

ABORTO

Em que circunstâncias abortar é eticamente permissível? Esta é a questão em que se tem centrado o debate filosófico acerca do aborto. Os defensores da posição pró-vida entendem que abortar um embrião ou um feto humano é profundamente errado, mas muitos admitem algumas exceções à proibição de abortar: podem julgar que é permissível abortar se o feto sofrer de deficiências graves, se a gravidez resultar de um acto de violação ou se abortar for necessário para salvar a vida da mulher. No campo da posição pró-escolha encontramos aqueles que sustentam que abortar é permissível, ainda que alguns pensem que abortar nas fases mais adiantadas gravidez é, pelo menos, eticamente objectável.

Muito do debate filosófico sobre esta questão envolve crucialmente o conceito de direito moral à vida. No argumento pró-vida básico, que oferece um bom ponto de partida para a discussão, obtém-se a conclusão de que o aborto é errado a partir das seguintes premissas:

- (1) Se o feto tem direito à vida, então o aborto é errado.
- (2) O feto tem direito à vida.

No artigo filosófico mais marcante sobre o aborto, Judith Thomson (1971) defendeu a posição pró-escolha seguindo a estratégia original de conceder a verdade de (2) e de tentar antes refutar (1) — a premissa que parece beneficiar de uma maior credibilidade inicial. Thomson sustenta, portanto, que o aborto é permissível mesmo que o feto tenha o direito moral à vida. O seu argumento central é uma analogia que se baseia na seguinte situação hipotética. Um violinista famoso está inconsciente e morrerá em breve de uma doença renal se não surgir alguém que, além de ter um tipo de sangue bastante raro, se disponha a permanecer ligado durante nove meses ao seu sistema circulatório no hospital. Os admiradores do músico raptam uma pessoa que tem esse tipo de sangue. Quando ela acorda após o rapto, descobre que está ligada ao violinista. Terá a obrigação moral de permanecer nesse estado durante os nove meses de modo a mantê-lo vivo? Intuitivamente, não tem essa obrigação. Apesar de o violinista ser inocente e de ter direito à vida, a pessoa raptada procederá de forma permissível caso optasse por se desligar. Ao fazê-lo, não estaria a violar o direito à vida do músico, pois esse direito não implica o direito de usar o corpo de outrem para se manter vivo. Uma mulher grávida, sugere Thomson, é como a pessoa raptada que se encontra ligada ao violonista. Por isso, também ela

procederá de forma permissível caso escolha «desligar-se» do feto, abortando. Ao fazê-lo, não estará a violar o direito à vida do feto.

A analogia de Thomson tem sido alvo de um exame minucioso. Os seus críticos apontam diferenças alegadamente relevantes entre a situação da pessoa raptada e a da mulher grávida. Por exemplo, pode-se sustentar que a primeira não é minimamente responsável pela dependência do violinista em relação a si, ao passo que a segunda, caso a gravidez não tenha resultado de violação, é responsável pelo facto de o feto depender de si para sobreviver, decorrendo daí a obrigação de o manter vivo. Numa tentativa de responder a críticas como esta, David Boonin (2003) desenvolveu a defesa mais detalhada do argumento do violinista.

Em resposta ao argumento pró-vida básico, pode-se também tentar mostrar que a premissa (2) é falsa — i.e., que um feto humano *não* tem o direito moral à vida. Michael Tooley (1972) e Mary Anne Warren (1973) destacam-se entre os defensores desta perspectiva. De acordo com o primeiro, a análise do conceito de direito à vida revela que um feto humano não satisfaz uma condição necessária para a posse desse direito: a consciência de si. Ter o direito à vida, sugere Tooley, é ter o direito de continuar a existir enquanto sujeito de experiências e de outros estados mentais. Para se ter este direito, acrescenta, é preciso ter a capacidade de *desejar* continuar a existir enquanto sujeito desse género. Ora, tal capacidade exige a posse do conceito de um sujeito de experiências e de outros estados mentais, e a crença de que se é um sujeito desse género, o que implica que só um indivíduo com consciência de si pode ter o direito à vida. Dado que um feto humano não tem ainda consciência de si, também não tem ainda o direito à vida.

Warren defende que os fetos humanos não têm o direito à vida porque estão fora da comunidade moral, e estão fora desta comunidade porque não são *peçoas*. Em seu entender, a comunidade moral consiste primariamente em pessoas, já que são elas que inventam os direitos morais e são capazes de os respeitar. Quanto às entidades que claramente não são pessoas, declara Warren, não é razoável atribuir-lhes direitos morais que não possam ser respeitados sem que isso interfira nos direitos daqueles que claramente são pessoas. Warren caracteriza o conceito de pessoa propondo os seguintes critérios de personalidade: senciência, capacidade de ter emoções, racionalidade, capacidade de comunicar, consciência de si e capacidade de agir moralmente. Dado que os fetos humanos não satisfazem nenhum — ou, no caso dos fetos já sencientes, quase nenhum — destes critérios, não são pessoas. Atribuir-lhes o direito à vida iria interferir nos direitos das mulheres, pelo que não se justifica fazer essa atribuição.

Os argumentos pró-escolha como os de Tooley e de Warren parecem ter uma implicação extremamente embaraçosa: a de apoiar na mesma medida a permissibilidade do aborto e do *infanticídio*, já que, sob as suas perspectivas, uma criança nas primeiras semanas — ou mesmo meses — de vida não tem ainda as propriedades que justificariam atribuir-lhe o direito à vida.

Considerado em si, o argumento pró-vida básico não é cogente: mesmo que a premissa (1), segundo a qual o direito à vida do feto é condição suficiente para a imoralidade do aborto, seja suficientemente plausível, de tal forma que compete a quem discorda dela oferecer razões para a rejeitarmos, a premissa (2), que afirma o direito à vida do feto, requer sem dúvida uma justificação. A forma mais comum de a justificar é afirmar que o feto tem o direito à vida *porque é humano* (veja-se Noonan, 1970). No argumento que explicita esta justificação, obtém-se a conclusão de que o feto tem o direito à vida a partir das seguintes premissas:

- (3) Qualquer ser humano tem o direito à vida.
- (4) O feto é um ser humano.

O argumento da humanidade é extremamente problemático. Afinal, o termo «ser humano» é ambíguo, admitindo pelo menos dois sentidos principais muito diferentes. Descrever um indivíduo como *psicologicamente humano* é atribuir-lhe certas capacidades mentais sofisticadas, como a racionalidade ou a consciência de si, mas dizer que um indivíduo é *biologicamente humano* é classificá-lo como membro da espécie *Homo sapiens*. O defensor do argumento da humanidade tem de usar «ser humano» no mesmo sentido em ambas as premissas. Ora, se está a usar o termo no sentido psicológico, a premissa (4) é manifestamente falsa. Tudo o que se pode dizer de um feto típico é que ele é *potencialmente* humano nesse sentido. Por isso, admitindo que ser psicologicamente humano é condição suficiente para se ter o direito à vida, parece legítimo inferir que o feto tem apenas potencialmente esse direito moral — e não que o tem já *efectivamente*. Caso se entenda antes «ser humano» no sentido biológico, (4) é manifestamente verdadeira, mas (3) parece infundada. Afinal, por que haveremos de pensar que a mera pertença à espécie *Homo sapiens* é condição suficiente para se ter o direito à vida? Dizer que qualquer ser biologicamente humano tem o direito à vida *porque* é biologicamente humano afigura-se absurdo, já que basear discriminações morais na espécie parece tão arbitrário como baseá-las na raça ou no sexo (veja-se Singer, 1993). Deste modo, se é verdade que basta pertencer à nossa espécie para se ter o direito à vida, a razão para tal tem de ser outra.

Apelar à humanidade do feto não é a única forma de justificar o seu direito à vida. Donald Marquis (1989) propôs um argumento pró-vida que oferece uma justificação alternativa. Marquis parte de uma observação muito oportuna: antes de determinarmos a moralidade do aborto, precisamos de saber *por que razão* é errado matar nos casos em que matar é incontrovertidamente errado. É incontrovertidamente errado matar pessoas (i.e., seres racionais e conscientes de si) inocentes. Se descobrirmos que matar pessoas inocentes é errado *porque* elas têm uma certa propriedade, *P*, então, se os fetos humanos tiverem já *P*, à partida será *igualmente errado* matá-los. Segundo Marquis, matar uma pessoa é errado porque o acto de a matar impõe-lhe a privação de um futuro significativamente valioso — de um «futuro-come-o-nosso», para usar a sua expressão. A propriedade de ter um futuro significativamente valioso é, então, pelo menos uma das propriedades que explica o mal de matar e que confere o direito à vida a quem a possui. Ora, acrescenta Marquis, um feto (ou mesmo um embrião) tem já essa propriedade, pelo que devemos reconhecer-lhe o direito moral à vida.

O argumento de Marquis parece pressupor, controversamente, que cada um de nós já *foi* um feto, ou mesmo um embrião. O pressuposto é controverso por ser incompatível com qualquer perspectiva que nos conceba essencialmente como seres psicológicos ou mentais. Sob uma perspectiva deste tipo, cada um nós começou a existir nunca antes de a nossa mente ter começado a existir, pelo que nunca *fomos* um feto pré-consciente ou um embrião — simplesmente houve um feto pré-consciente ou um embrião que foi o nosso precursor biológico. Matar esse feto ou embrião não teria sido, pois, matar-nos, pôr fim à nossa existência, mas apenas impedir que começássemos a existir. Ora, se uma perspectiva deste tipo for verdadeira, não se pode afirmar que um feto pré-consciente ou um embrião tem já um futuro significativamente valioso. Afinal, se um feto pré-consciente ou um embrião não é ainda um de nós, mas apenas um organismo que poderá tornar-se um de nós, não lhe é atribuível um «futuro-come-o-nosso». Jeff McMahan (2002), para além de criticar o argumento pró-vida de Marquis, por considerar errado o seu pressuposto acerca de quando começamos a existir, repudia também a sua explicação para o mal de matar.

Nem todos os argumentos avançados no debate filosófico da moralidade do aborto envolvem o conceito de direito à vida. Nas versões mais comuns de utilitarismo, não se reconhece a existência de direitos morais: tudo o que importa é o impacto dos diversos cursos de acção alternativos no bem-estar dos indivíduos envolvidos. Entendendo o bem-estar em termos de satisfação de preferências, utilitaristas como Peter Singer (1993) defendem uma posição pró-escolha, sugerindo

que permitir o aborto conduz a uma maior satisfação de preferências: um embrião ou um feto pré-consciente não tem quaisquer preferências, o que significa que não conta de todo na deliberação moral, e mesmo um feto consciente tem apenas preferências muito fracas e limitadas, facilmente suplantáveis pelas preferências da mulher grávida que deseja pôr fim à gravidez, pelo que o aborto nada tem de errado.

No campo dos defensores da posição pró-vida, Harry Gensler (1986) propôs, na esteira de R. M. Hare (1975), um argumento contra o aborto de inspiração kantiana, em que se sublinha a consistência e se dispensa, não só o conceito de direito à vida, mas também qualquer pressuposto controverso acerca do começo da nossa existência. Segundo Gensler, se somos consistentes e julgamos que normalmente é permissível abortar, então admitimos ou aprovamos *agora* a ideia de termos sido abortados em circunstâncias normais. Porém, acrescenta, nós *não* aprovamos essa ideia, a não ser que tenhamos desejos particularmente bizarros. Logo, por uma questão de consistência, não podemos julgar que normalmente é permissível abortar. (Para uma crítica a este argumento, veja-se Boonin, 2003.)

Outra questão que se coloca sobre o aborto é a de saber se a lei deverá proibi-lo. É muito plausível que a resposta a esta questão dependa crucialmente da resposta que obtivermos para o problema da moralidade do aborto: se nada existir de eticamente errado no aborto, privar as mulheres da liberdade de abortar afigura-se inaceitável; se, pelo contrário, matar um feto humano for eticamente equiparável a matar uma pessoa inocente, será muito difícil defender a sua despenalização.

Pedro Galvão

→ Bioética; Utilitarismo.

Bibliografia

- Boonin, D. (2003), *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Galvão, P. (org.) (2005), *A Ética do Aborto: Perspectivas e Argumentos*, Dinalivro, Lisboa.
- Hare, R.M. (1975), "Abortion and the Golden Rule", *Philosophy & Public Affairs*, nº 4, pp.201-222.
- Gensler, H. (1986), "O Argumento da Regra de Ouro contra o Aborto", in Galvão (2005), pp.105-126.
- Marquis, D. (1989), "A Razão da Imoralidade do Aborto", in Galvão (2005), pp. 127-156.
- McMahan, J. (2002), *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Noonan, J.T. (1970), "Abortion is Morally Wrong", in Pojman e Beckwith (1988), pp.203-208.

- Pojman, L. e Beckwith, F. (orgs.) (1988), *The Abortion Controversy*, 2.^a ed., Belmont, Wadsworth.
- Singer, P. (1993), *Ética Prática*, Gradiva, Lisboa, 2000.
- Thomson, J.J. (1971), "Uma Defesa do Aborto", in Galvão (2005), pp.25-50.
- Tooley, M. (1972), "Aborto e Infanticídio", in Galvão (2005), pp.69-104.
- Warren, M.A. (1973), "On the Moral and Legal Status of Abortion", in H. LaFollette, *Ethics in Practice*, 2.^a ed., Blackwell, Malden, (2002), pp.72-82.