

# Aborto

## Pedro Galvão

### **1. A questão ética**

Uma das questões mais acesas em muitas das sociedades actuais é a de saber em que circunstâncias, e de que forma, a lei deve proibir e penalizar o aborto. É impossível debater sensatamente esta questão sem enfrentar uma outra bastante mais básica: a de saber quando, e por que razão, o aborto é eticamente errado. Pois, se nada houver de errado em matar fetos humanos, a proibição jurídica de abortar ficará destituída de fundamento. Mas se, pelo contrário, abortar for eticamente equiparável a matar deliberadamente uma criança ou um adulto, será bastante mais difícil justificar a ausência de limites legais apertados à prática do aborto.

Vamos concentrar-nos apenas na questão ética do aborto. Que questão é esta? A verdade é que o aborto coloca muitos problemas éticos distintos. Contudo, para captar o desacordo essencial entre os que se situam no campo *pró-vida* (ou *conservador*) e os que se incluem antes no campo *pró-escolha* (ou *liberal*), podemos identificar a questão ética do aborto com o seguinte problema:

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

Qualquer defensor da posição *pró-vida*, qualquer conservador, responderá SIM. Mas, como a pergunta se refere apenas aos casos normais ou típicos, esta 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 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 genéticos graves. Os conservadores mais radicais não aceitam nenhuma destas excepções à proibição 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 pergunta acima formulada. 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.

## **2. Defesas do aborto**

### **O argumento do violinista**

De acordo com uma das alegações pró-vida mais comuns, o aborto é errado porque um feto humano tem já o direito moral à vida. No começo dos anos 70 do século passado, Judith Thomson 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 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 é permissível.

Na sua defesa do aborto, Thomson (1971) 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. E agora, o que haveremos de fazer? 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.

Perante este caso, Thomson diz-nos que embora salvar o violinista fosse um acto de grande generosidade, não teríamos a *obrigação* de fazer esse sacrifício. Se preferíssemos desligarmo-nos dele para seguirmos com a nossa própria vida, 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 é um ser humano inocente cujo direito à vida está fora de questão. Além disso, ambos dependem do corpo de outrem para se manter vivos. Portanto, não sendo errado desligarmo-nos do violinista, também será permissível a mulher grávida «desligar-se» do feto, abortando.

Importa esclarecer melhor a posição pró-escolha de Thomson em dois aspectos. (1) A sua ideia não é que o direito da mulher a controlar o 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, em qualquer violação do direito à vida. (2) 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.

Como seria de esperar, o amplo debate que a perspectiva de Thomson motivou tem-se centrado na força da sua analogia. Muitos autores defendem

que, em aspectos eticamente relevantes, a situação de quem é raptado pelos melómanos *não é* como a situação normal de uma mulher grávida. Vale a pena delinear duas das objecções principais à analogia — ambas discutidas, aliás, pela própria Thomson. (1) Ao passo que o violinista é um estranho para a pessoa raptada, o feto é *filho* da mulher grávida. Ora, como as mães têm uma obrigação muito forte de cuidar dos seus filhos, o juízo de que seria permissível desligarmo-nos do músico não autoriza a conclusão de que o aborto é aceitável. (2) Não somos minimamente responsáveis pelo facto de o violinista depender de nós para se manter vivo, mas a mulher grávida é responsável pelo facto de o feto estar dependente de si. Por esta razão, apesar de não termos a obrigação de manter o músico vivo, a mulher grávida *deve* sustentar a vida do feto.<sup>1</sup>

A objecção da responsabilidade não se coloca quando a gravidez resultou de violação nem, talvez, nos casos em que se deveu a ignorância desculpável sobre os efeitos da cópula. Por isso, o conservador que se oponha à analogia do violinista apenas com esta objecção, poderá conceder que o argumento de Thomson torna razoável aceitar estas excepções à proibição do aborto.

### **O argumento da consciência de si**

Contrariamente a Thomson, muitos liberais argumentam a favor da permissividade do aborto sustentando que os fetos humanos não têm um direito moral à vida. Deve-se a Michael Tooley (1972) a defesa mais conhecida desta perspectiva. Segundo Tooley, uma condição necessária para ter o direito à vida é ser consciente de si. Ora, como nem mesmo na fase final da gravidez o nascituro possui esta capacidade mental, segue-se que nenhum feto tem o direito à vida.

Tooley começa por examinar o próprio conceito de direito moral, afirmando a existência de uma conexão conceptual entre ter direitos e ter certos desejos.

---

<sup>1</sup> Para uma discussão muito pormenorizada das críticas a Thomson — uma discussão favorável à sua perspectiva pró-escolha —, veja-se Boonin 2003.

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 a quem 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 abster de realizar ações 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.

A partir desta 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 desta forma (e não, por exemplo, em estado vegetativo persistente). 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 desta 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 possuir 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, implica precisamente ser um indivíduo que se concebe a si mesmo como um sujeito contínuo de estados mentais — como *alguém* que existe ao longo tempo. Deste modo, os indivíduos destituídos de consciência de si não têm o desejo de continuar a existir enquanto sujeitos de estados mentais — o desejo sem o qual não há razão para lhes atribuir o direito à vida. E os fetos, manifestamente, não têm consciência de si. Todos os estudos científicos desmentem semelhante hipótese. Portanto, os fetos não têm o direito moral à vida.

Para Tooley, a permissividade do aborto é um corolário desta conclusão. Outro corolário é a permissividade do *infanticídio*, dado que também um recém-nascido ainda não é consciente de si.

Embora não veja razões para reconsiderar esta 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, estão privadas do direito à vida. Isso leva-o a qualificar da seguinte forma a sua perspectiva inicial 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)

Ao introduzir estas qualificações, no entanto, Tooley abre as portas a uma objecção importante à sua defesa do aborto (Gensler 1986: 110-112). Pois imagine-se que introduzimos apenas 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, é razoável supor que normalmente os fetos 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 também 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 a qualificação (iv). Afirmar que esta última não se justifica porque os fetos não têm o direito à vida seria cometer uma grosseira petição de princípio.

### **O argumento utilitarista**

Alguns filósofos não acreditam propriamente em direitos morais. É esse o caso dos utilitaristas, que pensam que a nossa única obrigação fundamental é simplesmente fazer aquilo que resulte no maior bem-estar geral.<sup>2</sup> Os utilitaristas tendem a advogar a permissividade do aborto. Entre eles, Peter Singer é o defensor mais influente da posição pró-escolha.

Singer concebe o bem-estar em termos de satisfação de preferências ou interesses, pelo que identifica o utilitarismo com 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 interesses. Entende-se que a senciência — a capacidade de sentir dor ou prazer — é um requisito para ter interesses.

Quando partimos desta perspectiva, como haveremos de avaliar o aborto? Concentrando-se no feto e na mulher grávida, Singer (2000: 171-172) declara que normalmente o primeiro não tem quaisquer interesses porque não é senciência, o que significa que os interesses da mulher são tudo o que conta. Se o feto já for senciência, 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

---

<sup>2</sup> Esta perspectiva só caracteriza os utilitaristas que subscrevem o consequencialismo de actos. Aqueles que optam antes por um consequencialismo de regras aceitam a existência de direitos morais. Veja-se, neste volume, o capítulo «Consequencialismo».

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 ou satisfação de preferências, sendo assim criticável 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 nesse caso porventura muitas mulheres terão a *obrigação* de abortar enquanto a população humana não descer para o nível óptimo, seja isso o que for. Poucos defensores da posição pró-escolha desejariam comprometer-se com esta conclusão.

### **3. Críticas ao aborto**

#### **O argumento da humanidade**

O argumento mais comum contra o aborto é, sem dúvida, aquele que apela à humanidade do feto. Uma versão deste argumento é a seguinte:

1. Todos os seres humanos têm o mesmo direito à vida.
2. Os fetos são seres humanos.
3. Matar deliberadamente quem tem o direito à vida é errado.
4. O aborto consiste em matar fetos deliberadamente.
5. Logo, o aborto é errado.

A premissa 4 é indisputável. Podemos dizer o mesmo da premissa 3, desde que por «errado» se entenda simplesmente «errado *prima facie*». Pois em casos de autodefesa, por exemplo, podemos querer afirmar que se justifica matar deliberadamente o agressor, ainda que ele tenha o direito à vida.

É nas premissas 1 e 2 que reside o coração do argumento. Em ambas ocorre o termo «seres humanos» — um termo ambíguo que, como muitos observaram, tem pelo menos dois sentidos profundamente diferentes. Num sentido biológico, «ser humano» significa «membro da espécie *Homo sapiens*». Mas o termo também é usado para exprimir um conceito psicológico. Assim entendido, significa algo como «animal racional» ou «agente racional e consciente de si». Dada esta ambiguidade, uma opção 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.

Detectada esta 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. Contudo, se for usado no seu sentido biológico, a premissa 1 — a traduzir por «Todos os membros da espécie *Homo sapiens* têm o mesmo direito à vida» — perderá a aura de auto-evidência, já que a mera pertença a uma categoria biológica parece irrelevante para a atribuição do direito à vida. Mas, se «seres humanos» for entendido antes num sentido psicológico, a premissa 2 — a traduzir por algo como «Os fetos são *peessoas*, seres racionais e conscientes de si» — parecerá manifestamente falsa. O argumento da humanidade, portanto, afigura-se insatisfatório. Impõe-se rever as suas premissas ou justificá-las apropriadamente.

Alguns conservadores optam pela revisão, introduzindo o conceito de potencialidade. David Oderberg (2009), por exemplo, defende que os fetos, mesmo não sendo pessoas, são pessoas potenciais — e que isso basta lhes conferir o direito à vida. Pois também os seres humanos em coma ou em sono profundo são apenas pessoas potenciais, mas não pensamos que só readquirem o direito à vida quando voltam a ser efectivamente racionais e conscientes de si. Esta linha de raciocínio leva interrogar-nos se um ser humano em coma ou a dormir profundamente será mesmo apenas uma pessoa potencial — e, admitindo que isso é verdade, se ele não será uma pessoa potencial de um modo diferente do feto, sendo essa diferença eticamente relevante.

Outros conservadores atêm-se ao argumento original. Sem tentar tirar proveito ilícito da ambiguidade de «seres humanos», procuram justificar as suas premissas. Stephen Schwarz (1990), por exemplo, defende que na verdade os fetos *são pessoas* e não meras pessoas potenciais. Simplesmente ainda não *funcionam como pessoas*.

### **O argumento da regra de ouro**

Como já se tornou claro, os princípios que especificam condições para ter o direito moral à vida tendem a ser muito controversos. A chamada *regra de outro*, pelo contrário, é um princípio ético que colhe um largo consenso, pelo menos após uma formulação cuidada. O argumento da regra de ouro (ou

kantiano), formulado na sua versão mais conseguida por Harry Gensler (1986), é uma tentativa de justificar a posição pró-vida sem invocar outro princípio ético. Gensler adopta a seguinte formulação da regra de ouro:

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.

Antes de aplicar a regra de ouro ao aborto, Gensler convida-nos a imaginar que a nossa mãe, enquanto nos aloja no útero, resolve tomar uma substância que nos deixará cegos. A não ser que tenhamos desejos bizarros, reprovamos que a nossa mãe nos fizesse isso. (Note-se que a ideia é que *agora*, perante essa situação hipotética, temos a atitude de reprovação — e não que teríamos a atitude enquanto estivéssemos no útero.) Pela regra de ouro, temos então de reprovar este dano pré-natal. Explicitamente, o argumento é o seguinte:

1. 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. (Pela regra de ouro.)
2. Não admitimos a ideia de nos terem cegado quando éramos um feto em circunstâncias normais.
3. Logo, se somos consistentes, então não pensamos que normalmente é permissível cegar um feto.

Para avaliar o aborto, pensa Gensler, basta trocar a substância que cega por uma substância que mate, pondo fim à gravidez. O argumento contra o aborto é, pois, análogo ao argumento anterior:

4. Se somos consistentes e pensamos que normalmente é permissível abortar, então admitimos a ideia de termos sido abortados em circunstâncias normais. (Pela regra de ouro.)
5. Não admitimos a ideia de termos sido abortados em circunstâncias normais.
6. Logo, se somos consistentes, então não pensamos que normalmente é permissível abortar.

A premissa 5 é a mais vulnerável. Parece plausível porque se assemelha à premissa 2, mas pode defender-se que é perfeitamente razoável aceitar só

esta última: reprovar que nos tivessem cegado, mas não que nos tivessem morto no útero. A este propósito, David Boonin observa o seguinte:

Quando a mulher grávida toma a substância que cega, um defensor do aborto pode sustentar plausivelmente que ela está a maltratar uma pessoa futura, nomeadamente aquela que nascerá cega. Essa pessoa ficará pior do que teria ficado caso a mãe não tivesse tomado a substância. Quando a mãe toma a substância letal, no entanto, não há uma pessoa que fique pior do que teria ficado de outra forma. A substância letal não atinge os interesses de ninguém porque não resulta numa pessoa que fique pior do que teria ficado caso a mãe não tivesse tomado a substância, já que não resulta em nenhuma pessoa. (2003: 295)

Esta assimetria pode levar-nos a rejeitar a premissa 5. Outro problema é que se a aceitarmos, não admitindo termos sido abortados porque assim não teríamos nascido, parece que teremos de nos opor não só ao aborto, mas também à contraceção e até à abstinência, dado que estas teriam esse mesmo efeito.

### **O argumento da privação**

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 incontrovertidamente 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 tornam errado matar seres humanos como nós, indivíduos racionais e conscientes de si. Seguindo esta estratégia, Donald Marquis (1989) desenvolveu uma defesa muito influente da posição pró-vida.

De modo a explicar o mal de matar, Marquis adopta a chamada *perspectiva da privação*: aquilo que torna errado o acto de matar uma pessoa é, em grande medida, o facto de esse acto impor à vítima a 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 mal 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 ética decisiva para não o matarmos.

Coloca-se agora a questão de saber se os fetos humanos também terão a propriedade indicada. Marquis defende que sim, que também os fetos normalmente têm *já* um futuro-como-o-nosso. 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.
3. Logo, normalmente matar um feto humano é errado *prima facie*.

Importa observar que a premissa 1 diz-nos apenas que o facto de um indivíduo ter um futuro-como-o-nosso é *condição suficiente* — e não que é também *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 da privação deixa esta possibilidade totalmente em aberto, pois não se apresenta como uma explicação completa do mal de matar.

Quanto à premissa 2, note-se 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 permissível abortar, por exemplo, um feto anencéfalo. Muitos dos que se opõem ao aborto recorrendo ao argumento da humanidade, pelo contrário, não admitem este tipo de excepção à proibição de abortar.

#### **4. Aborto e identidade pessoal**

Será que o argumento da privação é cogente? Como se tornou claro, especialmente graças a Jeff McMahan (2002), as suas premissas dependem de perspectivas controversas sobre a identidade pessoal. Na verdade, 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.

##### **O problema da identidade pessoal**

O problema da identidade pessoal, como costuma ser entendido, é acerca da *persistência* das pessoas. Somos seres persistentes, ou seja, existimos ao longo do tempo. Mas em virtude de que factos a pessoa que somos hoje é a pessoa que fomos ontem e a pessoa que fomos há dez anos atrás? Em que circunstâncias possíveis deixaríamos de existir? E a que mudanças possíveis sobreviveríamos? Para responder a questões como estas, precisamos de descobrir as nossas *condições de persistência* — e descobri-las seria resolver o problema da identidade pessoal.

Note-se que este problema é sobre a identidade *numérica* das pessoas ao longo do tempo. Há, sem dúvida, muitas diferenças físicas e psicológicas entre a pessoa que somos hoje e a pessoa que fomos há dez anos atrás. Mas as expressões «a pessoa que sou hoje» e «a pessoa que fui há dez anos», quando usadas por qualquer um de nós, referem uma e a mesma pessoa: não referem *duas* pessoas. O que se pretende, em grande medida, é determinar as condições em que há esta identidade entre pessoas qualitativamente diferentes situadas em momentos distintos. Contudo, o problema da identidade pessoal não deve circunscrever-se, pelo menos à partida, à identidade *entre pessoas*. Pois não devemos pressupor, sem justificação, que somos pessoas *essencialmente*. Esta perspectiva implica que nunca existimos e nunca poderemos existir sem ser pessoas, o que pode muito bem ser falso. Quando perguntamos, por exemplo, se um dia poderemos existir em estado vegetativo persistente, ou se uma dia já *fomos* um feto, estamos precisamente a contemplar a possibilidade de existirmos sem ter a capacidade da consciência de si e, portanto, sem ser pessoas.

## Quando começamos a existir?

Em resposta ao problema da identidade pessoal, a maioria dos filósofos propõe uma perspectiva psicológica. De acordo com esta perspectiva — que por ser tão ampla admite desenvolvimentos muito diferentes —, uma condição necessária para a identidade pessoal é a obtenção de algum tipo de *continuidade psicológica*. Se isto for verdade, parece que teremos de rejeitar o argumento da privação. Vejamos porquê.

O nosso cérebro começou a sustentar alguma vida mental, asseguramos os cientistas, nunca antes da vigésima semana de gestação.<sup>3</sup> Deste modo, parece não poder haver qualquer relação de continuidade psicológica entre cada um de nós e o feto pré-consciente que abrange os meses iniciais da história do nosso organismo. E assim, dada uma perspectiva psicológica sobre a identidade pessoal, a verdade é que nunca *fomos* realmente um feto com apenas alguns meses. Cada um de nós começou a existir, na melhor das hipóteses, na vigésima semana de gestação.

Ora, quando Marquis afirma que os fetos humanos (incluindo, claro, os pré-conscientes) normalmente têm *já* um futuro-como-o-nosso, está a presumir que cada um de nós poderia ter sido privado do seu futuro mesmo enquanto feto pré-consciente — e, portanto, está a supor que cada um de nós *foi* um feto pré-consciente. Se a perspectiva psicológica sobre a identidade pessoal for verdadeira, esta suposição será falsa.

Além de Marquis, também os defensores do argumento da humanidade costumam presumir que começamos a existir assim que ocorre a concepção ou pouco depois disso, quando o embrião se implanta no útero. Todos estes críticos do aborto precisam, pois, de uma alternativa à perspectiva psicológica da identidade pessoal.<sup>4</sup>

Uma hipótese será abraçarem a *perspectiva da alma*, que nos diz que cada um de nós é fundamentalmente uma alma, nada mais, ou tem uma alma como parte essencial, sendo a alma uma certa substância mental e imaterial

---

<sup>3</sup> Veja-se, por exemplo, McMahan 2002: 267-268.

<sup>4</sup> Gensler alega que uma virtude do argumento da regra de ouro é não estar comprometido com nenhuma perspectiva sobre a identidade pessoal. Veja-se Gensler 1986: 120.

cuja persistência é irreduzível a relações psicológicas. Mesmo que esta perspectiva seja correcta, no entanto, está longe de ser claro que comecemos a existir logo com a ocorrência da concepção ou da implantação. Afinal, dado que a alma é concebida como uma substância mental, parece que só fará sentido atribuir uma alma a indivíduos que revelem actividade mental. Um zigoto ou embrião, porém, não indiciam a menor actividade mental.

Uma alternativa bastante menos misteriosa à perspectiva psicológica é o chamado *animalismo*, que identifica cada um de nós simplesmente com o seu organismo e sublinha que, sendo assim, a continuidade psicológica não é necessária para a nossa persistência. Se cada um de nós é nada mais que um certo animal humano, então o começo da nossa existência terá sido nada mais que o começo da existência desse animal ou organismo. Como a existência do nosso organismo recua seguramente à implantação ou mesmo à concepção, o animalista terá de concluir que um dia já fomos fetos pré-conscientes. O animalismo é assim a posição que oferece um apoio mais claro ao argumento da privação.

### **Será a identidade aquilo que importa?**

A perspectiva psicológica, a perspectiva da alma e o animalismo são concepções rivais acerca da *natureza* da nossa identidade ao longo do tempo. Outra questão relevante para determinar a permissividade do aborto é a da *importância prática* da identidade pessoal.

O argumento da privação, recordemos, não nos diz apenas que normalmente um feto tem já um futuro-como-o-nosso. Diz-nos também que a perda desse futuro valioso seria má *para o feto*. E esta alegação pressupõe que a identidade *tem* importância prática. Pois por que razão haveremos de presumir que o facto de um certo feto ficar privado das experiências valiosas que teria como ser humano adulto seria um infortúnio para ele mesmo? Porque pensamos que o feto *seria* esse ser humano adulto e supomos que este facto sobre a identidade tem grande importância prática.

Esta suposição, no entanto, foi vigorosamente contestada por vários filósofos, entre os quais se destaca Derek Parfit.<sup>5</sup> Segundo Parfit, aquilo que importa fundamentalmente é a obtenção não da relação de identidade, mas da relação de continuidade psicológica. À luz desta perspectiva, dado que entre um feto pré-consciente e o ser humano adulto que ele será (ou seria) mais tarde não há qualquer continuidade psicológica, privar o feto das experiências que ele terá (ou teria) como ser humano adulto não será impor-lhe realmente um infortúnio. E, sendo assim, o aborto afigura-se permissível.

### **Notas**

Através de uma Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/27852/2006), beneficiei, na realização deste trabalho, do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

Este capítulo *não* obedece ao Acordo Ortográfico de 1990.

### **Leituras complementares**

Boonin, David (2003) *A Defense of Abortion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Galvão, Pedro (org.) (2005) *A Ética do Aborto: Perspectivas e Argumentos*. Lisboa: Dinalivro.

Gensler, Harry (1986) «O Argumento da Regra de Ouro contra o Aborto» em Galvão 2005, pp. 105-126.

Marquis, Don (1989) «A Razão da Imoralidade do Aborto» em Galvão 2005, pp. 127-155.

McMahan, Jeff (2002) *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.

Oderberg, David S. (2009) *Ética Aplicada: Uma Abordagem Não Consequencialista*, trad. Maria José Figueiredo. Parede: Principia [2000].

Pojman, Louis P e Francis J. Beckwith (org.) (1998) *The Abortion Controversy: 25 Years After Roe v. Wade, A Reader*, 2.<sup>a</sup> ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing.

---

<sup>5</sup> Veja-se sobretudo a terceira parte de *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

- Schwarz, Stephen (1990) *The Moral Question of Abortion*. Chicago: Loyola University Press. Capítulos reimpressos em Pojman e Beckwith 1998, «Personhood Begins at Conception», pp. 257-274, e Galvão 2005, «O Direito da Mulher a Controlar o seu Corpo»? , pp. 51-68.
- Singer, Peter (2000) *Ética Prática*, 2.<sup>a</sup> ed., trad. Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa: Gradiva [1993].
- Thomson, Judith Jarvis (1971) «Uma Defesa do Aborto» em Galvão 2005, pp. 25-49.
- Tooley, Michael (1972) «Aborto e Infanticídio» em Galvão 2005, pp. 69-104.