

Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, xx + 201 pp., Dana Press, 2005.

Michael Gazzaniga é um reputado neuropsicólogo, autor de livros como *The Social Brain* e *Nature's Mind*, que se tem devotado ao objectivo de tentar compreender até que ponto o cérebro possibilita e determina a mente – isto é, de que modo a estrutura e organização física dos nossos cérebros condiciona ou explica os conteúdos das nossas crenças e decisões e a forma como pensamos acerca de nós próprios e do mundo de uma maneira geral. Isto no que toca a todas as dimensões do mental, portanto. No livro em questão, são as considerações ligadas à ética que estão em foco.

Tais estudos dão corpo a um novo campo do saber, que comumente se tem vindo a designar como neuroética. Interessa desde logo deslindar qual a amplitude desse campo de estudo, e é isso que Gazzaniga intenta no prefácio do livro. São três os possíveis entendimentos do termo entre os quais o autor me parece oscilar, uns tidos por ele como mais fecundos do que outros.

I

Uma forma de entender esse novo campo de estudo implicaria perceber em que medida os progressos no domínio da investigação em neurociência podem iluminar a discussão ao redor de certos dilemas éticos já clássicos. Assim, pretende-se usar o conhecimento que se tem do cérebro para melhor definir questões como o que significa ser humano (xviii), ou questões sociais e éticas que rondam as definições de vida, de “doença, normalidade e mortalidade” (xv).

É partindo desse entendimento da noção de neuroética que a primeira parte do livro, composta por dois capítulos, adquire sentido.

No capítulo 1 (*Conferring Moral Status on an Embryo*), está em causa saber se os conhecimentos que dispomos acerca do funcionamento do cérebro, nomeadamente nas fases mais prematuras do seu desenvolvimento, permitem lançar luz sobre a questão do estatuto moral do embrião. É a neurociência que permite aferir da legitimidade ou não da manipulação de embriões, ou discernir a partir de que altura é o aborto moralmente condenável? Se tudo quanto precisamos é definir a partir de que momento existe um sistema nervoso central, um cérebro, ou pelo menos aquele material biológico que permite a existência de vida mental, então, dirá o autor, só às 23 semanas, altura em que o cérebro parece estar completamente formado e o feto pode sobreviver fora do útero, é que se torna sustentável conferir ao embrião um estatuto moral semelhante ao de um qualquer ser humano.

Gazzaniga reconhece, no entanto, que os factos da neurociência “parecem não ter nenhum impacto no debate” (p.7), uma vez que nos dilemas éticos estão imiscuídas questões culturais e religiosas, questões subjectivas e crenças pessoais que nada têm a ver com ciência ou com os factos científicos consensualmente aceites. E, de facto, a posição do neurocientista acerca do que é ou pode significar a vida humana é acusada de ser essencialmente redutora – nós somos (apenas) o nosso cérebro? Por que razão a linha que confere a uma entidade o estatuto moral de ser humano há-de ser traçada a partir do momento em que o cérebro está formado? Não é que seja uma demarcação arbitrária e meramente convencional, ela baseia-se em factos, mas por que temos de dar prevalência a esses factos e não outros?

O mesmo se passa quanto ao assunto do segundo capítulo, sob o título *The Aging Brain* – no outro extremo do período de vida, um outro problema ético se coloca, relacionado com a degeneração do cérebro. Trata-se do problema de saber até que ponto a vida deve ser prolongada em casos de manifesta incapacidade cognitiva e mental; em última análise, trata-se do problema da eutanásia.

Pode a neurociência ajudar a resolver essa questão? Pode ela determinar a partir de que ponto se pode considerar a completa deterioração das funções cognitivas? E significa isso que já não devemos considerar essa pessoa como uma pessoa, e que portanto já não se justifica que ela seja mantida entre nós? Existe um limiar a partir do qual uma pessoa pode ser destituída do estatuto moral adquirido?

Gazzaniga, o neurocientista, diz-nos que “é o nosso cérebro que sustém, organiza e gera o nosso sentido de identidade, personalidade e humanidade (...), [que] nós somos o nosso cérebro”. (p. 31) Mas essa é, mais uma vez, por muitos considerada uma visão redutora da nossa identidade pessoal, e que não está de acordo com as nossas intuições mais profundas – por muito que consideremos que alguém num estado avançado de demência já não é a pessoa que era, que já ninguém habita aquele corpo, isso não nos dá o direito de lhe retirar o seu estatuto moral enquanto ser humano. Por muitos factos científicos que conheçamos, não é possível determinar um ponto a partir do qual uma pessoa deixa de ser uma pessoa e de merecer o estatuto moral que daí lhe advém, pelo simples facto de o seu cérebro se ter deteriorado – parece que não é intuitivamente (e moralmente?) acertado dizer que, nesse caso, nós somos o nosso cérebro.

A principal questão em torno da qual a primeira parte do livro se desenrola é, pois, a seguinte: onde acaba a ciência e começa a ética? Pode traçar-se uma fronteira? Até que ponto a ciência pode informar a ética? A ciência pode ajudar a melhor definir as questões, mas será que pode resolvê-las? Será que é moralmente correcto que seja a ciência a resolvê-las?

Será que E. Wilson, mentor da sociobiologia, estava certo quando preconizava que é à ciência, mais do que à ética, que compete dar respostas aos problemas éticos?

O autor tem noção desse confronto precisamente ao observar como há questões morais para as quais a neurociência tende a dar uma resposta, mas nós sentimo-nos como que compelidos a seguir num outro caminho (xvi). No entanto, procura demarcar-se da posição, segundo ele distorcida, de alguns eticistas, que demonstram um medo inexplicável da ciência, chamando a atenção para a importância que alguns conhecimentos científicos acerca do funcionamento e organização do nosso cérebro podem ter, senão na resolução, pelo menos na ponderação dos problemas éticos.

II

O recente domínio da neuroética pode ser encarado de um outro ponto de vista – como um prolongamento da bioética, enquanto análise das questões éticas suscitadas pelo avanço da neurociência. Essa é uma noção que Gazzaniga considera no prefácio como demasiado estreita, mas será essa a análise que empreende na segunda parte do livro (composta pelos capítulos 3, 4 e 5), onde lança um olhar sobre as potencialidades (e interrogações) que os progressos no domínio tanto da genética como da farmacologia fizeram surgir diante de nós.

No capítulo 3, intitulado *Better Brains Through Genes*, o foco da discussão é a questão da engenharia genética – a possibilidade, aberta pela descodificação do genoma humano, de manipular geneticamente os embriões, de forma a escolher o sexo da criança ou a evitar que nasçam crianças portadoras de doenças genéticas. Dado o adensar do volume de conhecimentos nessa área, porém, uma ideia assustadora começa a desenhar-se no horizonte – a de vir a ser possível escolher determinados traços físicos, de carácter ou de personalidade dos nossos filhos, inclusive a hipótese deirmos a “seleccionar” crianças mais inteligentes (caso alguma vez seja possível identificar na sua totalidade os chamados “genes da inteligência”).

O autor toma uma posição curiosa a este respeito, porque, diz ele, a questão de saber se deve ou não ser dada aos pais a possibilidade de seleccionar os genes dos seus filhos não é tão linear como à primeira vista parece (pelos menos aos olhos dos eticistas assustados a que Gazzaniga faz continuamente referência), mas comporta em si pelo menos três interrogações distintas, não pertencentes todas ao domínio ético: 1) em primeiro lugar, saber se é cientificamente possível seleccionar os “genes da inteligência”; 2) se tal for possível, se é verdade que os genes determinam na totalidade aquilo que virá a ser uma pessoa; 3) e só depois ponderar se o devemos fazer. (p. 39) A ideia aqui é, pois, a seguinte – uma decisão que, à partida, parece ser de teor ético tem que assentar numa base científica, para poder ter um tratamento correcto. O problema é saber se a ciência pode e deve mesmo ser chamada para essa função: que importa para a questão de saber o devemos fazer saber se o podemos fazer? Tudo o que pudermos fazer deve ser feito?

No que toca à primeira parte da questão, Gazzaniga mostra-se optimista – os avanços espantosos alcançados no mapeamento genético do homem e no diagnóstico pré-genético (PGD), permitindo analisar a informação genética do embrião a partir de uma única célula, conduzem a pensar que o moldar da personalidade ou das capacidades intelectuais da criança pode ser uma realidade não muito longínqua.

A segunda parte diz respeito, afinal, ao reatar do debate *nature/nurture* – o perceber até que ponto são os genes determinantes na configuração das nossas capacidades mais complexas, como é o caso das capacidades intelectuais. Ainda que esteja cientificamente demonstrada a hereditabilidade de certas capacidades cognitivas medidas pelo QI, Gazzaniga é peremptório ao afirmar que nem os genes nem o ambiente familiar conseguem explicar toda a variação que caracteriza o ser humano. Para lá dos efeitos dos genes e do ambiente, há ainda uma margem de 50% de variância nos indivíduos que não é possível explicar por nenhum daqueles factores. São os acidentes de percurso, os traumas, tudo aquilo que enforma a nossa personalidade e que é impossível controlar. Por isso, mesmo que seja feita uma selecção dos genes, tal selecção ao nível do embrião não determinará por completo a pessoa que esse embrião virá a ser.

Se assim é, então, e respondendo à terceira parte da sua interrogação, é admissível que se proceda a uma tal intervenção? Gazzaniga é no que a este ponto diz respeito bastante mais assertivo do que foi na primeira parte do livro, demonstrando uma grande confiança tanto na ciência como no uso que os seres humanos fazem do conhecimento científico. Se, na primeira parte do livro, evitou descair para um cientismo exacerbado, ao reconhecer a existência de outras formas de pensar, nomeadamente as nossas convicções humanistas mais íntimas e subjectivas que por vezes não alinham com os factos da ciência, agora o autor defende positivamente que, sob nenhum pretexto, devem, à partida, ser fechadas as portas ao desenvolvimento científico, porque ele é o materializar da nossa própria natureza de seres pensantes e inteligentes que continuamente buscam novas soluções para os problemas. Gazzaniga afirma, e esse parece ser o seu argumento principal ao longo do livro, que não devemos ter medo da ciência. Sustenta que não devemos minar a curiosidade científica por princípio, porque ela é o que mais nos caracteriza enquanto seres humanos. Mais, mudar a natureza a nosso favor foi sempre o que o homem tentou fazer. O autor acredita também, numa visão talvez excessivamente optimista, que se uma caixa de Pandora se abrir, o bom senso prevalecerá, pois nós impor-nos-emos limites a nós mesmos. Dá o exemplo da selecção do sexo, uma prática que tem vindo a ser levada a cabo em muitos países, o que já gerou alguns problemas do foro social, e que por essa razão tem vindo a ser refreada. Ou seja, a partir do momento em que uma decisão individual começa a ter efeitos graves a nível social, há que repensar e limitar essa decisão – mas até lá não. “Nada deve reprimir a curiosidade – até que percebamos que os resultados não são em nosso favor.” (p. 40)

O cerne do problema não está, pois, na questão da manipulação em si, ou na ideia de vir a ser possível escolher um filho por catálogo, e se isso é aceitável eticamente – a questão é se isso trará perturbações à sociedade. Um problema ético é transformado num problema de cariz social.

A análise da mesma situação continua no capítulo 5 (*Shaping the Smart Brain with Drugs*), mas a técnica científica com vista ao aprimorar e otimizar das potencialidades do nosso cérebro sob discussão é agora a intervenção farmacológica – o uso das chamadas “smart drugs”, cujo objectivo é o melhoramento do funcionamento geral do nosso cérebro ou de capacidades específicas como a memória. Já não se trata de querer moldar as características físicas e intelectuais da nossa descendência, mas da hipótese de podermos melhorar as nossas próprias capacidades cognitivas. Algumas vezes se levantam contra o desenvolvimento de tais drogas, por um lado por se estar a desvirtuar e alterar a condição humana (transformando-nos em algo que não estamos preparados para ser – a nossa estrutura mental está preparada para lidar com determinadas capacidades cognitivas e com uma certa capacidade de acumular memórias; se esse equilíbrio for alterado, efeitos na forma de construir o nosso eu e a nossa própria narrativa pessoal irão fazer-se sentir, o que poderá conduzir a uma série de desordens psíquicas) e por outro por se estar a por em risco a vida de muitas pessoas, dado que não raras vezes tais medicamentos têm efeitos colaterais graves e são negligentemente usados por pessoas saudáveis, causando distúrbios mais ou menos complicados.

Gazzaniga diz-nos que, pelas mesmas razões, esse processo não deve ser refreado – não devemos parar a investigação num campo que nos pode trazer imensas vantagens (como a cura para doenças generativas como a Alzheimer), só porque esses

medicamentos podem ser mal usados, até porque é sabido que qualquer droga tem os seus efeitos secundários.

Esse é um ponto; outro é reconhecer que recorrer a essas drogas para melhorar a nossa performance intelectual é apenas o corolário da nossa caminhada evolutiva – “é o próximo passo no processo de sobrevivência do mais apto”. (p. 73) Selecção natural do mais apto é o que acontece a cada momento, pelo que não há mal nenhum em usar a tecnologia e a sabedoria que o homem alcançou para continuar esse caminho – mesmo que isso implique interferir naquele que seria o último reduto do “homem natural”, as suas capacidades mentais, alterando o equilíbrio que foi disposto pela natureza. Se é legítimo contornar as nossas fragilidades do ponto de vista físico, e é o que fazemos continuamente, por que há-de ser imposto um freio quando o propósito é elevar ao expoente máximo as nossas capacidades intelectuais? O ponto é que o homem (cada indivíduo) é livre de decidir, e essa será uma decisão que depende da idiossincrasia pessoal, e que não deve por isso ser coarctada a partir do exterior. Não há, portanto, que temer os progressos na investigação científica, nem devemos limitar a sua aplicação por antevermos o risco de uma utilização inadequada.

III

A situação muda de figura, no entanto, quando, na terceira parte do livro, expõe as implicações, para o foro jurídico-legal, do progresso dessas investigações acerca do funcionamento do nosso cérebro, e analisa a legitimidade ética dessa extrapolação.

Antes de mais, até que ponto pode o homem ser considerado livre, logo, legalmente responsável pelos seus actos, se a neurociência assume que: *a)* o cérebro é um órgão genética e fisicamente determinado e *b)* o cérebro determina a mente?

Tomando apenas exemplos célebres, as experiências de Libet mostram o desfazamento que há entre a actividade neuronal e a tomada de decisão consciente, tentando argumentar que antes de conscientemente decidirmos, já o nosso cérebro decidiu por nós, e independentemente de nós. Também o famoso caso de Phineas Gage prova como o córtex pré-frontal tem um papel fundamental no controlo do nosso comportamento social, havendo razão para sustentar cientificamente que quer as lesões cerebrais quer os desequilíbrios neuroquímicos são responsáveis pela nossa agressividade. Então, como podemos ser responsabilizados pelas nossas acções? Atrás, Gazzaniga tinha assumido claramente que há uma grande margem de variância nos nossos comportamentos que não pode ser geneticamente ou deterministicamente influenciada. Por aqui já seria possível defender que as concepções de livre arbítrio e responsabilidade social não são afectadas. Mas Gazzaniga não escolhe essa via – em vez disso, assegura que os conhecimentos científicos não são garante suficiente para podermos decidir pela desresponsabilização do indivíduo antes de tudo porque ninguém sabe a partir de que ponto a lesão é suficiente para podemos desculpar ou pelo contrário imputar responsabilidade ao agente; nenhum exame neurológico nos pode indicar quando é que alguém tem tão pouco controle sobre si próprio que possa ser considerado inimputável. (p.101)

Mas isso porque ainda não conhecemos todos os factos neurocientíficos acerca dessa matéria? Gazzaniga afirma claramente que não – a noção de responsabilidade é uma noção que nasce num contexto social, aquilo que sabemos da neurociência nada nos pode dizer acerca das suas fronteiras. A noção de responsabilidade não é aplicável

pela neurociência precisamente porque os cérebros são automáticos, maquinais, determinados; as pessoas é que não. (p.90)

Gazzaniga parece apontar para a ideia de que se tratam de níveis de descrição distintos, não inter-substituíveis. “Noções como a de responsabilidade e regras como aquelas que nos permitem coabitar em conjunto pertencem ao domínio social, não existem nas estruturas neuronais dos nossos cérebros” (p. 90), portanto só podem ser aplicadas a pessoas; as explicações neurocientíficas, por outro lado, referem-se a cérebros, acerca dos quais não faz sentido julgar como inimputáveis ou não dado que são fisicamente determinados, sem hipótese de escolha. Assim, não é legítimo transpor os campos e a partir da informação neurológica de que se dispõe fazer derivar conclusões que caracterizam o indivíduo. Gazzaniga parece estar aqui a defender o ponto de vista segundo o qual se a mente é determinada pelo cérebro, isso não quer dizer no entanto que as pessoas sejam unicamente determinadas por aquilo que o seu cérebro é.

Pela mesma ordem de razões, então, ler o cérebro também não é equivalente a ler a mente. Recentemente têm sido desenvolvidas inúmeras técnicas de *brain imaging*, que conseguem ler a actividade cerebral. Essa informação, pensam alguns arautos das novas tecnologias, poderá ser dentro em breve uma excelente forma de *mind reading*, de ler as reacções emocionais dos outros e detectar certos tipos de pensamentos (seria uma espécie de detector de mentiras mas muito mais sofisticado) que poderá ser usada em tribunal de inúmeros modos. Gazzaniga insurge-se contra um tal uso que ele considera abusivo – se ‘pessoa’ e ‘cérebro’ não são termos intersubstituíveis (e por isso uma pessoa pode ser considerada livre, ao passo que o seu cérebro não, como parece sustentar no capítulo 6), ler o cérebro também não é equivalente a ler a mente, afirma o próprio (p. 119), mesmo que todo o pensamento seja gerado no cérebro. Não é possível estabelecer uma correspondência directa entre estados cerebrais e estados mentais. O facto de eu apresentar uma determinada actividade cerebral não prova que eu esteja num determinado estado mental, e menos ainda isso prova que eu vou agir de uma determinada forma. “A neurociência ainda tem um longo caminho a percorrer antes de poder afirmar que certas manipulações químicas das células cerebrais produzem um estado mental específico”, lê-se na página 118, e seria próprio de um estado policial se os outros tivessem acesso aos nossos pensamentos, a partir daí deduzissem os nossos passos, e pudessem acusar-nos com base nisso (por termos demonstrado uma certa actividade cerebral que indica que reconhecemos determinados indivíduos ou sítios, por exemplo).

Dois factos são de salientar, no que a esta parte do livro diz respeito. Primeiro, a intranquilidade agora demonstrada relativamente ao mau uso que pode ser dado à informação científica, e por razões não só de inacuidade científica, como também do foro ético. Desta vez, portanto, e ao longo dos capítulos 6 (*My Brain Made Me Do It*), 7 (*Antisocial Thoughts and the Right to Privacy*) e 8 (*The Brain Produces a Poor Autobiography*), Gazzaniga mostra-se bastante renitente e cuidadoso no que toca à utilização em foro jurídico de informação proveniente da neurociência. Não que a investigação científica deva ser coarctada, mas os limites ao uso dessa informação devem desde já ser impostos, por traçarem consequências inadmissíveis.

Depois, a ideia, um tanto ou quanto estranha, por ser veiculada por um neurocientista, e talvez incoerente com o que foi exposto na primeira parte do livro, de que

apesar de a mente ser determinada pelo cérebro, e nós sermos o nosso cérebro, como foi dito atrás, podermos ser ainda assim considerados seres livres e responsáveis. Há aqui uma manifesta dualidade, a que Gazzaniga tem que recorrer para não ter que admitir as consequências devastadoras que o mote da neurociência – “nós somos o nosso cérebro” – acarretaria para o sistema judicial.

IV

Depois da análise das implicações práticas, jurídicas e éticas do avançar dos conhecimentos em matéria de neurociência, para a quarta parte do livro fica reservado o explorar daquela que me parece ser a noção filosoficamente mais forte do que começou por ser apelidado de neuroética. Regressando ao início, importa lembrar que Gazzaniga, como neuropsicólogo, está preocupado com a questão de perceber até que ponto os nossos conteúdos mentais são determinados por aquele material biológico que possibilita a existência de vida mental, o cérebro. Transposta esta questão para o domínio da ética, o problema pode ser traduzido nos seguintes termos – será que a forma como o nosso cérebro está organizado/estruturado tem implicações na forma como pensamos e nos comportamos eticamente?

Aqui, Gazzaniga insere-se na corrente da psicologia evolucionista, que tenta encontrar na luta pela sobrevivência que caracteriza a nossa caminhada evolutiva a origem para as nossas intuições e motivações morais. A psicologia evolucionista e a sociobiologia pretendem assegurar que o agir moral representou um trunfo para a sobrevivência da nossa espécie. O próximo passo está a cargo da neurociência, e seria o de provar que essa capacidade humana foi moldada pela evolução de molde a ficar “implantada” (hard-wired) no nosso cérebro. Há razões que apontam para isso? Gazzaniga julga que sim.

No capítulo 9, intitulado *The Believing Brain*, percebe-se como a sua tese acerca do nosso agir moral tem implicações no que concerne à religião e ao papel das crenças religiosas (por essa via operando a uma desconstrução do próprio fenómeno da religiosidade). Gazzaniga pensa que “todos os membros da espécie humana tendem a sentir e a reagir de formas previsíveis e comuns” (p. 152), porque o nosso cérebro está configurado para que reajamos dessa forma; respondemos aos dilemas morais de formas bastante semelhantes, conduzidos, talvez por redes/circuitos neuronais comuns – “o nosso cérebro dispõe de um conjunto essencial de reacções aos desafios que a vida proporciona” (p. 147), assevera. O que é diferente entre as pessoas é a forma como interpretam essas reacções, conforme o seu conhecimento e conforme as circunstâncias sociais, ambientais em que se encontram, dando origem a diferentes formas religiosas, ou a diferentes sistemas de crenças e práticas culturais. Assim, as religiões seriam interpretações acerca desse conteúdo moral comum elaboradas a partir das realidades culturais envolventes, seriam edifícios teóricos construídos por nós para justificar o nosso comportamento moldado pela evolução – necessitamos de criar um Deus e uma doutrina para os quais possamos apelar se quisermos encontrar razões para a forma como agimos. Seria uma espécie de racionalização *a posteriori* desse comportamento e uma tentativa de defender a sua objectividade moral, apelando a uma verdade exterior objectiva e universal.

Isto serve-lhe, claro, para “naturalizar” e relativizar o fenómeno da religiosidade, dessacralizando-o, e mostrando como mesmo as crenças mais arraigadas em nós, mesmo

as de cariz transcendente, podem ter uma origem bem mais prosaica e serem apenas criações nossas, resultantes da necessidade natural que temos de dar sentido às nossas próprias acções. E daí à crítica social da realidade actual é um passo – “sabendo nós essas coisas acerca das crenças [e da sua formação] – que a maior parte delas são interpretações baseadas no conhecimento disponível na altura em que foram formadas – como podemos levar tão a sério tantas correntes religiosas e crenças políticas, e as crenças morais que daí nascem?” (p. 147)

No último capítulo (cujo título é sugestivo – *Toward a Universal Ethics*) aponta, então, quais são as razões, adquiridas pela neurociência, que temos para sustentar a existência em nós desse sentido moral inato, resultante da nossa natureza, e enraizado no nosso cérebro.

A ideia de que existe um sentido moral universal, comum a todos os homens é uma ideia muito disputada, pois ao procurar-se a universalidade nas leis e culturas humanas, tendemos a descobrir a diferença e não tanto a universalidade. Os recentes estudos no campo da neuroética (Marc Hauser e Joshua Knobe são talvez os nomes mais sonantes) visam por isso procurar essa universalidade em algo que é muito básico e primário – os impulsos, os instintos, aquilo que é automático em nós, e aí, dizem esses investigadores, as pessoas tendem a reagir significativamente da mesma forma. Tendem a responder da mesma forma ao dilema moral do trólei, por exemplo, quando este é colocado de uma determinada maneira (Marc Hauser), e tendem a demonstrar um comportamento altruísta quando a situação os interpela pessoalmente, mas não quando o cenário que se lhes depara é longínquo (Joshua Knobe). Essa anuidade só pode significar, portanto, que a maioria dos julgamentos morais são intuitivos, no sentido em que são como que uma reacção automática desencadeada pelo nosso cérebro – caso assim não fosse, as respostas variariam de indivíduo para indivíduo. Os mesmos investigadores tentam por isso encontrar uma base neuronal (ao nível dos mecanismos e processos cognitivos inconscientes) que permita explicar a prevalência dessa respostas. A ideia é que as estruturas neurais que ligam os instintos altruístas às nossas emoções foram seleccionadas ao longo do tempo, uma vez que ajudar as pessoas, no imediato, revelou-se benéfico (p. 171) – essa capacidade de tomar decisões morais rapidamente representou uma mais valia na nossa luta pela sobrevivência.

As justificações que damos para esse comportamento através das religiões, teorias morais, leis ou práticas culturais é que divergem, e é aí que encontramos a diferença, o desacordo e o relativismo, entre as explicações teóricas que elaboramos como forma de dar um sentido objectivo ao nosso comportamento moral.

Nisto consiste aquilo que de mais relevante e polémico um neurocientista pode ter a dizer à filosofia moral. Tendo estas considerações em mente, ganha novo sentido a ideia que encontramos no prefácio: “eu acredito que ao examinar o que sabemos de neurociência, posso “provar” que certas escolhas éticas estão asseguradas” (xvi). O que significa tal proclamação?

Que existe um sentido moral inato e comum à espécie humana, resultante de uma resposta biológica – que a moral, na sua dimensão mais básica, é um instinto, não é produto das directivas divinas nem é uma construção social, nem mesmo produto da nossa consciência reflexiva e princípios racionais, não é algo construído por nós mas algo que estamos instintivamente programados a fazer. Nós somos seres morais

porque a natureza assim nos dita, e não porque sejamos seres conscientes, capazes de perceber o outro e de escolher agir assim.

Tal posição não é pacífica, e neste ponto Gazzaniga insere-se no debate vigoroso que continua em curso entre os terrenos da filosofia moral, da psicologia evolucionista e cognitiva e da neurociência. A ideia de que a nossa qualidade de seres morais se resume ao facto de sermos cérebros éticos mexe com as convicções e consciências. É possível que as nossas respostas morais sejam apenas ordens do nosso cérebro, e nada mais profundo do que isso? Ou isso é o que há de mais profundo? – uma estrutura moral enraizada no cérebro, instintiva, geneticamente determinada?

Mas será plausível colocar as decisões morais a esse nível subpessoal, sem pensamento – do impulso, do automático? Será defensável sustentar que a crença de que matar é errado é um impulso, como o autor parece fazer crer? (p. 167) Nesse caso, a forma como pensamos e explicamos as nossas decisões morais (como resultado de reflexão, de escolha, ou por respeito a um princípio ético) seria também apenas uma forma que desenvolvemos de validar essas reacções automáticas. Estaríamos desenhados para pensar assim tal como também detemos uma concepção de eu unificada, apesar de não existir nenhum “centro narrativo” em nós – porque só assim somos capazes de funcionar.

Esta é afinal a continuação do debate *nature-nurture*, que marcou forte presença há umas décadas atrás – as normas morais são regras que construímos e aprendemos em sociedade, resultantes do facto de sermos seres pensantes, criadores de cultura, ou são antes o resultado do funcionamento do cérebro de seres que evoluíram até ao ponto em que se tornou imperioso viver em sociedade e tomar decisões de carácter social e moral constantemente, regras inscritas geneticamente em nós, que seguimos automaticamente? Como separar o instintivo do socialmente (ou racionalmente) construído? Será plausível uma terceira via – admitir uma predisposição inata, *brainwired*, mas sustentar que não é determinante nos nossos comportamentos, pois nós enquanto pessoas (seres livres, como o próprio Gazzaniga afirma) não estamos determinados inexoravelmente a nada?

V

Num olhar global sobre o livro, talvez seja de salientar uma certa incoerência no pensamento de Gazzaniga. Parece que a posição por si assumida na parte 3, a de não admitir a identificação entre pessoa e cérebro, não se coaduna com a maior parte das afirmações que profere em outras ocasiões, quer no domínio da neurociência, quer no âmbito da ética. Por que razão sustenta que podemos falar de cérebros éticos, mas não de cérebros responsáveis? Como é que uma categoria como a de moralidade é passível de ser atribuída a entidades fisicamente determinadas como os cérebros, mas não o eram as categorias de responsabilidade ou liberdade?

A neuroética, no sentido que é veiculado na última parte do livro, faz uma aposta: a de que as novas técnicas de *brain imaging* podem elucidar-nos acerca da natureza dos mecanismos de cognição moral e dizerem-nos o que se passa no nosso cérebro quando agimos moralmente, provando a partir daí que a moral é um instinto talhado em nós pela força da selecção natural. Mas não tinha o próprio Gazzaniga admitido anteriormente que “ler o cérebro não é igual a ler a mente”?

O material físico e orgânico que constitui o cérebro condiciona a forma como pensamos e agimos, e quanto a isso parecem não restar muitas dúvidas, mas o que significa dizer que quando agimos e pensamos moralmente há uma parte do cérebro que se activa? É essa activação que explica as nossas opções morais, ou esse é o concomitante físico da nossa decisão? Nós decidimos agir de acordo com uma determinada crença ou regra porque no nosso cérebro algo se activou? Aqui se imiscuem as questões de filosofia da mente acerca da definição do lugar da mente num mundo que é físico.

Descobrir os correlatos neuronais do nosso agir moral pode não ser equivalente a dizer que as nossas decisões morais são instintos, respostas biológicas desencadeadas pelo nosso cérebro, como uma resposta da natureza em nós. Porque a questão é mesmo a de saber se a moral pode ser uma resposta da natureza.

Susana Cadilha
Universidade do Porto
Instituto de Filosofia/MLAG