

SAM HARRIS

A paisagem moral

*Como a ciência pode determinar
os valores humanos*

Tradução
Claudio Angelo



COMPANHIA DAS LETRAS

Copyright © 2010 by Sam Harris

Todos os direitos reservados

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original

The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values

Capa

Mariana Newlands

Foto de capa

The Brett Weston Archive/ Corbis (DC)/ LatinStock

Preparação

Jacob Lebensztayn

Índice remissivo

Luciano Marchiori

Revisão

Carmen T. S. Costa

Ana Maria Barbosa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Harris, Sam.

A paisagem moral: Como a ciência pode determinar os valores humanos / Sam Harris; tradução Claudio Angelo. — 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Título original: The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values.

ISBN 978-85-359-2329-2

1. Ciência – Aspectos morais e éticos 2. Ética 3. Valores 1. Título.

13-08825

CDD-171.2

Índice para catálogo sistemático:

1. Ética: Aspectos morais: Filosofia

171.2

[2013]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

Sumário

Introdução — A paisagem moral	9
1. Verdade moral	33
2. O bem e o mal	59
3. Crença	115
4. Religião	146
5. O futuro da felicidade	176
Posfácio	191
Agradecimentos	207
Notas	211
Bibliografia	257
Índice remissivo	295

1. Verdade moral

Muitas pessoas acham que alguma coisa no último punhado de séculos de progresso intelectual nos impede de falar em termos de “verdade moral”, e, portanto, de fazer juízos de valor morais sobre outras culturas — ou qualquer tipo de julgamento moral. Ao discutir esse assunto em diversos fóruns, ouvi de milhares de homens e mulheres instruídos que a moralidade é um mito, que afirmações sobre valores humanos não têm embasamento real (e, dessa forma, são desprovidas de qualquer sentido) e que conceitos como bem-estar e infelicidade são tão mal definidos ou suscetíveis a interpretações pessoais e influências culturais que é impossível ter certeza do que quer que seja sobre eles.¹

Muitas dessas pessoas também acham que um fundamento científico para a moralidade não serviria para nada. Pensam que somos capazes de combater o mal mesmo sabendo que nossa noção de “bem” e “mal” é incerta. É sempre divertido quando essas mesmas pessoas hesitam em condenar exemplos patentes de comportamento abominável. Acredito que ninguém terá vivido plenamente sua vida intelectual até ter visto um respeitado acadêmico defender a legitimidade “contextual” da burca ou a mutilação genital feminina meio minuto depois de anunciar que o relativismo moral não diminui de forma alguma o compromisso de uma pessoa de fazer deste mundo um lugar melhor.²

Então é óbvio que, antes que possamos alcançar qualquer progresso rumo a uma ciência da moral, precisamos limpar o terreno filosófico. Neste capítulo, tento fazer isso dentro dos limites do que imagino ser a tolerância da maioria dos leitores a tais projetos. Àqueles que o concluírem sem ter esclarecido suas dúvidas, peço que consultem as notas no final do livro.

Primeiramente, quero ser muito claro sobre minha tese geral: não estou sugerindo que a ciência possa nos dar um relato evolutivo ou neurobiológico daquilo que as pessoas fazem em nome da “moral”. Nem estou simplesmente dizendo que a ciência pode nos ajudar a conseguir o que quisermos na vida. Seriam proposições demasiado banais — a menos que você calhe de duvidar da verdade da evolução, ou da ligação entre mente e cérebro, ou da utilidade geral da ciência. O que estou argumentando é que a ciência pode, em princípio, ajudar-nos a entender o que *deveríamos* fazer e *deveríamos* querer — e, portanto, o que *outras pessoas* deveriam fazer e querer para viver a melhor vida possível. Minha alegação é que existem respostas certas e erradas para questões morais, assim como existem respostas certas e erradas para questões de física, e que tais respostas poderão um dia estar ao alcance das ciências da mente.

Uma vez que entendamos que a preocupação com o bem-estar (definido nos termos mais amplos possíveis) é a única base inteligível para a moralidade e os valores, veremos que *deve* haver uma ciência da moralidade, quer nós tenhamos sucesso em desenvolvê-la, quer não: isso porque o bem-estar de criaturas conscientes depende de como o universo está estruturado. Já que é possível entender as mudanças no universo físico e na maneira como o experimentamos, a ciência deveria, cada vez mais, nos permitir responder a certas questões de cunho moral. Por exemplo, seria melhor gastar nosso próximo bilhão de dólares erradicando o racismo ou a malária? O que é mais nocivo aos nossos relacionamentos pessoais: mentiras “brancas” ou fofoca? Essas perguntas parecem impossíveis de responder neste momento, mas talvez não permaneçam assim para sempre. À medida que começemos a entender o melhor modo pelo qual os seres humanos podem colaborar e prosperar neste mundo, a ciência poderá nos ajudar a encontrar um caminho que vá da mais profunda miséria à maior felicidade para o maior número possível de pessoas. É claro que, na prática, haverá empecilhos à avaliação das consequências de determinadas ações, e diferentes trilhas na vida poderão ser moralmente equivalentes (ou seja, pode ser que haja vários picos na paisagem moral), mas o que estou dizendo é que, em princípio, nada nos impede de falar em *verdade moral*.

Parece-me, porém, que a maioria das pessoas instruídas e não religiosas (e isso inclui cientistas, acadêmicos e jornalistas) acredita que tal coisa não existe — apenas preferências e opções morais e reações emocionais que confundimos com conhecimento genuíno de certo e errado. Embora possamos entender como os seres humanos pensam e agem em nome da “moralidade”, imagina-se que não existam respostas certas que a ciência possa encontrar para questões de cunho moral.

Alguns sustentam essa visão ao definir a ciência em termos estreitos demais, como se ciência fosse sinônimo de modelagem matemática ou de acesso imediato a dados experimentais. No entanto, não se deve confundir a ciência em si com algumas de suas ferramentas. A ciência simplesmente representa nosso melhor esforço para entender o que se passa neste universo, e a fronteira entre ela e o restante do pensamento racional nem sempre pode ser claramente traçada. É preciso ter muitas ferramentas à mão para pensar de forma científica — noções de causa e efeito, respeito pelas evidências e pela coerência lógica, uma boa pitada de curiosidade e honestidade intelectual, inclinação a fazer previsões falseáveis etc. —, e tais ferramentas precisam ser postas em uso muito antes que o cientista comece a se preocupar com modelos matemáticos ou dados específicos.

Muita gente também não entende direito o que significa falar da condição humana com “objetividade” científica. Como o filósofo John Searle uma vez afirmou, há dois sentidos muito diferentes para os termos “objetivo” e “subjetivo”.³ O primeiro se relaciona a como sabemos (epistemologia) e o segundo, ao que há para saber (ontologia). Quando dizemos que estamos raciocinando ou falando “objetivamente”, em geral queremos dizer que estamos livres de qualquer viés óbvio, abertos a contra-argumentos, conscientes dos fatos relevantes e assim por diante. Trata-se de uma afirmação sobre *como* estamos pensando. Nesse sentido, não há nada que nos impeça de estudar fatos *subjetivos* (ou seja, em primeira pessoa) de maneira “objetiva”.

Por exemplo, é verdadeiro dizer que estou com tinido (zumbido no ouvido) neste momento. Esse é um fato subjetivo sobre minha pessoa, mas, ao declará-lo, estou sendo totalmente objetivo: não estou mentindo, não estou exagerando o efeito e não estou expressando mera preferência ou um viés pessoal.

Estou simplesmente atestando um fato sobre o que estou escutando neste momento. Fui a um otorrino, que confirmou a perda de audição em meu ouvido direito. Sem dúvida, minha experiência de tinido deve ter uma causa objetiva (em terceira pessoa) que poderia ser descoberta (provavelmente, dano à minha cóclea). Claro está que posso falar de meu tinido dentro do espírito da objetividade científica — e, de fato, as ciências da mente se baseiam em grande parte na nossa capacidade de correlacionar experiências subjetivas de primeira pessoa com estados cerebrais de terceira pessoa. Esta é a única maneira de estudar um fenômeno como a depressão: os estados cerebrais subjacentes devem ser mapeados tendo como referência a experiência subjetiva da pessoa.

No entanto, muita gente parece pensar que, como os fatos morais estão relacionados à nossa experiência (e são, portanto, ontologicamente “subjetivos”), qualquer conversa sobre a moralidade deve ser “subjetiva” no sentido epistemológico (ou seja, enviesada, meramente pessoal etc.), o que simplesmente não é verdade. Espero estar claro que, quando falo de verdades morais “objetivas”, ou das causas “objetivas” do bem-estar humano, não estou negando o componente necessariamente *subjetivo* (ou seja, de experiência pessoal) dos fatos em discussão. Sem dúvida não estou alegando que verdades morais existam *independentemente* da experiência das criaturas conscientes — como a Verdade platônica⁴ — nem que certas ações sejam *intrinsecamente* erradas.⁵ Simplesmente estou dizendo que, uma vez que existem fatos — fatos reais — a serem descobertos sobre como criaturas conscientes podem viver na pior infelicidade possível ou com o maior bem-estar possível, é objetivamente verdadeiro afirmar que há respostas certas e erradas para questões de cunho moral, quer consigamos formulá-las na prática, quer não.

E, como eu já disse, as pessoas não costumam ser capazes de fazer a distinção entre haver *respostas na prática* e *respostas em princípio* para questões específicas sobre a natureza da realidade. Quando pensamos na aplicação da ciência a questões que envolvem o bem-estar humano, é crucial que não percamos de vista essa distinção. Afinal, existem incontáveis fenômenos que são subjetivamente reais, que podemos discutir objetivamente (ou seja, de maneira honesta e racional), mas que permanecem impossíveis de descrever com precisão. Considere por exemplo o conjunto de “desejos” correspondentes a todas as esperanças nutridas em silêncio pelas pessoas quando elas sopram as velas em seus bolos de aniversário. Será que um dia seremos capazes

de recuperar esses pensamentos? É claro que não. A maioria de nós passaria aperto para se lembrar de um desejo de aniversário que fosse. Será que isso significa que tais desejos nunca existiram ou que não podemos fazer afirmações falsas ou verdadeiras sobre eles? E se eu dissesse que todos eles são formulados em latim, focados no aprimoramento da tecnologia dos painéis solares e produzidos pela atividade de exatos 10 mil neurônios no cérebro de cada pessoa? Será uma afirmação vazia? Não, ela é bastante precisa e certamente está errada. Mas só um lunático poderia pensar algo assim dos outros seres humanos. Claramente nós podemos fazer asserções falsas ou verdadeiras sobre a subjetividade humana (e animal) e com frequência podemos avaliar essas asserções sem termos acesso aos fatos em questão. É uma coisa perfeitamente razoável, científica e muitas vezes necessária a fazer. No entanto, diversos cientistas dirão que verdades morais não existem simplesmente porque certos fatos relacionados à experiência humana não podem ser conhecidos de imediato, ou podem não chegar a ser conhecidos nunca. Como eu espero poder mostrar, esse mal-entendido criou uma confusão tremenda na discussão das relações entre conhecimento e valores humanos.

Outra coisa que torna difícil discutir a ideia de uma verdade moral é o fato de que as pessoas muitas vezes aplicam dois pesos e duas medidas à definição de consenso: a maioria delas considera que consenso científico significa que verdades científicas existem e que as controvérsias científicas são apenas um sinal de que ainda há mais trabalho a fazer naquela área; porém, várias dessas mesmas pessoas acreditam que as controvérsias morais *provam* que não existe verdade moral, enquanto o consenso moral simplesmente mostra que seres humanos muitas vezes possuem os mesmos vieses. Claramente esse duplo padrão conspira contra um conceito universal de moralidade.⁶

A questão principal, entretanto, é que, em princípio, verdade não tem nada a ver com consenso: uma pessoa pode estar certa e todas as outras, erradas. O consenso é um guia para descobrir o que está acontecendo no mundo, mas não passa disso. Sua presença ou ausência não limitam de forma alguma o que pode e o que não pode ser verdade.⁷ Certamente existem fatos físicos, químicos e biológicos que ignoramos ou sobre os quais podemos estar errados. Ao falar de “verdade moral”, estou dizendo que existem fatos sobre o bem-estar humano e animal que talvez também ignoremos, ou sobre os quais possamos estar errados. Em ambos os casos, a ciência — e o pensamento racional em geral — é a ferramenta que podemos usar para descobrir esses fatos.

E é aqui que a controvérsia começa de verdade, porque muitas pessoas se opõem fortemente à minha afirmação de que a moral e os valores se reportam a fatos sobre o bem-estar dos seres conscientes. Meus críticos parecem pensar que a consciência não merece nenhum lugar de destaque no que diz respeito a valores, ou que qualquer estado de consciência tem a mesma chance de ser valorizado do que qualquer outro. A objeção mais comum ao meu argumento é mais ou menos a seguinte: “Mas você não disse *por que* o bem-estar dos seres conscientes *deveria* nos importar. Se alguém quiser torturar todos os seres conscientes até eles ficarem loucos, quem poderá depois julgar que ele não é tão ‘moral’ quanto você?”. Não acho que ninguém acredita sinceramente que esse tipo de ceticismo moral faça sentido, não faltam pessoas que tentarão impor esse argumento com uma ferocidade tão grande a ponto de dar a impressão de que estão sendo sinceras.

Vamos começar pelo fato da consciência: acho que nós podemos saber, por mera lógica, que a consciência é o único domínio de valores inteligível. Qual é a alternativa? Eu o convido a tentar imaginar uma fonte de valores que não tenha absolutamente nada a ver com a experiência (real ou potencial) dos seres conscientes. Pare por um momento e pense no que isso implicaria. Qualquer que seja a alternativa, ela não pode afetar a experiência de nenhuma criatura (nesta vida ou em qualquer outra). Ponha essa coisa numa caixa, e o que você terá nessa caixa é — quase *por definição* — a coisa menos interessante do universo.

Então quanto tempo deveríamos passar nos preocupando com tal fonte transcendental de valores? Eu acho que o tempo que levei para digitar esta frase já foi demais. Todas as outras noções de valores *terão, necessariamente*, alguma relação com a experiência real ou potencial dos seres conscientes. Então, minha afirmação de que a consciência é a base dos valores humanos e da moral não é um ponto de partida arbitrário.⁸

Agora que já tratamos da consciência, minha próxima afirmação é que o conceito de “bem-estar” abarca tudo o que podemos valorizar. E a “moralidade” — como quer que as pessoas venham a entender esse termo — *realmente* se reporta às intenções e ações que afetam o bem-estar dos seres conscientes.

Nesse aspecto, os conceitos religiosos de lei moral muitas vezes são colocados como contraexemplos: afinal, quando questionadas sobre por que é importante seguir a lei de Deus, muitas pessoas candidamente dirão “porque ela

existe”. É claro que é possível *dizer* isso, mas não parece uma alegação honesta ou coerente. E se outro Deus, ainda mais poderoso, fosse nos punir pela eternidade por seguirmos a lei de Javé? Faria sentido seguir a lei de Javé “porque ela existe”? O fato inescapável é que os religiosos buscam encontrar a felicidade e afastar a tristeza tanto quanto quaisquer outras pessoas; só que muitos deles calham de acreditar que as mudanças mais importantes na experiência consciente acontecem após a morte (ou seja, no céu ou no inferno). E, embora o judaísmo seja às vezes tomado como uma exceção — porque tende a não focar na vida após a morte —, a Bíblia hebraica deixa claríssimo que os judeus devem seguir a lei de Javé *por preocupação com as consequências negativas de não segui-la*. Quem não acredita em Deus ou numa vida após a morte e ainda assim acha importante filiar-se a uma tradição religiosa só faz isso por acreditar que viver dessa forma parece contribuir com seu bem-estar e com o dos outros.⁹

As noções religiosas de moralidade, portanto, não constituem exceções à nossa preocupação comum com o bem-estar. E todos os demais esforços filosóficos para descrever a moralidade em termos de obrigação, justiça ou outros princípios que não estão imediatamente amarrados ao bem-estar dos seres conscientes derivam, no fim das contas, de algum conceito de bem-estar.¹⁰

As dúvidas que irrompem de imediato sobre esse ponto invariavelmente se baseiam em noções bizarras e limitadas do significado do termo “bem-estar”.¹¹ Acho que não resta dúvida de que a maioria das coisas que importam ao ser humano médio — como justiça, equidade, compaixão e uma consciência geral da realidade terrena — é essencial à criação de uma civilização global próspera e, portanto, ao maior bem-estar da humanidade.¹² E, como eu disse, pode haver diversas maneiras diferentes de indivíduos e comunidades prosperarem — muitos picos possíveis na paisagem moral —, então, se existe uma diversidade real na forma como as pessoas podem se realizar na vida, tal diversidade pode ser considerada e honrada no contexto da ciência. O conceito de “bem-estar”, assim como o de “saúde”, é verdadeiramente aberto à revisão e a novas descobertas. Quão realizados nós podemos ser, pessoal e coletivamente? Quais são as condições — desde mudanças no genoma até mudanças nos sistemas econômicos — que produzirão tal felicidade? Simplesmente não sabemos.

Mas e se algumas pessoas insistirem que seus “valores” ou sua “moral” não têm nada a ver com o bem-estar? Ou, de forma mais realista, e se o conceito de bem-estar dessas pessoas for idiossincrático a ponto de ser hostil, em princípio,

ao bem-estar dos outros? Por exemplo, e se um homem como Jeffrey Dahmer disser que “para mim, os únicos picos na paisagem moral ocorrem quando eu mato rapazes e faço sexo com seus corpos”? Essa possibilidade — a perspectiva de que existam compromissos morais radicalmente diferentes — está no coração da dúvida de muitas pessoas a respeito de uma verdade moral.

De novo, devemos observar aqui os dois pesos e as duas medidas na definição de consenso: aqueles que não compartilham nossos objetivos científicos não têm influência alguma no discurso científico; mas, por alguma razão, pessoas que não compartilham nossos objetivos morais nos tornam incapazes de sequer falar sobre uma verdade moral. Talvez seja válido lembrar que há “cientistas” de formação que são criacionistas bíblicos, e que seu pensamento “científico” se dedica a interpretar os dados da ciência para encaixá-los no Livro do Gênesis. Essas pessoas alegam estar produzindo “ciência”, claro, mas cientistas de verdade têm toda a liberdade — na verdade, a obrigação — de dizer que elas estão fazendo um mau uso do termo. Da mesma forma, existem pessoas que dizem estar extremamente preocupadas com a “moral” e com os “valores humanos”, mas, quando vemos que suas crenças causam uma infelicidade profunda, não podemos sair dizendo que elas estão fazendo um mau uso do termo “moral” ou que seus valores são distorcidos. Como foi que nos convencemos de que, nas questões mais importantes da vida, todas as visões devem ter o mesmo peso?

Considere a Igreja Católica: uma organização que se anuncia como a maior força do bem e o único baluarte verdadeiro contra o mal no universo. Mesmo entre não católicos, suas doutrinas são amplamente associadas aos termos “moral” e “valores humanos”. No entanto, o Vaticano é uma organização que excomunga mulheres que tentam se tornar sacerdotisas,¹³ mas não excomunga sacerdotes que estupram crianças.¹⁴ Essa organização excomunga inclusive médicos que fazem abortos para salvar a vida de uma mãe — mesmo quando a mãe é *uma menina de nove anos de idade que foi estuprada pelo padrasto e está grávida de gêmeos*¹⁵ —, mas nunca excomungou um membro sequer do Terceiro Reich por cometer genocídio. Será que somos mesmo obrigados a considerar uma inversão de prioridades diabólica como essa evidência de um esquema “moral” alternativo? Não. Parece evidente que a Igreja Católica está tão errada ao falar dos perigos “morais” da contracepção quanto ao falar da “física” da transubstanciação. Em ambos os domínios, é certo afir-

mar que a Igreja faz uma confusão atroz sobre o que realmente deveria importar neste mundo.

Porém, muita gente continuará a insistir que não podemos falar em verdade moral, ou ancorar a moralidade em alguma preocupação mais profunda com o bem-estar, porque conceitos como “moral” e “bem-estar” precisam ser definidos em referência a objetivos e critérios específicos — e nada impede as pessoas de discordar dessas definições. Eu poderia alegar que a moral é realmente a maximização do bem-estar, e que o bem-estar implica uma série de virtudes psicológicas e prazeres, mas alguém poderia replicar que a moral depende de adorar o deus dos astecas e que o bem-estar, se é que isso tem alguma importância, implica ter sempre uma pessoa aterrorizada trancafiada num porão e esperando ser sacrificada.

É claro, objetivos e definições conceituais importam. Mas isso vale para todos os fenômenos e para todos os métodos que possamos usar para estudá-los. Meu pai, por exemplo, está morto há 25 anos. O que quero dizer com “morto”? Que ele está “morto” com relação a *objetivos* específicos? Bem, se você insiste, sim — objetivos como respiração, metabolismo de energia, resposta a estímulos etc. A definição de “vida” permanece difícil de cercar até hoje. Será que isso quer dizer que não podemos estudar cientificamente a vida? Não. A ciência da biologia prossegue apesar dessas ambiguidades. De novo, o conceito de “saúde” é ainda mais frouxo: ela também precisa ser definida em relação a objetivos específicos — não sofrer dor crônica, não vomitar o tempo todo etc. —, e esses objetivos mudam o tempo todo. Nossa noção de “saúde” pode um dia ser definida por objetivos que nem sempre podemos alcançar (como o de regenerar espontaneamente um membro perdido). Isso quer dizer que não podemos estudar a saúde cientificamente?

Eu me pergunto se existe alguém na Terra tentando a atacar os fundamentos da medicina com perguntas do tipo: “Mas e as pessoas que não compartilham o seu objetivo de evitar doenças e morte prematura? Quem pode dizer que viver uma vida longa e sem dor nem doenças debilitantes é ‘saúdável’? O que o faz pensar que poderia convencer um sujeito que sofre de gangrena terminal de que ele não é tão saúdável quanto você?”. São esses os tipos de objeção que enfrento quando falo sobre a moral em termos de bem-estar humano e animal. A linguagem humana permite expressar essas dúvidas? Sim. Mas isso não significa que nós precisemos levá-las a sério.

Um dos meus críticos colocou as coisas da seguinte maneira: “Códigos morais são relativos à época e ao local em que aparecem. Se você já não aceita o bem-estar como um valor, parece não haver nenhum motivo pelo qual alguém *devesse* promovê-lo”. Como prova dessa afirmação, ele observou que eu seria incapaz de convencer o Talibã de que eles valorizam as coisas erradas. Por esse critério, porém, as verdades da ciência também são “relativas à época e ao local em que elas aparecem”, e não há maneira de convencer alguém que não valoriza evidências empíricas de que ele ou ela deveria valorizá-las.¹⁶ Nós ainda não conseguimos convencer a maioria dos americanos de que a evolução é um fato, apesar de estarmos trabalhando nisso há 150 anos. Será que isso quer dizer que a biologia não é uma ciência de verdade?

Todo mundo tem uma “física” intuitiva, mas boa parte dela está errada (no que tange ao objetivo de descrever o comportamento da matéria). Somente os físicos possuem um entendimento profundo das leis que governam o comportamento da matéria no universo. Meu argumento é o de que todo mundo tem também uma “moral” intuitiva, mas grande parte dela também está errada (no que tange ao objetivo de maximizar o bem-estar pessoal e coletivo). E somente especialistas genuínos em moralidade teriam uma compreensão profunda das causas e das condições do bem-estar humano e animal.¹⁷ Sim, precisamos de um parâmetro que defina o que é “certo” e “errado” ao falarmos de física ou de moral, mas esse critério vale para ambos os domínios. E, sim, eu acho que está bem claro que os membros do Talibã estão buscando bem-estar neste mundo (e no próximo). Mas suas crenças religiosas os levaram a criar uma cultura quase perfeitamente hostil ao florescimento humano. O que quer que eles *achem* que querem da vida — como manter todas as mulheres e meninas subjugadas e analfabetas —, eles simplesmente não entendem quão melhor seria sua vida se tivessem prioridades diferentes.

A ciência não é capaz de nos dizer por que, *cientificamente*, deveríamos valorizar a saúde. Mas, uma vez que admitimos que a saúde é uma preocupação legítima da medicina, podemos estudá-la e promovê-la por meio da ciência. A medicina pode resolver questões específicas sobre a saúde humana — mesmo quando a própria definição de “saúde” está em constante mudança. De fato, a ciência da medicina pode fazer progressos incríveis mesmo sem saber o quanto tal progresso alterará nosso conceito de saúde no futuro.

Acho que nossa preocupação com o bem-estar precisa menos ainda de justificativas do que nossa preocupação com a saúde — já que esta é apenas uma faceta daquele. E, uma vez que comecemos a pensar seriamente no bem-estar humano, descobriremos que a ciência pode resolver questões específicas sobre moral e valores humanos, mesmo que nosso conceito de “bem-estar” continue evoluindo.

É essencial notar que a demanda por justificativas *radicais* dos céticos morais não pode ser atendida por nenhum ramo da ciência. A ciência é definida com referência ao objetivo de entender os processos que acontecem no universo. Dá para justificar esse objetivo cientificamente? É claro que não. Isso torna a ciência *não científica*? Se fosse assim, estaríamos dando um tiro no pé.

Seria impossível provar que nossa definição de ciência está correta, porque nossos padrões de prova estariam obrigatoriamente embutidos em qualquer prova que pudéssemos oferecer. Quais evidências poderiam comprovar que é preciso valorizar as evidências? Qual lógica poderia demonstrar a importância da lógica?¹⁸ Poderíamos observar que a ciência-padrão é melhor em prever o comportamento da matéria do que a “ciência” criacionista. Mas o que dizer a um cientista cujo único objetivo é autenticar a palavra de Deus? Aqui, parecemos atingir um impasse. E, no entanto, ninguém acha que o fracasso da ciência-padrão em silenciar todo o dissenso possível tem qualquer significado; por que deveríamos exigir mais de uma ciência da moralidade?¹⁹

Muitos céticos morais citam a distinção de Hume entre o que é e o que deveria ser como se fosse a última palavra sobre o tema da moral até o fim dos tempos.²⁰ Eles insistem em que noções daquilo que nós deveríamos fazer (valores) somente podem ser justificadas em termos de outras coisas que deveríamos fazer, nunca em termos de fatos sobre como o mundo na realidade é. Afinal, em um mundo de física e de química, como poderiam existir coisas como obrigações morais ou valores? Como poderia ser objetivamente verdade, por exemplo, que *deveríamos* ser gentis com as crianças?

Mas tal noção de “deveria” é uma maneira artificial e desnecessariamente confusa de pensar as escolhas morais. Ela mais parece um produto sombrio das religiões abraâmicas — que, estranhamente, agora limita até mesmo o pensamento de ateus. Se essa noção de “deveria” engloba qualquer coisa que possa ter alguma importância para nós, então ela deve se traduzir em uma preocupação com uma experiência real ou potencial de criaturas conscientes

(nesta vida ou em alguma outra). Por exemplo, dizer que nós *deveríamos* tratar as crianças com gentileza parece a mesma coisa que dizer que todos estarão melhores se fizermos isso. A pessoa que alega que não quer estar melhor ou está errada sobre o que de fato quer (ou seja, não sabe o que está perdendo), ou está mentindo, ou não está dizendo coisa com coisa. A pessoa que afirma estar comprometida a tratar bem as crianças por razões que não têm nada a ver com o bem-estar das pessoas também não está dizendo coisa com coisa. O Deus de Abraão nunca nos disse para tratar as crianças com gentileza, mas nos disse para matar crianças insolentes (Êxodo 21,15; Levítico 20,9; Deuteronômio 21,18-21; Marcos 7,9-13; e Mateus 15,4-7). Mesmo assim, todo mundo acha esse imperativo “moral” uma sandice, o que significa que ninguém — nem mesmo cristãos fundamentalistas e judeus ortodoxos — pode estar tão amarrado à lei de Deus a ponto de ignorar tão completamente o elo entre moralidade e bem-estar humano.²¹

A PIOR INFELICIDADE POSSÍVEL PARA TODOS

Já argumentei que fatos e valores só existem em relação a mudanças reais e potenciais no bem-estar de criaturas conscientes. Porém, como eu disse, muitas pessoas parecem ter um entendimento estranho do conceito de “bem-estar” — imaginando que ele deve estar em conflito com princípios como justiça, autonomia, curiosidade científica etc., quando simplesmente não está. Elas também se preocupam com o fato de o conceito de “bem-estar” ter uma definição precária. De novo, já mostrei por que não acho que isso seja um problema (como não é problema no caso de conceitos igualmente precários como “vida” e “saúde”). No entanto, também vale notar que uma moral universal pode ser definida com referência à extremidade negativa do espectro da experiência consciente: chamo esse extremo de “a pior infelicidade possível para todos”.

Mesmo que cada criatura consciente tenha um nadir próprio na paisagem moral, ainda podemos conceber um estado do universo no qual todas as pessoas sofram tanto quanto podem sofrer. Se você acha que não podemos dizer que isso seria “ruim”, então não sei o que a palavra “ruim” significa para você (e acho que você também não sabe). Depois de concebermos “a pior infelicidade possível para todos”, poderemos falar sobre como caminhar na direção desse abismo:

o que poderia significar a vida na Terra ficar pior para todos os seres humanos ao mesmo tempo? Perceba que isso não precisa ter nada a ver com as pessoas reforçarem seus preceitos morais culturalmente condicionados. Talvez uma poeira neurotóxica do espaço pudesse cair na Terra e deixar todo mundo extremamente desconfortável. Tudo o que precisamos imaginar é um cenário no qual todas as pessoas perdem um pouco, ou muito, sem nenhum ganho compensatório (ninguém aprende lições importantes, ninguém se beneficia das perdas do outro etc.). Não me parece polêmico dizer que uma mudança que deixa todo mundo numa situação pior pode ser chamada de “ruim” por qualquer parâmetro razoável, se quisermos que essa palavra tenha algum sentido.

Simplesmente precisamos tomar uma posição. Estou argumentando que, na esfera moral, é seguro começar com a premissa de que é bom evitar comportar-se de maneira que produza a pior infelicidade possível para todos. Não estou alegando que a maioria de nós se importa pessoalmente com a experiência de todas as criaturas conscientes; o que estou dizendo é que um universo no qual todas as criaturas conscientes sofram a pior infelicidade possível é pior do que um universo no qual elas gozem de bem-estar. Isso é tudo de que precisamos para falar de “verdade moral” no contexto da ciência. Uma vez que admitamos que os extremos da infelicidade absoluta e da felicidade absoluta — o que quer que esses estados representem para cada pessoa no fim das contas — são diferentes e dependentes de fatos relativos ao universo, teremos admitido que existem respostas certas e erradas para questões de cunho moral.²²

É claro, dificuldades éticas genuínas surgem quando nos fazemos perguntas como: “Quanto eu deveria me importar com os filhos dos outros? Quanto eu deveria estar disposto a sacrificar, ou exigir que meus filhos sacrifiquem, para ajudar outras pessoas necessitadas?”. Não somos imparciais por natureza — e grande parte do nosso raciocínio moral deve ser aplicada a situações nas quais existe uma tensão entre nossa preocupação conosco, ou com as pessoas próximas de nós, e nossa noção de que seria melhor que estivessemos mais comprometidos a ajudar os outros. Ainda assim, “melhor” tem de se referir, neste contexto, a mudanças positivas na experiência de criaturas sencientes.

Imagine que houvesse apenas duas pessoas no mundo: podemos chamá-las de Adão e Eva. Questionemos como essas duas pessoas podem maximizar seu bem-estar. Existem respostas erradas para essa questão? Sim, claro. (Res-

posta errada número 1: esmagar a cabeça um do outro com uma pedra.) E, embora os interesses pessoais dos dois possam conflitar de várias formas, a maioria das soluções para o problema de como duas pessoas podem prosperar neste mundo será de soma não zero. Certamente as *melhores* soluções não serão soma zero. Sim, essas duas pessoas podem ser cegas às possibilidades de colaboração mais profunda: cada uma delas pode tentar matar e comer a outra, por exemplo. Será que elas estariam *erradas* se agissem assim? Sim, se por “errado” quisermos dizer que estariam abrindo mão de fontes muito mais profundas e duráveis de satisfação. Parece incontroverso dizer que um homem e uma mulher sozinhos no mundo estariam melhor se reconhecessem seus interesses comuns — como obter comida, construir um abrigo e se defender de predadores. Se Adão e Eva fossem industriais o bastante, poderiam perceber os benefícios de explorar o mundo, produzir novas gerações de seres humanos, criar tecnologia, arte e medicina. Existem caminhos bons e ruins a seguir nessa montanha de possibilidades? É claro. De fato, existem, por definição, caminhos que conduzem à maior infelicidade e caminhos que levam à maior realização possível para essas duas pessoas — dada a estrutura de seus respectivos cérebros, os recursos imediatos de seu ambiente e as leis da natureza. Os fatos subjacentes aqui são os da química, da física e da biologia, na medida em que eles influenciam a experiência das duas únicas pessoas do mundo. A menos que a mente humana seja completamente separável dos princípios da física, da química e da biologia, quaisquer fatos sobre a experiência subjetiva de Adão e Eva (sejam eles moralmente relevantes ou não) são fatos sobre uma parte do universo.²³

Ao falarmos sobre as causas da experiência em primeira pessoa de Adão e Eva, estamos tratando da inter-relação extraordinária entre estados do cérebro e estímulos ambientais. Por mais complexos que sejam esses processos, é claramente possível entendê-los em maior ou menor grau (ou seja, há respostas certas e erradas a questões sobre o bem-estar de Adão e Eva). Mesmo que existam mil maneiras diferentes de essas duas pessoas prosperarem, haverá várias formas diferentes de não prosperarem — e as diferenças entre gozar um pico de bem-estar ou sofrer num vale de horror inenarrável se traduzirão em fatos que podem ser entendidos cientificamente. Por que a diferença entre respostas certas e erradas desapareceria sem mais nem menos depois de acrescentarmos mais 6,7 bilhões de pessoas a esse experimento?

Ancorar nossos valores em um contínuo de estados da consciência — contínuo este que tem a *pior infelicidade possível para todos* em uma de suas extremidades e diferentes graus de bem-estar em outras partes — parece o único contexto legítimo no qual se podem conceber valores e normas morais. É claro, qualquer pessoa que tenha um conjunto alternativo de axiomas morais é livre para apresentá-lo, bem como para definir “ciência” do jeito que quiser. Mas algumas definições serão inúteis, ou piores — e muitas definições atuais de “moralidade” são tão ruins que podemos estar certos, mesmo antes de qualquer grande avanço nas ciências da mente, de que elas não têm vez em nenhuma conversa séria sobre como deveríamos viver neste mundo. Os Cavaleiros da Ku Klux Klan não têm nada de útil a dizer sobre física de partículas, fisiologia celular, epidemiologia, linguística, política econômica etc. Como a ignorância deles pode ser menos óbvia no tema do bem-estar humano?²⁴

A partir do momento em que admitimos que a consciência é o contexto que dá sentido a qualquer discussão sobre valores, precisamos também admitir que há fatos a serem descobertos sobre como a experiência dos seres conscientes pode mudar. O bem-estar humano e animal é um fenômeno natural. Como tal, ele pode, em princípio, ser estudado por meio das ferramentas da ciência e discutido com maior ou menor precisão. Será que os porcos sofrem mais do que as vacas quando mandados para o abatedouro? Será que a humanidade sofreria menos ou mais, na média, se os Estados Unidos unilateralmente desistissem de todas as suas armas atômicas? Perguntas como essas são muito difíceis de responder. Mas isso não significa que não tenham resposta.

O fato de que pode ser difícil ou impossível saber exatamente como maximizar o bem-estar humano não implica que não haja formas certas e erradas de fazê-lo — nem que não podemos excluir de cara determinadas maneiras obviamente ruins. Por exemplo, existe sempre uma tensão entre a autonomia do indivíduo e o bem comum, e muitos problemas morais giram justamente em torno de como priorizar esses valores concorrentes. Porém, a autonomia traz benefícios óbvios às pessoas e, portanto, é um componente importante do bem comum. O fato de que pode ser difícil decidir *exatamente* como equilibrar direitos individuais e interesses coletivos, ou de que deve haver mil formas diferentes de fazer isso, não significa que não existam maneiras objetivamente *péssi-*

mas de fazê-lo. A dificuldade de obter respostas precisas para certas questões de cunho moral não quer dizer que devemos hesitar ao condenar a moralidade do Talibã — não apenas pessoalmente, mas *do ponto de vista da ciência*. A partir do momento em que admitimos saber cientificamente alguma coisa sobre o bem-estar humano, devemos admitir que certos indivíduos ou certas culturas podem estar absolutamente errados sobre ele.

CEGUEIRA MORAL EM NOME DA “TOLERÂNCIA”

Há questões muito práticas que se impõem diante da ideia apressada de que qualquer um é livre para valorizar qualquer coisa. A primeira delas é que precisamente essa ideia apressada permite que pessoas altamente instruídas, seculares e em geral bem-intencionadas parem para pensar, muitas vezes por uma eternidade, antes de condenar práticas como o uso compulsório do véu, a excisão genital, a queima de noivas, o casamento forçado e outros alegres produtos de moralidades “alternativas” encontrados em diferentes partes do mundo. Os fãs da distinção de Hume entre o que é e o que deveria ser parecem não se dar conta nunca do que está em jogo aqui, e tampouco enxergam como essa “tolerância” intelectual das diferenças morais leva a uma abjeta falta de compaixão. Embora muito do debate sobre essas questões deva ser travado em termos acadêmicos, não se trata aqui apenas de um debate acadêmico. Neste exato momento há meninas tendo seus rostos queimados com ácido por ousarem aprender a ler, ou por se recusarem a se casar com um homem que elas nunca viram antes, ou até mesmo pelo “crime” de serem estupradas. É impressionante que alguns intelectuais do Ocidente não pensem duas vezes antes de defender essas práticas em termos filosóficos.

Uma vez dei uma palestra numa conferência acadêmica, abordando temas semelhantes a estes que estamos discutindo aqui. Perto do fim da conferência, fiz o que parecia uma afirmação incontestável: já temos razões para crer que certas culturas são menos aptas a maximizar o bem-estar do que outras. Citei a misoginia cruel e o fanatismo religioso do Talibã como um exemplo de visão de mundo que não parece perfeitamente condizente com a plenitude humana.

Aparentemente, porém, denegrir o Talibã num encontro científico é flertar com a controvérsia. Depois da minha palestra, caí num debate com outra

palestrante, que à primeira vista parecia apta a raciocinar bem sobre as implicações da ciência para o entendimento da moralidade. Com efeito, um tempo depois ela seria indicada para a Comissão Presidencial para o Estudo de Questões Bioéticas, e hoje é uma das treze pessoas que aconselham o presidente Obama em “questões que podem emergir dos avanços na biomedicina e em áreas relacionadas da ciência e tecnologia”, de forma a garantir que “a pesquisa científica, a prestação de serviços de saúde e a inovação tecnológica sejam conduzidas de modo eticamente responsável”.²⁵ Aqui segue um trecho da nossa conversa, mais ou menos literalmente:

ELA: Por que você acha que a ciência um dia poderá dizer que é errado forçar mulheres a usar burcas?

EU: Porque acho que certo e errado são uma questão de aumento ou diminuição no bem-estar — e é óbvio que forçar metade da população a viver dentro de sacos de pano e espancá-las ou matá-las se elas se recusarem não é uma boa estratégia para maximizar o bem-estar humano.

ELA: Mas isso é só o que você acha.

EU: O.K.... Vamos simplificar as coisas. E se nós encontrássemos uma cultura que tivesse um ritual de cegar todos os terceiros filhos, arrancando seus olhos após o nascimento? Você concordaria que teríamos encontrado uma cultura que diminui sem necessidade o bem-estar humano?

ELA: Dependeria do motivo para eles fazerem isso.

EU (lentamente abaixando as sobrancelhas): Digamos que fosse por causa de uma superstição religiosa. Na escritura deles, Deus diz: “Todo terceiro deve andar nas trevas”.

ELA: Então você jamais poderia dizer que eles estão errados.

Opiniões como essa não são incomuns na torre de marfim. Eu estava falando com uma mulher (é difícil não achar que o gênero torna as opiniões dela ainda mais desconcertantes) que havia acabado de fazer uma palestra inteiramente lúcida sobre as implicações morais da neurociência para o direito. Estava preocupada porque nossos serviços de inteligência poderiam um dia usar a tecnologia de imageamento cerebral para detectar mentiras, o que ela considerava uma provável violação da liberdade cognitiva. Ela estava especial-

mente alarmada com rumores de que nosso governo poderia ter exposto terroristas capturados a aerossóis contendo o hormônio oxitocina, em um esforço para fazê-los cooperar.²⁶ Embora ela não tenha dito isso explicitamente, suspeito que se oporia até mesmo a submeter esses prisioneiros ao cheiro de pão fresco, algo que já se comprovou ter efeito semelhante.²⁷ Ouvindo-a falar, e ainda sem saber de suas opiniões liberais sobre uso compulsório do véu e mutilação ritual, achei-a um pouco cautelosa demais, mas basicamente uma autoridade equilibrada e eloquente no uso prematuro da neurociência nos tribunais. Confesso que, depois que conversamos e que olhei de perto para o terrível abismo que nos separava nessas questões, descobri que não conseguia dirigir mais nenhuma palavra a ela. Nossa conversa terminou com minha encenação involuntária de dois clichês neurológicos: meu queixo literalmente caiu e eu girei nos meus calcanhares antes de sair andando.

Embora os seres humanos tenham códigos morais distintos, cada uma dessas visões se pressupõe universal. Isso parece ser o caso até mesmo do relativismo moral. Apesar de poucos filósofos darem a si mesmos a pecha de “relativistas morais”, é muito comum encontrarmos erupções dessa visão sempre que cientistas e outros acadêmicos topam com alguma diversidade moral. É possível argumentar que forçar mulheres e meninas a usar burcas pode ser errado em Boston ou Palo Alto,* mas o mesmo não vale para muçulmanas em Cabul. Exigir que os orgulhosos cidadãos de uma cultura antiga se adaptem à nossa visão de igualdade de gênero seria imperialismo cultural e ingenuidade filosófica. Essa é uma visão surpreendentemente comum, sobretudo entre antropólogos.²⁸

O relativismo moral, porém, tende a contradizer a si mesmo. Os relativistas podem dizer que verdades morais existem apenas em relação a culturas específicas — mas *essa própria* afirmação sobre o status das verdades morais se pretende verdadeira para todas as culturas possíveis. Na prática, o relativismo quase sempre equivale à alegação de que precisamos ser tolerantes em relação a diferenças morais, porque nenhuma verdade moral pode superar outra. Só que esse próprio compromisso com a tolerância não é nunca colocado como apenas uma preferência relativa entre várias consideradas igualmente válidas.

* Cidades que abrigam a elite intelectual americana. (N. T.)

A tolerância é considerada a única posição possível, porque está mais alinhada do que a intolerância com a verdade (universal) em relação à moral. A contradição aqui não surpreende. Dada a maneira como somos profundamente dispostos a formular proposições morais universais, acho que é possível duvidar se já existiu no mundo um relativista moral consistente.

O relativismo moral é claramente uma tentativa de reparação intelectual pelos crimes do colonialismo europeu, do etnocentrismo e do racismo. Essa é, eu acho, a única coisa caridosa que pode ser dita sobre ele. Espero estar claro que não é meu objetivo aqui defender as idiossincrasias do Ocidente como sendo em princípio mais esclarecidas do que as de qualquer outra cultura. O que quero argumentar é que os fatos mais básicos sobre a felicidade humana, como quase qualquer fato, precisam transcender a cultura. E, se existem fatos que são realmente uma questão de construção cultural — por exemplo, se aprender determinada língua ou tatuar seu rosto puder alterar fundamentalmente as possibilidades da experiência humana —, bem, então esses fatos também surgem de processos (neurofisiológicos) que transcendem a cultura.

Em seu maravilhoso livro *Tábula rasa*, Steven Pinker cita uma comunicação pessoal do antropólogo Donald Symons que captura muito bem o problema do multiculturalismo:

Se uma única pessoa no mundo segurasse uma menina aterrorizada, esperneando e gritando, cortasse-lhe os genitais com uma lâmina séptica e costurasse o corte deixando apenas um minúsculo orifício para a passagem de urina e fluxo menstrual, a única questão seria com que severidade essa pessoa teria de ser punida e se a pena de morte seria uma sanção suficientemente severa. Mas quando milhões de pessoas fazem isso, em vez de a atrocidade ser ampliada milhões de vezes, ela subitamente se torna “cultura”, e assim, por mágica, torna-se menos horrível, ao invés de mais, e chega até mesmo a ser defendida por alguns “pensadores morais” ocidentais, incluindo feministas.²⁹

São precisamente esses casos de equívoco adquirido (ou “psicopatia adquirida”, somos tentados a dizer) que apoiam a alegação de que uma moralidade universal demanda o apoio de uma religião estabelecida. A distinção categórica entre fatos e valores abriu um poço sem fundo debaixo do liberalismo secu-

lar — levando ao relativismo moral e às profundezas masoquistas do discurso politicamente correto. Pense nos paladinos da “tolerância” que, ato reflexo, culpam Salman Rushdie por sua *fatwa*, ou Ayaan Hirsi Ali por seus problemas de segurança, ou os chargistas dinamarqueses por sua “controvérsia”, e você entenderá o que acontece quando liberais instruídos acham que não existe um alicerce universal para os valores humanos. Entre os conservadores no Ocidente, o mesmo ceticismo sobre o poder da razão leva, no mais das vezes, diretamente aos pés de Jesus Cristo, o Salvador do Universo. O propósito deste livro é ajudar a abrir uma terceira trilha nesse terreno selvagem.

CIÊNCIA MORAL

Acusações de “cientificismo” não tardarão. Sem dúvida, algumas pessoas ainda rejeitarão qualquer descrição da natureza humana que não tenha sido feita antes em versos decassílabos. Muitos leitores poderão ainda temer que meu argumento seja vago ou explicitamente utópico. Não é, como há de ficar claro mais adiante.

Porém, outras dúvidas a respeito da autoridade da ciência são ainda mais fundamentais. Há acadêmicos que construíram carreiras inteiras com base na alegação de que os alicerces da ciência são podres — cheios de vieses como machismo, imperialismo, etnocentrismo dos países do Norte etc. Sandra Harding, uma filósofa da ciência feminista, é provavelmente a proponente mais famosa dessa visão. Segundo ela, esses preconceitos levaram a ciência a um beco epistemológico sem saída chamado “objetividade fraca”. Para remediar essa dura situação, Harding recomenda que os cientistas imediatamente reconheçam as epistemologias “feminista” e “multicultural”.³⁰

Primeiro, tomemos cuidado para não confundir essa alegação maluca com sua prima sã: não há dúvida de que os cientistas ocasionalmente demonstram vieses machistas e racistas. A composição de alguns ramos da ciência é desproporcionalmente branca e masculina (embora hoje alguns sejam desproporcionalmente femininos), e faz sentido nos perguntarmos se essa não é a causa de tais vieses. Há também questionamentos legítimos quanto ao direcionamento e à aplicação da ciência: na medicina, por exemplo, parece claro que assuntos de saúde da mulher são negligenciados algumas vezes porque o

homem é considerado o ser humano prototípico. Também é possível argumentar que as contribuições das mulheres e das minorias para a ciência foram algumas vezes ignoradas ou subestimadas: o caso de Rosalind Franklin à sombra de Crick e Watson poderia ser um exemplo disso. Mas nenhum desses fatos, isolados ou combinados, vem nem de longe sugerir que nossas noções de objetividade científica são viciadas pelo racismo ou pelo machismo.

Mas será que existe mesmo uma epistemologia feminista ou multicultural? Harding só faz derrubar o próprio argumento quando divulga, de forma desastrada, que não existe apenas uma epistemologia feminista, mas várias. Seguindo essa lógica, por que a noção de “física judaica” de Hitler (ou a ideia de “biologia capitalista” de Stálin) não seria apenas um emocionante vislumbre da riqueza da epistemologia? Será que agora deveríamos considerar não apenas a possibilidade de uma física judaica, mas de uma física judaica *feminina*? Como tal balcanização da ciência poderia ser um passo na direção de uma “objetividade forte”? E, se a inclusão política é nossa preocupação primordial, onde poderiam parar tais esforços para ampliar nossa concepção de verdade científica? Os físicos tendem a ter um apetite fora do comum para matemática complexa, e nenhuma pessoa desprovida de tal apetite pode contribuir muito para esse campo. Por que não remediar também essa situação? Por que não criar uma epistemologia para os físicos reprovados em cálculo? Por que não somos ainda mais audaciosos e criamos um ramo da física para portadores de lesão cerebral? Quem imaginará que tais esforços de inclusão possam aumentar a nossa compreensão de fenômenos como a gravidade?³¹ Como Steven Weinberg declarou uma vez sobre tais ataques à objetividade científica: “Você tem de ser muito instruído para estar tão errado assim”.³² Tem mesmo — e muitas pessoas são.

Mas não há como negar que o esforço para reduzir todos os valores humanos à biologia pode produzir gafes. Por exemplo, quando o entomólogo E. O. Wilson (em colaboração com o filósofo Michael Ruse) escreveu que “a moralidade, ou mais estritamente nossa crença na moralidade, é apenas uma adaptação no sentido de satisfazer nossos objetivos reprodutivos”, o filósofo Daniel Dennett corretamente chamou tal afirmação de “bobagem”.³³ O fato de que nossas intuições morais provavelmente conferiram alguma vantagem

adaptativa aos nossos ancestrais não quer dizer que o propósito *atual* da moralidade seja o sucesso reprodutivo, nem que nossa “crença na moralidade” seja meramente uma ilusão útil. (Ou será que o propósito da astronomia também é o sucesso reprodutivo? E a prática da contracepção — será que ela também visa à reprodução?) Tampouco significa que nossa noção de “moralidade” não possa ficar mais profunda e refinada na medida em que aumente nosso conhecimento sobre nós mesmos.

Muitas características universais da vida humana não precisam ter sido selecionadas; elas podem simplesmente ser, como diz Dennett, “bons truques” transmitidos por meio da cultura ou “movimentos forçados” que emergem naturalmente das regularidades do mundo. Como Dennett afirma, é duvidoso que haja um gene para saber que você deve jogar sua lança com a “parte pontuda para a frente”. E, da mesma forma, é duvidoso que nossos ancestrais tenham precisado gastar muito tempo transmitindo esse conhecimento a cada nova geração.³⁴

Temos boas razões para acreditar que muitas das coisas que fazemos em nome da “moralidade” — condenar a infidelidade sexual, punir trapaceiros, valorizar a cooperação etc. — resultam de processos inconscientes que foram moldados pela seleção natural.³⁵ Mas isso não significa que a evolução tenha nos projetado para levar vidas plenas. De novo, ao falar de uma ciência da moralidade, não me refiro a um relato evolutivo de todos os processos cognitivos e emocionais que governam as pessoas quando elas dizem que estão sendo “morais”; falo da totalidade dos fatos que governam nossa gama de sofrimento e felicidade possíveis. Dizer que há verdades absolutas sobre a moralidade e os valores humanos é simplesmente dizer que há fatos sobre o bem-estar humano que ainda não descobrimos — independente da nossa história evolutiva. Embora tais fatos estejam necessariamente relacionados com a experiência de seres conscientes, eles não podem ser mera invenção de alguma pessoa ou cultura.

A mim parece, portanto, que há pelo menos três projetos que não podemos confundir:

1. podemos explicar por que as pessoas tendem a seguir determinados padrões de pensamento e comportamento (muitos deles comprovadamente tolos e nocivos) em nome da “moralidade”;

2. podemos pensar mais claramente sobre a natureza da verdade moral e determinar quais padrões de pensamento e comportamento *deveríamos* seguir em nome da “moralidade”;
3. podemos convencer as pessoas que estão comprometidas com padrões tolos e nocivos de pensamento e comportamento em nome da “moralidade” a romper com esse compromisso e viver uma vida melhor.

Estes são esforços distintos e independentes, todos eles válidos. A maioria dos cientistas que estuda a moralidade em termos evolutivos, fisiológicos ou neurológicos se dedica com exclusividade ao primeiro projeto: seu objetivo é descrever e entender como as pessoas pensam e agem à luz de emoções moralmente relevantes, como raiva, repulsa, empatia, amor, culpa, humilhação etc. Esse campo de pesquisas é fascinante, claro, mas não é o meu foco. E, embora nossa origem evolutiva comum e nossa consequente semelhança fisiológica sugiram que o bem-estar humano admite princípios gerais que podem ser compreendidos de modo científico, considero o primeiro projeto irrelevante para o segundo e o terceiro. No passado, entrei em conflito com alguns dos líderes nessa área porque muitos deles, como o psicólogo Jonathan Haidt, acreditam que o primeiro projeto representa o único ponto de contato legítimo entre a ciência e a moralidade.

Creio que o terceiro projeto — mudar os compromissos éticos das pessoas — é a tarefa mais importante da humanidade no século XXI. Quase todos os objetivos importantes — desde lutar contra a mudança climática até combater o terrorismo, curar o câncer e salvar as baleias — entram no escopo desse projeto. É evidente que a persuasão moral é um negócio difícil, mas ela se torna especialmente difícil se não tivermos definido em que sentido as verdades morais existem. Portanto, meu foco principal é o projeto número 2.

Para ver a diferença entre os três projetos, o melhor é considerar casos específicos: por exemplo, podemos explicar evolutivamente de uma forma plausível por que as sociedades humanas tendem a tratar as mulheres como propriedades dos homens (1); porém, uma coisa bem diferente é fazer um relato científico que explique por que razão e em que grau as sociedades humanas mudam para melhor quando superam essa tendência (2); e outra coisa, ainda, é decidir a melhor maneira de mudar as atitudes das pessoas neste momento da história e dar poder às mulheres em escala global (3).

É fácil ver por que o estudo das origens evolutivas da “moralidade” pode levar à conclusão de que a moralidade não tem nada a ver com a Verdade. Se a moralidade é simplesmente um meio adaptativo de organizar o comportamento social humano e mitigar conflitos, não haveria razão alguma para pensar que nossa noção atual de certo e errado refletiria qualquer entendimento mais profundo da natureza da realidade. Portanto, um foco estreito na explicação de por que as pessoas pensam e agem de certa maneira pode levar uma pessoa a achar a ideia de “verdade moral” literalmente ininteligível.

Mas perceba que os dois primeiros projetos contam histórias diferentes sobre como a “moralidade” se encaixa no mundo natural. No projeto 1, a “moralidade” é um conjunto de impulsos e comportamentos (juntamente com suas expressões culturais e bases neurobiológicas) que foram colados em nós pela evolução. No projeto 2, a “moralidade” se refere aos impulsos que podemos seguir e aos comportamentos que podemos adotar de forma a maximizar nosso bem-estar futuro.

Para dar um exemplo concreto: imagine que um estranho charmoso tente seduzir a mulher de outro homem na academia de ginástica. Quando a mulher informa educadamente a seu admirador que ela é casada, o garanhão persiste, como se um casamento feliz não pudesse ser empecilho aos seus encantos. A mulher corta a conversa logo depois, mas de forma muito menos abrupta do que permitiriam as leis da física.

Escrevo agora à luz de uma experiência recente. Posso dizer que, quando minha mulher me relatou esses eventos ontem, de imediato eles me pareceram moralmente relevantes. Com efeito, nem bem ela completou a terceira frase, os líquidos venenosos da indignação moral — ciúmes, vergonha, raiva etc. — já corriam em meu cérebro. Primeiro, estava irritado com o comportamento desse homem — e, se tivesse estado lá para testemunhá-lo, suspeito que minha irritação teria sido muito maior. Se esse dom-juan fosse tão confiante na minha presença quanto foi na minha ausência, eu poderia imaginar que tal encontro terminaria em violência física.

Nenhum psicólogo evolutivo acharia difícil explicar a minha resposta a essa situação — e quase todos os cientistas que estudam a “moralidade” limitariam sua atenção a este conjunto de fatos: meu chimpanzé interior havia emergido, e quaisquer pensamentos que eu pudesse alimentar sobre “verdades morais” não passariam de chicana retórica mascarando preocupações muito

mais zoológicas. Sou o produto de uma história evolutiva na qual todo macho da espécie precisa evitar gastar os próprios recursos com a prole de outro homem. Se tivéssemos escaneado meu cérebro e correlacionado meus sentimentos subjetivos com mudanças em minha neurofisiologia, a descrição desses eventos seria quase completa. O projeto 1 acaba aqui.

Mas há diversas maneiras de um macaco responder ao fato de que outro macaco acha a mulher dele desejável. Se isso ocorresse em uma cultura tradicional de honra, o marido ciumento poderia espancar sua esposa, arrastá-la para a academia e forçá-la a identificar seu perseguidor, para que ele pudesse meter-lhe uma bala na cabeça. De fato, em sociedades de honra, os funcionários da academia poderiam simpatizar com essa ideia e ajudar a organizar um duelo. Ou talvez o marido se contentasse em agir de forma mais oblíqua, matando um dos parentes de seu rival e iniciando uma clássica guerra entre famílias. Em qualquer dos casos, assumindo que ele próprio não fosse morto no processo, ele poderia matar sua mulher só para dar o exemplo, deixando seus filhos sem mãe. Há na Terra muitas comunidades nas quais os homens se comportam assim, além de centenas de milhões de meninos começando a rodar esse software arcaico em seus cérebros neste momento.

Porém, minha própria mente demonstra alguns traços precários de civilização: um deles é que encaro a emoção do ciúme com suspeita. Mais ainda, amo minha mulher e realmente quero que ela seja feliz, e isso implica compreender o ponto de vista dela. Parando para pensar, posso ficar feliz pela injeção de autoestima que ela recebeu com a atenção desse homem; também posso ter compaixão pelo fato de que, após ter recentemente dado à luz nosso primeiro bebê, talvez ela precisasse mesmo de alguma injeção de autoestima. Também sei que ela não iria querer ser grossa, e isso provavelmente a fez demorar demais para cortar uma conversa que havia tomado o rumo errado. E não tenho nenhuma ilusão de ser o único homem do mundo que ela acha atraente, nem imagino que a devoção dela a mim devesse consistir nesse estreitamento impossível de foco. E o que eu sinto por esse homem? Bem, ainda acho o comportamento dele condenável — porque simplesmente não posso simpatizar com seu esforço para romper um casamento e sei que não faria o que ele fez —, mas me solidarizo com tudo o que ele deve ter sentido, porque também acho minha mulher linda e sei como é duro ser um macaco solitário na selva.

Mais do que tudo, porém, dou valor ao meu próprio bem-estar, bem como ao da minha mulher e da minha filha, e quero viver numa sociedade que maximize a possibilidade do bem-estar humano em geral. Aqui começa o projeto 2: será que existem respostas certas e erradas à questão de como maximizar o bem-estar? De que maneira minha vida seria afetada se eu tivesse matado minha mulher em reação a esse episódio? Não é preciso ter uma neurociência completa para saber que minha felicidade, bem como a de várias outras pessoas, teria diminuído profundamente se isso tivesse ocorrido. E quanto ao bem-estar coletivo de pessoas que vivem em sociedades de honra e que poderiam apoiar tal comportamento? Parece-me que os membros dessas sociedades estão obviamente pior na vida. Se eu estiver errado, porém, e houver formas de organizar uma cultura de honra que permitam o mesmo nível de florescimento humano de outras sociedades, que assim seja. Isso representaria outro pico na paisagem moral. Mais uma vez, a existência de múltiplos picos não torna as verdades morais meramente subjetivas.

O esquema da paisagem moral implica que muitas pessoas terão ideias errôneas sobre a moralidade, assim como muitas têm ideias errôneas sobre física. Algumas acham que o termo “física” inclui (ou valida) práticas como a astrologia, o vodu e a homeopatia. Essas pessoas, ao que tudo indica, estão simplesmente erradas. Nos Estados Unidos, a maior parte da população (57%) acredita que impedir homossexuais de se casarem é um imperativo “moral”.³⁶ Porém, se tal crença repousa sobre uma noção errônea de como podemos maximizar nosso bem-estar, esses indivíduos podem simplesmente estar errados sobre a moral. E o fato de milhões de pessoas usarem o termo “moral” para designar dogmatismo religioso, racismo, machismo ou outras deficiências de intelecto ou compaixão não deve nos obrigar a apenas aceitar tal terminologia até o fim dos tempos.

O que significa para nós a aquisição de um entendimento profundo, consistente e totalmente científico da mente humana? Embora vários detalhes permaneçam obscuros, o desafio é começarmos a falar de certo e errado e de bem e mal de maneira razoável, dado tudo o que já sabemos sobre nosso mundo. Tal conversa parece prestes a moldar nossa moral e nossas políticas públicas no futuro.³⁷