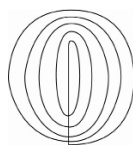


# ABORTO

EDIÇÃO DE 2020 do

## COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2018-2021 FCT Project PTDC/ FER-FIL/28442/2017



Editado por  
Ricardo Santos e Pedro Galvão

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica  
Copyright © 2020 do editor  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Aborto  
Copyright © 2020 do autor  
Pedro Galvão

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0001>

Todos os direitos reservados

**Resumo:**

Neste artigo, examino três perspectivas pró-vida (o argumento da humanidade, o argumento do futuro-como-o-nosso e o argumento da Regra de Ouro) e duas perspectivas pró-escolha (o argumento do violinista, de Thomson, e os argumentos da pessoaalidade, de Tooley). De seguida, discuto a natureza e a importância moral da pessoaalidade potencial. Por fim, abordo as implicações morais para o aborto do utilitarismo dos actos e do utilitarismo das regras.

**Palavras-chave:**

Aborto, direito à vida, pessoaalidade, Regra de Ouro, utilitarismo.

**Abstract:**

In this article I examine three pro-life views (the argument from humanity, the future-like- ours argument, and the Golden Rule argument) and two pro-choice views (Thomson's violinist argument, and Tooley's personhood arguments). Then I discuss the nature and moral significance of potential personhood. Finally, I address the moral implications for abortion of act-utilitarianism and rule-utilitarianism.

**Keywords:**

Abortion, Golden Rule, personhood, right to life, utilitarianism.

# Aborto

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0001>

## 1 Introdução

Suponha-se que, de um ponto de vista ético, o aborto é equiparável ao acto de matar intencionalmente um ser humano adulto, inocente, consciente de si — e isto contra a sua vontade. Nesse caso, dificilmente se conseguirá justificar a ausência de limites legais apertados à prática do aborto. Suponha-se antes que, também de um ponto de vista ético, o aborto pouco ou nada tem de errado. Nesse caso, parece inadmissível que a lei vede às mulheres a opção de interromper a gravidez. Assim, antes de se discutir em que circunstâncias, e de que forma, a lei deve proibir e penalizar o aborto, há que enfrentar uma questão mais básica: a de saber quando, e por que razão, o aborto é eticamente errado.

Vamos concentrar-nos apenas nesta questão. Para captar o desacordo essencial entre os que se situam no campo pró-vida (ou ‘conservador’, mas despojemos o termo da sua conotação política) e os que se incluem antes no campo pró-escolha (ou ‘liberal’, também um termo que aqui não designará nenhuma doutrina política), proponho identificar a questão com o problema seguinte:

Será que normalmente é errado — profundamente errado — matar um feto durante o primeiro trimestre da gestação?

Esta pergunta exige duas breves elucidações. (1) Por ‘feto’, geralmente entendo aqui, por uma questão de conveniência linguística, um nascituro humano desde a concepção até ao termo da gravidez. Isto poupa-nos a expressões como ‘o zigoto ou o embrião ou o feto’. (2) O facto de a grande maioria dos abortos se realizar no primeiro trimestre de gestação justifica que a discussão se centre nesse período.

Qualquer defensor da posição pró-vida, qualquer conservador nesta matéria, responderá SIM à questão colocada. Mas, como esta respeita apenas aos casos normais ou típicos, essa resposta deixa espaço para grandes dissensões internas. Muitos conservadores dirão que é permissível abortar em pelo menos algumas das situações seguintes: a gravidez resultou de violação ou de ignorância

*Publicado pela primeira vez em 2020*

profunda e desculpável dos efeitos da cópula; o embrião tem apenas alguns dias, ainda não se implantou no útero; o feto evidencia deficiências ou defeitos graves. Os conservadores mais radicais não aceitam nenhuma destas exceções à proibição moral de abortar, mas mesmo eles geralmente concedem que é permissível provocar a morte do feto se a continuação da gravidez constituir um risco significativo para a vida da mulher — isto desde que a *intenção* não seja matar o feto, costumam acrescentar.

Qualquer defensor da posição pró-escolha, qualquer liberal, responderá NÃO à questão colocada. Também neste campo há lugar para divergências. Enquanto alguns não vêem razões de peso para condenar o aborto mesmo quando este é praticado no último trimestre de gestação, muitos liberais têm uma posição mais moderada e consideram que, de um modo geral, o aborto tardio é eticamente objectável ou pura e simplesmente inadmissível. Um desafio que se lhes coloca é apontar os factos em virtude dos quais o aborto se torna menos tolerável quando a gravidez se aproxima do seu termo natural.

No que se segue, serão discutidos os argumentos principais, pró-vida e pró-escolha, na controvérsia filosófica sobre a ética do aborto. Da discussão resultará a conclusão de que uma posição moderadamente pró-escolha é a mais razoável.

## 2 O argumento pró-vida da humanidade

Começemos pelo argumento mais comum contra o aborto, que se caracteriza por apelar à humanidade do feto. Uma versão deste argumento é a seguinte:

- (1) Todos os seres humanos têm o direito moral à vida.
- (2) Os fetos são seres humanos.  
∴ Os fetos têm o direito moral à vida.
  
- (3) Matar intencionalmente quem tem o direito moral à vida é errado.
- (4) O aborto consiste em matar fetos intencionalmente.  
∴ O aborto é errado.

Admitamos que a premissa (4) é incontroversa, ou seja, que é seguramente verdade que, no acto de abortar, a morte do feto não é um mero efeito colateral daquilo que se intenta, sendo antes que algo se intenta como um meio para atingir um fim — satisfazer a preferência da mulher grávida pela cessação da gravidez, digamos.

O princípio moral expresso em (3) é mais controverso do que possa parecer. Em alguns casos, dirão os defensores da eutanásia, não é errado matar intencionalmente um indivíduo que tem o direito moral à vida, se o acto for realizado com o seu consentimento informado e para seu próprio benefício. Noutros casos, afigura-se aceitável matar intencionalmente um agressor em autodefesa, ainda que ele tenha o direito moral à vida. Talvez, então, a premissa 3 tenha de ser cuidadosamente qualificada, mas no contexto da presente discussão podemos ignorar as qualificações que possam revelar-se necessárias. Caracteristicamente, o feto não é um agressor — só poderá contar como tal quando, de um modo obviamente involuntário, esteja a ameaçar a vida ou a integridade física da mulher grávida. Também caracteristicamente, a morte de um feto não é um benefício para ele mesmo. Além disso, o feto nunca tem a menor capacidade de consentir a sua morte.

Concentremo-nos, pois, nas premissas (1) e (2) do argumento, das quais decorre a conclusão de que os fetos têm o direito moral à vida. Em ambas ocorre o termo ‘seres humanos’ — um termo ambíguo que, como muitos observaram, tem pelo menos dois sentidos principais profundamente diferentes. Num sentido biológico, ‘ser humano’ significa apenas ‘membro da espécie *Homo sapiens*’. Mas o termo também pode ser usado — e é-o com frequência — para exprimir um conceito psicológico. Assim entendido, significa algo como ‘animal racional’, ‘ser consciente de si’ ou ‘agente racional e consciente de si’. (Por exemplo, a célebre Fórmula da Humanidade, de Kant, consiste numa exigência de respeito pela natureza *racional* dos agentes.) Dada a ambiguidade indicada, uma opção terminológica sensata consiste em usar ‘ser humano’ apenas no seu sentido biológico e escolher o termo ‘pessoa’ para designar aqueles indivíduos que têm as capacidades psicológicas da racionalidade ou da consciência de si.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Não precisamos aqui de uma noção mais definida de ‘pessoa’. Contudo, vale

Detectada a ambiguidade, o defensor do argumento da humanidade vê-se perante um dilema. Para o argumento ser válido, o termo ‘seres humanos’ tem de ser usado no mesmo sentido em ambas as premissas. Se for usado no seu sentido biológico, o argumento deverá ser entendido assim:

- (1a) Todos os membros da espécie *Homo sapiens* têm o direito moral à vida.
- (2a) Os fetos são membros da espécie *Homo sapiens*  
∴ Os fetos têm o direito moral à vida.

Pelo menos no essencial, (2a) é verdadeira. Dado que estamos a falar de fetos gerados por mulheres, estes são seguramente organismos da espécie *Homo sapiens* — e são organismos distintos do da mulher em que se desenvolvem, visto que têm um ADN diferente do dela. De um ponto de vista biológico, é absurdo encarar o feto como uma simples parte do organismo da mulher grávida. A única dúvida razoável que pode colocar-se é se um zigoto ou um embrião nos primeiros dias de gestação é já um membro da nossa espécie, isto é, um animal humano. Poder-se-á argumentar que, durante esses primeiros dias, o agregado de células embrionário ainda não é um animal humano, dado que essas células não funcionam de um modo suficientemente integrado para compor um organismo animal.<sup>2</sup>

O problema principal desta versão do argumento da humanidade reside em (1a), que afirma que a pertença à espécie *Homo sapiens* é condição suficiente para ter o direito moral à vida. Esta premissa carece de justificação. Por que razão o facto de um organismo ter o ADN próprio de uma certa espécie há-de bastar para ele ter esse direito? À partida, uma propriedade meramente biológica, como a de ter um certo ADN, não tem relevância moral intrínseca.

a pena observar que por vezes se usa o termo num sentido moral, e não para designar indivíduos com capacidades mentais especialmente sofisticadas. Nesse sentido, ‘pessoa’ significa algo como ‘sujeito de direito morais’ ou ‘sujeito do direito moral à vida’.

<sup>2</sup> Veja-se McMahan (2002: 15-17).

Na outra leitura, o argumento da humanidade apresenta-se assim:

(1b) Todas as pessoas têm o direito moral à vida.

(2b) Os fetos são pessoas.

∴ Os fetos têm o direito moral à vida.

A premissa (1b), não sendo incontroversa, é bastante consensual. Se existirem direitos morais, as pessoas incluir-se-ão seguramente entre os indivíduos que os têm. (Convenhamos que pensar de outra forma, reconhecendo direitos morais só às plantas, por exemplo, seria bastante extravagante.) E se as pessoas têm direitos morais, o direito à vida será seguramente um deles, sendo talvez o mais forte de todos. Admitida a existência de direitos morais, então, será muito difícil negar (1b).

O problema do argumento está agora na segunda premissa. Parece flagrantemente falso que os fetos sejam pessoas: um feto não tem ainda a capacidade da consciência de si, nem é um agente racional. Só pelo último trimestre da gestação desenvolve capacidades mentais rudimentares. Geralmente, *de um certo modo*, um feto da nossa espécie é uma pessoa em potência, mas não é efectiva ou actualmente uma pessoa.<sup>3</sup> O argumento da humanidade parece, então, fracassar em ambas as versões. No entanto, os filósofos que mais se destacam na sua defesa — filósofos como Stephen Schwarz (1990a), Francis J. Beckwith (2007) e Christopher Kaczor (2011) — aceitam-no *em ambas as versões*. A seu ver, os fetos e mesmo os zigotos da nossa espécie já são pessoas. Defendem assim (2b) e, ao mesmo tempo, encontram uma justificação para (1a): todos os membros da espécie *Homo sapiens* têm o direito moral à vida porque todos eles são pessoas. E as pessoas, sem excepção, têm um valor especial do qual decorre um fortíssimo direito moral à vida.

Beckwith (2007: 132), por exemplo, diz-nos que cada ser humano é um ‘agente racional moral’ ao longo de *toda* a sua existência. Por sua vez, Kaczor (2011: 95, 98) declara que cada ser humano está sempre ‘orientado para a razão e a liberdade’ e que ‘todo e qualquer ser humano é um ser racional’. Ambos defendem a sua posição aproximadamente

<sup>3</sup> A natureza e a relevância moral dessa potencialidade serão discutidas noutra secção.

do mesmo modo que Schwarz (1990a: 260-267): distingue-se *ser uma pessoa* de *funcionar como uma pessoa*, afirmando-se depois que os fetos humanos, embora ainda não funcionem como pessoas, já são pessoas (e não meras pessoas em potência).

Para elucidar a distinção, pensemos, por exemplo, em seres humanos adultos paradigmáticos que estão profundamente adormecidos, que se encontram sob o efeito de uma anestesia geral ou que ficaram num coma temporário. Na sua condição actual, estes seres humanos não funcionam como pessoas (e.g. não estão a deliberar, a conversar ou a recordar a sua vida), mas não deixam por isso de ser pessoas. Todos eles retêm as capacidades mentais definidoras da personalidade, ainda que agora não possam exercê-las. Para Schwarz, Beckwith e Kaczor, os fetos e até os zigotos humanos encontram-se numa situação análoga, que difere das indicadas apenas numa questão de grau. Podemos dizer que, segundo a sua perspectiva, os fetos e os zigotos humanos encontram-se numa espécie de sono ou de coma particularmente profundo — tendo já, contudo, as capacidades definidoras da personalidade, e não uma mera potencialidade de adquirir essas capacidades.

Esta perspectiva não é credível. A objecção evidente a colocar-lhe é que, no primeiro trimestre da gestação, rigorosamente nada indicia que o feto tenha quaisquer capacidades mentais. O seu cérebro — que de início nem sequer existe — não está suficientemente desenvolvido para ter a capacidade mental mais básica, que é a de gerar estados conscientes. Ao longo desse período, a ‘base física’ da consciência ainda não está disponível. Em resposta a esta objecção, Schwarz alega o seguinte:

O zigoto não está privado desta base física; simplesmente esta encontra-se agora numa forma primitiva e por desenvolver. O zigoto tem a estrutura essencial desta base; uma estrutura que irá desdobrar-se, crescer, desenvolver-se, amadurecer, o que leva tempo. (1990a: 264)

Esta réplica é desconcertante, pois parece não fazer mais que apontar a potencialidade dos zigotos humanos para desenvolverem as capacidades mentais definidoras da personalidade. Se a considerarmos convincente, teremos de dizer também que o zigoto tem já, efectivamente, as



capacidades de respirar, de digerir e de mastigar, embora lhe faltem pulmões, estômago e dentes.

O defensor da pessoalidade dos nascituros humanos poderia optar por uma via cartesiana, alegando que as capacidades mentais estão realizadas não no sistema nervoso, mas numa substância imaterial, e que esta substância, a alma, interage com o organismo humano desde a sua fase embrionária — porventura desde a concepção. Esta via não é promissora. Suponha-se, para benefício da discussão, que a concepção cartesiana da mente é verdadeira. Nesse caso, como poderemos saber que uma alma imaterial está a interagir com um certo organismo? Só indícios de actividade mental poderão contar como evidência da existência de uma alma associada a um certo organismo. Como no primeiro trimestre de gestação o nascituro não indicia qualquer actividade mental, não teremos razões para crer que o seu organismo se encontra já associado a uma alma.

Para concluir a discussão do argumento da humanidade, consideremos um argumento que Schwarz (1990a: 263-266) delineia em defesa da pessoalidade dos fetos e dos zigotos humanos. Um pouco informalmente, o argumento é o seguinte:

- (1) Cada um de nós é uma pessoa essencialmente.
- (2) Cada um de nós já foi um feto, um embrião, até um zigoto.  
∴ Os fetos, os embriões e até os zigotos são pessoas.

Uma premissa subentendida decorre da definição de ‘propriedade essencial’: se cada um de nós é uma pessoa *essencialmente*, então cada um de nós é uma pessoa ao longo de toda a sua existência. Esta premissa é inatacável. O mesmo não se pode dizer, como veremos, de nenhuma das duas premissas explicitadas. Sob diversas perspectivas acerca da identidade pessoal, pelo menos uma delas é falsa. Dada a implausibilidade da conclusão, aliás, podemos argumentar contra uma das premissas partindo da outra, raciocinando de uma destas formas:

- Cada um de nós é uma pessoa essencialmente. Os fetos, os embriões e os zigotos não são pessoas. Logo, nunca fomos um feto, um embrião ou um zigoto.
- Cada um de nós já foi um feto, um embrião, até um zigoto. Os fetos, os embriões e os zigotos não são pessoas. Logo, não somos pessoas essencialmente.

Note-se que não é de excluir, de forma alguma, que ambas as premissas do argumento de Schwarz sejam falsas. Talvez, como defende Jeff McMahan (2002), não sejamos pessoas essencialmente e não comecemos a existir logo na concepção.

### 3. O argumento pró-escolha do violinista

Muitos dos defensores da posição pró-vida (entre os quais todos os que advogam o argumento da humanidade) justificam a sua condenação do aborto alegando que os fetos humanos têm já o direito moral à vida. No artigo “Uma Defesa do Aborto”, Judith Thomson (1971) enfrentou esta alegação de uma forma original, que abriu uma nova vertente no debate do aborto. Em vez de contestar a suposição de que o feto tem já um direito moral à vida tão forte como o nosso, Thomson admite, pelo menos para benefício da discussão, que nisso os conservadores têm toda a razão — mas eles enganam-se, acrescenta, quando inferem daí que o aborto é errado. Na verdade, se compreendermos o que significa ter o direito à vida, concluiremos que o aborto geralmente é aceitável.

Na sua defesa do aborto, Thomson descreve uma situação hipotética que se tornou célebre. Convida-nos a imaginar que um dia acordamos num hospital, sem sabermos como isso aconteceu, ligados por tubos a uma pessoa que está inconsciente. Dizem-nos que é um violinista famoso. Ele padece de uma doença fatal nos rins, mas alguns dos seus admiradores não estão dispostos a deixá-lo morrer. Foi por isso que nos raptaram na noite anterior, aliás. Descobriram que, em virtude de termos um tipo de sangue muito raro, os nossos rins podem servir para limpar o sistema circulatório do violinista. Note-se que ele nunca chegou a saber do plano — é uma parte inocente

nesta história. De que opções dispomos agora? Se nos desligarmos do violinista, ele morrerá. Contudo, se aceitarmos manter a ligação durante nove meses, permanecendo todo esse tempo no hospital, ele ficará curado.

Thomson coloca a questão de saber se seria eticamente aceitável desligarmo-nos do violinista — e responde afirmativamente à questão. Embora salvar o violinista fosse um acto de grande generosidade, não teríamos o *dever* de fazer esse sacrifício. Salvá-lo seria um acto supererrogatório. Se preferíssemos desligarmo-nos dele para retomarmos a nossa vida normal, nada faríamos de errado. E, no entanto, o violinista é uma pessoa inocente que tem o direito à vida. Acontece que o facto de um indivíduo ter o direito à vida não significa que ele tenha direito a usar o corpo de outrem para se manter vivo, nem sequer que nós tenhamos a obrigação de sustentar a sua vida através do nosso corpo, suportando um fardo considerável.

A analogia que Thomson pretende estabelecer entre o caso do violinista e a gravidez é bastante óbvia. Tal como o músico, o feto — suponha-se — é um ser humano inocente cujo direito à vida não está em questão. Além disso, ambos dependem do corpo de outrem para se manterem vivos. Portanto, não sendo errado desligarmo-nos do violinista, também será permissível a mulher grávida ‘desligar-se’ do feto, abortando. Importa esclarecer alguns aspectos da posição pró-escolha de Thomson. A sua ideia não é que o direito da mulher a controlar o seu próprio corpo é mais forte do que o direito à vida do feto, de tal forma que, havendo um conflito entre estes direitos, o primeiro suplanta o segundo, tornando permissível a sua violação. Na verdade, Thomson não nos apresenta o aborto como uma violação justificável do direito à vida. Diz-nos antes que abortar não consiste, em rigor, numa violação do direito à vida. Contudo, Thomson não pensa que o aborto seja sempre permissível. Pois o acto de abortar, ainda que não viole o direito à vida, pode ser errado por outras razões. Não estando em causa a saúde da mulher ou do feto, o aborto tardio afigura-se-lhe condenável, dado que, quando a gravidez já vai muito adiantada, levá-la até ao fim não implica um sacrifício muito grande para a mulher. Do mesmo modo, se para salvar o violinista tivéssemos de permanecer ligados durante um período muito inferior a nove meses,

seria errado recusarmo-nos a auxiliá-lo, ainda que essa recusa não implicasse violar o seu direito à vida.

Uma forma de resistir ao argumento do violinista consiste em disputar a intuição de que não teríamos o dever de permanecer ligados a ele durante nove meses. Contudo, como seria de esperar, a discussão suscitada pela perspectiva de Thomson centrou-se na força da sua analogia. Muitos defendem que, em aspectos eticamente relevantes, a situação de quem é raptado pelos melómanos não é como a situação normal de uma mulher grávida. Deve-se a David Boonin (2003: 133-281) a discussão — e defesa — mais sistemática e pormenorizada do argumento do violinista. Das alegadas desanalogias eticamente relevantes entre as situações em causa, são de destacar as seguintes:

- *Matar vs. deixar morrer.* Enquanto no aborto se *mata* o feto, quem se desligasse do violinista estaria apenas a não evitar a sua morte, isto é, a deixá-lo morrer.
- *Intenção vs. mera antevisão.* Enquanto no aborto se mata *intencionalmente* o feto, quem se desligasse do violinista não teria a intenção de causar a sua morte — simplesmente anteveria a sua ocorrência.
- *Magnitude do sacrifício.* Ficar ligado ao violinista durante nove meses implicaria um sacrifício pessoal muito maior do que o associado a uma gravidez normal.
- *Consentimento tácito.* Excluindo situações de violação ou de ignorância desculpável, a mulher grávida sabia (ou devia saber) que a gravidez podia resultar da sua conduta sexual. Sabendo (ou devendo saber) isso, consentiu tacitamente ao feto o direito de usar o seu corpo para se manter vivo. Este consentimento tácito não se verifica no caso do violinista.
- *Responsabilidade.* Excluindo situações de violação — e talvez de ignorância desculpável —, a mulher grávida é responsável pelo facto de o feto depender dela para continuar a viver. Quem está ligado ao violinista, pelo contrário, não é minimamente responsável pelo facto de ele agora depender de si.

- *Relação de maternidade.* Ao passo que a mulher grávida é mãe do feto, quem está ligado ao violinista não mantém com ele nenhuma relação especial.

Concentremo-nos nas duas últimas alegações, que são porventura as mais discutidas, e vejamos o que Boonin tem a dizer a seu respeito. Ao examinar a objecção da responsabilidade, Boonin (2003: 169-170) distingue duas formas de responsabilidade:

- *Responsabilidade (1).* *X* é responsável pelo facto de *Y* existir agora — i.e. *X* é responsável pela *existência* do indivíduo necessitado.
- *Responsabilidade (2).* *X* é responsável pelo facto de *Y* precisar do seu auxílio, dado que *Y* existe agora — i.e. *X* é responsável pela *necessidade* do indivíduo necessitado.

De acordo com Boonin, a afirmação ‘Se *X* é responsável pelo facto de *Y* agora precisar do seu auxílio, então *X* ficou com a obrigação de auxiliar *X*’ é verdadeira só no segundo caso, ou seja, só quando *X* é responsável pela necessidade do indivíduo necessitado. Contudo, a mulher grávida tem só a primeira forma de responsabilidade, ou seja, só é responsável pela existência do indivíduo necessitado. No caso do violinista, evidentemente, o agente não é responsável nem pela existência nem pela necessidade do músico em questão.

A questão que agora se põe é a de saber por que razão esta distinção entre as duas formas de responsabilidade terá importância moral. Boonin (2003: 172-173) começa por convidar-nos a considerar a situação seguinte:

*Medicamento Imperfeito I.* Somos o médico do violinista e há sete anos descobrimos que ele tinha uma doença que o mataria muito em breve. Para curar essa doença, tivemos de usar um medicamento com um efeito colateral preocupante: cinco a dez anos mais tarde, este causaria a doença renal do caso de Thomson. Agora estamos nesse caso. Só nós podemos evitar que o violinista morra, o que exigirá ficarmos ligados a ele durante nove meses.

A respeito desta situação, Boonin declara o seguinte:

No Medicamento Imperfeito I, somos responsáveis no sentido (1) pelo facto de o violinista necessitar agora do nosso auxílio. Ou seja, somos responsáveis pela sua existência. Realizámos uma acção voluntária acerca da qual se pode dizer que, se não tivesse sido realizada, o

violinista não existiria agora. Mas não somos responsáveis no sentido (2) pelo facto de o violinista necessitar agora do nosso auxílio. Ou seja, não somos responsáveis pela sua necessidade, dado que ele existe. Não realizámos uma acção voluntária acerca da qual se possa dizer que, se não tivesse sido realizada, o violinista existiria agora e não precisaria do nosso auxílio para sobreviver. Pois, há sete anos, não estava ao nosso dispor um curso de acção que teria tido como efeito o violinista estar vivo agora e não precisar de usar os nossos rins. Assim, somos responsáveis pela existência do violonista necessitado, mas não somos responsáveis pela sua necessidade, dado que ele existe agora. (2003: 173)

Boonin contrasta esta situação com a seguinte:

*Medicamento Imperfeito II.* Tudo é igual ao caso anterior, excepto o seguinte: poderíamos ter dado ao violinista um medicamento perfeito, que o teria curado sem produzir efeitos secundários indesejáveis, mas não o fizemos por indiferença ou preguiça.

Nesta situação, somos responsáveis tanto pela existência do violonista como pela sua necessidade, dado que ele existe agora. Temos esta segunda responsabilidade porque, há sete anos, estava ao nosso dispor um curso de acção que teria tido como efeito o violinista estar vivo agora e não precisar de usar os nossos rins. Em virtude deste facto, podemos muito bem ter agora o dever de o deixar usar os nossos rins durante nove meses. Na situação anterior, pelo contrário, não temos esse dever.

Ora, argumenta Boonin (2003: 174-175), a situação de uma mulher grávida é análoga não ao Medicamento Imperfeito II, mas ao Medicamento Imperfeito I: na altura em que engravidou, *não* estava ao seu dispor um curso de acção que teria tido como efeito o feto estar vivo agora e não precisar de usar o seu corpo para se manter vivo. Dada esta analogia, conclui Boonin, a mulher grávida não tem uma responsabilidade pela dependência do feto em relação a si que resulte numa obrigação de sustentar a sua vida.

Consideremos agora a objecção da maternidade ao argumento pró-escolha de Thomson. Schwarz formula-a nestes termos:

A pessoa que está presa ao violinista não tem o dever de sustentar a sua vida (estamos a presumir que isto é verdade), já que ele é um estranho que mantém consigo uma relação extremamente artificial. Esta relação é o exacto oposto da relação entre mãe e filho, que é a mais natural e apropriada. Não temos a obrigação de sustentar a vida de estranhos que estão artificialmente ligados a nós, mas temos a obrigação de sustentar os nossos próprios filhos. Assim, aquilo que torna plausível a afirmação

de que a pessoa que está acamada junto ao violinista não tem o dever sustentar a sua vida — nomeadamente, o facto de ele ser um estranho que está artificialmente ligado a ela — é precisamente aquilo que está ausente no caso da mãe e do seu filho. (1990b: 59-60)

Intuitivamente, de facto, os pais têm uma obrigação especial de cuidar dos *seus* filhos, que inclui o dever de lhes providenciar aquilo de que necessitam para continuar a viver. Na sua resposta a esta objecção, Boonin (2003: 234) não contesta a intuição em causa, mas alega que a relação de maternidade (ou paternidade) meramente biológica não é o fundamento dessa obrigação. Introduzindo uma variação do caso do violinista, propõe-nos que imaginemos que o agente, há muitos anos, doou esperma ou óvulos a uma clínica de fertilização. Descobre agora que o violonista foi concebido a partir de uma das células que doou. Esta descoberta, diz-nos Boonin, não deverá fazer o agente pensar que, afinal, tem a obrigação de manter-se ligado ao músico durante nove meses. Os pais — incluindo, evidentemente, os pais adoptivos — têm uma obrigação especial de cuidar dos seus filhos porque assumiram o papel social de seus *guardiões*. Ora, como a mulher grávida não assumiu esse papel, a objecção da maternidade não é convincente.

## 4 Os argumentos pró-escolha da personalidade

### 4.1 Tooley em 1972

Alguns filósofos pensam que o aborto será moralmente errado só se os fetos tiverem o direito moral à vida e, embora creiam na existência deste direito, julgam que os fetos não satisfazem as condições para o terem. Entre esses filósofos destaca-se Michael Tooley, que defendeu pela primeira vez a sua perspectiva radicalmente pró-escolha no artigo “Aborto e Infanticídio” (1972). De acordo com a tese central do artigo, os fetos não têm o direito moral à vida porque não têm *consciência de si*.

O ponto de partida do argumento principal de Tooley consiste numa análise do conceito de direito moral. Ao expor o argumento na sua versão preliminar, Tooley afirma a existência de uma conexão conceptual entre ter direitos e ter certos *desejos*:

Atribuir um direito a um indivíduo é afirmar algo sobre obrigações *prima facie* que outros indivíduos têm no sentido de agir, ou de se

abster de agir, de certa maneira. No entanto, as obrigações em questão são condicionais, estando dependentes da existência de certos desejos do indivíduo ao qual se atribui o direito. Assim, se um indivíduo nos pedir para destruímos uma coisa a que ele tem direito, não violaremos o seu direito a essa coisa caso a destruamos. Isto sugere a seguinte análise: 'A tem direito a X' significa aproximadamente o mesmo que 'Se A deseja X, então os outros estão sob uma obrigação *prima facie* de se absterem de realizar acções que o privariam de X'. (1972: 78-79)

Os desejos, acrescenta Tooley, são estados de indivíduos dotados de consciência ou vida mental. Assim, se A deseja X, A é um sujeito de experiências e de outros estados mentais que tem a capacidade de desejar X.

Baseando-se na sua análise do conceito de ter o direito moral a algo, Tooley elucida o conceito mais específico de direito moral à vida. Este direito está ligado ao desejo de continuar a viver. Mas desejar continuar a viver, sublinha Tooley, não é desejar simplesmente que o nosso organismo permaneça vivo — aquilo que desejamos realmente é que a nossa vida consciente não deixe de fluir, que continuemos a existir enquanto sujeitos de experiências e de outros estados mentais. O direito à vida, então, é o direito a continuar a existir dessa forma. Mais precisamente, 'A tem o direito à vida' significará aproximadamente o mesmo que 'Se A deseja continuar a existir enquanto sujeito de experiências e de outros estados mentais, então os outros estão sob uma obrigação *prima facie* de não o impedir de continuar a existir dessa forma'.

Coloca-se agora a questão de saber o que é necessário para ter o desejo em causa. A resposta de Tooley é a seguinte:

Aqui a ideia básica é que os desejos que uma coisa pode ter estão limitados aos conceitos que ela possui. [...] Aplicar isto ao presente caso resulta na conclusão de que uma entidade não pode ser o tipo de coisa capaz de desejar que um sujeito de experiências e de outros estados mentais exista a não ser que possua o conceito de um sujeito desse género. Além disso, uma entidade não pode desejar que ela própria continue a existir enquanto sujeito de experiências e de outros estados mentais a não ser que acredite que ela própria é agora um sujeito desse género. Isto completa a justificação da tese segundo a qual uma condição necessária para uma coisa ter um forte direito à vida é essa coisa possuir o conceito de



um eu enquanto sujeito contínuo de experiências, e acreditar que ela própria é uma entidade desse género. (1972: 81)

Ser consciente de si, podemos acrescentar, consiste em ser um indivíduo que se concebe a si mesmo como um sujeito contínuo de estados mentais — como *alguém* que existe ao longo tempo. Os indivíduos destituídos de consciência de si não podem ter o desejo de continuar a existir enquanto sujeitos de estados mentais — o desejo sem o qual, pensa Tooley, não há razão para lhes reconhecer um direito à vida. E os fetos, manifestamente, não têm consciência de si. Os estudos científicos desmentem semelhante hipótese. Portanto, os fetos não têm o direito moral à vida.

Disto podemos concluir, pensa Tooley, a permissividade não só do aborto, mas também do infanticídio, visto que os recém-nascidos, à semelhança dos fetos, não têm ainda consciência de si. Têm apenas a potencialidade de desenvolver essa capacidade.

Embora não veja razões para reconsiderar a sua avaliação do infanticídio, Tooley admite que o argumento acima delineado exige algumas qualificações. Pensemos em pessoas que não desejam continuar a viver porque estão muito deprimidas, porque ficaram temporariamente em coma ou porque sofreram uma ‘lavagem cerebral’. Tooley considera inaceitável julgar que estas pessoas, pelo facto de não terem agora o desejo relevante, possam ser mortas sem que assim se viole o seu direito à vida. Isto leva-o a rever da seguinte forma a sua perspectiva preliminar sobre o conceito de direito:

[O] direito de um indivíduo a *X* pode ser violado não só quando ele deseja *X*, mas também quando ele agora desejaria *X* caso não se verificasse uma das seguintes situações: (i) ele está emocionalmente desequilibrado; (ii) ele está temporariamente inconsciente; (iii) ele foi condicionado para desejar a privação de *X*. (1972: 83)

Como nem os fetos nem os recém-nascidos se incluem numa das categorias (i)-(iii), a conclusão de que estes não se incluem entre os indivíduos que têm o direito moral à vida mantém-se intocada.

Ao introduzir as qualificações apontadas, no entanto, Tooley abre as portas a uma objecção à sua defesa do aborto e do infanticídio,

colocada incisivamente por Harry Gensler (1986: 110-112). Pois imagine-se que introduzimos mais uma qualificação:

O direito de um indivíduo a *X* pode ainda ser violado quando é verdade que (iv) ele desejaria *X* se crescesse, tornando-se um membro adulto da espécie racional a que pertence.

Ora, parece razoável admitir que, normalmente, os fetos e os recém-nascidos desejariam continuar a viver se crescessem, tornando-se seres humanos adultos. Assim, com esta qualificação adicional, obtém-se a conclusão de que, afinal, os fetos têm o direito à vida.

O desafio que agora se coloca a um defensor da perspectiva de Tooley é explicar por que razão haveremos de aceitar as qualificações (i)-(iii), mas não uma qualificação como (iv). Afirmar que esta última não se justifica porque os fetos não têm o direito à vida seria cometer uma grosseira petição de princípio. Na verdade — e é esta a acusação de Gensler —, parece que Tooley se limitou a rever a sua análise inicial do conceito de direito à vida de modo a ajustá-la às suas intuições acerca de quem tem este direito. Se foi esse o caso, por que razão quem tenha intuições distintas a respeito da moralidade do aborto e do infanticídio não há-de aceitar uma análise que, ao invés da de Tooley, permita estender o direito à vida a fetos e a recém-nascidos?

Importa reconhecer, contra a acusação de Gensler, que Tooley oferece uma resposta ao problema de saber o que justifica a inclusão dos seres humanos abrangidos por (i)-(iii), mas não dos fetos nem dos recém-nascidos, na classe dos indivíduos aos quais faz sentido reconhecer o direito moral à vida. ‘A ideia crucial’, diz-nos, ‘é que, mesmo com esta extensão das condições sob as quais o direito de um indivíduo a uma coisa pode ser violado, é ainda verdade que o nosso direito a uma coisa só pode ser violado quando possuímos a capacidade conceptual de desejar a coisa em questão.’ (1972: 83-84) Os seres humanos que não desejam continuar a viver por estarem muito deprimidos, por terem ficado temporariamente em coma ou por terem sofrido uma ‘lavagem cerebral’ mantêm a capacidade de desejar a continuação da sua existência. Já os fetos e os recém-nascidos, não tendo desenvolvido ainda a capacidade da consciência

de si, são conceptualmente incapazes de ter esse desejo. E por isso, insiste Tooley, não faz sentido reconhecer-lhes o direito moral à vida.

Vale a pena resumir agora, de uma forma rigorosa, o argumento de Tooley em defesa da permissividade do aborto e do infanticídio:

- (1) Se A tem o direito moral a *X*, então é capaz de desejar *X*.
- (2) Se A é capaz de desejar *X*, então é capaz de conceber *X*.
- (A) ∴ Se A tem o direito moral a *X*, então é capaz de conceber *X*. [1, 2]
  
- (3) Os fetos e os recém-nascidos não são capazes de conceber a continuação da sua existência como sujeitos de estados mentais.
- (B) ∴ Os fetos e os recém-nascidos não têm um direito moral à continuação da sua existência como sujeitos de estados mentais (i.e. o direito moral à vida). [A, 3]
  
- (4) Se um indivíduo não tem o direito moral à vida, então não é errado matá-lo (de uma forma indolor).
- (D) ∴ Não é errado matar fetos ou recém-nascidos (de uma forma indolor). [B, 4]<sup>4</sup>

Quem pretenda repudiar a conclusão do argumento de Tooley terá, obviamente, de contestar pelo menos uma das suas quatro premissas. Mas alguma delas será vulnerável? A premissa (2), admitamos, é uma verdade conceptual que goza de auto-evidência: é impossível um indivíduo conseguir desejar aquilo que ele é incapaz de conceber. A premissa (3) parece estar suficientemente justificada pela evidência empírica. Já a premissa (4) afigura-se contestável. Um utilitarista típico, por exemplo, não acredita propriamente em direitos morais, mas considera que muitos actos de matar são errados. Mesmo um deontologista poderá aceitar que muitos actos de matar são errados, ainda que não violem o direito à vida de ninguém. Podemos, no entanto, enfraquecer (4), restringindo-a a fetos e a recém-nascidos. Se, além disso, presumirmos que a única forma de reprovar plausivelmente o aborto ou o infanticídio passa pela atribuição do direito

<sup>4</sup> Aqui sigo de perto a reconstituição apresentada em Saunders (2011: 276).

à vida aos fetos ou aos recém-nascidos, a versão enfraquecida de (4) será aceitável. Concedamos a Tooley este pressuposto.

O que dizer da primeira premissa? É nela que reside a fraqueza essencial do argumento. Note-se que Tooley toma-a não só como uma verdade, mas como uma verdade conceptual. Se assim fosse, o seu argumento constituiria uma refutação impressionante da Lei de Hume, já que, apenas a partir de premissas puramente descritivas (uma de natureza empírica, duas sobre o significado de palavras), teríamos chegado à conclusão categoricamente normativa de que os fetos e os recém-nascidos humanos não têm o direito moral à vida. Não é de crer, no entanto, que a Lei de Hume sucumba tão facilmente. À maneira de Moore, podemos ainda salientar que a pergunta ‘*A* não tem a capacidade de desejar *X*, mas será que tem o direito moral a *X*?’ consiste numa genuína questão em aberto, perfeitamente inteligível, e não num exemplo de confusão conceptual — o que indicia que (1), mesmo que seja verdadeira, não o será por necessidade conceptual. Quem, negando esta premissa, afirmar que não é preciso ser capaz de desejar *X* para ter o direito moral a *X* poderá estar enganado, mas não estará a incorrer numa incompreensão do conceito de direito moral.

Visto que (1) não é uma verdade conceptual, há que entender esta premissa como um princípio ético substantivo. E será verdadeiro, este princípio? Não sendo auto-evidente, carece de justificação.

#### 4.2 Tooley em 1983

Uma forma de criticar a perspectiva de Tooley sobre a natureza dos direitos morais consiste em alegar que estes se baseiam não em desejos, reais ou hipotéticos, nem na capacidade de ter certos desejos, mas em interesses. A respeito do direito à vida, poder-se-á defender que, para o ter, não é necessário (ainda que possa ser suficiente) desejar ou querer continuar a viver: se um indivíduo tiver um *interesse* suficientemente forte na continuação da sua existência, isso basta para ser apropriado reconhecer-lhe o direito moral à vida. Obviamente, uma expressão como ‘*X* tem um interesse em *A*’ não significa, neste contexto, algo como ‘*X* está interessado em *A*’ — o que corresponderia a *X* desejar ou querer *A*. Há que entender antes a expressão como sinónima de ‘*A* é do interesse de *X*’ — o que significa que *A* é bom

para  $X$ , que a privação de  $A$  seria má para  $X$ , sejam quais forem os desejos de  $A$  a respeito de  $X$ .

Em 1983, tanto no livro *Abortion and Infanticide* como, de uma forma mais concisa, no ensaio “In Defense of Abortion and Infanticide”, Tooley, rejeitando a sua perspectiva anterior, acaba por conceber os direitos em termos de interesses. Influenciado por Joel Feinberg (1974), subscreve o princípio segundo o qual ‘os tipos de seres que podem ter direitos são precisamente aqueles que têm (ou podem ter) interesses’. Desta alegação, Tooley extrai um princípio que respeita a direitos específicos: ‘uma entidade pode ter um certo direito,  $D$ , somente se pelo menos é capaz de ter um interesse,  $I$ , que seja salvaguardado pela posse de  $D$ ’ (1983b: 89). Para o direito à vida, o interesse relevante será o de continuar a existir como sujeito de estados mentais conscientes.

Uma vez mais, Tooley julga estar a propor princípios que têm o estatuto de verdades conceptuais. Uma vez mais, a verdade é que negá-los não implica incorrer num absurdo conceptual, pelo que há que os entender (e avaliar) como princípios morais substantivos. Que os direitos implicam obrigações, sim, é uma verdade conceptual, visto que seria absurdo atribuir a  $X$  um direito a  $A$ , mas negar que alguém tenha alguma obrigação (absoluta ou *prima facie*) de não privar  $X$  de  $A$ . Que as obrigações decorrentes dos direitos estejam dependentes de interesses, pelo contrário, é algo que poderá ser negado inteligivelmente (mesmo que incorrectamente) por quem defenda, por exemplo, que os direitos se baseiam numa dignidade partilhada por indivíduos com certas características, e não nos interesses desses indivíduos. Por exemplo, quem defenda que as árvores têm direitos, embora não tenham interesses, poderá estar enganado quanto aos direitos das árvores, mas a sua posição não se afigura ininteligível.

Note-se que o princípio de Tooley exige apenas uma capacidade de ter o interesse relevante. Caso exigisse a presença efectiva desse interesse, matar um indivíduo nunca constituiria uma violação do seu direito à vida se continuar a existir não fosse realmente do seu interesse. Tooley não está disposto a aceitar semelhante perspectiva. Consideremos, por exemplo, um doente terminal condenado a agonizar enquanto continuar vivo. Plausivelmente, será do seu interesse não continuar a viver – uma morte mais rápida e indolor seria, para ele, um benefício muito considerável. No entanto, se

esse indivíduo desejar continuar a viver, matá-lo, ainda que para seu próprio bem, seria violar o seu direito à vida. A perspectiva de Tooley sobre a natureza dos direitos é compatível com esta condenação da eutanásia involuntária, pois um indivíduo como o referido, ainda que já não tenha um interesse em continuar a viver, mantém, aparentemente, a capacidade de ter esse interesse.

Vejam agora como Tooley, partindo da concepção dos direitos morais acima delineada, argumenta em defesa do aborto e do infanticídio. A parte inicial do seu raciocínio é a seguinte:

- (1) Um indivíduo, no momento  $m$ , pode ter o direito à continuação da sua existência [i.e. o direito à vida] somente se, em  $m$ , puder ser do seu interesse continuar a existir.
- (2) A continuação da existência de um sujeito de consciência pode ser do interesse desse indivíduo no momento  $m$  somente se
  - (a) esse indivíduo, em  $m$ , deseje continuar a existir como sujeito de consciência ou
  - (b) esse indivíduo pode ter desejos noutros momentos.
- (3) Um indivíduo pode ter o desejo de continuar a existir como sujeito de consciência somente se possui o conceito de um eu contínuo [*continuing self*] ou de substância mental.
- (4) Um indivíduo existente num momento pode ter desejos noutros momentos somente se há pelo menos um momento no qual ele possui o conceito de um eu contínuo ou de substância mental

∴ Um indivíduo pode ter o direito à continuação da existência somente se há pelo menos um momento no qual ele possui o conceito de um eu contínuo ou de substância mental.<sup>5</sup>

O desenvolvimento deste raciocínio nada tem de inesperado: nem os fetos nem os recém-nascidos humanos se incluem entre os indivíduos que possuem o conceito referido em pelo menos um momento da

<sup>5</sup> Veja-se Tooley (1983a: 121; 1983b: 94-95).

sua existência, seguindo-se daí que não têm o direito moral à vida, o que, para Tooley, basta para concluirmos pela permissividade tanto do aborto como do infanticídio.

Será esta defesa do aborto e do infanticídio mais satisfatória do que a anterior? A premissa (3) é uma genuína verdade conceptual, pois resulta simplesmente de uma aplicação do princípio de que só pode desejar *X* quem é capaz de conceber *X*. Para benefício da discussão, admitamos como correctas as premissas (1) e (2), que estabelecem, respectivamente, uma ligação do direito à vida ao interesse em continuar a viver e uma ligação deste interesse a desejos.

À luz de (2), que afirma uma condição necessária disjuntiva para a continuação da existência poder ser do interesse de um indivíduo, parece surpreendente que o direito à vida dos fetos e dos recém-nascidos acabe por ficar excluído: embora estes seres humanos não desejem continuar a existir enquanto sujeitos de consciência, não será bastante óbvio que, ainda assim, são indivíduos que poderão ter desejos noutras momentos da sua existência? Aqui Tooley nega o que parece óbvio. Pois, em (4), declara que uma condição necessária para um certo indivíduo, existente num momento, poder ter desejos noutras momentos é ele ter, em algum momento, o conceito de um eu contínuo — e, depois, coloca os fetos e os recém-nascidos entre os indivíduos que não satisfazem esta condição.

A premissa (4) é muito frágil. Consideremos, por exemplo, um recém-nascido que, por causa de um acidente, sobrevive durante apenas uma semana. Não teremos, ao longo dessa semana, *um* sujeito de consciência que, existindo em vários momentos, tem desejos noutras momentos, ainda que nunca possua o conceito de um eu contínuo? Tooley alega que não: ao longo dessa semana, não temos um sujeito de consciência; em rigor, o que temos é uma série de sujeitos de consciência momentâneos. Se o recém-nascido tivesse sobrevivido ao acidente, a pessoa que teria existido mais tarde, dotada de consciência de si, teria sido, na verdade, um indivíduo ou um sujeito de consciência numericamente distinto de todos esses sujeitos de consciência efêmeros. Para Tooley, só a consciência de si, indissociável da posse do conceito de um eu contínuo, permite a existência continuada de um sujeito de consciência com desejos (e outros estados mentais) situados em momentos diferentes.

A posição de Tooley revela aqui um compromisso com uma perspectiva muito controversa, neo-lockiana, acerca da identidade pessoal ao

longo do tempo. De acordo com esta perspectiva, a identidade pessoal depende de uma corrente de conteúdos mentais suficientemente densa, que só se verifica em seres conscientes de si. Segundo uma perspectiva diferente, a identidade pessoal é essencialmente uma questão de continuidade física e funcional do cérebro. Sob esta perspectiva, (4) é falsa. Os desejos do recém-nascido ao longo de uma semana são desejos do *mesmo* indivíduo ou sujeito de consciência porque estão realizados no mesmo cérebro capaz de gerar estados conscientes. Ainda que o recém-nascido morra antes de desenvolver o conceito de um eu contínuo, isto não deixará ser verdade. Deste modo, é perfeitamente possível que um indivíduo existente num momento tenha desejos noutras momentos, mesmo que nunca chegue a possuir o conceito de um eu contínuo ou de substância mental. Outras perspectivas sobre a identidade pessoal — como aquela que identifica cada um de nós com o seu organismo — são igualmente incompatíveis com (4).

Por estar dependente tanto de uma perspectiva questionável sobre o que é necessário para ter direitos como de uma perspectiva, talvez ainda mais questionável, sobre o que é necessário para existirmos ao longo do tempo, este segundo argumento pró-escolha de Tooley é, no mínimo, muito inconclusivo.

## 5 O argumento pró-vida da privação

### 5.1 *A perspectiva de Marquis*

De um modo geral, matar pessoas é errado *prima facie*. Nisto tanto os críticos como os defensores do aborto estão de acordo. Há, pois, muitos casos em que matar é incontroversamente errado. Mas por que razão, nesses casos, o acto de matar é errado? O que explica o mal de matar? Responder a esta questão parece essencial para determinar a permissividade do aborto. Afinal, se queremos descobrir se matar é errado quando estão em questão fetos humanos, parece boa ideia reflectir primeiro nas razões que tornam errado matar seres humanos como nós, indivíduos racionais e conscientes de si. No artigo “A Razão da Imoralidade do Aborto” (1989) e em vários artigos subsequentes, Donald Marquis, adoptando este procedimento, desenvolveu uma defesa muito influente da posição pró-vida.



Como explicação do que há de errado em matar, Marquis propõe uma perspectiva da privação: aquilo que torna errado o acto de matar uma pessoa é, em grande medida, o facto de esse acto ser mau para ela mesma; esse mal, por sua vez, consiste na privação de tudo o que haveria de valioso, para ela mesma, ao longo de toda a sua vida consciente futura. Deste modo, podemos dizer que a propriedade de ter um futuro significativamente valioso desempenha um papel importante na explicação do que há de errado no acto de matar, de tal forma que, se um indivíduo tem um futuro significativamente valioso — *um futuro-como-o-nosso*, para usar o termo de Marquis —, isso geralmente dá-nos uma razão moral decisiva para não o matarmos.

Coloca-se agora a questão de saber se os fetos humanos terão a propriedade indicada. Marquis defende que sim: também os fetos, de um modo geral, têm *já* um futuro-como- o-nosso logo no primeiro trimestre de gestação. Conclui então que devemos condenar o aborto pela mesma razão que condenamos o assassinio de pessoas. Se é verdade que seria errado matarem-nos porque assim nos privariam de um futuro-como-o-nosso, e se o aborto consiste geralmente em impor o mesmo tipo de privação a fetos humanos, então temos boas razões para pensar que o aborto é errado.

O argumento da privação deixa-se resumir desta forma:

- (1) Se um indivíduo tem um futuro-como-o-nosso, então matá-lo é errado *prima facie*.
- (2) Normalmente, um feto humano tem um futuro-como-o-nosso.  
∴ Normalmente, matar um feto humano é errado *prima facie*.

Se presumirmos que ter um futuro-como-o-nosso confere o direito moral à vida, obtemos a variação seguinte do argumento:

- (1') Se um indivíduo tem um futuro-como-o-nosso, então tem o direito moral à vida.
- (2') Normalmente, um feto humano tem um futuro-como-o-nosso.  
∴ Normalmente, um feto humano tem o direito moral à vida.

Para a discussão subsequente, a diferença entre estas duas versões do argumento da privação não é muito significativa. Optemos pela primeira delas, começando com algumas clarificações importantes.

A premissa (1), note-se, diz-nos apenas que o facto de um indivíduo ter um futuro- como-o-nosso é uma condição suficiente — e não que é também uma condição necessária — para que seja errado matá-lo. Deste modo, se uma pessoa não tiver já um futuro significativamente valioso, ainda assim poderá ser errado matá-la. (Porque, por exemplo, matá-la seria desrespeitar a sua vontade.) A perspectiva de Marquis deixa esta possibilidade totalmente em aberto, pois não se apresenta como uma explicação completa do que há de errado no acto de matar

Quanto à premissa (2), é de salientar que quem a aceita admite que nem todos os fetos têm um futuro-como-o-nosso, pelo que o argumento da privação não resulta numa condenação absoluta do aborto. Quem critique o aborto apenas a partir deste argumento terá de considerar aceitável abortar, por exemplo, um feto anencéfalo, visto que neste nunca ocorrerão estados de consciência, sendo assim evidente que pôr-lhe fim à vida não consistirá em privar um indivíduo de uma vida consciente futura que seria boa para ele mesmo. Muitos dos que se opõem ao aborto recorrendo ao argumento da humanidade, pelo contrário, não admitem este género de excepção à proibição de abortar.

Esta divergência no campo conservador resulta de uma diferença profunda entre os dois argumentos pró-vida. Quando se fala do ‘valor da vida’, pode-se ter em mente uma de duas coisas muito diferentes: a qualidade de vida (i.e. aquilo que torna a vida boa ou valiosa para quem a vive) ou o valor do próprio sujeito que vive (um valor independente da qualidade da sua vida). O argumento da privação apela à qualidade de vida, pois diz-nos que o aborto é errado porque priva alguém de uma vida futura qualitativamente boa. O argumento da humanidade, pelo contrário, reflecte uma atribuição de valor aos próprios indivíduos humanos — um valor que lhes confere o direito moral à vida, cuja força não varia em função da sua qualidade de vida presente ou futura. Para a generalidade dos defensores deste último argumento, mesmo fetos anencéfalos ou com deficiências que os condenarão a uma vida inequivocamente miserável não deixam de ter o valor que lhes confere o direito à vida. Têm esse valor porque, por mais graves e profundas que sejam

as suas deficiências, não deixam de ser seres humanos. O argumento da humanidade resulta assim da chamada *Doutrina da Santidade da Vida Humana*, que não desempenha nenhum papel no argumento da privação.

### 5.2 *A identidade pessoal e a sua importância*

Será o argumento da privação cogente? Especialmente graças a McMahan (2002), tornou-se manifesto que as suas premissas dependem de perspectivas muito controversas sobre a identidade pessoal. Na verdade, como já terá ficado claro, investigar a natureza e a importância prática da identidade pessoal é relevante para avaliar não só o argumento de Marquis, mas também outras perspectivas sobre a ética do aborto.

A premissa (2) — normalmente, um feto humano tem um futuro-como-o-nosso — só será verdadeira se cada um de nós já tiver *sido* um feto (ou, pelo menos, uma parte de um feto). Para ser verdade que, se tivessem matado o nosso organismo na sua fase fetal, nos teriam matado, privando-nos assim da vida consciente que tivemos até agora e que continuaremos a ter, é preciso que *nós* já existíssemos nessa altura.

Ora, suponha-se que a nossa identidade ao longo do tempo depende, mesmo que apenas em parte, de algum género de continuidade psicológica. Sob esta suposição, será falso que já fomos um feto no primeiro trimestre de gestação: dado que, nesse período, o feto não tem ainda quaisquer capacidades mentais, não pode haver nenhuma forma de continuidade psicológica entre nós, agora, e o nosso organismo nessa fase fetal. Matar o nosso organismo nessa fase, abortando-o, não consistiria em matar-nos, impondo-nos a privação de um futuro-como-o-nosso. Consistiria antes em fazer algo que teria como efeito nunca chegarmos a existir — algo que, à partida, não é eticamente objectável.

A premissa (2), portanto, é incompatível com *qualquer* perspectiva psicológica sobre a identidade pessoal. Na verdade, afigura-se compatível apenas com o *animalismo*: a ideia de que cada pessoa humana é numericamente idêntica ao seu organismo, sendo este uma entidade

cuja persistência no tempo não requer nenhuma forma de continuidade psicológica.<sup>6</sup>

Todavia, o animalismo enfrenta objecções muito fortes, ou mesmo decisivas.<sup>7</sup> Quem o rejeite não poderá afirmar a cogência do argumento da privação. Entre as perspectivas psicológicas, a mais ‘generosa’ nas suas implicações quanto ao começo da nossa existência (i.e. a que implica um começo mais recuado) é a de McMahan (2002: 66-69). De acordo com a sua perspectiva da ‘mente incorporada’, cada um de nós é uma mente realizada em tecidos cerebrais e, por isso, a nossa identidade ao longo do tempo consiste numa certa continuidade física e funcional do cérebro, estando esta última dependente da conservação da capacidade mental básica de gerar estados de consciência. Segundo esta perspectiva, somos uma parte do nosso organismo — o cérebro funcional — e começámos a existir quando o nosso cérebro desenvolveu a capacidade de gerar estados de consciência.<sup>8</sup> Nunca fomos, portanto, um feto no primeiro trimestre de gestação, mas (ao invés do que pensa Tooley, que pressupõe que a consciência de si nos é essencial) já fomos um feto no último trimestre de gestação — ou melhor, já fomos uma parte de um feto (o seu cérebro funcional) com esse grau de desenvolvimento.<sup>9</sup> Isto significa que só a um feto muito desenvolvido é propriamente atribuível um futuro-como-o-nosso. Matar um feto no terceiro trimestre de gestação é já matar alguém — *alguém* que, com a morte, ficará privado de um futuro valioso para si mesmo.

6 Também poderá ser compatível com o *hilomorfismo*, mas este é classificável como uma versão de animalismo. Enquanto o animalista comum concebe um animal humano como um ser inteiramente material, o hilomorfista pensa que um animal humano tem uma alma imaterial. Esta, contudo, não é uma substância, sendo antes a *forma* (ou o ‘princípio organizador’) do corpo. O hilomorfismo parece ser aceite por diversos defensores do argumento da humanidade.

7 Veja-se, neste *Compêndio*, a Secção 6 de Galvão (2013).

8 Veja-se, neste *Compêndio*, a Secção 7 de Galvão (2013).

9 Na perspectiva da mente incorporada, rejeitam-se ambas as premissas do argumento de Schwarz a favor da pessoalidade dos zigotos e dos embriões. Por um lado, nunca fomos um zigoto ou embrião. Por outro, não somos pessoas essencialmente, visto que já existimos antes de a nossa mente ter adquirido as capacidades mentais sofisticadas da consciência de si ou da racionalidade.

A premissa (1) do argumento da privação — se um indivíduo tem um futuro-como-o-nosso, então matá-lo é errado *prima facie* — não está livre de problemas. A respeito do mal da morte, Marquis aceita uma perspectiva da privação simples: uma morte é má para quem morre *na medida* em que o indivíduo fica privado de um futuro globalmente bom. Por outras palavras, a gravidade de uma morte depende apenas da magnitude da perda de coisas boas, como experiências aprazíveis, descontadas as más. Nesta perspectiva, pressupõe-se a importância da identidade pessoal: um indivíduo ficar privado dos bens futuros da sua vida é mau *para ele mesmo* porque esses bens fariam parte da *sua* vida — e não da vida de outrem.

Numa das suas contribuições mais significativas para a ética filosófica, Derek Parfit (1984: 245-280) argumentou contra a importância prática da identidade pessoal.<sup>10</sup> De acordo com o seu lema, a *identidade não é aquilo que importa*. O que importa então? *Grosso modo*, a obtenção de continuidade psicológica. À semelhança de Parfit, McMahan (2002: 39-43) nega a importância da identidade pessoal. Isso leva-o a rejeitar a perspectiva da privação simples e a propor, como explicação (parcial) do mal da morte, a chamada perspectiva do *interesse relativo ao tempo*.<sup>11</sup> De acordo com esta perspectiva, a gravidade de uma morte depende não só da magnitude dos bens cuja privação esta impõe, mas também da proximidade psicológica entre o indivíduo na altura da morte e ele mesmo nas alturas em que teria fruído esses bens, se não tivesse morrido. Quanto menor for essa proximidade, menos grave será a privação. Disto decorre, por exemplo, que a morte de um adolescente normalmente é muito pior do que a morte de um recém-nascido. Ainda que o segundo fique privado de mais bens futuros, a gravidade dessa privação fica muito atenuada pela enorme distância psicológica entre ele, recém-nascido, e ele mesmo nos períodos futuros em que teria fruído os bens em causa.

10 Veja-se, neste *Compêndio*, a Secção 3 de Galvão (2013).

11 Veja-se, neste *Compêndio*, a Secção 5 de Galvão (2014).

Isto significa que o adolescente tem um interesse muito mais forte na continuação da sua vida do que o recém-nascido.<sup>12</sup>

McMahan não nega que os fetos com a capacidade da consciência (e, obviamente, os recém-nascidos) tenham já um interesse em continuar a viver, o que torna o aborto tardio objectável. Contudo, dado que este interesse não é muito forte, a premissa (1) revela-se problemática: mesmo que seja verdade que temos um dever *prima facie* de não matar os indivíduos que têm um futuro-como-o-nosso, esse dever poderá não ser forte no que respeita aos fetos que se incluem entre esses indivíduos — poderá não ser suficientemente forte, aliás, para que se justifique reconhecer-lhes um direito moral à vida.

Para concluir a discussão da perspectiva de Marquis, concentremo-nos agora neste argumento:

(A) Se a premissa (2) do argumento da privação é verdadeira, então o animalismo é verdadeiro.

(B) Se o animalismo é verdadeiro, então a identidade não é aquilo que importa.

(C) Se a identidade não é aquilo que importa, então a premissa (1) do argumento da privação, como *Marquis a entende*, é falsa.

∴ Se a premissa (2) do argumento da privação é verdadeira, a premissa (1), como *Marquis a entende*, é falsa.

Em (A), afirma-se algo que já se elucidou: que um *futuro-como-o-nosso* só é atribuível à generalidade dos fetos se cada um de nós for numericamente idêntico ao seu organismo.

Em (B), declara-se que quem seja animalista terá de negar a importância da identidade pessoal. Para justificar esta premissa, consideremos uma situação de transplante cerebral:

Os hemisférios cerebrais de João são transplantados para um organismo descerebrado que foi concebido por clonagem a

<sup>12</sup> Não se está a dizer aqui (embora isso normalmente seja verdade) que o adolescente está mais *interessado em* continuar a viver. A ideia é que a continuação da vida é do *interesse* do adolescente num grau muito superior.

partir de uma das suas células. Após o transplante, o organismo do qual foram extraídos os hemisférios cerebrais é destruído. Acorda uma pessoa no organismo clonado — uma pessoa que tem a mente de João, intacta. Essa pessoa é torturada. Antes do transplante, João já sabia que isso ia acontecer.

O que aconteceu a João nesta história? Segundo o animalista, morreu, visto que o seu organismo foi destruído. A pessoa que acorda após o transplante, embora tenha a mente de João, não é ele — é outra pessoa, outro animal humano. Consideremos agora esta questão: antes do transplante, João tinha razões prudenciais para temer a tortura? Era do seu interesse tomar medidas para evitá-la, se isso estivesse ao seu alcance? Intuitivamente, sim. Nesse caso, aquilo que importa não é a identidade pessoal, mas a obtenção de continuidade psicológica: João tem razões prudenciais para temer e evitar a tortura não porque ele seja a pessoa que acorda após o transplante (segundo o animalismo, não é), mas porque entre ele e essa pessoa há uma forte continuidade psicológica. Quem seja animalista e afirme que a identidade é aquilo que importa terá de concluir, bastante absurdamente, que João não tinha qualquer razão prudencial para temer e evitar a tortura — que, antes do transplante, não era do seu interesse que a tortura não ocorresse. Por isso, como nos diz (B), se cada um de nós é o seu organismo, então a identidade não é aquilo que importa.

Ainda assim, Marquis rejeita (B). Num dos seus artigos mais recentes (Marquis 2012), torna explícita a sua adesão tanto ao animalismo como à tese da importância da identidade pessoal. Exemplos como o do transplante evidenciam o erro de aceitar ambas as perspectivas.

Consideremos, por fim, a premissa (C): se a identidade não é aquilo que importa, então a premissa (1) do argumento da privação, como Marquis a entende, é falsa. Antes de mais, há que esclarecer a qualificação destacada em itálico. Segundo Marquis, matar um feto é, à partida, tão grave como matar uma criança ou um adulto. Em seu entender, se um indivíduo tem um futuro-como-o-nosso, temos um dever *prima facie* extremamente forte de não o matar. A força desse dever não é menor se o indivíduo em questão for um feto. Todavia, se aquilo que importa não é a identidade, mas (pelo menos em grande medida) a obtenção de alguma forma de continuidade

psicológica, então um feto, como vimos, não tem de modo algum um interesse na continuação da sua vida tão forte como o de uma pessoa em circunstâncias normais. Assim sendo, o dever *prima facie* de não matar um feto será muito mais fraco do que o dever *prima facie* de não matar uma pessoa — o que significa que a premissa (1), como *Marquis a entende*, é falsa.

Em suma, se a primeira premissa do argumento da privação for verdadeira, a segunda revelar-se-á falsa. Ainda assim, um argumento da privação contra o aborto tardio — um argumento favorável a uma posição moderadamente pró-escolha, permanece defensável.

## 6 Pessoaalidade potencial

Tendo em mente sobretudo os fetos que ainda não adquiriram a capacidade da consciência, consideremos agora a questão da natureza e da relevância moral da sua potencialidade de serem pessoas.

Começemos pelo último aspecto da questão. David Oderberg (2000: 31-40) — um defensor do argumento da humanidade — alega que quem atribua o direito à vida às pessoas, mas não às pessoas potenciais, subscreve uma perspectiva com implicações inaceitáveis. A seu ver, quem está inconsciente (e.g. a dormir, anestesiado ou num coma temporário) é uma pessoa em potência. Por isso, quem se recuse a reconhecer o direito à vida das pessoas em potência terá de afirmar, absurdamente, que matar um indivíduo enquanto ele está inconsciente não constitui uma violação desse direito. Há, pois, que reconhecer o direito à vida de quem está a dormir, anestesiado ou em coma — e, como seria arbitrário reconhecer esse direito apenas a pessoas potenciais como essas, há também que reconhecer que os fetos têm o direito moral à vida.

Este argumento é insensível à diferença entre ter efectivamente uma capacidade e ter apenas o potencial de adquirir essa capacidade. As pessoas que estão a dormir, anestesiadas ou comatosas são isso mesmo — *pessoas*, e não apenas pessoas em potência. Ao seu estado de inconsciência não corresponde a extinção das capacidades definidoras das pessoas. Essas capacidades não estão a ser exercidas, mas podem conservar-se perfeitamente intactas. Do mesmo modo que quem está parado ou calado não perdeu por isso as capacidades de andar ou de falar, quem se encontra nos estados indicados não



perdeu por isso as capacidades de se conceber a si mesmo como um sujeito de estados mentais ou de deliberar racionalmente.

Oderberg declara que a potencialidade de ser pessoa admite graus, alegando que a diferença entre um feto e um ser humano adulto adormecido é apenas a seguinte: este último é uma pessoa potencial num grau superior, ou seja, está mais ‘próximo’ do que o primeiro de actualizar a sua personalidade. E esta diferença de grau, sugere-nos, não tem importância moral.

À luz da definição de ‘pessoa’ (i.e. uma definição em termos da posse de *capacidades mentais*), isto não é verdade. Contudo, por si mesma, a definição pouco ou nada importa. Podemos captar a perspectiva de Oderberg fazendo notar, primeiro, que ter as capacidades mentais definidoras da personalidade é ter a potencialidade de funcionar como pessoa, acrescentando depois que a diferença entre esta potencialidade e a potencialidade de adquirir as capacidades em causa é apenas uma questão de grau, sendo por isso uma diferença sem importância moral. Contudo, parece haver uma diferença bem profunda — para retomar os exemplos acima apresentados — entre não andar ou não falar porque se escolheu estar parado ou calado e não fazer essas coisas por (o que se pode dizer do feto e do embrião) não se ter pernas nem cordas vocais desenvolvidas. Do mesmo modo, parece haver mais do que uma insignificante diferença de grau entre não estar a deliberar racionalmente porque se está a dormir e não estar a fazê-lo por (o que se pode dizer do feto e do embrião) não se ter um cérebro capaz de gerar estados mentais ou nem sequer se ter um cérebro.

Estas diferenças poderão afigurar-se insignificantes se, como Oderberg, presumirmos que começamos a existir na concepção. Todavia, como já se observou, esta perspectiva sobre o começo da nossa existência — e, assim, sobre a identidade pessoal ao longo do tempo — no mínimo é controversa.<sup>13</sup>

Consideremos agora a *natureza* da potencialidade do feto para ser uma pessoa. McMahan (2002: 302-304) distingue duas formas

<sup>13</sup> A respeito das diferenças em questão, Oderberg (2000: 35-36) afirma que ‘é difícil ver como estas distinções fazem uma diferença metafísica de um género que apoie uma distinção moral’. Note-se que Oderberg defende a variante hilomorfista do animalismo.

de potencialidade: a identitativa [*identity-preserving potential*] e a não-identitativa [*nonidentity potential*]. Se nós já éramos o nosso organismo na sua fase fetal inicial, então o nosso organismo, nessa fase, tinha a potencialidade identitativa de ser a pessoa que somos hoje. Isto será verdade só se os animalistas tiverem razão. Sob qualquer perspectiva psicológica acerca da nossa identidade, o nosso organismo fetal na sua fase inicial tinha uma mera potencialidade não-identitativa de ser uma pessoa: o feto, embora possa acabar por resultar numa pessoa, *não* é essa pessoa numa fase inicial da sua existência. Estabelecida esta distinção, McMahan argumenta como se segue contra a importância moral da pessoalidade potencial do feto:

Como o feto inicial [*early fetus*] tem apenas a potencialidade não-identitativa de se tornar uma pessoa, ele não tem um interesse na realização dessa potencialidade. Poderia ter um interesse em tornar-se uma pessoa se fosse efectivamente essa pessoa, mas temos de negar isto se aceitarmos que não somos idênticos aos nossos organismos. Presumindo que o feto inicial tinha apenas a potencialidade não-identitativa de se tornar uma pessoa, a única forma de ele poder ter um interesse na realização desse potencial seria a existência posterior da pessoa beneficiar de algum modo o organismo. Mas, como observei, um mero organismo não tem a capacidade da consciência (ou tem-na apenas derivadamente [i.e. em virtude de ter um cérebro funcional ou uma mente incorporada]) pelo que não é o género de entidade que possa ser beneficiada num sentido moralmente relevante. (2002: 305)

Na verdade, acrescenta McMahan (2002: 306), ‘qualquer par constituído por um espermatozóide e por um óvulo saudáveis tem a mesma potencialidade não-identitativa que o feto inicial de se tornar uma pessoa’ — e dificilmente se julgará que pares de células desse género, em virtude *dessa* potencialidade de se tornarem pessoas, têm uma importância moral que torne errada a sua destruição.

## 7 O argumento pró-vida da Regra de Ouro

### 7.1 *A perspectiva de Gensler*

A Regra de Ouro (RO) diz-nos, *grosso modo*, que devemos tratar os outros como aceitaríamos ser tratados se estivéssemos no seu lugar. Na esteira de R. M. Hare (1975, 1989), Harry Gensler (1986) defendeu

uma posição pró-vida baseada na RO. Gensler (1986: 115) chega a uma versão da RO com o argumento seguinte:

- (A) Se somos consistentes e pensamos que nada haveria de errado em alguém fazer *A* a *X*, então pensamos que nada haveria de errado em alguém fazer-nos *A* em circunstâncias similares.
  - (B) Se somos consistentes e pensamos que nada haveria de errado em alguém fazer-nos *A* em circunstâncias similares, então admitimos a ideia de alguém nos fazer *A* em circunstâncias similares.
- ∴ Se somos consistentes e pensamos que nada haveria de errado em fazer *A* a *X*, então admitimos a ideia de alguém nos fazer *A* em circunstâncias similares. (RO)

A premissa (A) exprime um requisito de universalização: para sermos consistentes, temos de avaliar da mesma maneira actos iguais em todos os aspectos relevantes, isto é, actos realizados em circunstâncias similares. Por sua vez, acrescenta Gensler, a premissa (B) decorre de um ‘princípio de prescritividade’ segundo o qual as nossas convicções morais devem harmonizar-se com as nossas demais atitudes (como desejos).

Segundo a RO, se pensarmos que seria aceitável fazer *A* a *X*, mas não admitirmos que alguém nos fizesse *A* caso estivéssemos no lugar de *X*, estaremos a ser inconsistentes. A RO exprime, então, um requisito de consistência prática. Para sermos consistentes, não podemos julgar que é aceitável tratar um indivíduo de um certo modo e, ao mesmo tempo, não admitirmos que nos tratassem desse modo num caso hipotético em que estivéssemos numa situação como aquela em que esse indivíduo se encontra (o que inclui ter as características relevantes desse indivíduo).

Antes de considerar o aborto, Gensler mostra-nos como usar a RO para criticar a inflicção de dano pré-natal. Convida-nos a imaginar que a nossa mãe, enquanto nos aloja no útero, resolve tomar uma substância que nos deixará cegos — isto sem que tenha uma razão de peso para o fazer, como salvar a sua própria vida. Ora, a não ser que tenhamos desejos verdadeiramente bizarros, reprovamos que a nossa mãe nos tivesse feito isso. (Note-se que a ideia é que agora,

perante essa situação hipotética, temos a atitude de reprovação — e não, absurdamente, que teríamos essa atitude enquanto estivéssemos no útero.) Assim, a RO exige-nos, sob pena de inconsistência, que reprovemos este tipo de dano pré-natal. O argumento, então, é o seguinte:

- (1a) Se somos consistentes e pensamos que normalmente é permissível cegar um feto, então admitimos a ideia de nos terem cegado quando éramos um feto em circunstâncias normais.
  - (2a) Não admitimos a ideia de nos terem cegado quando éramos um feto em circunstâncias normais.
- ∴ Se somos consistentes, então não pensamos que normalmente é permissível cegar um feto.

Para avaliar o aborto, declara Gensler, basta trocar a substância que cega por uma substância que mate, pondo fim à gravidez. Chegamos assim ao argumento seguinte:

- (1b) Se somos consistentes e pensamos que normalmente é permissível abortar, então admitimos a ideia de nos terem abortado quando éramos um feto em circunstâncias normais.
  - (2b) Não admitimos a ideia de nos terem abortado quando éramos um feto em circunstâncias normais.
- ∴ Se somos consistentes, então não pensamos que normalmente é permissível abortar.

Em ambos os argumentos, a primeira premissa é uma instância da RO. E Gensler alega que (2b) é como (2a): só poderemos rejeitá-la se tivermos desejos bizarros. Esta alegação poderá parecer fazer sentido: dado que matar um indivíduo é ainda pior do que cegá-lo, e dado que seria realmente bizarro não nos importarmos que nos

tivessem cegado antes de nascermos, como poderá não ser bizarro não nos importarmos que nos tivessem abortado?

Note-se que, com o argumento da RO, Gensler não pretende advogar a posição pró-vida mais radical. Se for correcto, o argumento estabelece apenas que *normalmente* o aborto é errado. Suponha-se que ‘admitimos a ideia’ de nos terem abortado se isso fosse necessário para evitar a morte da nossa mãe, por exemplo, ou se nos tivessem diagnosticado deficiências muito graves, que tornariam miserável toda a nossa vida futura. Então, sem inconsistência, poderemos aprovar o aborto em circunstâncias como essas.

Passando à discussão da perspectiva pró-vida de Gensler, admitamos que o seu argumento da RO contra o dano pré-natal é cogente. Nesse caso, se o seu argumento da RO contra o aborto falha, o problema terá de estar na sua segunda premissa, visto que a primeira premissa de ambos os argumentos é uma instância da RO. A questão que se põe, então, é se será assim tão ‘bizarro’ admitirmos a ideia de termos sido abortados — i.e. não termos uma atitude de aversão a que nos tivessem abortado. Por agora, ignoremos o facto de esta maneira de pôr a questão ser metafisicamente tendenciosa, na medida em que se pressupõe que já fomos feto (alguém que podia ter sido abortado).

## 7.2 A objecção da não-concepção

Um objecção que o argumento de Gensler enfrenta é a de ‘provar demasiado’: se o aceitássemos, teríamos de condenar não só o aborto, mas também a contracepção e até a opção de não ter filhos, que são formas de não conceber uma vida humana. Ou seja, se aceitarmos o argumento da RO contra o aborto, teremos de aceitar também o argumento seguinte:

- (1c) Se somos consistentes e pensamos que normalmente é permissível não conceber, então admitimos a ideia de não termos sido concebidos em circunstâncias normais.

(2c) Não admitimos a ideia de não termos sido concebidos em circunstâncias normais.

∴ Se somos consistentes, então não pensamos que normalmente é permissível não conceber.

Gensler *não* aceita este argumento. Considera razoável admitir a ideia de não termos sido concebidos. Mas, nesse caso, por que razão há-de ser ‘bizarro’ admitirmos a ideia de termos sido abortados? Gensler responde à objecção da não-concepção nesta passagem:

A minha primeira reacção é reprovar a ideia de os meus pais não me terem concebido, isto é, pensar que teria sido errado eles terem sido abstinentes ou terem utilizado contraceptivos. Porém, a condição da universalizabilidade força-me a mudar as minhas reacções (o que não acontece no caso do aborto). Se afirmar ‘É errado fazerem um aborto neste caso (o meu)’, terei de fazer o mesmo juízo acerca de todos os casos similares, mas é fácil sustentar (consistentemente) que de um modo geral é errado abortar. Contudo, se afirmar ‘É errado impedir a concepção (por exemplo, através da abstinência ou de contraceptivos) neste caso (o meu)’, também terei de fazer o mesmo juízo acerca de todos os casos similares. Mas não posso sustentar (consistentemente) que de um modo geral é errado impedir a concepção, já que fazê-lo implicaria desejar uma política que resultaria num mundo extremamente sobrepovoado, repleto de pessoas famintas com uma qualidade de vida humana muito baixa. Assim, para ser consistente, altero a minha primeira reacção e acabo por considerar que teria sido moralmente permissível os meus pais não (me) terem concebido em 5 de Agosto de 1944 – tendo talvez concebido (outra pessoa) em 5 de Setembro de 1944. Ainda que com hesitação, acabo por admitir a possibilidade de os meus pais terem procedido assim. Resumindo, a condição da universalizabilidade revela uma diferença importante entre *abortar* e *não conceber* – posso ‘querer como lei universal’ uma proibição geral de abortar, mas não uma proibição geral de *não conceber*. (1986: 125)

Esta réplica é insatisfatória. Como Boonin (2003: 297) observa, Gensler pensa que, se considerarmos errado evitar a concepção no nosso caso, teremos de considerar que ‘de um modo geral é errado impedir a concepção’ — o que resultaria num pesadelo malthusiano. Mas isto não é verdade. Se considerarmos errado evitar a concepção no nosso caso, temos apenas de considerar que os casais em circunstâncias semelhantes às dos nossos pais na altura

em que nos conceberam — e.g. casais ainda sem filhos e com uma situação financeira estável — têm o dever de conceber.

### 7.3 *De novo a identidade pessoal*

Com o seu argumento pró-vida, Gensler pretende contornar a questão da identidade pessoal e não pressupor nenhuma perspectiva sobre o assunto. Imaginando um crítico que, a respeito do argumento da RO contra o dano pré-natal, objecta que este pressupõe uma posição sobre a identidade pessoal, declara o seguinte:

Embora a minha formulação da questão possa pressupor isto, foi apenas por conveniência que a formulei assim. Poderia reformulá-la de modo a afastar este pressuposto:

Admito agora a ideia de:

- me terem cegado quando eu era um feto?
- terem cegado o feto que deu origem ao meu eu actual?
- Helen E. Gensler ter tomado a droga que cega enquanto estava grávida em 1945?

As duas últimas formulações da questão não pressupõem que o feto e o meu eu actual são idênticos ou o mesmo ser humano. Se o leitor desejar, pode reformular as minhas observações em conformidade com uma destas formulações (eu vou manter a primeira formulação por uma questão de concisão). Sou contra a ideia de tomar a droga não porque pense que, num sentido metafísico, o feto é o *mesmo ser humano* que eu, mas porque eu teria ficado cego toda a minha vida se a minha mãe a tivesse tomado. (1986: 120)

Contudo, a questão da identidade pessoal é crucial para se decidir se o argumento da RO contra o aborto é tão bom como o argumento da RO contra o dano-pré-natal, ou se, pelo contrário, é tão mau como o argumento da RO contra a não-concepção. Suponha-se que, como defende McMahan, não somos organismos, mas mentes incorporadas. Nesse caso, abortar o nosso organismo na sua fase fetal inicial não consistiria em matarem-nos, mas em fazer algo que teria como efeito nunca chegarmos a existir. Isto torna o aborto semelhante à não-concepção — e, assim, não se afigura ‘bizarro’ admitirmos a ideia de terem abortado o nosso organismo nessa fase. A situação é muito diferente no caso do dano pré-natal: mesmo que este fosse infligido ao nosso organismo numa fase em que ainda não existíamos, *nós*, mais tarde, sofreríamos os efeitos da cegueira — pelo que é perfeitamente

razoável não admitirmos a ideia de a nossa mãe ter tomado a substância que cega.

Quando está em causa o aborto tardio, o argumento da RO é mais defensável. Caso tivessem abortado o nosso organismo quando já existíamos, ter-nos-iam matado, privado de um futuro valioso, e não simplesmente evitado que começássemos a existir. Se não admitirmos a ideia de nos terem feito isso, a RO compele-nos a condenar o aborto tardio.

## 8 Utilitarismo

### 8.1 *Utilitarismo dos actos*

Para os utilitaristas dos actos, devemos fazer sempre aquilo que resulte no maior bem-estar global. Esta exigência de maximização não está limitada por quaisquer direitos morais, como o direito à vida.

Entre os utilitaristas dos actos, Peter Singer (2011: 123-154) é o defensor mais influente da posição pró-escolha. Singer advoga o princípio da igualdade na consideração de interesses. Agir segundo este princípio consiste em dar a mesma importância aos interesses de todos os que serão afectados pelas nossas acções, o que implica fazer aquilo que produza uma maior satisfação de preferências ou, numa versão hedonista do princípio, aquilo que resulte num maior prazer, descontada a dor. Entende-se que a senciência — a capacidade de sentir dor ou prazer — é um requisito para ter interesses.

Quando partimos desta perspectiva, como havemos de avaliar o aborto? Concentrando-se no feto e na mulher grávida, Singer declara que normalmente o primeiro não tem quaisquer interesses porque não é senciente, o que significa que os interesses da mulher são tudo o que conta. Se o feto já for senciente, é verdade que terá um interesse em não sentir dor. Contudo, efectuando o aborto sem lhe infligir dor, esse interesse será atendido. Deste modo, considerados os interesses em questão, normalmente o aborto será permissível.

Mesmo sem pôr o utilitarismo em causa, não será esta conclusão bastante precipitada? Afinal, parece plausível que muitas vezes se verifique o seguinte: se a mulher não tivesse abortado, teria existido mais um ser humano com uma vida longa e gratificante, pelo que o aborto, na verdade, acabou por resultar num menor bem-estar, sendo assim



críticável à luz do padrão utilitarista. Singer (2000: 175) sugere que esta objecção não tem peso num mundo com excesso de população. Talvez isso seja verdade, mas, por esta ordem de ideias, muitas mulheres terão a *obrigação* de abortar enquanto a população humana não descer para o nível óptimo. Poucos defensores da posição pró- escolha desejariam comprometer-se com esta conclusão.

No campo do utilitarismo dos actos, Torbjörn Tännsjö (2015) defende uma posição difícil de classificar. Considera que o aborto, por resultar expectavelmente num menor bem-estar geral, muitas vezes é errado: ‘normalmente é errado abortar um feto que resultaria num indivíduo feliz que poderia levar a sua vida feliz à custa de ninguém’. A isto acrescenta que há também um dever de conceber: ‘Se posso conceber uma criança feliz e não o faço, é muitíssimo provável que a minha (falta de) acção seja errada.’ (2015: 181)

Do ponto de vista do utilitarismo dos actos, esta posição faz todo o sentido: se em última análise só importa o impacto de um acto (ou omissão) no bem-estar geral, não há nenhuma diferença moral profunda entre pôr fim a uma vida no seu começo e evitar que uma vida comece. Também deste ponto de vista, faz igualmente sentido pensar o que Tännsjö esclarece de seguida: nada disto significa que a *lei* deva proibir o aborto. Mesmo que abortar normalmente seja errado, a lei não deverá ser muito proibitiva nesta matéria se daí resultarem consequências globalmente más.

### 8.3 Utilitarismo das regras

O utilitarismo das regras é uma perspectiva muito diferente. Diz-nos, *grosso modo*, que devemos agir segundo o código moral (i.e. segundo o conjunto de regras) cuja aceitação ou interiorização colectiva resultaria num maior bem-estar geral. Neste *código ideal*, os direitos morais, como o direito à vida, têm um lugar muito importante.<sup>14</sup> As implicações do utilitarismo das regras a respeito do aborto estão, pelo menos em grande medida, por investigar. Ainda assim, não é difícil apontar algumas considerações que, dentro desta perspectiva, militam a favor de uma posição moderadamente *pró-escolha*.

<sup>14</sup> Para uma elucidação e discussão do utilitarismo das regras, veja-se Galvão (2019).

Antes de mais, note-se que a liberdade procriadora tem um grande relevo no bem-estar humano. Ter ou não ter filhos (e, no primeiro caso, quantos filhos ter) é uma escolha da maior importância para a generalidade das pessoas, que afecta muito significativamente o seu bem-estar. É assim de presumir que o utilitarismo das regras, ao invés do utilitarismo dos actos, favorece uma ampla liberdade procriadora.

Admita-se também que, na fase inicial da gravidez, o feto não tem qualquer interesse na continuação na sua vida — o que só não será verdade se o animalismo for verdadeiro. Atendendo a estes dois aspectos — a importância da liberdade procriadora e a inexistência, no feto inicial, do interesse indicado —, uma defesa da posição pró-vida a partir do utilitarismo das regras não se afigura promissora.

Suponha-se agora que, quando no cérebro do feto emerge *alguém*, começa a existir um indivíduo para o qual normalmente a morte será um mal, pelo que matá-lo consistiria em maltratá-lo. Considerando que o código ideal inclui um dever *prima facie* de não maltratar, o aborto tardio será pelo menos eticamente objectável — e se a mulher grávida, exercendo a sua liberdade procriadora, optou por não abortar na fase inicial da gravidez, abortar tardiamente revelará uma insensibilidade à partida incompatível com a interiorização das regras ideais. Se o feto dotado de consciência (ou o recém-nascido) é já alguém que, à luz do utilitarismo das regras, tem o direito moral à vida, é uma questão que aqui terá de ficar em aberto.<sup>15</sup>

Pedro Galvão

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
LANCOG Group - Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

### Referências

Beckwith, Francis. 2007. *Defending Life: A Moral and Legal Case against Abortion Choice*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>15</sup> Neste artigo usei algum material, devidamente adaptado, de Galvão (2012), Galvão (2015) e Galvão (2017). Agradeço a Ricardo Raimundo Miguel as correcções e observações crítica à sua versão inicial.

- Boonin, David. 2003. *A Defense of Abortion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feinberg, Joel. 1974. The Rights of Animals and Unborn Generations. In *Philosophy and Environmental Crisis*, ed. por William Blackstone. Athens: University of Georgia Press.
- Galvão, Pedro. 2007. *Boonin on the Future-Like-Ours Argument against Abortion*. *Bioethics* 21-6: 324-328.
- Galvão, Pedro. 2012. A Questão Ética do Aborto. In *Ética: Teoria e Prática*, ed. por Cristina Beckert et al. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Galvão, Pedro. 2013. Identidade Pessoal. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, ed. por João Branquinho e Ricardo Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Galvão, Pedro. 2014. Metafísica da Morte. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, ed. por João Branquinho e Ricardo Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Galvão, Pedro. 2015. *Ética com Razões*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Galvão, Pedro. 2017. Tooley em Defesa do Aborto e do Infanticídio: Uma Análise Crítica. In *Pensar para o Outro: Desafios Éticos Contemporâneos*, ed. por ? Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Galvão, Pedro. 2019. Consequencialismo das Regras. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, ed. por Pedro Galvão e Ricardo Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Gensler, Harry. 1986. O Argumento da Regra de Ouro contra o Aborto. In *A Ética do Aborto*, ed. e traduzido por Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2005.
- Hare, R. M. 1975. Abortion and the Golden Rule. In *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hare, R. M. 1989. A Kantian Approach to Abortion. In *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Kaczor, Christopher. 2010. *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- Marquis, Don. 1989. A Razão da Imoralidade do Aborto. In *A Ética do Aborto*, ed. e traduzido por Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2005.
- Marquis, Don. 2012. Abortion and Death. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, ed. por Ben Bradley et al. Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Saunders, Ben. 2011. Tooley on Abortion and Infanticide. In *Just the Arguments*, ed. por Michael Bruce e Steven Barbone. Malden: Wiley-Blackwell.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*, 3.a ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwarz, Stephen. 1990a. Personhood Begins at Conception. In *The Abortion Controversy*, ed. por Louis Pojman e Francis Beckwith. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1998.
- Schwarz, Stephen. 1990b. O Direito da Mulher a Controlar o seu Corpo. In *A Ética do Aborto*, ed. e traduzido por Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2005.
- Tännsjö, Torbjörn. 2015. *Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Judith. 1971. Uma Defesa do Aborto. In *A Ética do Aborto*, ed. e traduzido por Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2005.
- Tooley, Michael. 1972. Aborto e Infanticídio. In *A Ética do Aborto*, ed. e traduzido por Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2005.
- Tooley, Michael. 1983a. *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon Press.
- Tooley, Michael. 1983b. In Defense of Abortion and Infanticide. In *What Is a Person?*, ed. por Michael Goodman. Clifton: Humana Press.

