculas denominadas ferormonas. Ao descobrir no ambiente o rasto das ferormonas, um indivíduo procurará o par para acasalar. Alguns tipos de comportamentos humanos podem ser explicados através de processos semelhantes. Comportamentos que sempre pareceram enigmáticos como o da regulação da ovulação feminina e da sincronização dos ciclos menstruais das mulheres que vivem em proximidade encontram-se nesse conjunto.¹⁰ Mas não só. Comportamentos importantes como os ligados à sociabilidade e ao amor podem ser mais bem compreendidos. Mesmo que a actuação das ferormonas seja marginal nos seres humanos, existe de facto e contribui para as suas experiências subjectivas. Um mundo sem odores e sem olfacto seria notavelmente diferente do mundo real. Um caso idêntico pode ser defendido a respeito de ferormonas e do sistema olfactivo auxiliar.

As ferormonas *não* são odores. Um ser humano que esteja num ambiente não saturado de ferormonas não as detecta conscientemente, ao contrário dos odores. Porém, apesar de não terem consciência da presença de ferormonas no ambiente, os seres humanos podem ser afectados por essa presença. Os seus estados mentais e os comportamentos consequentes alteram-se. Existem dados experimentais que provam que a ferormona masculina androstadienona (AND) e a ferormona feminina estratetrenol (EST) induzem autoconfiança, bem-estar, sociabilidade e facilidade de relacionamento com o sexo oposto.

Amiel Futuro compreende que estava equivocado quando pensou que existia apenas um sentido do olfacto nos seres humanos e que as ferormonas são odores como quaisquer outros. Qualquer destes pontos deixou há muito de ser verdadeiro. É provável que a investigação num futuro próximo aumente o conhecimento sobre as reais capacidades do órgão vomeronasal e sobre os outros sistemas de olfacto dos mamíferos que estão presentes ou funcionais nos seres humanos, como o *nervus terminalis* e o órgão séptico de Masera. O contributo mais importante destas investigações não é o de mostrar que a

¹⁰ M. K. McClintock, «Whither menstrual synchrony?», *Annual Review of Sex Research*, 9 (1998), pp. 77-96. Ver, igualmente, W. Whitten e M. K. McClintock, «Pheromones and regulation of ovulation», *Nature*, 401: 6750 (9/16/99), pp. 232-233; K. Stern e M. K. McClintock, «Regulation of ovulation by human pheromones», *Nature*, 392: 6672 (3/12/98), pp. 177-179; e M. Larkin, «On the trail of human pheromones», *Lancet*, 351: 9105 (03/14/98), p. 809.

suposição de que já se sabe tudo quanto há a saber sobre o corpo humano é falaciosa, apesar de esta suposição ser amplamente tomada como verdadeira no debate sobre o problema duro (a noção de análise do corpo, de Reid, a noção de *body history*, de James, e o argumento do conhecimento, de Frank Jackson, etc.). É possível que os seres humanos estejam em determinados estados mentais sem que deles tenham consciência e sem que tenham consciência do que induziu esses estados e comportamentos.

A construção de agendas pode incluir estes dados. Se Amiel Futuro desejar construir uma sequência de um minuto de experiências subjectivas de autoconfiança, sociabilidade e de facilidade de relacionamento com o sexo oposto, colocará no ambiente as moléculas AND e EST. Qual é a estrutura precisa dessa sequência de um minuto? Um indivíduo determinado encontra-se num ambiente; está socialmente inibido e com a sua autoconfiança muito limitada; a situação altera-se e passa a comportar-se de modo socialmente desinibido e com autoconfiança elevada; os seus órgãos olfactivos foram impressionados; não existiu nenhuma sensação consciente. Outras descrições da estrutura dessa sequência seriam indubitavelmente possíveis, mas estes traços são obrigatórios.

Nesta estrutura existe, porém, um aspecto importante para o problema duro. Se se questionar o indivíduo sobre o seu comportamento, ele afirmará que sempre se sentiu socialmente desinibido e com elevada autoconfiança. Poderá mesmo fabular os motivos do seu comportamento sem que tenha qualquer hipótese de descobrir o que de facto induziu os seus estados mentais e comportamentos. O discurso fantasioso não poderá ser tomado pelo seu valor facial. A categoria de comportamentos que podem ser descritos como socialmente desinibidos não tem conteúdos fenoménicos associados. Os seres humanos não ficam socialmente desinibidos do mesmo modo que ficam com queimadura quando aproximam a mão do fogo. O que é válido para a desinibição social é também válido para a autoconfiança e para a facilidade de relacionamento com o sexo oposto.

Cada uma destas categorias não tem conteúdos fenoménicos associados e não interpretações possíveis que o próprio indivíduo pode dar do seu comportamento ou interpretações que outros indivíduos podem dar do comportamento do primeiro: 'O que estou a fazer neste momento revela desinibição social', ou, do ponto de vista de uma terceira pessoa, 'O que ele está a fazer revela autoconfiança'. Se estas categorias de comportamento tivessem con-

teúdos fenoménicos associados, poder-se-ia comparar as actuações de um ser humano socialmente desinibido e de um actor que desempenhasse o papel de desinibição social e que não sentisse absolutamente nada. Tanto o comportamento do actor quanto o comportamento do hipotético indivíduo que tem sensações subjectivas específicas de desinibição social podem, se questionados sobre um minuto da sua vida, afirmar que foram socialmente desinibidos; se se questionar um observador externo sobre o que vê do comportamento dos dois, é óbvio que afirmará que são ambos socialmente desinibidos. O actor poderá, de facto, ser socialmente inibido sem que isso altere minimamente o seu desempenho profissional. Não existem conteúdos fenoménicos associados à desinibição social, se bem que possam existir discursos, teorias e interpretações sobre ela.

Uma técnica correcta de construção de agendas de objectos subjectivos poderá incluir pequenas sequências temporais em que os seres humanos têm estados mentais e comportamentos determinados sem experiências subjectivas associadas a esses estados mentais e comportamentos. Durante essas sequências, terão autoconfiança sem terem consciência de autoconfiança; terão facilidade de relacionamento com o sexo oposto sem que tenham alguma consciência disso. Este ponto pode ser melhor compreendido quando se considera um outro efeito das ferormonas: as mulheres poderão ter os seus ciclos menstruais sincronizados sem que tenham conteúdos fenoménicos associados a essa sincronização e sem que tenham informação de que as outras mulheres estão no mesmo momento do ciclo que elas mesmas. Não existem conteúdos fenoménicos ou experiências subjectivas de sincronização. Ninguém 'sente' que está sincronizado. Uma mulher pode, porém, *tomar conhecimento* de que o seu ciclo está sincronizado com o de outras mulheres.

Durante os estados induzidos por AND e por EST, os seres humanos podem ser considerados *zombies*. Amiel Futuro poderá encontrar um modelo de agendas de objectos subjectivos nesta característica de insectos, mamíferos e seres humanos. A linha do argumento a seguir poderá ser iniciada com uma questão: se em breves unidades de tempo e numa pequena parte da mente humana é possível viver sem que existam experiências subjectivas associadas, por que razão não será possível amplificar esse facto natural em unidades de tempo mais vastas e nas outras partes da mente humana? Amiel Futuro pode, é óbvio, apoiar-se no pressuposto da generalização dos sucessos e dos insucessos do problema duro. Como o problema duro perspectiva a consciência em bloco,

qualquer sucesso ou insucesso parcial poderão ser generalizados. Por exemplo, se se conseguisse provar por que razão existem sensações de vermelho no mundo, esse resultado seria suficientemente bom para defender a ideia de que o problema duro está solucionado. A solução de uma parte modesta do problema é garantia suficiente para a solução total. (Este princípio da generalização dos sucessos e dos insucessos é constitutivo da actividade científica. Nenhum físico tem qualquer hipótese de investigar todos os protões do universo.) Do ponto de vista do que se sabe sobre a acção das ferormonas, é possível afirmar que *o problema duro já foi solucionado* porque, obviamente, os seres humanos podem ter estados mentais sem que tenham consciência disso ou do que induziu esses estados mentais. A pergunta 'Por que razão existe consciência quando poderia não existir?' tem, pois, razão de ser. O caso dos estados induzidos pelas ferormonas mostra que os seres humanos podem não ter consciência e ser completamente indiscerníveis dos seres humanos que têm consciência.

Tomando a consciência em bloco, Amiel Futuro poderá construir agendas de sequências temporais em que todas as estruturas cognitivas e todos os conteúdos fenoménicos são artificiais. Mais, algumas sequências poderão ser totalmente indiscerníveis de períodos da vida humana consciente com a única diferença de que a consciência não está presente. Durante cinco minutos, por exemplo, o ser humano em questão poderia ver sem ter consciência que vê, preferir ver umas coisas a outras sem que disso tivesse consciência, afastar-se de sons altos e desagradáveis sem que tivesse consciência de que os ouvia, aproximar-se de uma sala onde se toca a música de Albinoni porque sempre gostou deste compositor, apesar de não ter consciência de que alguma música esteja a ser tocada, etc. Sequências semelhantes a estes cinco minutos não teriam objectos subjectivos naturais nem artificiais. Poderiam, em conformidade, ser denominadas sequências duras ou *zombies*.

Parecem não existir paradoxos internos nesta situação. Se alguém que gosta de música barroca se encontrasse a ter sequências duras na modalidade acústica, poderia aproximar-se de uma sala com músicos e surpreender-se por não ter consciência dos sons. Se alguém se sentisse inexplicavelmente atraído por aquela sala, ao ver os músicos tocarem poderia ficar chocado com a sua própria situação. Este paradoxo é, porém, aparente e não é muito diferente do que já se pode encontrar com a utilização quotidiana de ferormonas. Alguém poderá considerar que nunca iniciaria um diálogo com uma pessoa do sexo oposto; porém, a existência de ferormonas no ambiente altera esse estado de

coisas. Depois do efeito das ferormonas e depois de dialogar com essa pessoa, poderá surpreender-se com a aparente contradição do seu comportamento. Os processos cognitivos de manutenção da coerência farão o seu papel e o indivíduo poderá construir *ad hoc* uma narração em que se explica a si mesmo o seu comportamento de forma convincente. No caso de sequências duras acústicas, a manutenção da coerência poderia interpretar a aparente discrepância como um efeito do cansaço.

Estes cenários parciais terão indubitavelmente outros problemas. O ponto relevante é o de que cada um deles, na medida em que pode ser antecipado, não parece constituir uma objecção suficientemente forte. Mais, em cenários de sequências duras totais, não acontece nenhum paradoxo. Alguém ouvirá, sem consciência de que ouve, música barroca a tocar numa sala próxima e aproximar-se-á dessa sala, sem ter igualmente consciência de que está a ver a sala.

Os problemas típicos da avaliação da indiscernibilidade seriam reiterados mais uma vez pela razão simples de que são constitutivos do problema duro. Amiel Futuro tem interesse em averiguar o que distingue uma sequência dura de uma sequência consciente, tal como teve anteriormente interesse em averiguar o que distingue uma sequência subjectiva natural de uma artificial. Não existe, porém, razão para continuar esta linha de indagação indefinidamente. É evidente desde o início que não se colocam questões de identidade. Amiel Futuro sabe que as sequências não são idênticas pela razão óbvia de que é autor industrial de umas mas não de outras. O debate não se centra em torno da identidade mas da indiscernibilidade. No que concerne à indiscernibilidade, um grau suficientemente elevado é aceitável. Não existe instância de recurso que decida que uma sequência é melhor do que a outra. De algum ponto de vista, qualquer das sequências é melhor do que as outras, tal como não é obrigatório considerar que a prótese que um veterano tem numa perna é um sinal de deficiência. De outros pontos de vista, a prótese poderá ser considerada um motivo de orgulho, um sinal do destino, ou alguma outra coisa.

Se não há instância de recurso para avaliações de indiscernibilidade e como a consciência natural poderá ser substituída por objectos subjectivos artificiais e por sequências duras, o problema duro pode ser reconstruído a outra luz. É evidente, neste momento, que, de facto, a consciência poderia não existir de todo ou poderá não existir no futuro. Se isto é assim, a presença da consciência num mundo em evolução, em que todas as estruturas orgânicas são onerosas,

deve ser considerada como uma solução possível a algum problema funcional da arquitectura mental dos seres humanos. Para o mesmo problema, outras soluções poderiam ter sido encontradas. Aliás, a respeito de algumas estruturas somáticas, como os olhos, a própria natureza é muito engenhosa em propostas de solução e disponibiliza um número muito elevado de estruturas anatómicas para os olhos. Para o problema que a consciência contribui para solucionar, outras soluções poderiam ter sido desenvolvidas. Se não o foram circunstancialmente pela natureza, isso não significa que não o possam ser pelo artifício.