

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**O PROBLEMA MORAL DO ABORTO E O ARGUMENTO DO
FUTURO COM VALOR**

RAFAEL ALBERTO SILVÉRIO D'AVERSA

**FLORIANÓPOLIS
2014**

Rafael Alberto Silvério d'Aversa

**O PROBLEMA MORAL DO ABORTO E O ARGUMENTO DO
FUTURO COM VALOR**

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Milene C.
Tonetto

**Florianópolis
2014**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Daversa, Rafael Alberto Silvério

O problema moral do aborto e o Argumento do Futuro com
Valor / Rafael Alberto Silvério Daversa ; orientadora,
Milene Consenso Tonetto - Florianópolis, SC, 2014.

114 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. bioética, aborto. I. Consenso Tonetto,
Milene . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

É próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico. (Aristóteles, Ética a Nicômaco 1094b).

À minha querida tia Patrizia Livia d'Aversa

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à Capes, por fornecer uma bolsa de estudos para a realização deste trabalho.

Agradeço à minha orientadora Prof^a dr^a Milene Consenso Tonetto, pelas valiosas correções e sugestões feitas neste trabalho. Sendo assim, os erros que porventura se encontrem aqui são de minha inteira responsabilidade.

Agradeço ao Departamento de Filosofia da UFSC, em especial os professores Darlei Dall’Agnol e Alexandre Meyer Luz por, juntamente com o Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo, participarem da banca de defesa.

Também sou bastante grato aos seguintes colegas pelas profícuas discussões filosóficas: Bruno Aislã, Delvair Moreira, Eduardo Cruz, Eduardo Benkendorf, Lucas Miotto, Luiz Helvécio, Matheus Silva, Pedro Merluzzi e Renato Rocha.

Um agradecimento especial ao amigo, físico e violonista Fabiano Prado, por incentivar-me a seguir a vida acadêmica.

Por fim, agradeço também aos Profs. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto, especialmente: Desidério Murcho, Hélio Lopes e Olimpio Pimenta, que foram cruciais para a minha formação e desenvolvimento intelectual durante o curso de graduação.

RESUMO

Esta dissertação trata do problema de saber se o aborto é moralmente permissível. Na bibliografia contemporânea sobre o tema, as posições que procuram solucioná-lo são designadas através das expressões “pró-vida” e “pró-escolha”, sendo a primeira defendida por quem é contra o aborto e a segunda pelos que são a favor da sua permissibilidade. Tendo em conta essa caracterização, apresentaremos, no primeiro capítulo, quatro argumentos a favor da posição pró-vida: o argumento pró-vida comum, o argumento da potencialidade, o argumento de Hare e o argumento kantiano de Gensler. No segundo capítulo, exporemos quatro argumentos a favor da posição pró-escolha: o argumento pró-escolha comum, o argumento feminista da autonomia, o argumento de Thomson e o argumento de Tooley. Cabe ressaltar que os dois primeiros capítulos não são meramente expositivos, uma vez que discutimos ativamente algumas objeções aos argumentos mencionados. Finalmente, no terceiro e último capítulo, apresentaremos o chamado “Argumento do Futuro com Valor” (AFV), procurando defendê-lo das cinco principais objeções que sofrera. A conclusão a que chegamos é que o AFV nos fornece justificativa racional para adotar a posição pró-vida moderada – a tese de que *prima facie* o aborto não é moralmente permissível.

Palavras chaves: aborto, bioética, Donald Marquis, futuro com valor, Judith Thomson.

ABSTRACT

This thesis deals with the question of whether or not abortion is morally permissible. In the contemporary literature about the issue, the positions which attempt to solve it are referred by the phrases ‘pro-life’ and ‘pro-choice’, being the first held by those who are against abortion and the second by those who stand in favor of its moral permissibility. Having this characterization in mind, we will present in the first chapter four arguments for the pro-life position: the common pro-life argument, the potentiality argument, Hare’s argument and the Genler’s Kantian argument. In the second chapter, we will expose four arguments for the pro-choice position: the common pro-choice argument, the feminist argument of autonomy, Thomson’s argument and Tooley’s argument. It is important to note that the first two chapters are not merely expository, since we actively discuss the main objections to the approached arguments. Finally, in the third and last chapter, we will present the so called “Future of Value Argument” (FVA) and attempt to defend it from the five main objections directed against it. The conclusion we reached is that the FVA gives us rational justification to adopt a moderate pro-life position – the claim that abortion is *prima facie* morally impermissible.

Keywords: abortion, bioethics, Donald Marquis, future of value, Judith Thomson.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 – QUATRO ARGUMENTOS A FAVOR DA POSIÇÃO PRÓ-VIDA	23
1.1- O Argumento Pró-Vida Comum.....	23
1.2- O Argumento da Potencialidade.....	25
1.2.1- A crítica de Tooley ao princípio da potencialidade.....	29
1.2.2- A resposta de Hare.....	31
1.3- O argumento de Hare e a Regra de Ouro.....	32
1.3.1- Objeção ao argumento de Hare.....	38
1.4– O Argumento Kantiano de Gensler.....	39
1.4.1– Objeções ao Argumento Kantiano de Gensler.....	43
1.4.2– A objeção de Boonin.....	45
1.4.3– Resposta à objeção de Boonin.....	48
2 – QUATRO ARGUMENTOS A FAVOR DA POSIÇÃO PRÓ-ESCOLHA	49
2.1- O Argumento Pró-Escolha Comum.....	49
2.2- O Argumento Feminista da Autonomia.....	51
2.2.1- Apresentação e refutação de uma possível resposta feminista....	54
2.3- Thomson e o Argumento do Violinista Doente.....	58
2.3.1- Objeções da Responsabilidade.....	61
2.3.1.1- Versão do laço biológico.....	62
2.3.1.2 Resposta à versão do laço biológico.....	63

2.3.1.3- Versão do consentimento tácito.....	64
2.3.1.4- Resposta à versão do consentimento tácito.....	65
2.3.1.5- Versão da negligência.....	67
2.3.1.6-Respostas à versão da negligência.....	68
2.4 - O Argumento Pró-Escolha radical de Tooley.....	69
2.4.1- Uma objeção à tese de Tooley.....	75
3-O ARGUMENTO DO FUTURO COM VALOR, OBJEÇÕES E RESPOSTAS	77
3.1.-A estratégia de Marquis e o Argumento do Futuro com Valor.....	77
3.2- Objeções e Respostas.....	84
3.2.1- A objeção de Cudd.....	84
3.2.2- A objeção de McInerney.....	86
3.2.3- A objeção de Norcross.....	89
3.2.4- A objeção de Sinnott-Armstrong.....	91
3.2.5- A objeção de Boonin.....	97
3.3- Como sabemos quais são os fetos que têm um futuro com valor? A objeção epistêmica e a nova versão do AFV.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	111

INTRODUÇÃO

Um dos problemas filosóficos mais discutidos da bioética – o ramo da ética aplicada que se ocupa de questões morais suscitadas pela prática médica e biológica – é o de saber se, e em que situação, o aborto é moralmente permissível. É comum a utilização das expressões “pró-vida” e “pró-escolha” para referir, respectivamente, àqueles que defendem a proibição do aborto e os que sustentam a sua permissibilidade. A tais expressões são por vezes acrescentados os termos “moderado” e “radical” para caracterizar o grau de força com que as posições são tomadas. Por exemplo, se uma pessoa defende a permissibilidade do aborto em todas as situações e outra a proibição em apenas alguns casos, diz-se que a primeira está a sustentar a posição pró-escolha radical e a segunda a posição pró-vida moderada.

Devido ao seu apelo intuitivo e à sua forte conexão com a vida cotidiana, muitas pessoas têm uma opinião – ainda que na maioria dos casos não seja devidamente refletida e apoiada por bons argumentos – sobre o aborto. Além disso, por se tratar de um tema de importância pública, a realização de debates televisivos e a publicação de artigos em jornais de grande circulação é bastante comum. Porém, infelizmente, um exame mais detalhado revela que tais debates não satisfazem alguns requisitos fundamentais para um tratamento adequado da questão, o que gera frequentemente discussões infrutíferas e cognitivamente desinteressantes¹. Por essa razão, para tratarmos de um problema como este, que é genuinamente filosófico, mas que, contudo, a sua discussão ultrapassa o âmbito acadêmico, as tarefas desta introdução serão: (i) esclarecer os erros e as confusões que permeiam os debates não especializados e (ii) formular o problema de maneira precisa.

Os principais requisitos fundamentais que não são satisfeitos dizem respeito à correta formulação do problema e à explicitação do que está realmente em causa na discussão sobre a moralidade do aborto. Isto é importante porque se um problema não é corretamente formulado desde o início, então é bem provável que toda discussão a seu respeito

¹ Alguns exemplos de debates públicos desse gênero podem ser vistos nos seguintes endereços eletrônicos: www.youtube.com/watch?v=-dWDldV7Uv4; www.youtube.com/watch?v=VBQC_4DBmyc; <https://www.youtube.com/watch?v=yZcemulKjWM>; www.youtube.com/watch?v=GKmyry7sxd8

torne-se inócua, como acontece na maior parte dos debates públicos brasileiros. Em geral, nota-se que os participantes de tais debates procuram responder a seguinte pergunta:

- Quando começa a vida humana?

Tipicamente, aqueles que defendem a proibição do aborto afirmam que a vida humana começa na concepção e que, logo a partir desse ponto, o aborto deve ser proibido em virtude de se tratar de uma vida humana. Por outro lado, os defensores da permissibilidade do aborto sustentam que até determinado estágio da gravidez não temos ainda uma vida humana propriamente dita, mas sim, por vezes pejorativamente, um “mero emaranhado de células” – de modo que, até esta altura, o aborto deveria ser permitido².

Essa maneira de formular o problema está errada por uma razão bastante simples: seja qual for a resposta que se der a essa pergunta o problema filosófico fundamental acerca do aborto – o qual será exposto mais adiante – ainda permanecerá sem resposta. Para ver isso consideremos duas situações. Suponhamos, tal como muitas pessoas defendem, que a vida humana começa na concepção. Qual é a conclusão moral que podemos extrair a partir disso? Nenhuma, dado que seria uma instância da falácia naturalista um argumento que tivesse como premissa a afirmação factual de que a vida começa na concepção e como conclusão a afirmação moral de que o aborto não é moralmente permissível.³ Alguém que pretenda defender a proibição do aborto precisa fornecer um bom argumento a favor da imoralidade da ação de

² Para um exemplo de uso dessa expressão considere a seguinte passagem: “é sabido que o embrião apenas começa a adquirir impulsos cerebrais a partir do 14º dia, ou seja, a partir de então teríamos a vida humana, de modo que, antes desse período o que temos é um mero emaranhado de células, sem qualquer atividade cerebral lhe garante a qualidade de nascituro” (NAVARRO, 2011, p. 305). A expressão “mero emaranhado de células” é pejorativa porque desqualifica o feto nos seus estágios iniciais de desenvolvimento, excluindo à partida a possibilidade de que ele tenha relevância moral.

³ Nesta dissertação, usaremos a expressão “falácia naturalista” para referir a um certo tipo de argumento, a saber, aquele em que se tenta derivar uma conclusão valorativa ou normativa a partir de uma ou mais premissas factuais. Por exemplo, o argumento P1: A tortura causa dor; C: Logo, a tortura é imoral, é uma instância desse tipo de falácia.

abortar e não apenas dizer o momento em que a vida humana começa. Ainda que saibamos onde começa a vida humana, continuará em aberto a questão central de se é moralmente permissível tirá-la.

Suponhamos agora que a vida humana não começa na concepção, mas no momento em que o zigoto não pode mais se dividir e, assim, dar origem ao processo de formação de gêmeos – a *gmeação monozigótica*. Novamente, é adequado repetirmos a pergunta sobre qual é a conclusão moral que podemos extrair a partir disso. E não é surpreendente que a resposta seja precisamente a mesma. A questão de saber quando começa a vida humana não é moral, mas biológica. A questão moral é saber se, e em que circunstâncias, é permissível interromper uma vida humana.

É importante notar que muitas pessoas que discutem o problema nesses termos parecem pressupor falsamente que o defensor da posição pró-escolha precisa se comprometer com a tese de que o feto não é um ser vivo, o que gera uma caricatura dessa posição: pelo fato de ser contra intuitivo negar que o feto seja um ser vivo, o defensor da posição pró-escolha é amiúde visto como alguém que ingenuamente defende essa falsidade óbvia. Mas isto não corresponde aos fatos acerca da discussão filosófica especializada acerca do aborto. Na realidade, muitos filósofos que defendem a posição pró-escolha – por exemplo, Thomson (1971), Tooley (1972) e Boonin (2003) – sequer disputam a verdade da afirmação de que os fetos são seres vivos desde a concepção. Como veremos no segundo capítulo, o que eles fazem é fornecer argumentos a favor da tese de que pelo menos em algumas circunstâncias é moralmente permissível matá-los, o que obviamente só pode ser feito se os fetos forem seres vivos.

Outro problema dos debates públicos acerca do aborto é a imprecisão. Essa diz respeito ao fato de que não se distingue cuidadosamente o problema moral do jurídico e, por essa razão, não fica claro se os participantes estão a discutir a permissibilidade moral do aborto ou a sua permissibilidade legal. Por isso, é importante esclarecermos a diferença a fim de evitar possíveis erros que podem surgir a partir da confusão entre essas duas categorias. A questão jurídica de saber se uma ação é legalmente permissível pode ser facilmente resolvida consultando-se as leis de um determinado país. No Brasil, por exemplo, não é legalmente permissível a poligamia, ao contrário do que ocorre em alguns países do Oriente Médio. Por outro

lado, a questão filosófica de saber se uma dada ação é moralmente permissível não pode ser resolvida desse modo, mas, ao invés, através da argumentação e teorização intensas – método tipicamente utilizado pelos autores da chamada “tradição filosófica analítica” e que procuraremos seguir neste trabalho.

É um problema ainda em aberto o de saber qual é exatamente a relação entre a legalidade e a moralidade, mas certamente a permissibilidade legal de uma ação não é condição suficiente para sua permissibilidade moral: a escravidão já foi legalmente permissível, mas isto não a tornava moralmente permissível. Cabe ressaltar também que ainda que uma ação seja legalmente permissível, isto não a torna permissível de um ponto de vista moral. Há poucos anos, em nosso país, o adultério deixou de ser considerado um crime e tornou-se legalmente permissível. No entanto, daí não se segue que seja agora moralmente permissível.

O estatuto legal do aborto depende crucialmente do seu estatuto moral. Se o aborto for moralmente permissível, então uma lei que o proíba será arbitrária ou será justificada através de razões que não são moralmente relevantes, o que é implausível dado que a discussão sobre a sua permissibilidade trata-se de uma questão fundamentalmente moral. Se o aborto não for moralmente permissível e, além disso, equiparável ao assassinato de pessoas, seguir-se-á que a lei deverá proibi-lo uma vez que proíbe o assassinato de pessoas. Obviamente, é possível argumentar diretamente a favor da permissibilidade legal do aborto e também da sua proibição. Mas isso só é filosoficamente interessante quando se percebe a prioridade do problema moral e se considera os principais argumentos envolvidos na sua discussão – algo que faremos nos capítulos que se seguem.

Nesta dissertação, trataremos do seguinte problema filosófico:

- É moralmente permissível abortar fetos humanos?

Para torná-lo ainda mais claro, é importante definir os termos centrais que figuram nessa pergunta. Começemos por definir o que significa “moralmente permissível”. Para tanto, precisaremos recorrer a outra noção central da ética que é a de *obrigação*. Usualmente, considera-se que os termos “permissível” e “obrigatório” funcionam como operadores que atuam sobre sentenças que descrevem ações e podem ser definidos informalmente como se segue. Uma ação é

moralmente permissível se, e somente se, a sua não realização não é obrigatória. É moralmente permissível dar uma moeda a um pedinte se, e somente se, não é obrigatório não fazê-lo. Por outro lado, uma ação é moralmente obrigatória quando a sua não realização não é permissível. Assim, se temos a obrigação de cumprir nossas promessas não é permissível que não as cumpramos.

Usaremos o termo “aborto” apenas para designar a ação de interromper voluntariamente a gravidez (em qualquer estágio) tendo como resultado esperado a morte do feto. Essa definição não inclui o chamado “aborto espontâneo”, que não suscita questão moral alguma já que ocorre por alguma razão natural independente da vontade da gestante ou de terceiros. Quando eventualmente quisermos falar sobre esse tipo de aborto, fá-lo-emos explicitamente.

Finalmente, é importante notar que na literatura filosófica sobre o problema moral do aborto é comum a utilização do termo “feto” para referir ao organismo que se desenvolve durante a gravidez em todas as suas etapas de desenvolvimento (da concepção ao nascimento). Desse modo, para evitar confusões desnecessárias, quando se quer falar sobre esse organismo a quando do seu primeiro mês de vida, usa-se a expressão “o feto com um mês”, ao invés do termo “embrião”.

Em suma, vimos até agora a importância de se desfazer certas confusões comuns relacionadas aos debates públicos acerca do presente problema. De agora em diante, vamos pressupor as distinções traçadas nesta introdução, assim como o esclarecimento que fora até aqui realizado.

No que se segue, dividimos esta dissertação em três partes principais. Os dois primeiros capítulos são tentativas de reconstrução dos argumentos mais usuais na bibliografia sobre o aborto a partir da segunda metade século vinte. Como qualquer problema genuinamente filosófico, a controvérsia em torno desta questão é inevitável. Precisamente por isso, consideraremos argumentos a favor e contra as teses em disputa. O primeiro capítulo irá apresentar quatro argumentos a favor da posição pró-vida, tal como caracterizada nesta introdução. Naturalmente, discutiremos algumas das principais objeções a esses argumentos. Já o segundo capítulo lida com quatro argumentos a favor da posição pró-escolha, argumentos para os quais discutiremos algumas tentativas de resposta. Em virtude das discussões desses dois capítulos,

chegamos a um impasse: *prima facie*, os argumentos a favor de ambas as teses em disputa não são persuasivos.

Dado isso, o leitor poderia pensar que os resultados alcançados nesta parte são meramente negativos e nos justificam a endossar o ceticismo acerca do problema moral do aborto. No entanto, tentaremos mostrar que este não é o caso. Isso porque a parte construtiva desta dissertação está no terceiro capítulo, no qual formularemos o célebre Argumento do Futuro com Valor a favor da tese de que o aborto é *prima facie* imoral – o qual fora apresentado pelo filósofo americano Donald Marquis (1989). Procuraremos defendê-lo das principais objeções que sofrera tentando mostrar que elas não são bem sucedidas e que, portanto, esse é um argumento que nos justifica a aceitar racionalmente a posição pró-vida moderada.

CAPÍTULO 1- QUATRO ARGUMENTOS A FAVOR DA POSIÇÃO PRÓ-VIDA

O objetivo central deste capítulo é o de fazer uma exposição geral e crítica de quatro importantes argumentos a favor da posição pró-vida. O primeiro deles é o argumento pró-vida comum. Embora seja um argumento repetidamente apresentado nos debates populares acerca do problema, veremos que há boas razões para pensar que ele não é racionalmente persuasivo. O segundo argumento aqui formulado talvez seja tão conhecido quanto o primeiro: trata-se, afinal de contas, do célebre argumento da potencialidade. Obviamente, este argumento não é imune a críticas, e aqui apresentaremos as objeções de Sumner (1981) e Tooley (1972), assim como algumas réplicas. Os dois argumentos seguintes são, respectivamente, o argumento de Richard Hare (1975), que se baseia em certa versão da regra de ouro, e o do filósofo americano Harry Gensler (1986).

1.1 O argumento pró-vida comum

Alguns argumentos acerca do aborto são tão comuns que não há referências sobre quais foram os primeiros autores a apresentá-los. Este é o caso dos dois primeiros argumentos que serão abordados neste capítulo. Começemos pelo primeiro, o chamado “argumento pró-vida comum”. Em sua forma canônica, este argumento é tipicamente apresentado do seguinte modo:

P1- Todos os seres humanos têm direito moral à vida.

P2- Os fetos são seres humanos.

C- Portanto, os fetos têm direito moral à vida.

A plausibilidade inicial da conclusão do argumento pró-vida é que ele se baseia num princípio ético amplamente aceito, a saber, o de que todos os seres humanos possuem direito moral à vida. Embora seja bastante persuasivo, há um problema neste argumento – o qual foi apontado por filósofos como Gensler (1986), Singer (2002), Warren (1997) e Marquis (1989) – que resulta da ambiguidade da expressão “ser humano” que figura nas premissas. O problema apontado é que seja qual for o modo como interpretamos tal expressão, o argumento não será

correto, pois teremos boas razões para rejeitar pelo menos uma de suas premissas.⁴

Na primeira acepção – a acepção biológica –, os fetos são seres humanos, já que neste caso a expressão se refere a qualquer indivíduo pertencente à espécie *Homo sapiens*. No entanto, se considerarmos que esta é a opção correta, então teremos uma razão para rejeitar a primeira premissa. Isso porque não é de forma alguma óbvio que a mera pertença a uma categoria biológica seja suficiente para conferir o direito à vida a um indivíduo, pois, como nota Singer:

em si, o fato de um ser pertencer à nossa espécie não é mais relevante para o erro de matá-lo do que o fato de ele ser, ou não, um membro de nossa raça. A crença em que, a despeito de outras características, o mero fato de ser membro de nossa espécie faz uma grande diferença quanto ao erro de matar um ser é um legado de doutrinas religiosas que até mesmo os que se opõem ao aborto hesitam em trazer ao debate (SINGER, 2002, p.160).

Se Singer estiver certo, então poderemos concluir que mesmo que o aborto de fetos humanos não seja moralmente permissível, certamente não o será pelo simples fato de que eles pertencem à nossa espécie. Portanto, interpretada nesta acepção, a expressão “ser humano” torna a primeira premissa do argumento pró-vida implausível. O ônus da prova recai sobre quem a quiser defender.

Na segunda acepção, a acepção psicológica, os fetos não são seres humanos, já que neste caso a expressão “ser humano” se refere a indivíduos que pertencem à classe das pessoas. Embora seja um problema filosófico em aberto o de oferecer uma definição explícita bem-sucedida⁵ do conceito de pessoa, há certo consenso em torno da

⁴ A noção de correção que estamos utilizando é a seguinte: “um argumento é correto se for válido e, além disso, tiver premissas verdadeiras” (MORTARI, 2001, p.21).

⁵ Uma definição explícita bem-sucedida é uma definição em termos de condições necessárias e suficientes que apresenta uma propriedade não trivial

ideia de que propriedades como a racionalidade e a consciência são suficientes para que um indivíduo seja considerado uma pessoa (Cf. ENGLISH, 1984, p.154). Isto porque nos casos paradigmáticos em que é correto aplicar este conceito a um indivíduo nota-se a posse de tais propriedades, as quais não parecem ser instanciadas pelos fetos.⁶ Nesse caso, o ônus da prova está do lado daqueles que defendem a tese de que os fetos são pessoas.

Em virtude dessas dificuldades, o argumento pró-vida comum não pode ser considerado como um bom argumento contra a permissibilidade do aborto. A seguir, veremos um argumento que não apresenta os mesmos problemas, dado que sequer recorre ao termo “ser humano” em sua formulação. Trata-se do famoso argumento da potencialidade.

1.2 O argumento da potencialidade

Outro argumento bastante frequente nas discussões sobre a permissibilidade do aborto é o argumento da potencialidade. Uma das formas em que este argumento aparece é esta:

P1- Se *x* é uma pessoa, então *x* possui direito moral à vida.

P2- Os fetos humanos são pessoas potenciais.

C- Portanto, os fetos humanos possuem direito moral à vida.

que apenas as pessoas instanciam. É importante a utilização da expressão “bem-sucedida” para qualificar este tipo de definição, pois podemos ter uma definição explícita do conceito de pessoa que é malsucedida por não ser informativa nem indicar a referida propriedade. Um exemplo desse tipo de definição seria o seguinte: *x* é uma pessoa se, e somente se, é uma pessoa. Embora explícita e verdadeira, esta definição não é bem-sucedida (Cf. BRANQUINHO, 2006, p. 240).

⁶ No entanto, isto não quer dizer que a propriedade de ser uma pessoa seja necessária para ter direito à vida ou ser digno de consideração moral. A capacidade de sentir dor, por exemplo, é moralmente relevante e é possuída por animais como cães, gatos e porcos – os quais não são pessoas. É argumentável que tais animais também possuem direito à vida, ainda que não sejam pessoas. Portanto, o ponto relevante não é saber se o feto é uma pessoa, mas se ele possui propriedades moralmente relevantes que tornem errado matá-lo.

Com relação à primeira premissa, pode-se dizer que o princípio moral por ela expresso é plausível, mas é importante notar que se a pena de morte for justificável em alguns casos, então teremos um contraexemplo ao princípio. Algumas pessoas defendem que se uma pessoa cometer um crime muito grave, então ela perderá o seu direito moral à vida. Por isso, talvez seja interessante alterar o princípio para o seguinte: “Se x é uma pessoa inocente, então x possui direito moral à vida”. Já no caso da segunda premissa, se pela expressão “fetos humanos” entendermos “fetos humanos normais”, ela será verdadeira. Obviamente, fetos anencéfalos ou com graves deficiências não são pessoas potenciais.

Feitas essas observações sobre as suas premissas, cabe ressaltar que o argumento da potencialidade, na formulação acima, é inválido. Isto porque a verdade das suas premissas não garante a verdade da conclusão. É possível que todas as pessoas inocentes possuam direito moral à vida, que os fetos sejam pessoas potenciais e que, ainda assim, os fetos humanos não possuam direito moral à vida. Assim, se quisermos torná-lo dedutivamente válido, precisaremos alterar a primeira premissa, resultando no seguinte argumento:

P1- Se x é uma pessoa potencial inocente, então x possui direito moral à vida.

P2- Os fetos humanos são pessoas potenciais inocentes.

C- Portanto, os fetos humanos possuem direito moral à vida.

Chamemos esse argumento de “argumento da potencialidade revisado”. Nesta versão, ele é dedutivamente válido. A primeira dificuldade que agora se apresenta é a de oferecer razões a favor da verdade da primeira premissa. Ainda que se conceda que é razoável aceitar que todas as pessoas inocentes possuem direito moral à vida, por que razão haveria de sê-lo com relação às pessoas potenciais? Esta é a questão central que o defensor do argumento da potencialidade precisa responder. No entanto, muitas vezes se pressupõe que pelo fato de não haver razões explícitas a favor de que a potencialidade não é moralmente relevante, o ônus de mostrar que isto seja o caso recai sobre o defensor da posição pró-escolha.

O defensor da posição pró-escolha tipicamente argumenta que a primeira premissa do argumento da potencialidade revisado é falsa. Para tanto, ele procura mostrar as consequências absurdas de se aceitar que a

potencialidade é moralmente relevante. Por exemplo, de acordo com o filósofo canadense Leonard Sumner,

se a proteção da vida for estendida aos fetos, embriões ou zigotos em virtude do seu potencial, então, por paridade de raciocínio, tal proteção deve ser estendida também aos óvulos e espermatozoides” (SUMNER, 1981, p.104 – tradução nossa).

A partir dessa passagem podemos formular o seguinte argumento:

P1: Espermatozoides e óvulos não possuem direito moral à vida.

P2: Se todas as pessoas potenciais inocentes têm direito moral à vida, então espermatozoides e óvulos possuem direito moral à vida.

C: Portanto, não é verdade que todas as pessoas potenciais inocentes possuem direito moral à vida.

A primeira premissa é demasiado difícil de ser disputada. De fato, seria no mínimo estranho atribuir qualquer direito moral a um óvulo ou a um espermatozoide. O intuito de Sumner parece ser o de apelar à nossa intuição de que isto é um absurdo e que, portanto, temos de aceitar a conclusão de que nem todas as pessoas potenciais inocentes possuem direito moral à vida. No entanto, para que isso ocorra, precisamos ter razões para aceitar a segunda premissa, por mais óbvia que esta possa parecer.

No artigo “Why potentiality matters” (1987), o filósofo Jim Stone defendeu que a segunda premissa do argumento de Sumner deve ser rejeitada por que se baseia numa falsidade, a saber, a de que espermatozoides e óvulos são pessoas potenciais. Na verdade, Stone afirma que há vários sentidos em que podemos interpretar a expressão “x é um y potencial” e que, no sentido mais forte, essas células não podem ser consideradas pessoas potenciais. Mas antes de apresentar as razões a favor de sua tese, Stone explicita o que entende pela expressão “o feto é um ser humano adulto potencial”. Segundo Stone, o significado dessa expressão é o seguinte: “se o feto se desenvolver

normalmente existirá um ser humano adulto que já foi um feto”. (STONE, 1987, p.815 – tradução nossa).

De acordo com Stone, há pelo menos duas leituras (interpretações) que podem ser feitas acerca da expressão “ x é um y potencial”: a leitura fraca e a leitura forte. Na leitura fraca, para que faça sentido dizer que “ x é um y potencial” duas condições têm de ser satisfeitas: (i) x tem de ser um elemento da cadeia causal que produzirá y e (ii) a matéria de x irá produzir (ou ajudar a produzir) a matéria de y . A leitura forte exige, além das condições (i) e (ii), uma terceira: (iii) x produzirá um y se x se desenvolver normalmente e o y produzido for tal que já foi um x .

O intuito desta distinção entre leituras é mostrar que há um sentido em que é falso dizer que um óvulo ou um espermatozoide são pessoas potenciais. Segundo o autor, tais células serão pessoas potenciais apenas se considerarmos a leitura fraca. Isto ocorre porque, para fazer sentido, a leitura forte necessita da terceira condição, a qual exige a identidade entre x e y . Assumindo que a identidade seja uma relação transitiva⁷, se o espermatozoide e o óvulo fossem idênticos à pessoa a qual darão origem, então eles seriam idênticos entre si (Cf. STONE, 1987, p.816). Contudo, é obviamente falso que o espermatozoide e o óvulo sejam idênticos entre si. Portanto, segue-se que estas células não são idênticas à pessoa que darão origem e que, consequentemente, não podemos aplicar a leitura forte às expressões “o

⁷ O termo “identidade” aqui significa *identidade numérica*, isto é, dizer que x e y são idênticos significa dizer que x e y são o mesmo objeto. *Grosso modo*, dizer que a identidade é uma relação transitiva é dizer que a relação de “ser idêntico à” transmite-se em cadeia. Por exemplo: se Fernando Pessoa é idêntico à Álvaro de Campos e Álvaro de Campos é idêntico à Alberto Caieiro, segue-se que Fernando Pessoa é idêntico à Alberto Caieiro. Analogamente, se o espermatozoide fosse idêntico à pessoa a que dará origem e o óvulo também fosse idêntico à pessoa que dará origem, seguir-se-ia que o espermatozoide e o óvulo são idênticos entre si, o que é manifestamente falso. (Cf. MURCHO, 2006, p.779). In: BRANQUINHO, J. MURCHO, D. GOMES, N.(org). *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

espermatozoide é uma pessoa potencial” e “o óvulo é uma pessoa potencial”.

1.2.1 A crítica de Tooley ao princípio da potencialidade

Mesmo que a resposta de Stone seja bem-sucedida, ela ainda não é capaz de mostrar que a potencialidade para ser uma pessoa tem relevância moral. No entanto, assumindo que tal resposta funcione, essa questão ficará em aberto e teremos um conflito entre intuições: o defensor da posição pró-vida considera intuitivo atribuir direito moral à vida às pessoas potenciais; o defensor da posição pró-escolha considera intuitivo não fazê-lo. Geralmente, acredita-se que o defensor da posição pró-vida é quem tem o ônus de apresentar razões a favor de que sua intuição está correta. Mas dado que a principal objeção contra a intuição pró-vida foi respondida, será que dessa vez o ônus não recai sobre o defensor da posição pró-escolha? É argumentável que não, pois há razões independentes para pensar que propriedades potenciais não possuem relevância moral.

Uma dessas razões foi apresentada pelo filósofo americano Michael Tooley (1972), o qual reconhece explicitamente a importância do princípio da potencialidade:

A importância do princípio da potencialidade, contudo, vai além do fato de apoiar a posição conservadora. Se o princípio for inaceitável, então a sua posição também o será. Isto porque se o conservador não puder defender a perspectiva de que um organismo possuir certas potencialidades nos dá uma base suficiente para lhe atribuir o direito à vida, sua tese de que o feto que é um membro da espécie *Homo sapiens* possui o direito à vida poderá ser atacada da seguinte maneira. (TOOLEY, 1972, p.56 – tradução nossa).

Nessa passagem, o termo “conservador” é usado para referir o defensor da posição pró-vida. Tooley argumenta a favor da irrelevância moral da potencialidade que um feto humano normal tem para se tornar uma pessoa a partir de um engenhoso experimento mental. O filósofo americano nos convida a imaginar que os cientistas descubrem um

composto químico especial que possui a seguinte propriedade: quando injetado em gatinhos faz com que eles se tornem pessoas potenciais, no sentido em que, uma vez aplicado o composto, o animal se desenvolverá até gradualmente se transformar numa pessoa como nós. De acordo com Tooley,

De um ponto de vista moral seria certamente indefensável, em tal situação, atribuir um sério direito à vida aos membros da espécie *Homo sapiens* sem também atribuí-lo aos gatos que tenham sofrido tal processo de desenvolvimento: não haveria nenhuma diferença moralmente significativa (TOOLEY, 1972, p.61 – tradução nossa).

Antes de avançarmos para a exposição do seu argumento, é importante apresentar o princípio no qual Tooley se baseia: o *princípio da simetria moral*. De acordo com este princípio, se não é errado não iniciar um processo de desenvolvimento que levará a algum resultado, então não é errado interferir no processo já iniciado antes que o resultado seja alcançado. Assim, se não é errado não dar a substância química ao gatinho, então não é errado interromper o processo que o levará a transformar-se numa pessoa. Nas palavras de Tooley,

Suponha que alguém injeta acidentalmente o composto químico num gatinho. Enquanto ele ainda não desenvolveu aquelas propriedades que são em si relevantes para conferir o direito à vida a algo, não há nada de errado em interferir no processo causal e evitar o desenvolvimento das propriedades em questão. Tal interferência poderia ser realizada injetando-se no gatinho algum composto químico neutralizador ou simplesmente matando-o (TOOLEY, 1972, p.61 – tradução nossa).

A partir disso, podemos formular o argumento de Tooley como se segue:

P1: Se a potencialidade para ser uma pessoa é suficiente para conferir o direito moral à vida a um indivíduo, então um gatinho ao qual uma substância química da personalidade foi injetada tem direito moral à vida.

P2: Um gatinho ao qual uma substância química da personalidade foi injetada não tem direito moral à vida.

C: Portanto, não é o caso que a potencialidade para ser uma pessoa é suficiente para conferir o direito moral à vida a um indivíduo.

Uma objeção que poderia ser levantada é que P2 só é aceitável para quem concorda com a conclusão. Alguém que aceite a relevância moral da potencialidade irá apoiar a ideia de que é errado matar pessoas potenciais, independentemente da espécie a que pertençam. No entanto, se o *princípio da simetria moral* for verdadeiro, então P2 estará adequadamente justificada. Assim, para refutar o argumento de Tooley há duas opções principais: (i) fornecer razões a favor da falsidade do *princípio da simetria moral* ou (ii) colocar em causa o exemplo no qual o argumento se baseia.

1.2.2 A resposta de Hare

Em “Abortion and the Golden Rule” (1975) o filósofo inglês Richard M. Hare escolheu a segunda opção. Nesse artigo, Hare discorda do argumento de Tooley e tenta mostrar que suas premissas não apoiam a conclusão em virtude do exemplo em que se baseiam. O ponto central da crítica de Hare é que não faz parte do desenvolvimento natural de um gatinho se tornar uma pessoa (Cf. HARE, 1975, p.209). Mesmo que se tivesse aplicado a substância química da personalidade num gatinho, a sua potencialidade para se tornar uma pessoa não seria natural, mas artificial. Por outro lado, faz parte do desenvolvimento natural de um feto humano se tornar uma pessoa. Destarte, por não se tratar de um caso de potencialidade natural, Hare conclui que o exemplo de Tooley não funciona para estabelecer a conclusão de que o princípio da potencialidade não é moralmente relevante.

O problema da posição de Hare é que pressupõe sem argumentar que a potencialidade natural tem mais importância do que a artificial. Embora Hare também pareça pressupor isso, não é verdade

que apenas faz sentido falar em potencialidade quando se trata do desenvolvimento natural de algo, tal como uma semente de abacate é em potência um abacateiro. Alguém que fala sobre potencialidade não precisa comprometer-se com a ideia de desenvolvimento natural. Para dar exemplo, pensemos na copa do mundo de futebol. Faz sentido dizer que todos os jogadores que estão inscritos no campeonato são em potência os artilheiros da competição. Entretanto, não faz parte do desenvolvimento natural de um jogador ser o artilheiro do campeonato. É claro que temos a tendência para pensar que os melhores atacantes têm mais chances de serem artilheiros do que os outros jogadores. Mas devido ao caráter inusitado do futebol, pode dar-se o caso de que um jogador mediano se torne o artilheiro. De qualquer modo, não fazia parte de seu desenvolvimento natural se tornar o artilheiro e, no entanto, ao iniciar o campeonato, ele já era o artilheiro potencial.

Defender que a potencialidade natural é moralmente relevante apenas porque é natural parece ser outra forma de incorrer na falácia naturalista. Afinal, a conclusão de que o aborto não é moralmente permissível não se segue da premissa de que os fetos são pessoas potenciais. Por isso, apesar da distinção feita por Hare ser informativa, ela não justifica uma diferenciação em termos de relevância moral entre os dois tipos de potencialidade mencionados.

Embora a distinção traçada por Hare não seja uma resposta bem-sucedida a Tooley, há aspectos interessantes de seu referido artigo que merecem ser explorados. Na seção seguinte, iremos expor suas ideias centrais a favor da posição pró-escolha e, na próxima, olhar com algum detalhe para o desenvolvimento posterior da mesma estratégia levado a cabo por Harry Gensler.⁸

1.3 O Argumento de Hare e a Regra de Ouro

No seu artigo “Abortion and the Golden Rule” (1975), Hare defende a imoralidade *prima facie* do aborto a partir da regra de ouro, um princípio cuja importância aparente é apenas religiosa, mas que, segundo o autor, está na base das principais teorias filosóficas da moral

⁸ No artigo “A kantian approach to abortion” (1989), Hare desenvolve basicamente a mesma estratégia do artigo que trataremos nesta seção. Para uma discussão mais detalhada dessa posição ver BRANDT (1989).

(Cf. HARE, 1975, p.207). Além de defender a tese de que a da regra de ouro impõe-nos uma obrigação *prima facie* de não impedir que seres que poderiam ter uma vida como nós nasçam, Hare também dirige críticas às teses defendidas por Tooley e Thomson (que veremos em pormenor no capítulo seguinte).

No início do artigo, Hare critica a posição da filósofa Judith Thomson em virtude de sua argumentação ser construída tendo como base analogias e experimentos mentais que têm simplesmente o intuito de recorrer às nossas intuições morais para nos persuadir da permissibilidade do aborto. Resumidamente, em seu argumento a favor da posição pró-escolha – o qual será apresentado e discutido de forma detalhada na seção 2.3 do próximo capítulo – Thomson nos convida a imaginar o caso de um violinista doente que está internado em virtude de seus rins não estarem a cumprir a função de filtrar adequadamente o seu sangue. Ao descobrir que temos o mesmo tipo de sanguíneo, os seus admiradores nos sequestram. Quando acordamos percebemos que estamos ligados ao violinista através de aparelhos que fazem com que nossos rins filtrem o sangue dos dois. “Se você se desconectar dos aparelhos o violinista morrerá. Mas, caso contrário, essa situação durará apenas nove meses”, diz-nos o médico. Segundo Thomson, não teríamos a obrigação de permanecer ligados ao violinista. Analogamente, uma mulher não teria a obrigação de permanecer “ligada” ao feto, de modo que o aborto seria permissível.

Embora, intuitivamente, o argumento tenha certo apelo, Hare afirma que

ela [Thomson] simplesmente exhibe os exemplos diante de nós e pergunta o que diríamos sobre eles. Mas como saber se o que nós estamos inclinados a dizer tem algum fundamento seguro? Não estaremos inclinados a dizer isto simplesmente em virtude da maneira como fomos criados para pensar? (HARE, 1975, p.201 – tradução nossa).

Segundo Hare, o problema com esse tipo de estratégia argumentativa é que não temos como saber se nossas intuições possuem uma base sólida.

Além disso, o filósofo britânico acrescenta que o que estamos mais propensos a pensar diante do exemplo de Thomson pode estar simplesmente errado; por essa razão não podemos nos basear em nossas intuições. Hare sustenta que não temos como decidir entre intuições contrárias, pois, em última análise, nossas intuições dependem em grande parte de nossa educação, do modo como fomos criados, etc. Para apoiar essa ideia, o autor cita o caso de John Finnis, um católico que tem a intuição de que o suicídio é, em qualquer situação, impermissível. Como decidir se essa intuição repousa sobre uma base mais confiável do que as intuições que Thomson pretende apelar em sua defesa do aborto?

Eu simplesmente não sei como dizer se a afirmação do sr. Finnis de que o suicídio é “um caso paradigmático de ação que é sempre errada” repousa sobre uma base segura; nem tampouco sei dizer se a intuição da professora Thomson está certa quando ela apela à afirmação mais popular de que nós temos o direito de decidir o que acontece em nossos próprios corpos. Como escolheríamos entre essas duas intuições potencialmente conflitantes? Será apenas uma disputa retórica? (HARE, 1975, p.202 – tradução nossa).

Uma interpretação plausível dessa passagem revela que a posição de Hare é que intuições morais não servem como fonte de justificação para crenças morais. Segundo o autor, a estratégia argumentativa de Thomson não satisfaz um importante requisito, pois ele considera que

um filósofo que queira contribuir para a solução do problema do aborto e outros problemas práticos similares deveria tentar desenvolver, sobre a base de um estudo de conceitos morais e suas propriedades lógicas, uma teoria do raciocínio moral que irá determinar

quais argumentos nós devemos aceitar (HARE, 1975, p.202 – tradução nossa).

Após apresentar essas críticas à posição de Thomson, Hare dedica duas seções do artigo supracitado para formular e rejeitar duas abordagens ao problema moral do aborto que considera inadequadas. A primeira abordagem afirma que, para decidir se o aborto é moralmente correto, temos de investigar quais direitos são possuídos pela mãe e pelo feto. Segundo Hare, isso significa que a moralidade do aborto depende da questão de saber quais direitos são mais importantes. Isto é, supondo que a mulher tem direito de controlar seu corpo e que o feto tem direito à vida, temos de descobrir qual deles têm primazia.

Hare identifica dois problemas nessa abordagem. O primeiro é que é difícil encontrar uma reivindicação de um direito que não conflite com a de outro; muitas vezes, ambos não podem ser satisfeitos. Por exemplo: o direito que um homem tem a não morrer de fome conflita com o direito de outro homem de não dar o seu dinheiro para lhe comprar comida (Cf. HARE, 1975, p.203). A segunda crítica a essa abordagem nos atenta para a ambiguidade do termo “direito”. Hare nos pede para considerar as seguintes definições, seja *i* uma variável que pode ser substituída por um nome de um indivíduo e *a* uma ação:

- (i) *i* tem direito a fazer *a* se, e somente se, não é errado fazer *a*.
- (ii) *i* tem direito a fazer *a* se, e somente se, é errado impedi-lo de fazer *a*.
- (iii) *i* tem direito a fazer *a* se, e somente se, é errado não ajudá-lo a fazer *a*.

A ideia de Hare é que não é claro o que alguém quer dizer quando afirma que uma mulher tem o direito de fazer o que quiser com seu corpo ou quando afirma que o feto tem o direito à vida. Por essa razão, o termo “direito” só poderá figurar de maneira apropriada nos argumentos morais quando se lhe fizer uma tradução análoga a que ocorre no campo jurídico, onde as afirmações acerca de direitos são traduzidas por afirmações sobre o que é legal ou ilegal fazer. Segundo Hare, no campo moral, as afirmações sobre direitos têm de ser parafraseadas em termos do que é correto ou errado fazer. Do contrário,

os argumentos morais só serão persuasivos quando surgir uma teoria dos direitos que analise os vários sentidos do termo e identifique qual é o mais plausível: “até que este dia feliz chegue, nós teremos mais sucesso em abordar as questões morais discutindo-as diretamente em termos do que devemos ou não fazer ao feto ou à mãe em dada circunstância” (HARE, 1975, p.204 – tradução nossa).

A segunda abordagem formula o problema como se este consistisse simplesmente em definir de maneira bem-sucedida o conceito de pessoa. A motivação aqui é óbvia: uma vez que consideramos errado matar pessoas, para saber se é errado matar um feto temos de saber a partir de que momento ele se torna uma pessoa. Uma objeção que se poderia fazer é que não consideramos absolutamente errado matar pessoas. Nos casos comuns de autodefesa parece que estamos legitimados a matar a pessoa que nos está ameaçando a vida. Contudo, a crítica de Hare não vai por essa via. Para o filósofo britânico, a decisão de se o feto é uma pessoa é moral. Não é uma decisão metafísica.

Para explicar a sua posição, Hare procede através de uma analogia. Imagine-se que há uma lei que expressa o seguinte princípio: “é proibido utilizar veículos com rodas no parque”. Como o predicado “veículos com rodas” é vago, alguém poderia se basear em suas intuições e ir ao parque usando patins, pensando que nada haveria de errado em fazê-lo. Mas será que realmente não haveria? Será que os patins são veículos com rodas? Segundo Hare, não é possível responder satisfatoriamente tais questões fazendo uma investigação sobre os patins. Nenhuma investigação física ou metafísica acerca dos patins nos dirá se eles são veículos com rodas no sentido exigido pela lei se a própria lei não o especificou (Cf. HARE, 1975, p.204). Do mesmo modo, se temos o princípio “é errado matar pessoas inocentes”, nenhuma investigação física ou metafísica similar acerca do conceito de *pessoa* irá ser decisiva para a questão de saber se o feto é uma pessoa no sentido relevante. Em ambos os casos, segundo Hare, as decisões de se os patins são veículos com rodas e de se os fetos são pessoas são morais.

Até agora expusemos a parte negativa do artigo de Hare. Passaremos agora à parte positiva em que o autor apresenta a sua proposta de formulação do problema, uma versão ligeiramente reformulada da regra de ouro e, por fim, tenta mostrar que tal aceitação

nos impele a considerar como moralmente incorretos o aborto, a contracepção e a castidade.

Tendo rejeitado duas abordagens bastante influentes ao problema moral do aborto, Hare precisa apresentar uma nova proposta que evite os problemas levantados pelas que foram recusadas. Segundo o filósofo inglês, para resolver a questão moral do aborto temos de fornecer uma resposta à seguinte pergunta: “há algo acerca do feto ou acerca da pessoa na qual ele pode se transformar que nos obrigue a dizer que não devemos matá-lo?” (HARE, 1975, p.206 – tradução nossa). Essa formulação é mais direta porque faz a questão da moralidade do aborto depender das propriedades que os fetos possam ter, independentemente dessas propriedades serem ou não exemplificadas pelos indivíduos que referimos com o termo “pessoa”. De acordo com Hare, os fetos serão passíveis de consideração moral pelas suas propriedades e não por cair ou não sob a extensão do conceito de *pessoa*:

Dizer se o feto é (ou não é) uma pessoa não fornece nenhuma razão, seja contra ou a favor de matá-lo; isto apenas envolve quaisquer razões que nós podemos ter para incluir o feto dentro de certa categoria de criaturas cujo ato de matar é errado (isto é, pessoas ou não pessoas). A palavra “pessoa” não desempenha qualquer papel relevante aqui (exceto o de confundir-nos) (HARE, 1975, p.206 – tradução nossa).

Hare inicia a quinta seção do seu artigo dizendo que o principal aspecto sobre o feto que levanta questões morais é que, se o aborto não for realizado, o feto provavelmente se transformará numa pessoa como nós. Se isto for verdade, a mera potencialidade do feto em se tornar uma pessoa já será moralmente relevante. Embora haja grande controvérsia acerca do valor de verdade do princípio da potencialidade, Hare considera-o verdadeiro e afirma que a aceitação da regra de ouro permite justificá-lo e explicar a sua importância.

Em sua formulação clássica, a regra de ouro é um princípio moral que diz que devemos fazer aos outros aquilo que gostaríamos que nos fizessem. Tal princípio figura como regra básica de conduta de

várias religiões antigas, tais como o zoroatrismo, o judaísmo, o confucionismo e o cristianismo. Contudo, Hare apresenta uma versão modificada. A partir de sua formulação podemos extrair o princípio de que devemos fazer aos outros aquilo que estamos satisfeitos (*glad*) que nos tenham feito (Cf. HARE, 1975, p.208). Desse modo, nota-se que há duas diferenças (que são, segundo Hare, moralmente irrelevantes) entre as duas formulações. Hare argumenta que se tais diferenças realmente não forem relevantes, então estaremos justificados a utilizar a sua versão da regra de ouro.

A primeira diferença diz respeito ao tempo. Na primeira versão, fala-se do futuro e na segunda do passado. Hare considera uma ideia de tal modo intuitiva a de que tal diferença temporal não tem relevância moral que não fornece qualquer argumento a seu favor. A segunda é uma mudança do hipotético para o atual, pois, ao ponderarmos acerca de que curso de ação seguir, ao invés de considerarmos o que gostaríamos que nos fizessem, consideramos aquilo que estamos felizes que nos tenham feito. O que Hare parece ter em mente é que tais mudanças não são moralmente relevantes porque não alteram o conteúdo da regra de ouro. Assim, podemos formular o argumento de Hare a favor da imoralidade do aborto do seguinte modo:

P1- Devemos, *ceteris paribus*, fazer aos outros aquilo que estamos satisfeitos que nos tenham feito.

P2- Estamos satisfeitos por não termos sido abortados.

C- Devemos, *ceteris paribus*, evitar fazer abortos cuja não realização resultaria no nascimento de outros seres humanos como nós.

Será correto o argumento de Hare? Na próxima seção, apresentaremos uma razão para pensar que não.

1.3.1 Objeção ao argumento de Hare

Poder-se-ia objetar a formulação que Hare faz da regra de ouro alegando que um princípio moral que se pretende universal não pode se basear em aspectos psicológicos, como os desejos e as vontades dos agentes ou aquilo que os torna satisfeitos. Isso porque os agentes possuem os mais variados desejos e vontades, nem todos voltados para o que é moralmente permissível. Some-se a isto o fato de que é

implausível dizer que a razão pela qual eu não devo, por exemplo, agredir gratuitamente o meu vizinho é porque não quero ser agredido dessa forma. Parece que, se for errado agredi-lo, isso terá mais a ver com o fato de ele não querer ser agredido do que com o meu desejo de não ser agredido.

De fato, a regra de ouro tem consequências estranhas. Suponha que não quero ser agredido porque não gosto de sentir dor, mas que o meu vizinho quer porque adora senti-la devido à sua orientação masoquista. Mesmo nesse caso, segundo a regra de ouro, não é moralmente permissível agredi-lo, uma vez que eu próprio não quero ser agredido. Mas isto é implausível precisamente porque o meu vizinho quer ser agredido. Por isso, embora essa concepção também enfrente problemas, é mais razoável pensar que devemos fazer aos outros aquilo que eles gostariam que lhes fossem feito do que tratá-los da maneira como nós estamos satisfeitos de ser tratados.

Talvez uma maneira de contornar os problemas levantados ao argumento de Hare seja oferecer uma formulação mais sofisticada da regra de ouro. A seguinte seção oferece justamente isso, ao apresentar o argumento kantiano de Harry Gensler contra o aborto.

1.4 O argumento kantiano de Gensler

Harry Gensler (1986) apresentou outra versão da regra de ouro para defender a posição pró-vida. Contudo, é importante notar que sua estratégia é bem diferente daquela adotada nos argumentos anteriormente apresentados. Gensler não discute quais são as condições necessárias e suficientes que um indivíduo tem de satisfazer para ter o direito à vida, não oferece uma explicação do estatuto moral do feto, nem tampouco propõe uma definição do conceito de pessoa. Em sua defesa, Gensler recorre somente a um princípio que revela condições básicas de consistência entre crenças morais. Tal princípio é uma versão da regra de ouro (RO) derivada de dois princípios éticos amplamente aceitos: os princípios da universalizabilidade (PU) e da prescritividade (PP).

O PU exprime a exigência de imparcialidade na ética. Nenhum agente pode ser considerado mais importante do que outro e, por essa razão, todos têm de estar sujeitos ao mesmo tipo de avaliação moral. Se preferirmos o juízo moral *m* na circunstância *c*, então *ceteris paribus*

temos de fazer o mesmo juízo m na circunstância c' . Por exemplo, se julgamos que seria permissível roubar o nosso vizinho, mas não seria permissível roubarem-nos em circunstâncias similares, então violamos PU. Não há boas razões a favor da ideia de que podemos fazer um juízo moral distinto simplesmente porque nós ou um amigo estamos envolvidos na situação. Se roubar um agente é errado num caso, então será errado em todos os casos similares. E isso é assim independentemente de quem seja o agente.

O PP determina que mantenhamos as crenças morais em harmonia com os outros elementos de nossa vida moral: ações, intenções e desejos (Cf. GENSLER, 1986, p.90). A ideia de que os juízos morais são intrinsecamente normativos e que, portanto, a prescritividade é uma de suas características principais, foi defendida por Hare (1952). De acordo com o uso que Gensler faz dessa ideia, se julgamos que não haveria problema em roubar o nosso vizinho, mas não admitimos a ideia de sermos roubados nas mesmas circunstâncias, então violamos PP.

A partir desses dois princípios, em que S é sujeito, A é ação e X uma variável que pode ser substituída por qualquer agente, Gensler formula as seguintes premissas:

P1- Se S é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer A a X , então acredita que seria moralmente permissível fazer-lhe A em circunstâncias similares.
(Instância de PU)

P2- Se S é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer-lhe A em circunstâncias similares, então aprova a ideia de alguém fazer-lhe A em circunstâncias similares. (Instância de PP)

Dada a verdade dessas premissas, por silogismo hipotético, podemos derivar a versão gensleriana da regra de ouro:

C- Se S é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer A a X , então aprova a ideia de alguém fazer-lhe A em circunstâncias similares. (RO)

Para ver como essa versão da RO funciona, Gensler fornece um exemplo da sua aplicação:

P1'- Se *S* é consistente e acredita que seria moralmente permissível roubar, então aprova a ideia de ser roubado em circunstâncias similares. (Instância de RO)

P2'- *S* não aprova a ideia de ser roubado em circunstâncias similares.

C'- Logo, se *S* é consistente, então não acredita que seria moralmente permissível roubar.

O objetivo desse argumento não é mostrar que a ação de roubar não é moralmente permissível, mas antes que não seria possível para *S* manter num sistema consistente a crença de que o roubo seria permissível no caso de outras pessoas, mas não seria no seu próprio caso. Como afirma Gensler: “a conclusão diz respeito à consistência de se sustentar um juízo ético, e não ao seu valor de verdade. Uma pessoa que não se importasse de ser roubada poderia escapar da conclusão” (GENSLER, 1986, p.90 – tradução nossa). Nota-se que, em sua versão, a RO é apresentada como a principal condição que tem de ser satisfeita pelos agentes racionais que procuram possuir um conjunto consistente de crenças morais.⁹ Por essa razão, Gensler restringe o escopo de seu argumento contra o aborto antes de apresentá-lo:

No restante deste artigo, presumirei que o leitor não tem o desejo de ser roubado, cegado ou morto; se você adoraria que as outras pessoas lhe roubassem, cegassem ou matassem (ou não se importaria que lhe fizessem tais coisas) então a maior parte de

⁹ Ter um conjunto consistente de crenças morais é ter um sistema em que não há crenças morais conflitantes, isto é, um sistema em que todas as crenças moralmente relevantes possam ser todas verdadeiras ao mesmo tempo. Por exemplo, considere as crenças de que roubar o nosso vizinho é moralmente permissível e de que roubarem-nos em circunstâncias similares não é moralmente permissível. Dada a crença na regra de ouro, essas três crenças não são consistentes, ou seja, não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Sendo assim, um agente que pretenda possuir um sistema consistente de crenças morais terá de abandonar pelo menos uma delas.

minhas conclusões não se aplicarão a você (GENSLER, 1986, p.91 – tradução nossa).

No argumento acima, a regra de ouro é aplicada de forma bem-sucedida ao caso do roubo. Mas será que o mesmo se daria a respeito dos fetos? Antes de considerar o caso do aborto, Gensler nos convida a pensar na seguinte situação. Suponha que tivéssemos uma mãe sádica que, na ocasião em que estava grávida, pensou a respeito de se tomaria ou não uma droga cujo único efeito seria cegar o feto, de modo que a cegueira perdurasse por toda nossa vida (cf. GENSLER, 1986, p.92). Acharíamos moralmente permissível que nossa mãe tivesse tomado a referida droga? Segundo Gensler, é plausível afirmar que a maioria de nós diria “não”. E, de acordo com RO, para sermos consistentes, seja qual for a resposta que dermos no nosso caso, teremos de responder o mesmo em todos os casos similares, seja quem for o feto.

Passemos, então, ao argumento de Gensler. Para tanto, basta mudarmos o exemplo, substituindo a droga que cega por uma droga letal (cf. GENSLER, 1986, p.93):

P1''- Se *S* é consistente e acredita que seria moralmente permissível abortar, então aprova a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.

P2''- *S* não aprova a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.

C''- Logo, se *S* é consistente, então não acredita que seria moralmente permissível abortar.

A segunda premissa pressupõe, tal como no caso do roubo, que a maior parte de nós não aprovaria a ideia de termos sido abortados. Como foi visto na citação anterior, o argumento de Gensler é direcionado para aqueles que a aceitam. Mesmo sem dispor de um estudo estatístico rigoroso, parece razoável afirmar que ela é verdadeira para a maioria das pessoas, mesmo aquelas que são a favor do aborto. Desse modo, segundo Gensler, se essas pessoas forem consistentes, então abandonarão a crença de que o aborto é moralmente permissível.

Pelo fato de não dedicar especial atenção para explicar por que classifica o seu argumento como kantiano, fica claro que o interesse de Gensler é primariamente filosófico, e não histórico ou exegético. O

termo “kantiano” é usado apenas para se referir a uma suposta analogia que há entre o imperativo categórico e a versão de Gensler da RO. Tal como o imperativo categórico – o princípio supremo da moralidade segundo a teoria kantiana – a versão da Regra de Ouro de Gensler tem a pretensão de ser universal.¹⁰ Outra semelhança é que, de acordo com RO, numa situação em que um agente possui a crença de que o aborto não é permissível, este não poderia consistentemente desejar que a prática do aborto fosse universalizada.

Mas esta é apenas uma comparação superficial e não precisamos nos deter nela, uma vez que não é relevante para os propósitos da presente discussão. Pois ainda que por ventura alguém defenda que não é adequado classificar o argumento de Gensler como “kantiano”, nada se seguirá a respeito de sua correção. A questão de saber se o seu argumento é baseado numa estratégia tipicamente kantiana é histórica. A questão filosófica substancial é a de saber se o seu argumento é capaz de sustentar a sua posição – e essa será o foco das três próximas seções.

1.4.1 Objeções ao Argumento de Gensler

Ao pensar na questão de se o argumento de Gensler é correto, a primeira objeção que nos ocorre é que, ainda que o seja, este nada nos diz acerca de se a ação de abortar é ou não moralmente correta. Ao utilizar sua versão da regra de ouro como condição básica de consistência moral, o argumento apenas mostra que para sermos consistentes acreditando que o aborto é moralmente permissível, deveremos manter a mesma crença diante da situação hipotética em que fôssemos um feto. Mas, prossegue a objeção, ainda falta responder a questão acerca do estatuto moral da ação de abortar, dado que a

¹⁰ É importante ressaltar que na obra *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, em Ak 4:430, Kant argumenta que a versão tradicional da regra de ouro – a qual prescreve que não devemos fazer aos outros aquilo que não gostaríamos que nos fizessem – não pode ser um princípio moral universal e, portanto, é diferente do imperativo categórico. Isto porque a regra de ouro não nos permite derivar as obrigações que, segundo Kant, temos para conosco, como a de cultivar nossos próprios talentos e não cometermos suicídio. (KANT, 2002). Contudo, embora plausível em relação à regra de ouro tradicional, esta crítica não funciona contra a RO de Gensler; pois, em sua versão, RO não é um princípio moral, mas um princípio epistêmico de consistência entre crenças morais.

consistência não diz respeito à moralidade das ações, mas apenas ao nosso conjunto de crenças.

Uma maneira de respondê-la é dizer que o argumento de Gensler não se propõe a fazer o que a objeção lhe exige. Portanto, não faz sentido criticá-lo por isso. Seu intuito é simplesmente o de mostrar que as pessoas que acreditam na permissibilidade moral do aborto e que, apesar disso, não aprovam a ideia de terem sido abortadas em circunstâncias similares, são moralmente inconsistentes e, conseqüentemente, irracionais (assumindo, é claro, que a consistência entre crenças seja um requisito mínimo para a racionalidade). Por essa razão, a objeção teria de ser reformulada em termos da exigência de uma explicação mais completa: embora plausível, uma explicação da consistência entre crenças acerca do aborto não é o bastante; é preciso fornecer uma explicação adicional da moralidade da ação de abortar.

Contra a objeção reformulada Gensler poderia argumentar que, dado o impasse entre os argumentos acerca da moralidade do aborto, a estratégia epistêmica de abordar a questão em termos de consistência moral merece ser explorada. Obviamente, é possível que a ação de abortar seja moralmente aceitável, mas que, não obstante, seja inconsistente acreditar nisso se não aprovarmos a ideia de termos sido abortados. Entretanto, uma vez que o problema moral ainda continua em aberto, um argumento acerca da consistência de nossas crenças morais acerca do aborto pode ter conseqüências práticas interessantes. Um exemplo claro seria o de um plebiscito acerca da legalização do aborto. Se as pessoas que não aprovam a ideia de terem sido abortadas forem racionais – de acordo com o critério estabelecido pelo argumento de Gensler – então elas votarão a favor da proibição do aborto.

Outra objeção que pode ser apresentada à posição de Gensler consiste em afirmar que a sua versão da RO, em virtude do que ela exige que consideremos a fim de avaliar uma ação qualquer, baseia-se numa confusão. Isto porque embora faça sentido imaginarmo-nos numa situação em que somos roubados para ponderarmos acerca de se seria consistente acreditarmos que o roubo é moralmente permissível, não faz sentido imaginarmo-nos numa situação em que somos fetos. Isto porque, se fôssemos fetos, nada poderíamos considerar, dado que os fetos não são capazes de pensar ou avaliar seja o que for. Portanto, ainda que a regra de ouro funcione para o caso do roubo, este exemplo mostra que o mesmo não ocorre no caso do aborto.

Essa objeção revela uma incompreensão da regra de ouro. No seu artigo, Gensler a antecipa, indicando uma maneira de respondê-la: “Entendida de maneira apropriada, a regra de ouro tem a ver com a minha *presente reação* a um caso hipotético – e não com a maneira como eu *reagiria se estivesse* no caso hipotético” (GENSLER, 1986, p.91- tradução nossa). Para compreender melhor esta ideia, considere os seguintes casos:

1- Se eu fosse um feto, então *aprovaria* a ideia de que o aborto é permissível.

2- *Aprovo que* se eu fosse um feto, então o aborto seria permissível.

O defensor da objeção anterior simplesmente confunde 1 e 2. A diferença está no âmbito do operador de aprovação. Em 1, que é a ideia que o objetor erroneamente atribui a Gensler, o operador de aprovação abarca apenas a consequente da condicional. Se Gensler defendesse **isso**, então a objeção funcionaria, dado que 1 sugere que o agente tem de se colocar no lugar de um feto para avaliar se aprovaria determinada situação. Mas esse não é o caso. A ideia central da sua versão da RO é, ao invés, 2. No intuito de testar a nossa consistência moral, Gensler nos pede para pensar acerca de se, nesse momento, aprovamos a ideia de termos sido abortados na altura em que éramos fetos, o que é bem diferente de exigir que nos imaginemos como tal. Dada RO, para sermos consistentes, não podemos desaprová-la ao mesmo tempo em que sustentamos a permissibilidade do aborto noutros casos similares. Se Gensler estiver certo, então fazer isso equivale a violar condições básicas da consistência moral e, por conseguinte, a sermos irracionais.

1.4.2 A objeção de Boonin

David Boonin (1997) apresentou uma importante objeção ao argumento de Gensler. Boonin ressalta que há apenas um problema com este argumento, mas que é grave o bastante para justificar a sua recusa (cf. BOONIN, 1997, p.192). O problema a que ele se refere diz respeito aos diferentes sentidos em que podemos interpretar o termo “aprovar”, o qual possui um papel central tanto na derivação da RO, bem como na sua utilização no argumento contra o aborto. Boonin defende que há três acepções possíveis e todas elas são problemáticas para o defensor da RO.

Na primeira acepção, dizer “eu aprovo x” é equivalente a dizer “penso que x é a coisa certa a se fazer”. O problema com esta acepção é que, se a levarmos a sério, então P2 será falsa. Relembremos o que esta premissa nos diz:

P2- Se *S* é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer-lhe *A* em circunstâncias similares, então aprova a ideia de alguém fazer-lhe *A* em circunstâncias similares.

Como vimos na segunda seção, essa premissa é usada para derivar RO. Boonin defende que é possível mostrar sua falsidade através do seguinte contra-exemplo: podemos consistentemente acreditar que seria moralmente permissível uma pessoa fazer fofoca a nosso respeito, mas não pensar que ela está fazendo o que é correto.¹¹ Uma maneira de respondê-lo é defender que a desaprovação moral só faz sentido quando a ação que pretendemos desaprovar não é moralmente permissível. Mas **essa** é uma tese demasiado forte para a qual Gensler não nos oferece razões a seu favor (cf. BOONIN, 1997, p.193). Consequentemente, se “aprovar” for interpretado nesse sentido, então RO estará comprometida, dado que uma das premissas usadas para derivá-la será falsa.

Na segunda acepção, “aprovar x” quer dizer aceitar x como permissível. Se “aprovar” for interpretado nesse sentido, então P2 é restabelecida. Com efeito, seria inconsistente acreditar que a fofoca é moralmente permissível, mas não aceitá-la como tal quando é a nosso respeito. Entretanto, de acordo com Boonin,

¹¹ O sucesso desse contraexemplo não depende de uma analogia bem-sucedida entre a fofoca e o aborto. Obviamente, se o aborto for imoral, então representará uma incorreção muito mais grave do que a fofoca. O ponto de Boonin é simplesmente o de ressaltar que não seria inconsistente acreditar na permissibilidade moral de uma ação e ao mesmo tempo não acreditar que um agente que a realiza está fazendo o que é correto. Entretanto, Boonin não explica o que quer dizer pelo termo “correto”. Se por este termo Boonin quiser dizer obrigatório, então terá sucesso em mostrar que P2 é falsa; isto porque do fato de uma ação ser permissível, não se segue que é obrigatória. Portanto, se acreditamos que *A* é permissível, para sermos consistentes, isto não implica que temos de acreditar que *A* é obrigatória.

Se defendermos P2 neste sentido, contudo, o problema é simplesmente transferido para P2''. Pois dizer que P2'' é verdadeira neste sentido é pressupor aquilo que Gensler está tentando responder. Ou seja, a fim de dizermos que P2'' é verdadeira, teremos de dizer “Não aceito que teria sido moralmente permissível para minha mãe ter feito um aborto quando estava grávida de mim”. E o problema de saber se teria sido permissível para ela fazer isso é precisamente o que está em causa. (BOONIN, 1997, p.193- tradução nossa).

Como mostra esta passagem, a segunda objeção de Boonin é que se “aprovar x” for interpretado na segunda acepção, então o argumento de Gensler contra o aborto se transformará numa petição de princípio. Pois, nesse caso, P2'' terá de ser lida da seguinte maneira:

- *S* não aceita como permissível a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.

Como o problema em causa é saber se teria sido moralmente permissível que nossas mães tivessem nos abortado, sua objeção é que um argumento que queira nos convencer da ideia de que tais ações não teriam sido permissíveis não pode presumir de antemão que não as aceitaríamos como tal. Desse modo, conclui Boonin, se Gensler estiver usando “aprovar” no sentido acima, então estaremos justificados a rejeitar o seu argumento sob a acusação de circularidade.

Na terceira acepção, “aprovar x” significa desejar que x seja feito. Nesse caso, o problema é transferido para a primeira premissa do argumento contra o aborto:

P1''- Se *S* é consistente e acredita que seria moralmente permissível abortar, então aprova a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.

De acordo com Boonin, o problema dessa interpretação é que não há boas razões a favor de que seria inconsistente acreditar que uma ação é moralmente permissível e não desejar que ela fosse realizada. Intuitivamente, do fato de que acreditamos que uma ação é moralmente permissível não se segue que, para sermos consistentes, tenhamos de

desejar que ela seja realizada. A ideia por trás disso, e que explica esta intuição, parece ser a de que só faz sentido avaliar a consistência entre estados mentais do mesmo tipo. Podemos avaliar a consistência entre duas crenças ou dois desejos, mas não entre uma crença e um desejo. Se isto for verdade, então a própria inteligibilidade do PP será posta em causa. Afinal, se não faz sentido avaliar a consistência entre estados mentais de tipos diferentes, o que significa dizer, como defende Gensler, que devemos manter em harmonia todos os elementos de nossa vida moral? Se esta crítica ao PP for plausível, então o argumento de Gensler não será correto.

1.4.3 Resposta à objeção de Boonin

Ao contrário do que possa parecer, Boonin não consegue refutar o argumento de Gensler. Embora esteja certo em relação à ambiguidade do termo “aprovar”, não é verdade que todas as suas aceções levam esse argumento ao fracasso. Isto porque a segunda aceção considerada por Boonin – a de que “aprovar x” é “aceitar x como permissível” – não é afetada por sua crítica. Como vimos, Boonin defende que se interpretarmos “aprovar” nesse sentido, então o argumento da RO contra o aborto se transformará numa petição de princípio, já que pressuporá nas premissas aquilo que deveria ser provado na conclusão.

Essa objeção é, no entanto, equivocada. Defender a verdade de P2’ não significa dizer que o aborto é impermissível. Significa dizer apenas que o agente aceita ou acredita que o aborto é impermissível. E, como é óbvio, os verbos “aceitar” e “acreditar” não são factivos.¹² Do fato de um agente aceitar ou acreditar que o aborto é impermissível não se segue que o seja. Ademais, como vimos na terceira seção, o argumento de Gensler não é acerca da moralidade da ação de abortar, mas acerca da consistência de nossas crenças morais acerca do aborto. Estranhamente, Boonin ignora esse fato importante acerca do argumento

¹² “Factivo” é um “termo habitualmente usado para classificar aquele conjunto de verbos (que tipicamente descrevem estados cognitivos) que admitem uma oração subordinada como seus complementos e cujo uso numa frase pressupõe a veracidade da proposição expressa por essa oração - como, p. ex., ‘saber’ e ‘perceber’” (SANTOS, 2006, p. 327). In: BRANQUINHO, J. MURCHO, D. GOMES, N.(org). *Enciclopedia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

da RO – explicitamente mencionado por Gensler – ao formular essa objeção. E ainda que Boonin possa ter razão no que respeita às outras duas interpretações do termo “aprovar”, interpretar P2” no segundo sentido não torna o argumento de Gensler uma petição de princípio. Portanto, se entendermos “aprovar” no segundo sentido – e este é o sentido que o defensor da RO parece ter em mente – o argumento kantiano de Gensler não poderá ser rejeitado com base na objeção de Boonin.

CAPÍTULO 2 – QUATRO ARGUMENTOS A FAVOR DA POSIÇÃO PRÓ-ESCOLHA

No primeiro capítulo, apresentamos quatro argumentos a favor da posição pró-vida. Curiosamente, há uma notável simetria entre o presente capítulo e o primeiro. Tal como no primeiro formulamos o argumento pró-vida comum, aqui apresentaremos o argumento pró-escolha comum, bem como suas críticas. No primeiro capítulo, oferecemos uma formulação de um argumento bem conhecido a favor da posição pró-vida; aqui, ofereceremos o popular argumento feminista da autonomia, amiúde presente nas discussões públicas. Finalmente, os dois últimos argumentos são argumentos mais sofisticados a favor da posição em questão. O primeiro deles – historicamente demasiado importante – fora formulado pela filósofa americana Judith Thomson (1971). O último é o argumento pró-escolha radical avançado por Michael Tooley (1972).

2.1 O argumento pró-escolha comum

O argumento pró-escolha comum, em sua forma canônica, é o seguinte:

P1- Os fetos não são pessoas.

P2- Se os fetos não são pessoas, então o aborto é moralmente permissível.

C- Logo, o aborto é moralmente permissível.

A primeira premissa é supostamente uma afirmação factual acerca dos fetos. Há boas razões para aceitá-la, pois, como notamos anteriormente, os fetos não satisfazem duas condições que são

suficientes para que um indivíduo seja considerado como um membro da classe das pessoas. De acordo com Singer,

uma vez que nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Ainda precisamos refletir sobre o momento em que o feto provavelmente se torna capaz de sentir dor. Por ora, será suficiente dizer que, enquanto essa capacidade não existir, um aborto põe fim a uma existência que não tem *valor intrínseco* algum. Depois, quando o feto talvez for consciente, ainda que não consciente de si, o aborto não deve ser considerado levemente (se é que alguma mulher considera alguma vez o aborto de forma leviana) (SINGER, 2002, p.160).

Essa passagem fornece indícios para pensar que a segunda premissa é altamente disputável. Sua aparente plausibilidade é que se baseia na ideia de que a propriedade de ser pessoa é uma condição suficiente para que algo seja digno de consideração moral. É evidente que as pessoas instanciam propriedades moralmente relevantes, mas isto não implica que só elas instanciem. Um bom exemplo é o caso dos animais não humanos. Ainda que não sejam pessoas, os animais não humanos capazes de ter preferências são dignos de consideração moral. Por exemplo: pode-se dizer que um cachorro que tenta escapar de um agressor tem a preferência por não apanhar, pois a dor é um mal para ele. E tal preferência é o bastante para tornar o ato de agredi-lo pelo menos *prima facie* errado. Isto mostra que, ainda que suficiente, ser uma *pessoa* não é condição necessária para que um indivíduo seja digno de consideração moral. Devido a isso, aquele que quiser defender essa versão do argumento pró-escolha terá de enfrentar a seguinte dificuldade: fornecer um argumento adicional a favor do princípio mais geral de que se um indivíduo não instancia a propriedade de ser uma pessoa, então é moralmente permissível matá-lo.

2.2 O Argumento Feminista da Autonomia

No capítulo passado, vimos que há razões plausíveis para discordar da ideia de que a constatação de que os fetos humanos pertencem à nossa espécie e são pessoas em potência é suficiente para apoiar a tese de que o aborto é imoral. Na seção anterior do presente capítulo, vimos que o suposto fato de que os fetos não são pessoas também não basta para justificar a permissibilidade do aborto. Tais dificuldades sugerem que é preciso adotar outra estratégia a fim de procurar uma resposta satisfatória ao problema em causa.

Em parte devido a esse impasse, outra perspectiva que tem recebido especial atenção nos debates sobre o problema moral aborto é a abordagem feminista. Nesta seção, trataremos apenas de um dos argumentos que fazem parte dessa abordagem: chamá-lo-emos de “Argumento Feminista da Autonomia”.

Antes de apresentar o referido argumento faz-se *mister* notar que o termo “feminismo” é ambíguo e tecer algumas considerações históricas. Esse termo pode ser usado tanto para referir um movimento político que ganhou destaque na década de sessenta do século vinte, bem como a uma corrente intelectual destinada a tratar de alguns problemas sociais e morais – dentre os quais se inclui o do aborto. (Cf. HASLANGER; TUANA; O’CONNOR 2012). Um dos pressupostos feministas é o de que há uma forma socialmente estabelecida de lidar com toda a sorte de problemas (teóricos e práticos) que é tipicamente masculina e, por essa razão, ignora aspectos femininos que seriam relevantes para o seu tratamento. Esse pressuposto começou a ser mais fortemente difundido a partir da publicação do livro *In a Different voice: Psychological Theory and Women’s Development (1982)*, de Carol Gilligan. Nesse livro, a psicóloga americana publicou os resultados obtidos num estudo empírico acerca do desenvolvimento moral das mulheres e de sua disposição natural para encarar as questões morais de forma distinta dos homens. A conclusão geral foi a de que as mulheres têm certa tendência para pensar menos em princípios abstratos como fundamento da moralidade e mais em termos de cuidado e valorização dos relacionamentos efetivamente existentes.

As ideias de Gilligan foram aceitas por muitas autoras feministas. No campo da ética, por exemplo, há quem ponha em causa a legitimidade das teorias desenvolvidas pelos filósofos, bem como a sua

metodologia, sob a alegação de que não são adequadas porque revelam apenas preocupações e formas de pensar especificamente masculinas (Cf. FRIEDMAN, 2000, p.207). A feminista Marilyn Friedman defende que os filósofos erram ao tentar construir teorias com pretensões universais. Isso porque não levam em consideração o fato de que as mulheres têm diferentes motivações e formas de interpretar suas experiências que são negligenciadas por suas teorias. Portanto, uma vez que não incorporam tais diferenças e tem sua origem em concepções masculinas, as teorias éticas tradicionais são falsas e devem ser rejeitadas.

Embora considerem errado, autoras como Gilligan e Friedman não acham a proibição do aborto particularmente surpreendente. Dado que as mulheres têm sofrido ao longo de toda a história diversas formas de privação e violação de direitos fundamentais, como, por exemplo, o direito ao voto e a decidir quando e com quem se casar, é de se esperar que a concepção patriarcal de sociedade ainda continue imperante e promova injustiças – ainda que já se tenha conseguido grandes avanços no reconhecimento de muitos direitos.

No que tange ao problema do aborto, no intuito de conseguir a sua legalização, muitas feministas participam ativamente de debates e manifestações tendo como objetivo principal a conquista da autonomia, a qual é entendida como o direito da mulher a deliberar sobre seu próprio corpo. Como afirma a filósofa feminista Sally Markowitz, “o ponto central da defesa da autonomia é que as políticas anti-aborto simplesmente interferem de maneira impermissível na autonomia da mulher grávida” (MARKOWITZ, 1990, p.1- tradução nossa).

No Brasil, a abordagem feminista ao problema do aborto também vem ganhando destaque. Em seu artigo “Políticas feministas do aborto” (2008), Lucila Scavone desenvolve uma defesa do direito ao aborto amplamente baseada na mesma concepção:

O aborto como questão de direito individual remete a um dos fundamentos do feminismo contemporâneo: o princípio democrático liberal do direito aplicado ao corpo; direito baseado nas ideias de autonomia e liberdade do liberalismo, expresso na máxima feminista “nosso corpo nos pertence”, que se difundiu internacionalmente a partir dos países centrais e marcou as lutas feministas relacionadas à

sexualidade, à contracepção e ao aborto. A apropriação do corpo também significava para as mulheres a possibilidade da livre escolha da maternidade (SCAVONE, 2008, p. 677).

A partir das passagens supracitadas, podemos formular o Argumento Feminista da Autonomia como se segue:

P1- Se a proibição do aborto viola a autonomia das mulheres, então a proibição do aborto não é moralmente permissível.

P2- A proibição do aborto viola a autonomia das mulheres.

C - Logo, a proibição do aborto não é moralmente permissível.

A primeira premissa é supostamente um princípio moral básico. No entanto, um exame atento mostra que ela se baseia num princípio mais geral que é o seguinte:

(i) Se uma ação a viola a autonomia de S , então a não é moralmente permissível.

A explicitação desse princípio nos permite mostrar a falha do Argumento Feminista da Autonomia em sua primeira formulação. Para tanto, basta-nos apresentar um contraexemplo a esse princípio. Consideremos um caso em que um sujeito S decide autonomamente causar mal ou prejudicar gratuitamente outro indivíduo. Certamente, se estivesse ao nosso alcance, seria permissível realizar uma ação a que impedisse que S levasse a cabo seu objetivo, ainda que a violasse a sua autonomia. Com isso, temos um contraexemplo ao princípio no qual a primeira premissa do Argumento Feminista da Autonomia se baseia. Portanto, é preciso reformulá-lo de maneira mais fraca através do acréscimo da cláusula *prima facie*:

(ii) Se uma ação a viola a autonomia de S , então *prima facie* a não é moralmente permissível.

Essa reformulação obriga o defensor do Argumento Feminista da Autonomia a repensar o pressuposto de P1: dado que (i) não funciona, a primeira premissa desse argumento deverá se basear em (ii), o qual permite que haja casos em que é moralmente permissível violar a autonomia de um sujeito S . Consequentemente, somos levados a uma

distinção entre dois tipos violação de autonomia: violação legítima e violação ilegítima.

Intuitivamente, a diferença entre as duas formas é que uma violação de autonomia é legítima quando temos uma justificativa razoável a favor de que seria correto fazê-lo. Os casos principais são para evitar danos a terceiros. Por exemplo, considere a lei brasileira 6775 que proíbe fumar cigarros em locais fechados. Essa lei viola a autonomia da pessoa que fuma, não em virtude de prejudicar a si, mas em virtude de prejudicar os que não fumam – os fumantes passivos. Por outro lado, uma violação de autonomia é ilegítima quando não há razões plausíveis a seu favor, isto é, quando a violação é pura e simplesmente arbitrária. Um bom exemplo seria um caso em que o Estado decidisse por nós qual curso iríamos fazer ou que cor de roupa deveríamos usar todos os dias sem fornecer qualquer razão para tal, mas simplesmente porque agrada aos governantes.

A distinção acima não parece ser artificial e tem uma importante, embora indesejável, consequência para o defensor do Argumento Feminista da Autonomia: uma vez que há casos em que é permissível violar a autonomia das pessoas, a saber, nos casos de violação legítima, fica em aberto a questão de saber se a proibição do aborto está entre eles. O defensor do Argumento Feminista da Autonomia precisa fornecer um argumento adicional a favor de que a proibição do aborto está entre os casos de violação ilegítima de autonomia. Desse modo, até que tal argumento seja fornecido, não teremos razões para pensar que a primeira premissa é verdadeira, o que nos impede de saber se o argumento é, além de válido, correto.

2.2.1 Apresentação e refutação de uma possível resposta feminista

Como vimos, uma maneira de salvar o Argumento Feminista da Autonomia da objeção acima seria defender que a proibição do aborto é um caso de violação ilegítima da autonomia da mulher. Isso porque é intuitivo pensar que os casos de violação justificada tipicamente envolvem outros indivíduos e isso não é o que ocorre no caso de uma gravidez. Baseado nessa intuição, Mortimer Adler (1991) defende que o feto é uma parte do corpo da mulher

no mesmo sentido em que um braço
ou uma perna de um indivíduo é parte

de um organismo vivo. A decisão individual de ter um braço ou uma perna amputada é de foro privado – a liberdade para fazer o que se quer em todas as questões que não prejudicam os outros ou o bem público (ADLER, 1991, p.210 – tradução nossa).

Se Adler estiver certo, então o Argumento Feminista da Autonomia poderá ser reformulado como se segue:

P1- Se a proibição do aborto viola ilegitimamente a autonomia das mulheres, então a proibição do aborto não é moralmente permissível.

P2- A proibição do aborto viola ilegitimamente a autonomia das mulheres.

C - Logo, a proibição do aborto não é moralmente permissível.

Essa nova versão parece mais persuasiva. Contudo, para determinarmos se realmente o é, precisamos saber se faz sentido dizer que o feto é parte do corpo da mulher e se, de fato, a proibição do aborto é um caso de violação ilegítima de autonomia. Caso contrário, a segunda premissa será falsa e o argumento não será correto.

Em “Arguments from bodily rights” (1998) o filósofo Francis Beckwith fornece razões para rejeitarmos a segunda premissa. Segundo Beckwith, o feto não pode ser considerado parte do corpo da mulher porque é

uma entidade geneticamente distinta com seu próprio gênero individual, tipo sanguíneo, estrutura óssea e código genético. Embora a entidade por nascer esteja ligada à mãe, ela não é parte de sua mãe. Dizer que a entidade por nascer é parte de sua mãe é afirmar que a mãe possui quatro pernas, duas cabeças, dois narizes e, no caso de um feto do sexo masculino, um pênis e dois testículos (BECKWITH, 1998, p.133 – tradução nossa).

Beckwith ainda fornece outra razão a favor de que o feto não é parte do corpo da mulher:

Além disso, em virtude do fato de que os cientistas estão aptos a realizar a concepção em placas de petri (o bebê de tubo de ensaio) e de que este conceito, mesmo tendo pais brancos, pode ser transferido para o corpo de uma mulher negra e nascer branco, nós sabemos conclusivamente que o feto não é parte do corpo da mulher. Certamente, uma mulher tem o direito de controlar seu próprio corpo, mas a entidade por nascer não é parte dele (BECKWITH, 1998, p.134 – tradução nossa).

É importante notar que a expressão “x é parte de y” é ambígua e pode gerar muita confusão. Num certo sentido sou parte da sala que estou usando para escrever estas linhas. Noutro sentido diferente podemos dizer que nossos órgãos são partes (naturais) de nossos corpos. Assim sendo, em que sentido o feto pode ser considerado parte do corpo da mulher? A resposta a essa questão não é clara. No entanto, é importante notar que ainda que o feto seja parte do corpo da mulher em alguma acepção da expressão, na passagem acima Beckwith fornece razões plausíveis para pensar que ele não é parte do corpo da mulher na acepção mais forte que é exigida pelo argumento feminista – a acepção em que seus órgãos ou membros são.

Além disso, é sabido que logo no início da gravidez o sistema imune da mulher tenta atacar o embrião, reconhecendo-o como um organismo estranho. Através de um complexo processo biológico, o organismo da mulher tem de criar barreiras para que o embrião não seja expulso de seu corpo. Desse modo, quando não ocorre o aborto espontâneo, é através da placenta – uma estrutura que se desenvolve tanto a partir de tecidos maternos bem como de tecidos embrionários – que a gravidez se mantém e o corpo da mulher se adapta gradualmente ao novo organismo que cresce dentro de si. Como afirma Keith Moore, em *Embriologia Clínica* (2008):

A placenta pode ser vista como um aloenxerto em relação à mãe. A parte fetal da placenta é um derivado do conceito, que herda os genes tanto maternos quanto paternos. O que protege

a placenta da rejeição pelo sistema imune materno? Essa questão permanece um grande enigma biológico da natureza (MOORE, 2008, p.124).

O termo “aloenxerto” é usado, grosso modo, para referir a qualquer tipo de troca de material biológico entre indivíduos geneticamente distintos (*e.g.*, sangue, transplante de órgãos, nutrientes etc.), mas que pertencem à mesma espécie. Se, como alegam as feministas, o feto fosse parte do corpo da mulher, então seu organismo não precisaria criar barreiras para que seu sistema imune não atacasse o feto. Mas é preciso que seu organismo crie tais barreiras. Do contrário, ocorre o aborto espontâneo; com isso, temos mais uma razão para acreditar que o feto não é parte do corpo da mulher no sentido mais forte, o qual é exigido pela última versão apresentada do Argumento Feminista da Autonomia. Assim sendo, estamos racionalmente justificados a rejeitar a tentativa de defesa do aborto com base nele.

Outra dificuldade que se apresenta no intuito de limitar a abrangência da noção de *autonomia* é através de uma redução ao absurdo contra o seguinte pressuposto feminista. Suponhamos, como alegam algumas feministas, que é verdade que as mulheres têm o direito de fazer o que lhe apetece com seus corpos e que os fetos são apenas partes deles. Nesse caso, uma mulher estaria justificada, por exemplo, a usar drogas que afetariam diretamente a sua saúde e bem-estar, bem como a saúde e bem-estar do feto. Poderia constantemente ingerir álcool, cigarros e toda a sorte de entorpecentes. Afinal, trata-se de seu corpo; quem teria o direito de lhe impedir? Obviamente, um defensor do Argumento Feminista da Autonomia poderia tentar negar isso, mas teria de lidar com a objeção de que é extremamente implausível considerar que seria permissível matar um feto, mas não seria, por exemplo, usar drogas que o afetassem sem matar. Portanto, como a suposição inicial nos conduz a consequências absurdas, segue-se que não é razoável aceitar que as mulheres têm o direito de fazer o que quiserem com o feto (ainda que se aceite que ele seja parte de seu corpo).

Evidentemente, não pretendemos ter oferecido um tratamento exaustivo da posição feminista em relação ao aborto. Procuramos mostrar que há boas razões para rejeitar um dos argumentos pró-aborto que podem ser formulados com base numa perspectiva acerca da autonomia tipicamente associada ao feminismo. Em suma: nosso objetivo nesta seção foi tão somente argumentar que – seja por suas consequências implausíveis acerca do que a mulher poderia fazer com o

feto, seja pela falsidade do pressuposto biológico de que o feto é parte do corpo da mãe – o Argumento Feminista da Autonomia não é capaz de sustentar a tese de que a proibição do aborto não é moralmente permissível.

2.3 Thomson e o Argumento do Violinista Doente

Pelo que foi apresentado nas seções anteriores, percebe-se que os argumentos mais comuns acerca da moralidade do aborto centram-se (implícita ou explicitamente) na discussão da seguinte tese condicional:

- Se os fetos tem direito moral à vida, então o aborto não é moralmente permissível.

Mesmo com todos os problemas e divergências entre os defensores desses argumentos parece correto dizer que todos concordam com essa tese. O que eles discordam é acerca do valor de verdade da antecedente. Os proponentes da posição pró-vida pensam que ela é verdadeira e os da posição contrária pensam que ela é falsa. Mas, até aqui, ambas as posições admitem que o aborto não será moralmente permissível caso os fetos possuam direito moral à vida. Desse modo, o problema parece se resumir à discussão de se os fetos possuem tal direito, de modo que se espera que a resposta correta a essa questão gere automaticamente uma solução ao problema de saber se o aborto é moralmente permissível.

No capítulo anterior, vimos brevemente a posição da filósofa americana Judith Thomson. Nesta seção, nós a veremos com mais detalhes. Em “A defense of abortion” (1971), Thomson defendeu que a condicional acima é falsa, isto é, que mesmo aceitando que fetos possuem direito moral à vida ainda é possível defender a permissibilidade moral do aborto em muitos casos. É importante notar que Thomson não discute o problema de saber se o feto é uma pessoa com o mesmo direito à vida que nós. Ao contrário, a autora concede isso para fins de argumentação, como pode ser notado na seguinte passagem: “proponho que concedamos que o feto é uma pessoa desde a concepção. Como o argumento se desenvolve a partir daqui?” (THOMSON, 1971, p.48 – tradução nossa).

A estratégia argumentativa de Thomson consiste fundamentalmente na apresentação de um experimento mental que tem

como intuito apelar às nossas supostas intuições a respeito da natureza da obrigação e responsabilidade morais. Tal experimento é apresentado, nas palavras da autora, do seguinte modo:

[...] agora, peço que imagine a seguinte situação. Você acorda de manhã e percebe que está numa cama ao lado de outra onde está um violinista inconsciente. Um violinista inconsciente famoso. Descobriu-se que ele possui uma doença fatal nos rins e a sociedade de apreciadores de música investigou todos os registros médicos disponíveis e descobriu que apenas você tem o tipo sanguíneo adequado para ajudá-lo. Devido a isso eles o sequestraram e, na noite passada, o sistema circulatório do violinista foi ligado ao seu, de modo que seus rins possam ser usados para extrair impurezas do sangue dos dois. O diretor do hospital agora lhe diz: “Olha, nós lamentamos que a sociedade de apreciadores de música tenha feito isto com você – nós nunca o teríamos permitido se soubéssemos o que eles planejavam. Mas agora já está feito, o violinista está ligado a você. Desligar-se dele equivale a matá-lo. Mas não se preocupe, esta situação durará apenas nove meses. Após isto, ele se recuperará da doença e poderá ser desligado de você de maneira segura” (THOMSON, 1971, p.48-49 – tradução nossa).

Após a apresentação desse experimento mental, Thomson pergunta se estaríamos moralmente obrigados a aceitar essa situação e permanecer ligados ao violinista. Intuitivamente, a resposta correta é “não”, dado que não somos moralmente responsáveis por ele. Se fôssemos sequestrados, teríamos o direito de nos desligarmos do violinista (ainda que isto fosse lhe custar a vida). Embora o violinista possua o direito à vida, o desligamento não seria uma violação desse direito porque, segundo Thomson, o direito à vida não equivale ao direito de utilizar o corpo de outra pessoa. Violar o seu direito à vida seria matá-lo através de uma ação que não é permissível. Contudo, se

ele não tem o direito de utilizar nosso corpo, então a ação de desligar-se dele é moralmente permissível.

Thomson considera que o caso do violinista doente é análogo ao de uma mulher grávida. Tal como o violinista, o feto tem direito à vida, está ‘ligado’ ao corpo de outra pessoa e precisa utilizá-lo por um determinado período de tempo para sobreviver. A ideia central da analogia é defender que, embora ambos precisem, daí não se segue que eles possuam o direito de utilizar o corpo de outra pessoa. Desse modo, dizer que a mulher grávida tem o dever de permitir que o feto utilize o seu corpo é confundir duas coisas: o fato de se precisar de x com a questão de se ter direito à x. Afinal, se estamos doentes e a única coisa que pode nos salvar é um aperto de mão do atual presidente dos Estados Unidos, segue-se daí que Barack Obama tem a obrigação de vir ao Brasil apertar a nossa mão? Parece razoável pensar que não, embora fosse louvável se o fizesse. Analogamente, a ação de levar a gravidez até o fim seria, tal como a ação hipotética do Obama, supererogatória. Portanto, conclui Thomson, nos casos similares a esse exemplo e ao do violinista, casos nos quais os pais não assumiram explicitamente a responsabilidade pelo feto, o aborto é moralmente permissível. De maneira mais simples, o argumento de Thomson pode ser formulado nos seguintes termos:

P1- Se a mulher não é moralmente responsável pelo feto, então o aborto é moralmente permissível.

P2- A mulher não é moralmente responsável pelo feto.

C- Portanto, o aborto é moralmente permissível.

O ponto central da defesa de Thomson é a justificação da segunda premissa. Para tanto, ao apresentar o caso do violinista, o seu intuito é o de apoiar a nossa intuição de que a pessoa sequestrada não é responsável pelo violinista e, a partir dela, sustentar que, por se tratar de um caso análogo, a mulher grávida também não é responsável pelo feto. Segundo Thomson, quando a mulher não se compromete com a gravidez ela não tem o dever de mantê-la, principalmente nos casos em que fazê-lo envolve grandes esforços e sacrifícios:

Certamente não temos qualquer ‘responsabilidade especial’ por uma pessoa, a menos que a tenhamos assumido explícita ou

tacitamente. Se um casal não tentou evitar a gravidez, não realizou o aborto e, depois, aquando do nascimento da criança não a entregou para adoção, mas, ao invés disso, levou-a para sua casa, então assumiu a responsabilidade por ela, deu-lhe direitos, e por isso não pode agora negar-lhe apoio em virtude de ser custoso ou achar difícil fornecê-lo. Não obstante, se o casal tomou todas as precauções razoáveis para não ter filhos, então a sua relação biológica com a criança que virá a existir não gera nenhuma responsabilidade especial por ela. Eles podem desejar assumir tal responsabilidade, mas também podem desejar não fazê-lo. Minha sugestão é a de que se assumir a responsabilidade pela criança exigir grandes sacrifícios, então o casal pode se recusar a fazê-lo (THOMSON, 1971, p.65 – tradução nossa).

Thomson considera que um dos méritos de sua tese é o de que não resulta em um *não* ou *sim* geral. Por essa razão, sua posição pode ser classificada como “pró-escolha moderada”, uma vez que admite a existência de situações em que o aborto não seria moralmente permissível em virtude de o feto possuir o direito, não só a vida, mas também a utilizar o corpo da mulher para continuar vivo. Porém, a autora deixa a apresentação desses casos a cargo dos defensores da posição pró-vida. Na próxima seção, discutiremos as três principais objeções formuladas contra o argumento de Thomson, bem como à analogia no qual se baseia.

2.3.1 Objeções da responsabilidade

As três objeções que apresentaremos ao argumento de Thomson podem ser classificadas sob o título mais geral de “objeções da responsabilidade” porque partilham a seguinte ideia: contrariamente ao que defende Thomson, a mulher é responsável pelo feto na maioria das situações, excetuando-se casos de estupro e de ignorância acerca dos efeitos da cópula. Em todos os outros casos (tendo ou não a intenção de

engravida) a mulher que se engajou voluntariamente numa relação sexual é responsável pelo feto. Há três versões da objeção da responsabilidade: a versão biológica, a versão do consentimento tácito e a versão da negligência.

2.3.1.1 Versão do laço biológico

A versão do laço biológico da objeção da responsabilidade foi apresentada pelo filósofo americano Stephen Schwarz (1990). De acordo com essa versão, a mulher grávida é moralmente responsável pelo feto e, portanto, tem a obrigação de protegê-lo, em virtude de haver um laço biológico entre eles. De forma mais detalhada, a objeção de Schwarz aparece na seguinte passagem:

Os pais de uma criança, e não outras pessoas, possuem a obrigação de cuidar dela porque eles são seus pais biológicos; porque eles, e não outras pessoas, geraram e conceberam a criança. É o laço biológico que cria a obrigação de os pais cuidarem de suas crianças e também os direitos que a acompanham. Esta obrigação começou a existir na concepção-fertilização, quando o evento que fundamenta o dever ocorreu. Ao gerar e conceber a criança, os pais trouxeram-na à existência; com o mesmo ato, eles também trouxeram à existência sua obrigação de nutri-la e protegê-la. (SCHWARZ, 1990, p.118 – tradução nossa).

Além de pressupor que o laço biológico é o que cria a obrigação dos pais em relação aos filhos, Schwarz ainda defende a tese de que, mesmo em casos de violação, a obrigação de cuidar e proteger o filho é criada em virtude de tal laço:

suponha que uma mulher foi violada. Mesmo assim, ela ainda possui o dever de sustentar a vida da criança. [...] A relação biológica entre a mãe e a criança ainda existe e não é afetada pela circunstância da violação (SCHWARZ, 1990, p.119 – tradução nossa).

Obviamente, essa afirmação de Schwarz é bastante controversa. Na próxima seção veremos uma maneira de rejeitá-la.

2.3.1.2 Resposta à versão do laço biológico

Como vimos, Schwarz defende que o laço biológico que há entre mãe e filho é o que gera a obrigação moral. Porém, não fica claro se o autor defende que o laço biológico é uma condição suficiente ou necessária para a criação da obrigação dos pais em relação aos filhos. Contudo, seja qual for a opção que escolhermos, a tese de Schwarz é refutada. Vejamos o porquê: se o laço biológico fosse uma condição necessária para criar tais obrigações, então pais adotivos não as teriam em relação aos seus filhos. Mas é certo que pais adotivos têm obrigações para com as crianças que adotam, mesmo que não tenham laços biológicos. Portanto, o laço biológico não é uma condição necessária para criar a obrigação que os pais têm com os seus filhos.

Resta-nos mostrar porque não é uma condição suficiente. Para tanto, basta-nos imaginar uma situação em que um homem faz uma doação de sêmen e, através do material doado, um óvulo é fecundado e implantado no útero de uma mulher. Obviamente, há um laço biológico entre o doador e a criança por nascer. No entanto, não é verdade que o doador tenha qualquer obrigação em relação à criança. A mãe da criança não terá, por exemplo, o direito (nem legal, nem moral) de futuramente exigir pensão alimentícia ou algo similar. Assim, nosso argumento pode ser posto nos seguintes termos: se a posse de um laço biológico fosse uma condição suficiente para gerar obrigações morais, então um doador de sêmen teria obrigações (como a de educá-la, alimentá-la etc.) com a criança que foi gerada a partir do seu material genético. Contudo, um doador de sêmen certamente não possui qualquer obrigação desse gênero. Portanto, a posse de um laço biológico não é uma condição suficiente para gerar obrigações morais.

A tese de Schwarz ainda enfrenta outro problema em virtude da obscuridade da expressão “laço biológico”. O que isto realmente quer dizer? Uma maneira de interpretá-la é considerar que ela se refere a uma relação de compartilhamento de genes. No entanto, se levarmos a sério a ideia de que o laço biológico é suficiente para criar obrigações morais e o compreendermos em termos de compartilhamento de genes, então teremos a consequência de que todos os seres humanos têm obrigações uns com os outros. Afinal, todos compartilhamos genes com membros de nossa espécie e até mesmo com outras espécies. Talvez Schwarz respondesse que embora isso seja verdade o que conta é a proximidade

da relação biológica: o número de genes que uma mãe compartilha com o seu filho é seguramente maior do que o que compartilha com outro ser humano qualquer ou com um chimpanzé. Entretanto, para apelar a esse tipo de resposta o autor teria de explicar cuidadosamente qual é a relevância moral da proximidade da relação biológica – a qual, se existe, não é de modo algum óbvia. Até que se apresentem as razões a favor disso, será mais plausível aceitar que a versão do laço biológico da objeção da responsabilidade fracassa.

2.3.1.3 Versão do consentimento tácito

Steinbock (1992) apresentou a versão do consentimento tácito da objeção da responsabilidade. A ideia central dessa objeção é a seguinte: mesmo sem a intenção de engravidar, se uma mulher sabia dos riscos e se engajou voluntariamente numa relação sexual que resultou numa gravidez, então ela consentiu tacitamente responsabilizar-se pelo feto, isto é, concedeu-lhe implicitamente o direito de utilizar o seu corpo. Nas palavras do autor:

O feto tem o direito de usar o corpo da mulher grávida (em casos onde a gravidez não resultou de estupro) porque ela é (em parte) responsável por sua existência. Ao se engajar numa relação sexual, sabendo que isto pode resultar na criação de uma pessoa dentro de seu corpo, ela implicitamente fornece à pessoa resultante o direito de permanecer. (STEINBOCK, 1992, p.78 – tradução nossa).

A partir dessa passagem, podemos apresentar essa objeção de maneira mais precisa através de uma análise do conceito de *consentimento tácito*. Desse modo, podemos dizer que ao realizar uma ação *a*, um indivíduo *i* consentiu tacitamente responsabilizar-se pelo estado de coisas *E* se, e somente se:

(1) *i* realizou *a* voluntariamente.

(2) *a* foi a causa de *E* ou, pelo menos, fez parte ou estava próxima ao ponto da cadeia causal que levou a *E*.

(3) *i* estava ciente de que, se fizesse *a*, então *E* provavelmente ocorreria.

A aplicação dessa análise resulta em que uma mulher que engravidou nas circunstâncias descritas acima satisfaz as três condições para ser considerada como tendo consentido tacitamente a responsabilização pelo feto e, portanto, não é moralmente permissível que ela faça o aborto.

2.3.1.4 Resposta à versão do consentimento tácito

Em “A defense of ‘A defense of abortion’: on the responsibility objection to Thomson’s argument” (1998) o filósofo americano David Boonin procurou refutar a versão do consentimento tácito da objeção da responsabilidade. Sua resposta é que a análise conceitual acima não é bem sucedida, pois há casos em que as três condições listadas são satisfeitas e, ainda assim, não estaríamos dispostos a aceitar que houve consentimento tácito por parte do indivíduo. A partir da apresentação de dois experimentos mentais, Boonin defende que há casos de ações voluntárias que não geram obrigações e propõe uma correção da primeira cláusula da análise conceitual feita acima.

O primeiro experimento mental é o seguinte: Boonin nos pede para imaginar duas pessoas que vão jantar em dois restaurantes distintos. Digamos que seus nomes sejam Eduardo e Pedro e suponhamos que em ambos os restaurantes deve-se pagar a conta diretamente no caixa. No primeiro restaurante, após terminar o jantar, Eduardo retira do bolso uma quantia em dinheiro, deixa voluntariamente sobre a mesa ciente de que o garçom poderia apanhá-lo como gorjeta e dirige-se ao caixa para pagar a sua conta. Intuitivamente, é correto dizer que Eduardo consentiu tacitamente que o garçom pegasse o dinheiro que ele deixou sobre a mesa. A análise anterior da noção de consentimento tácito também apoia essa intuição. Por isso, podemos dizer que ao deixar o dinheiro sobre a mesa, Eduardo consentiu tacitamente o estado de coisas *E*, em que o garçom pegou o dinheiro se, e somente se:

- (1) Eduardo deixou o dinheiro sobre a mesa voluntariamente.
- (2) Deixar o dinheiro sobre a mesa foi a causa de *E* ou, pelo menos, fez parte ou estava próxima ao ponto da cadeia causal que levou a *E*.

(3) Eduardo estava ciente de que, se deixasse o dinheiro sobre a mesa, então E provavelmente ocorreria.

Essa análise não apresenta nenhum problema em acomodar esse caso intuitivo de consentimento tácito. Contudo, segundo Boonin, o mesmo não ocorre com o outro caso. No outro restaurante, durante o jantar, Pedro retira do bolso uma quantia em dinheiro que estava lhe causando desconforto e coloca-a sobre a mesa. Um amigo que por ali passava alertou-o de que poderia esquecer o dinheiro e, assim, algum garçom poderia passar e apanhá-lo pensando que se tratava de uma gorjeta. Mesmo após o aviso, Pedro decide não guardar o dinheiro e continua a comer. Após terminar o jantar, Pedro dirige-se ao caixa sem apanhar o dinheiro, paga a conta e vai embora. Logo após, um garçom que passava por sua mesa pega o dinheiro. Será plausível dizer que Pedro consentiu tacitamente que o garçom pegasse o seu dinheiro? Segundo Boonin, a resposta é *não*. Para ver o porquê, consideremos a aplicação da análise a este caso. Ao deixar o dinheiro sobre a mesa, Pedro consentiu tacitamente o estado de coisas E , em que o garçom pegou o dinheiro se, e somente se:

(1) Pedro deixou o dinheiro sobre a mesa voluntariamente.

(2) Deixar o dinheiro sobre a mesa foi a causa de E ou, pelo menos, fez parte ou estava próxima ao ponto da cadeia causal que levou a E .

(3) Pedro estava ciente de que, se deixasse o dinheiro sobre a mesa, então E provavelmente ocorreria.

A ideia de Boonin é que embora Pedro tenha satisfeito as três condições, não é correto dizer que ele consentiu que o garçom pegasse o dinheiro (dado que não teve a intenção de deixá-lo como gorjeta).

Se a noção de consentimento tácito faz sentido, então ela deve surgir de ações voluntárias, ao invés de involuntárias; mas eu quero sugerir que há uma confusão entre duas situações nas quais uma pessoa (a) voluntariamente traz à tona um estado de coisas S e (b)

voluntariamente faz uma ação *A* prevendo que isso pode levar ao estado de coisas *S*. Minha tese é a de que qualquer tentativa de aplicar o consentimento tácito a casos em que a gravidez não resultou de violação tem de apelar à cláusula (b). (BOONIN, 1998, p.154 – tradução nossa).

De acordo com Boonin, através da distinção feita nessa passagem podemos corrigir a análise do conceito de consentimento tácito substituindo a primeira condição por “*i* realizou *a* voluntariamente com a intenção de causar *E*”. Nessa formulação, conseguimos ver o que há de errado em considerar que o Pedro consentiu tacitamente que o garçom pegasse o dinheiro: ao contrário do Eduardo, ele não satisfaz a primeira condição para haver consentimento tácito, o que mostra a importância da intenção para o consentimento tácito. Portanto, conclui Boonin, ainda que uma mulher tenha se engajado numa relação sexual que resultou em gravidez, o fato de que ela sabia dos riscos e fê-lo voluntariamente, não é suficiente para mostrar que ela consentiu tacitamente responsabilizar-se pelo feto.

2.3.1.5 Versão da negligência

A versão da negligência da objeção da responsabilidade foi formulada por Beckwith (1998). A ideia central dessa objeção é a seguinte: ainda que aceitemos que a mulher não tenha tacitamente consentido responsabilizar-se pelo feto, ao engravidar em virtude de uma relação sexual voluntária, ela adquiriu a obrigação de cuidar do feto. Uma mulher que se recusar a manter a gravidez estará a ser tão negligente quanto um motorista que atropela um pedestre sem a intenção de fazê-lo, mas recusa-se a prestar a ajuda necessária para salvar-lhe a vida. Segundo Beckwith, tanto o motorista quanto a mulher tem obrigações resultantes de seus atos: “tais obrigações especiais, embora não tenham sido assumidas voluntariamente, são necessárias em qualquer cultura civilizada para preservar os direitos dos vulneráveis” (BECKWITH, 1998, p.140).

2.3.1.6 Respostas à versão da negligência

Boonin defende que há pelo menos duas maneiras de responder a objeção da negligência. A primeira é mostrando que a analogia com o acidente de carro não funciona porque torna o argumento circular: nós já sabemos que os pedestres tem o direito de não ser atropelados e que um motorista que atropela uma pessoa será negligente se não cuidar dela. No entanto, ainda não sabemos se os fetos têm o direito de não ser abortados e se uma mulher que se recusa a levar a gravidez até o fim está a ser imoral, negligenciando uma obrigação. É precisamente isso o que está em causa. Portanto, não se pode pressupor sem argumentar os casos do acidente de carro e da gravidez são análogos.

A segunda forma pela qual Boonin procura responder a versão da negligência é questionar o pressuposto de Beckwith, a saber, o de que se um indivíduo precisa de nossa ajuda em virtude de uma ação que realizamos voluntariamente, então temos a obrigação de ajudá-lo. De maneira mais precisa, o referido pressuposto pode ser formulado como se segue:

- Se *S* realiza uma ação voluntariamente, então *S* é responsável pelo estado de coisas resultante (ainda que não tenha tacitamente consentido).

Boonin aceita esse pressuposto, mas distingue entre dois sentidos em que *S* pode ser responsável pelo estado de coisas em que um indivíduo *i* precisa de seu auxílio para sobreviver. Considere os seguintes casos:

- 1) *S* é responsável pelo fato de que *i* existe.
- 2) *S* é responsável pelo fato de que, dado que *i* existe, *i* precisa de seu auxílio para sobreviver.

Boonin defende que os casos da gravidez e do acidente de carro são diferentes em virtude de envolverem tipos de responsabilidade distintos:

[...] A mulher é responsável pela existência do feto, uma vez que suas ações voluntárias causaram a sua existência; mas ela não é responsável

pelo fato de que, dada a existência do feto, este precisa de seu apoio para sobreviver [...] se você é responsável por outra pessoa no sentido 1, isso apenas impõe-lhe uma obrigação se você é também responsável no sentido 2 (BOONIN, 1998, p.161-163 – tradução nossa)

De acordo com Boonin, a mulher grávida é responsável pelo feto no sentido 1, mas o motorista é responsável pelo pedestre no sentido 2. Isto porque havia outro curso de ação disponível tal que, se ele o tivesse seguido, tornaria compatível a existência do estado de coisas em que o pedestre existe e o estado de coisas no qual ele não precisa de sua ajuda. No entanto, a mulher grávida não é responsável pelo feto no sentido 2 porque não havia nenhuma ação disponível para ela tal que a sua realização tornaria compatível a existência do feto com o estado de coisas no qual ele não precisa de seu apoio vital. Portanto, conclui Boonin, não seria negligência da parte dela recusar-se a cuidar do feto e levar a gravidez até o fim.

2.4 Argumento pró-escolha radical de Tooley

Na seção 1.2.1 do primeiro capítulo, expusemos a crítica de Tooley à tese de que a potencialidade do feto para se tornar uma pessoa é moralmente relevante. Nesta seção, iremos apresentar o seu argumento a favor da posição pró-escolha radical – a qual defende que o aborto é moralmente permissível em qualquer situação. Tal argumento foi formulado pela primeira vez no artigo “Abortion and Infanticide” (1972) e, posteriormente, em 1983, num livro com o mesmo título.

A primeira coisa a notar é que Tooley defende que o problema central ao qual devemos dar resposta se quisermos descobrir se o aborto é moralmente permissível é o de saber que propriedade(s) um dado indivíduo precisa instanciar para ter o direito moral à vida. A estratégia argumentativa de Tooley consiste primeiramente numa análise do conceito de direito e depois na aplicação dessa à noção de direito à vida. Desse modo, o autor procura mostrar que os fetos não satisfazem uma condição necessária para a posse do direito à vida e que, portanto, o aborto é moralmente permissível. Por fim, têm-se a implicação contra-

intuitiva de que tal análise também pode ser usada para justificar a permissibilidade moral do infanticídio.

Tooley começa o texto explicando a dificuldade que o defensor da posição pró-escolha enfrenta. Tal dificuldade consiste em mostrar porque é moralmente permissível fazer um aborto, mas não matar um recém-nascido. Afinal, a diferença que há entre um bebê recém-nascido e outro que está a um minuto de nascer é basicamente a sua localização espacial – o que obviamente não possui qualquer relevância moral. Contudo, não é só o defensor da posição pró-escolha que tem dificuldades. O defensor da posição pró-vida também enfrenta uma parecida: dependendo do argumento que ele avançar a favor da sua posição, terá a consequência de que a contracepção e a abstinência sexual também são moralmente incorretas.¹³

Dois termos importantes para a compreensão da posição de Tooley são os de “pessoa” e “direito”. Segundo o autor, o termo “pessoa” é usado num sentido “puramente moral e livre de qualquer conteúdo descritivo. Especificamente, em meu uso, a frase ‘X é uma pessoa’ será sinônima da frase ‘X tem um (sério) direito moral à vida’” (TOOLEY, 1972, p.40 – tradução nossa). Após esclarecer essas noções, Tooley identifica que há um uso tendencioso dos termos “pessoa” e “ser humano” que favorece aqueles que defendem a impermissibilidade do aborto:

A tendência para usar expressões como “pessoa” e “ser humano” como intersubstituíveis é desafortunada. Em primeiro lugar, tal uso fornece um apoio tácito às posições anti-abortistas. Dado este uso, uma pessoa que defenda uma perspectiva liberal acerca do aborto é colocada numa posição em que precisa sustentar que os fetos, pelos menos até certo ponto, não são seres humanos (TOOLEY, 1975, p.41 – tradução nossa).

¹³ Por exemplo, alguém que defenda a imoralidade do aborto em virtude de impedir que uma pessoa como nós venha a existir terá que aceitar também a imoralidade da contracepção, dado que esta tem o mesmo efeito. Para uma discussão sobre a moralidade da contracepção e da abstinência sexual ver HARE (1975).

As duas principais razões pelas quais é implausível utilizar os termos mencionados como sinônimos são que, como nota Tooley, tal uso favorece o defensor da posição pró-vida e que esse tipo de uso não permite diferenciar entre a questão de valor, que é a de saber que propriedades um feto precisa ter para ser uma pessoa no sentido moral, e a questão de fato, que é a de saber em que altura do seu desenvolvimento o feto adquire tais propriedades.

A análise do conceito de direito apresentada por Tooley procura *inter alia* captar a intuição de que há uma grande diferença entre as noções moral e jurídica desse conceito. Quando dizemos, por exemplo, que se comprarmos um computador e este vier com algum defeito, teremos o direito de trocá-lo ou sermos ressarcidos pela loja em que o compramos, é porque existe um código de defesa do consumidor que abarca tal caso. Em outras palavras, é porque existe um aparato legal. Não obstante, mesmo que não houvesse tal código, seria errado se não pudéssemos trocar ou sermos ressarcidos do valor que pagamos pelo produto. Esse exemplo mostra que não podemos confundir a questão jurídica de saber se temos direito a algo com a questão filosófica de saber se aquilo a que temos direito (na acepção legal do termo) é realmente ao que deveríamos ter. Na acepção moral, segundo Tooley, para sabermos se um indivíduo *i* tem direito a *x* temos de fazer a seguinte pergunta: seria *prima facie* errado privá-lo de *x* caso ele o desejasse? Se a resposta for sim, então *i* tem direito à *x*; do contrário, não. De maneira mais precisa, a sua tese pode ser posta formulada através da seguinte condicional:

- Se *i* tem direito à *x*, então *i* deseja *x* e é *prima facie* errado privá-lo de *x* sempre que ele o desejar.¹⁴

Para compreender precisamente essa tese é importante esclarecer os seus termos centrais. Começemos pela cláusula *prima facie*. Dizer que é *prima facie* errado privar *i* de *x* é dizer que os outros têm a obrigação *prima facie* de não realizar ações que o privem de *x*. Tooley insere essa cláusula porque reconhece que é possível que haja situações em que um indivíduo deseja algo e, ainda assim, não seja *prima facie* errado privá-lo daquilo que ele deseja:

¹⁴ Cf. TOOLEY, 1972, p.45.

Certas situações sugerem que pode haver exceções à tese de que se uma pessoa não deseja uma coisa, então ninguém pode violar o seu direito a ela. Há três tipos de situações que colocam esta tese em xeque: (i) situações nas quais os desejos de um indivíduo refletem um estado de perturbação emocional; (ii) situações em que um indivíduo que já foi consciente está temporariamente inconsciente; (iii) situações em que os desejos de um indivíduo foram distorcidos por condicionamento ou doutrinação (TOOLEY, 1972, p.47 – tradução nossa).

Tooley considera que o termo “desejo” também é central para sua tese e identifica que há dois sentidos distintos em que este pode ser utilizado. Para que a análise acima seja bem sucedida, é preciso esclarecer qual sentido de “desejo” está a ser usado e justificar a razão de se adotar um em detrimento do outro. A primeira acepção do termo “desejo” é a behaviorista. Tal forma nos diz que tudo o que apresenta certo comportamento possui desejos. Segundo Tooley, essa acepção é implausível porque por meio dela se poderia defender que máquinas possuem desejos, *e.g.*, um robô que procura uma tomada para carregar sua bateria tem de ser interpretado como possuindo o desejo de fazê-lo.

A segunda acepção pode ser classificada através do termo “conscientista”. Tal acepção sugere que os desejos – assim como as crenças – são estados mentais que se relacionam de algum modo com estados de consciência. Em virtude da consequência implausível da primeira acepção, Tooley considera que a segunda é a mais adequada para a sua análise. Isso implica que somente as pessoas podem ter direitos, pois os direitos estão conceitualmente ligados aos desejos e alguém só pode desejar algo, na acepção adotada, quando possui os conceitos relevantes. A razão disso é que o que caracteriza uma pessoa é a posse de estados mentais, como a capacidade de ter crenças e desejos. Desse modo, se a análise de Tooley estiver correta, então teremos a consequência de que aquele que não possui tais características não possuirá um direito:

Atribuir um direito a um indivíduo é afirmar algo sobre obrigações *prima facie* que outros indivíduos têm de agir, ou de evitar agir, de certo modo. Contudo, as obrigações em causa são condicionais, sendo dependentes da existência de certos desejos do indivíduo a quem o direito foi atribuído. Assim, se um indivíduo pedir a alguém para destruir uma coisa a que ele tem direito, esta pessoa não violará seu direito ao destruí-la (TOOLEY, 1972, p.44-45 – tradução nossa).

Munidos dessas informações fica agora fácil perceber como se dá a justificação da permissibilidade do aborto levada a cabo por Tooley. Essa consiste na aplicação da tese exposta acima à noção de direito à vida. Na seguinte passagem, Tooley explicita qual é a sua tese:

A tese que desejo defender é esta: um organismo possui um sério direito à vida apenas se ele possui o conceito de um eu enquanto sujeito contínuo de experiências e outros estados mentais e acredita que ele próprio é tal entidade contínua (TOOLEY, 1972, p.44).

Seja *i* uma variável que pode ser substituída por qualquer nome de indivíduo, a tese de Tooley pode ser apresentada como se segue:

- Se *i* tem direito moral à vida, então *i* deseja viver e é *prima facie* errado privá-lo da vida sempre que ele a desejar.

Essa tese estabelece que uma condição necessária para que um indivíduo possua direito moral à vida é que ele deseje viver e, ao mesmo tempo, as outras pessoas tenham a obrigação *prima facie* de não matá-lo sempre que ele possuir – na acepção conscientista – tal desejo. Além disso, Tooley defende que é um erro pensar que o direito à vida equivale ao direito de continuar existindo enquanto um organismo biológico. É

um erro simplesmente porque é possível violar o direito à vida de uma pessoa sem destruir o seu organismo biológico. Nas palavras do autor:

Suponha, por exemplo, que por meio de alguma tecnologia futura o cérebro de um ser humano adulto fosse completamente reprogramado, de modo que o organismo acabasse com as memórias (ou as aparentes memórias), crenças, atitudes, e traços de personalidade completamente diferentes daqueles que possuía antes de ter sido reprogramado. Em tal caso, alguém certamente diria que um indivíduo foi destruído, que o direito à vida de um ser humano adulto foi violado, embora nenhum organismo biológico tenha sido morto (TOOLEY, 1972, p.46 – tradução nossa).

Esse exemplo mostra que o direito à vida consiste em ter o direito de continuar a ter uma vida mental, pois esse pode ser violado e, ainda assim, o organismo biológico continuar existindo:

uma entidade não pode desejar continuar existindo como um sujeito de experiências e outros estados mentais a menos que ela acredite que é agora tal sujeito. Isto completa a justificação da tese de que uma condição necessária para que algo tenha um sério direito à vida é possuir o conceito de um eu enquanto sujeito contínuo de experiências e acreditar que ele próprio é tal entidade (TOOLEY, 1972, p.47– tradução nossa).

Tanto quanto sabemos, nem os fetos nem os bebês (pelo menos até determinada altura que ainda desconhecemos) podem ter crenças e desejos na segunda acepção do termo. Portanto, em virtude de tais indivíduos não satisfazerem uma condição necessária para ter o direito à vida, Tooley conclui que tanto o aborto quanto o infanticídio são moralmente permissíveis.

2.4.1 Uma objeção à tese de Tooley

Ao ponderar acerca da plausibilidade da tese de Tooley, a primeira estratégia de objeção que nos ocorre é pensar num caso em que um indivíduo possui o direito à vida e, no entanto, não deseja viver. Por exemplo, considere um ser humano adulto dormindo. É plausível pensar que ele possui o direito à vida, embora não esteja desejando viver na altura do seu estado de sono. No entanto, se uma condição necessária para ter o direito à vida é desejar viver, então não poderemos atribuir o direito à vida a este indivíduo.

O próprio Tooley previu a apresentação de objeções como essa e sugeriu que a sua análise necessita de uma revisão:

Não é de modo algum claro o quão exatamente a análise deve ser revisada. Será suficiente dizer apenas que, em vista dos casos anteriormente apresentados, o direito de um indivíduo a X não pode ser violado apenas quando ele deseja X, mas também quando ele agora desejaria X caso as seguintes situações não ocorressem: (i) ele está num estado de desequilíbrio emocional; (ii) ele está temporariamente inconsciente; (iii) ele foi condicionado para desejar a ausência de X. (TOOLEY, 1972, p.48 – tradução nossa).

O problema dessa revisão é considerar que a situação (ii) é relevante para determinar se o direito de um indivíduo foi violado. Afinal, os fetos e os bebês estão temporariamente inconscientes e certamente desejariam viver caso não estivessem. Como vimos acima, na segunda citação desta seção, Tooley afirma que uma das situações em que um indivíduo deseja x e não seria *prima facie* errado privá-lo de x é aquela em que ele já foi consciente, mas está temporariamente inconsciente. Tooley poderia responder que a situação (ii) acima só se aplica a estes casos. Contudo, o filósofo americano não apresenta razões a favor da relevância moral de ter sido consciente no passado. Isto é um problema porque não é de modo algum óbvio que o *status* moral de um

indivíduo temporariamente inconsciente é determinado pela questão dele ter ou não sido consciente no passado.

Um possível defensor da posição de Tooley teria agora duas opções: (i) aceitar que seria moralmente permissível matar um ser humano adulto temporariamente inconsciente (dormindo ou em coma temporário) ou (ii) fornecer uma boa razão para pensarmos que ter sido consciente no passado é moralmente relevante, ainda que o indivíduo em questão não esteja consciente no momento. Até que se apresente tal razão será mais plausível pensar que a resposta de Tooley não permite defender coerentemente que um adulto temporariamente inconsciente tem direito à vida e que um feto ou um bebê (ambos temporariamente inconscientes) não tem.

CAPÍTULO 3- O ARGUMENTO DO FUTURO COM VALOR, OBJEÇÕES E RESPOSTAS

Vimos no primeiro capítulo que os principais argumentos a favor da posição pró-vida – o argumento pró-vida comum, o da potencialidade e aqueles baseados em versões da regra de ouro – enfrentam sérias dificuldades. Frente a elas, alguém poderia ser levado a pensar que a única alternativa disponível para os opositores do aborto é a adoção dogmática de algum princípio religioso, não havendo mais espaço para a justificação racional dessa posição. Em “Why Abortion is Immoral” (1989), o filósofo americano Donald Marquis apresentou um argumento que nos compele a pensar que esse não é o caso. Em seu artigo, Marquis apresentou o que é provavelmente o argumento mais promissor a favor da posição pró-vida moderada. Esse ficou mais conhecido como “o Argumento do Futuro com Valor” (doravante AFV), mas também é amiúde referido pela descrição definida “O Argumento do Futuro Como o Nosso”. Os objetivos do presente capítulo são os seguintes: (i) apresentar o AFV e defendê-lo das cinco principais objeções que sofrera e (ii) levantar uma objeção adicional que o AFV não consegue lidar e (iii) apresentar um versão reformulada do AFV que consegue contorná-la.

3.1 A estratégia de Marquis e o Argumento do Futuro com Valor

Antes de apresentar a estratégia de Marquis e o AFV é importante fazer uma delimitação do escopo para o qual seu argumento pretende ser aplicado. Como explicitaremos mais adiante, Marquis defende a posição pró-vida moderada, isto é, a tese de que, em geral (ou *prima facie*), o aborto não é moralmente permissível, mas pode haver casos em que o seja. Seu intuito é tratar dos casos mais comuns em que, por exemplo, a gravidez não resultou de violação e a saúde da mulher não foi gravemente afetada a ponto de correr risco de morte. Na seguinte passagem do seu artigo “Why Abortion is Immoral” (1989), Marquis estabelece esse limite de aplicação do argumento que irá desenvolver:

O presente ensaio irá negligenciar questões de grande importância para uma ética completa do aborto. Alguns anti-abortistas irão aceitar como permissível o aborto em certas ocasiões, tais como antes da

implantação, quando a gravidez ameaça a vida da mulher ou quando a gravidez resulta de violação. Este ensaio não irá explorar a casuística desses casos difíceis. O propósito deste ensaio é desenvolver um argumento geral a favor da tese de que a esmagadora maioria dos abortos deliberados são seriamente imorais (MARQUIS, 1989, p.183 – tradução nossa).

A leitura cuidadosa dessa passagem é importante para evitar objeções que procurem refutar o argumento de Marquis apontando para o fato de que ele não nos permite lidar com os casos mais difíceis. Ora, obviamente é importante tratar do problema do aborto nos casos supostamente mais difíceis que foram mencionados. Mas dado que até agora não há consenso sequer acerca dos casos menos difíceis, um argumento que consiga lidar com tais casos revelar-se-á promissor. Este parece ser o espírito da posição de Marquis. Feito esse esclarecimento, podemos passar à exposição da estratégia levada a cabo por ele no artigo supracitado.

Como vimos na introdução, o problema moral do aborto se resume à questão de se é, e em que circunstâncias, moralmente permissível matar um feto humano. A discussão que fizemos nos dois primeiros capítulos é suficiente para mostrar que se trata de um problema bastante controverso. No entanto, bem menos controverso é o problema de saber se é permissível matar um de nós – seres humanos adultos, conscientes de si, capazes de fazer planos e de utilizar uma linguagem de forma sofisticada, possuidores de crenças, desejos e outras atitudes proposicionais. A resposta mais intuitiva parece ser *não*, apesar do fato de que muitos de nós concordamos que seria permissível matar em circunstâncias especiais, como em casos de autodefesa ou numa guerra justa (assumindo que há tal coisa!). Portanto, mesmo que admitamos essas duas exceções podemos estar seguros de que a seguinte afirmação é verdadeira:

- (i) matar um indivíduo como nós – um ser humano adulto consciente, pleno de suas capacidades – é *prima facie* errado.

Dado que estamos dispostos a aceitar (i), precisamos de uma explicação que nos justifique a aceitá-la como verdadeira. Segundo Marquis, há duas opções disponíveis: (1) matar um indivíduo como nós é *prima facie* errado em virtude de algum mal que é feito aos outros ou (2) matar um indivíduo como nós é *prima facie* errado em virtude de algum mal que é feito à própria vítima. Se escolhermos a primeira opção, não conseguiremos explicar por que seria errado matar um indivíduo que não tem família, amigos, ou, na pior das hipóteses, que só possui inimigos que nada sentiriam com sua morte. No entanto, a falta de pessoas que supostamente sofreriam com a morte de um indivíduo certamente não constitui uma razão plausível para justificar a tese de que a ação de matá-lo é moralmente permissível.

Ainda com respeito a (1), alguém poderia defender que a ação de matar um de nós é errada porque prejudica o próprio assassino – o que nos parece extremamente implausível. Isso porque, embora seja razoável pensar que ser um assassino é intrinsecamente mal, não é razoável aceitar que isso seja aquilo que torna fundamentalmente errada a ação de matar. Sendo assim, Marquis escolhe a segunda opção, permitindo acomodar uma intuição plausível: se é errado fazer algo a um indivíduo, isso tem de estar relacionado ao efeito que a ação tem nele próprio.

O que torna a ação de matar primariamente errada não é nem o seu efeito no assassino nem o seu efeito nos amigos e parentes das vítimas, mas o seu efeito sobre a vítima. A perda da própria vida é uma das maiores perdas que podemos sofrer. A perda da vida nos priva de todas as experiências, atividades, projetos e prazeres que teriam constituído nosso futuro. Portanto, matar alguém é primariamente errado porque a ação de matar inflige uma das maiores perdas possíveis à vítima (MARQUIS, 1989, p.89 – tradução nossa).

Marquis ainda nos alerta para uma confusão comum que pode surgir a partir de sua explicação do mal de matar. Isso porque alguém poderia ser levado a pensar que o que torna fundamentalmente errada a ação de matar é que ela nos priva da existência biológica. Mas tal posição

implausível não é defendida pelo autor. Afinal, não há boas razões para pensar que a mera existência biológica de uma vida humana tenha valor. Se isso fosse o caso, então teríamos de aceitar a ideia de que a vida de um ser humano num estado de coma irreversível teria valor, o que é difícil de defender sem invocar algum princípio religioso. De acordo com o filósofo americano,

a mudança no meu estado biológico não torna, por si mesma, a ação de me matarem errada. O efeito da perda da minha vida biológica é a perda de todas aquelas atividades, projetos, experiências e prazeres que teriam constituído meu futuro pessoal [...] Algumas partes do meu futuro não são valorizadas por mim agora, mas virei a valorizá-las na medida em que me tornar mais velho e meus valores e capacidades mudarem. Quando sou morto, sou privado tanto do que valorizo, e que teria sido parte da minha vida futura, bem como do que eu viria a valorizar. Portanto, quando morro, sou privado de todo o valor do meu futuro. Infligir essa perda sobre mim é o que, em última instância, torna a ação de me matar errada. Assim, parece que o que torna *prima facie* seriamente errado matar qualquer ser humano adulto é a perda do seu futuro (MARQUIS, 1989, p. 189-190 – tradução nossa).

A partir dessa passagem fica claro que a posição defendida por Marquis é a de que o mal de matar um de nós consiste no fato de que tal ação nos priva de um futuro com valor. O interessante acerca dessa estratégia argumentativa é que ela se baseia numa teoria que situa a ação de matar numa classe mais geral de ações erradas (a saber, aquelas que privam os indivíduos de coisas valiosas). Naturalmente, é possível privar um indivíduo de todos os bens de seu futuro sem matá-lo. Matar é apenas uma das maneiras pelas quais podemos privar um indivíduo como nós

de um futuro valioso. Sequestrar alguém e mantê-lo preso em cativeiro por cinquenta anos (ou por quanto tempo dure sua vida) também é errado, entre outras coisas, em virtude de privá-lo de um futuro com valor. Portanto, não é somente a ação de matar que é errada em virtude de nos privar de um futuro valioso.

Feitas essas considerações, uma das maneiras pelas quais podemos formular o argumento de Marquis a favor da imoralidade *prima facie* do aborto, na sua forma canônica, é a seguinte:

P1: Se um indivíduo tem um futuro com valor, então matá-lo é *prima facie* errado.

P2: Os fetos humanos normais têm um futuro com valor¹⁵.

C: Portanto, matar fetos humanos normais é *prima facie* errado.

A primeira premissa nada mais é do que um princípio moral que resume a explicação do mal de matar adotada por Marquis. É importante notar que a cláusula “*prima facie*” permite acomodar os casos de exceção supracitados. Isso significa que mesmo que um indivíduo possua um futuro com valor, a ação de matá-lo poderia ser permissível, por exemplo, numa circunstância extrema de autodefesa ou numa guerra justa. Por essa razão, podemos qualificar a posição de Marquis com o termo “moderada”. Como explica o filósofo americano:

A perspectiva de que matar alguém é *prima facie* errado porque priva a vítima de um futuro com valor não implica que matar é sempre errado. Contudo, esta perspectiva explica porque matar é um dos piores crimes

¹⁵ Usamos a expressão “fetos humanos normais” para referir a fetos sem graves deficiências no cérebro (como, por exemplo, anencefalia). Marquis usa o termo inglês “standard” na formulação dessa premissa: “the future of a standard fetus includes a set of experiences, projects, activities, and such which are identical with the futures of adult human beings” (MARQUIS, 1989, p.192 – tradução nossa). Usamos o termo “normal” porque “standard” pode ser entendido como padrão, isto é, o que é mais usual, comum.

e, como um corolário, porque as exceções à tese de que matar é errado são tão raras. Uma teoria correta acerca do mal de matar deve ter esses aspectos (MARQUIS, 2002, p.88 – tradução nossa).

A segunda premissa é supostamente uma afirmação factual acerca da maioria dos fetos humanos.¹⁶ Segundo Marquis, há razões para aceita-la como verdadeira, pois

o futuro de um feto humano típico inclui um conjunto de experiências, projetos e atividades que são idênticas às contidas no futuro de um ser humano adulto e idênticas às contidas no futuro de crianças pequenas. Uma vez que a razão que é suficiente para explicar por que é errado matar seres humanos depois do nascimento também se aplica aos fetos, segue-se que o aborto é *prima facie* seriamente moralmente errado. (MARQUIS, 1989, P.192 – tradução nossa).

Marquis não fornece uma explicação detalhada acerca de que tipo de propriedade é a de ter um futuro com valor. O autor fornece apenas uma caracterização informal e intuitiva segundo a qual a expressão “futuro com valor” se refere a um conjunto de experiências e atividades que um determinado indivíduo já valoriza ou valorizará caso venha a sobreviver no futuro, o que inclui “amizades, amores, absorção em vários projetos, experiências estéticas e identificação com causas maiores vistas como

¹⁶ É importante salientar que Marquis usa o termo “feto” na mesma acepção que indicamos na introdução do presente trabalho: “Utilizo o termo ‘feto’ para me referir ao ser humano em desenvolvimento da concepção ao nascimento. (Assim, como é padrão nas discussões, chamo embriões e zigotos de ‘fetos’)” (MARQUIS, 2002, p.83 – tradução nossa).

valiosas” (MARQUIS, 2007, p.399 – tradução nossa). A seguinte passagem pode nos ajudar a tornar mais clara a ideia do autor:

Essas atividades, projetos, experiências e prazeres são intrinsecamente valiosas ou são meios para algo que é intrinsecamente valioso. Algumas partes do meu futuro não são valorizadas por mim agora, mas virão a ser valorizadas na medida em que eu me tornar mais velho e meus valores e capacidades mudarem. Quando sou morto, sou privado tanto do que valorizo agora e que teria feito parte do meu futuro pessoal, bem como do que eu viria a valorizar. Portanto, quando morro, sou privado de todo o valor do meu futuro (MARQUIS, 1989, p.189-190 – tradução nossa).

Além dessa, há outra passagem no artigo “An Argument that Abortion is Wrong” (2002) que pode nos ajudar a esclarecer o que Marquis entende pela expressão “futuro com valor”. Nesse artigo, o autor afirma que um futuro com valor é um futuro que contém os bens da vida, os quais são por ele caracterizados da seguinte maneira:

Os bens da vida são seja o que for que dela extraímos. Os bens da vida são aquelas coisas em relação às quais nós tomamos uma atitude positiva. Tais coisas são aqueles projetos que realizamos e dos quais estamos orgulhosos: a perseguição de nossos objetivos, prazeres estéticos, amizades, investigações intelectuais e prazeres físicos de vários tipos. Os bens da vida são o que fazem com que ela valha a pena de ser vivida. (MARQUIS, 2002, p.87 – tradução nossa).

Em resumo, a estratégia de Marquis é a seguinte: dado que a mesma propriedade que é suficiente para tornar *prima facie* errada a ação de matar um de nós – a propriedade de ter um futuro valioso – é também possuída por grande parte (provavelmente pela maioria) dos fetos humanos, segue-se, por paridade de raciocínio, que matar fetos humanos também é *prima facie* errado.

3.2 Objeções e respostas

Nesta seção, apresentaremos e procuraremos responder as cinco objeções mais importantes ao Argumento do Futuro com Valor.

3.2.1 A objeção de Cudd

Em 1990, a filósofa americana Ann Cudd publicou o artigo “Sensationalized Philosophy: a reply to Marquis’s ‘Why abortion is immoral’” no qual procura levantar uma dificuldade para a posição de Marquis. Seu objetivo é exposto nas seguintes linhas:

Este ensaio simplesmente refuta o pressuposto inicial de Marquis: o de que a única questão importante para resolver o problema do aborto é aquela acerca do *status* moral do feto, e que a corroboração para esta afirmação pode ser encontrada na literatura sobre o aborto (CUDD, 1990, p. 262 – tradução nossa).

Para levar a cabo o seu objetivo, Cudd critica a justificativa que Marquis fornece para nos persuadir da ideia de que a questão central do debate sobre o aborto é a de saber qual é o *status* moral do feto. A autora cita a justificativa de Marquis que é exposta como se segue no artigo de 1989:

Muitos dos autores mais sagazes e cuidadosos que escrevem sobre a ética do aborto – tais como Joel Feinberg, Michael Tooley, Mary Ann Warren, H. Tristram Engelhardt, L.W Sumner, John T. Noonan e Philip Devine – acreditam que a permissibilidade moral do aborto depende da questão de saber se o feto é o tipo de ser cuja

vida é seriamente errado pôr fim (MARQUIS, 1989, p.183 – tradução nossa).

Segundo Cudd, duas questões surgem a partir dessa passagem. A primeira é a de saber se os fetos são o tipo de coisa que podem ter direitos ou em relação aos quais podemos ter obrigações, e a segunda é a de saber se tais direitos ou obrigações são *prima facie* ou absolutos (Cf. CUDD, 1990, p. 262). A autora afirma que Marquis faz uma confusão entre elas,

assumindo que sejam quais forem os direitos que os fetos possuam ou as obrigações que tenhamos em relação a eles, tais direitos e obrigações têm de ser absolutos (CUDD, 1990, p.262 – tradução nossa).

No entanto, Cudd não menciona qualquer evidência textual que mostre isso. Uma razão plausível a favor de que Marquis não defende tal pressuposto é que seu argumento não nos permite sustentar uma posição pró-vida radical, mas, como vimos, tão somente a tese de que o aborto é *prima facie* errado – sendo permissível nas mesmas circunstâncias em que seria permissível matar uma pessoa como nós.

Além disso, Cudd interpreta a posição de Marquis de maneira errônea ao dizer que “ele não admite exceções à tese de que o aborto é imoral” e assevera que ele trata do problema

como se os fetos fossem coisas que crescessem no jardim e a questão do aborto fosse apenas a de se alguém pode decidir enterrá-los (*to till under*) ao invés de deixá-los florescer. A questão do aborto envolve inextricavelmente (pelo menos) duas vidas e um importante conjunto de direitos da mulher que carrega o feto, seja o que for que decidamos acerca do *status* do feto. (CUDD, 1990, p.262 – tradução nossa),

Cudd está certa ao dizer que este problema envolve duas vidas, mas errada ao sugerir que Marquis trata-o dessa maneira. Trata-se de uma caricatura da posição do filósofo americano. Do fato de que ele se foca na questão de saber qual é o *status* moral do feto, não se segue que ele ignore por completo os direitos das mulheres. Afinal, as mulheres são pessoas que já tem assegurado um *status* moral central. Os fetos não. É por isso que ao discutir o problema moral do aborto deve-se começar por perguntar qual é o *status* moral dos fetos. Do contrário, como poderemos discutir em que circunstâncias é permissível matá-los se nada soubermos sobre o seu *status* moral, isto é, sobre qual é a posição que tais seres ocupam em nossa comunidade moral?

Outra maneira de ver a centralidade da questão sobre o *status* moral dos fetos é pensar na discussão de outro problema moral: o problema de saber se temos deveres com relação aos animais não humanos. Obviamente, pelo menos grande parte da resposta depende da questão de saber qual é o *status* moral desses animais. Questões como a de que propriedades um animal precisa instanciar para que seja passível de consideração moral ou de se a dor que os animais sentem é moralmente relevante tal como a que sentimos, parecem ser cruciais para o desenvolvimento de uma resposta ao problema. Qualquer argumento acerca desse debate que não as leve em conta estará sujeito a sérias dificuldades.

3.2.2 A objeção de McInerney

McInerney (1990) tentou refutar o Argumento do Futuro com Valor atacando a sua segunda premissa – a afirmação de que, geralmente, os fetos humanos possuem um futuro com valor. Para tanto, McInerney defende que a aceitação de uma determinada teoria acerca da identidade pessoal – a teoria da continuidade psicológica – nos justifica a rejeitá-la. A teoria da continuidade psicológica é a perspectiva de que o que nos torna a mesma pessoa ao longo do tempo é uma continuidade entre estados mentais (memórias, crenças, desejos etc.) que há entre a pessoa que somos no presente (ou fomos no passado) e a que seremos no futuro (OLSON, 2010). Segundo McInerney, o argumento de Marquis não satisfaz uma importante condição, dado que

para o argumento ser convincente é necessário que o feto em seu tempo “possua” ou esteja relacionado ao seu

futuro como o nosso de um modo que permita a transferência do mal de matar pessoas para o mal de matar fetos [...] As relações mais amplamente consideradas nas discussões contemporâneas sobre identidade pessoal são aquelas que envolvem memória, continuidade de caráter e intenção de agir (MCINERNEY, 1990, p. 265 – tradução nossa).

Essa condição não é satisfeita porque tal relação não existe entre e o feto e a pessoa a que ele dará origem, pois, de acordo com McInerney,

um feto num estágio inicial de desenvolvimento não tem nem uma vida mental de sentimentos, crenças e desejos, nem tampouco um cérebro desenvolvido e sistema nervoso. Não existe nenhuma das principais relações com o futuro pessoal que existem nas pessoas (MCINERNEY, 1990, p. 266 – tradução nossa).

A partir das passagens acima, podemos formular o argumento de McInerney de maneira mais precisa como se segue:

P1: Se os fetos humanos têm um futuro com valor, então há uma relação de continuidade psicológica (entre memórias, crenças, desejos etc.) entre os fetos e as pessoas as quais darão origem.

P2: Não há uma relação de continuidade psicológica (entre memórias, crenças, desejos etc.) entre os fetos e as pessoas as quais darão origem.

C: Portanto, não é o caso que os fetos humanos têm um futuro com valor.

Embora pareça persuasivo, há dois problemas com esse argumento. O primeiro é que ele apela ao conceito de *pessoa*, o qual Marquis faz

questão de evitar em seu argumento: “a categoria que é moralmente central para esta análise é a de ter um futuro como o nosso; não é a categoria da personalidade (*personhood*)” (MARQUIS, 1989, p.192 – tradução nossa). O segundo é que McInerney pressupõe que a teoria da continuidade psicológica é a melhor opção que temos para responder ao problema da identidade pessoal – o que é bastante controverso dado que há outras teorias igualmente defensáveis, que procuram resolver tal problema, como a teoria da continuidade espaço temporal e o animalismo (CONEE & SIDER, 2005).

Marquis não pressupõe que o feto é a mesma pessoa que o indivíduo que existirá no futuro e terá uma vida com valor porque sequer pressupõe que o feto seja uma pessoa. Assim, a segunda premissa do seu argumento pode ser reestabelecida se adotarmos outra teoria acerca da identidade pessoal – o *animalismo*.¹⁷ Segundo essa perspectiva, somos essencialmente organismos humanos, de modo que o que nos torna o mesmo indivíduo ao longo do tempo é ser um determinado organismo que pertence à espécie *Homo sapiens sapiens*. Contudo,

o animalismo não implica que todos os animais, ou mesmo todos os animais humanos, são pessoas [...]: embriões humanos e animais num estado vegetativo persistente podem não contar como pessoas. Ser uma pessoa pode ser apenas uma propriedade temporária que possuímos, tal como a de ser um filósofo (OLSON, 2010, § 7).

Obviamente, ser o mesmo organismo (ou animal) humano ao longo do tempo é diferente de ser a mesma pessoa ao longo do tempo. Isso porque, segundo o animalismo, *ser pessoa* constitui apenas uma fase da nossa história natural, o que significa, em outras palavras, que podemos existir sem sermos pessoas. Tudo o que é preciso para que a segunda premissa do AFV seja verdadeira é que os fetos sejam o mesmo organismo humano que a pessoa que provavelmente terá uma vida com

¹⁷ Para uma exposição mais pormenorizada do *animalismo* ver McMahan (2011). Para uma defesa recente dessa teoria ver Blatti (2012).

valor no futuro, o que parece ser muito difícil de rejeitar sem violar muitas de nossas crenças de senso comum sobre nós mesmos (por exemplo, a crença de que já fomos embriões em desenvolvimento).

Um defensor do AFV poderia ainda acrescentar que há razões plausíveis a favor de que o animalismo é uma teoria mais adequada do que a da continuidade psicológica para lidar com o problema da identidade pessoal. Afinal, a teoria da continuidade psicológica implica que nunca fomos fetos e que não sobreviveríamos a um estado de coma. O animalismo é mais intuitivo, pois defende que somos simplesmente organismos humanos que existem por um determinado período de tempo, sendo a existência *como pessoa* apenas uma parte deste. Assim, temos que a objeção de McInerney não é suficiente para refutar o Argumento do Futuro com Valor.

3.2.3 A objeção de Norcross

No artigo “Killing, abortion and contraception: a reply to Marquis” (1990), Alastair Norcross fez a seguinte objeção: sustentou que a primeira premissa do argumento do futuro com valor (o princípio moral de Marquis acerca do mal de matar) pode ser usada para formular um argumento a favor de que a contracepção também é imoral (e nas mesmas circunstâncias em que o aborto o seria) e que, por essa razão, deve ser abandonada – assumindo, é claro, que a contracepção seja imoral. Na verdade, o próprio Marquis antecipara essa objeção no artigo de 1989. Por essa razão, Norcross começa seu artigo apresentando as razões que o filósofo americano utilizou para defender a ideia de que seu princípio moral não se aplica ao caso da contracepção.

Marquis sustenta que a contracepção não priva um indivíduo de um futuro com valor porque não há sequer um indivíduo que possa ser privado de algo. Afinal, no caso da contracepção, quem poderia ser plausivelmente considerado como uma vítima que foi privada de um futuro valioso? Marquis nos pede para considerar as seguintes opções: (i) um espermatozoide qualquer; (ii) um óvulo qualquer; (iii) um espermatozoide e um óvulo quaisquer separadamente e (iv) um espermatozoide e um óvulo juntos. Segundo o filósofo americano, nenhuma dessas opções serve como uma resposta plausível para a questão acima; contudo, a quarta opção é a que mais se aproxima disso:

Na altura da contracepção, há centenas de milhões de espermatozoides, um óvulo (liberado) e milhões de combinações possíveis de tudo isso. Não há nenhuma combinação efetiva. Assim, o sujeito da perda é meramente uma combinação possível? Qual delas? Esta alternativa não produz um sujeito real que sofreu dano. Consequentemente, a imoralidade da contracepção não é implicada pelo argumento do futuro como o nosso simplesmente porque, no caso da contracepção, não há um sujeito da perda que não seja identificável de forma arbitrária (MARQUIS, 1989, p. 201-202 – tradução nossa).

Norcross ressalta que a parte mais importante dessa citação é a que diz que “no caso da contracepção, não há um sujeito da perda que não seja identificável de forma arbitrária”. Isso significa que para qualquer identificação de uma vítima da contracepção, não haverá razões que legitimem a sua escolha. Segundo Norcross, podemos fazer duas leituras da afirmação acima: uma epistêmica e outra ontológica. Segundo a primeira leitura, dizer que ‘não há um sujeito da perda que possa ser identificado de forma não arbitrária’ significa que não temos como saber quem será tal sujeito. Por outro lado, a leitura ontológica nos diz que, de fato, não há tal sujeito da perda. Isto porque quando ocorre a contracepção não há sujeito algum – nem identificável nem não identificável.

Após fazer esta distinção, Norcross critica a primeira leitura afirmando que esta não nos permite traçar uma distinção moralmente relevante entre o aborto e a contracepção. Afinal, apenas porque não sabemos quem será a vítima de uma ação que realizaremos não se segue que seja permissível realizá-la. Deixar uma bomba num ônibus público, programada para explodir em cinco horas, não é moralmente permissível, ainda que não saibamos quem serão as vítimas. No que respeita à segunda, Norcross a considera mais plausível e assevera que a sua aceitação ainda nos permite criticar a posição de Marquis porque, sob esta leitura, ainda é defensável que a “contracepção prejudica todas

as combinações possíveis entre espermatozoides e óvulos” (NORCROSS, 1990, p.271 – tradução nossa).

Uma maneira de respondermos a objeção de Norcross é notar a ambiguidade do termo “combinação” na sentença supracitada. Tal termo pode ser usado para referir tanto uma combinação meramente possível de um espermatozoide e um óvulo bem como uma combinação atual (uma combinação que ocorreu efetivamente) dessas células. Uma combinação meramente possível é aquela que não ocorreu, mas que poderia ter ocorrido, como, por exemplo, a combinação que teria dado origem ao filho de Wittgenstein. Uma combinação atual entre tais células sexuais é aquela que ocorreu efetivamente, como a que deu origem ao leitor. O problema da crítica de Norcross é ignorar essa distinção. Uma vez que a esclarecemos, torna-se claro que não se pode fazer mal a uma combinação meramente possível entre um espermatozoide e um óvulo, mas apenas a uma combinação atual.

Outro problema da posição de Norcross é que ele pressupõe que impedir uma concepção é análogo a fazer um aborto porque, segundo ele, ambas as ações tem o mesmo efeito: privam um indivíduo de um futuro com valor. No entanto, isto não é o caso uma vez que a contracepção simplesmente impede que um indivíduo – que teria um futuro com valor se existisse – passe a existir, ao passo que o aborto priva um indivíduo atual da existência (pelo menos enquanto organismo vivo). Nem o espermatozoide nem o óvulo são indivíduos que possuem um futuro com valor, pois não são numericamente idênticos ao organismo ao qual darão origem: se o fossem, então, pela transitividade da identidade, seriam idênticos entre si – o que é claramente falso. Dadas essas razões, conclui-se que a objeção de Norcross também não é capaz de refutar o Argumento do Futuro com Valor.

3.2.4 A objeção de Sinnot-Armstrong

O filósofo Walter Sinnot-Armstrong (1997) apresentou outra importante objeção ao Argumento do Futuro com Valor. Segundo o autor, Marquis comete a falácia do equívoco – uma falácia em que o mesmo termo é usado em sentidos diferentes nas premissas. Mas antes de apresentar a sua objeção é importante notar que Sinnot-Armstrong formula o Argumento do Futuro com Valor de modo diferente da formulação que viemos trabalhando até aqui:

- (1) É moralmente errado, exceto em circunstâncias extremas, causar a alguém a perda de um futuro valioso.
- (2) O aborto causa ao feto a perda de um futuro valioso.
- (3) Portanto, o aborto é moralmente errado, exceto em circunstâncias extremas (ARMSTRONG, 1997, p. 61 – tradução nossa).

Para refutar este argumento, mostrando que se trata de uma falácia do equívoco, Armstrong defende que o termo “perda” é ambíguo e está a ser usado em dois sentidos diferentes:

cada uso do termo “perda” torna uma premissa claramente verdadeira, mas deixa a outra questionável. Isto parece ser um tipo de equívoco. O ponto não é que os leitores não podem dizer se Marquis se refere a perdas morais ou neutras. Na maioria das passagens do seu artigo é bastante claro que Marquis se refere a perdas neutras. Entretanto, os termos nos quais o argumento é formulado são ambíguos nesse contexto, e a força do argumento depende, para muitos leitores, de uma confusão entre esses dois tipos de perda. Essa é a maneira pela qual o argumento comete a falácia do equívoco (ARMSTRONG, 1997, p.63 –tradução nossa).

Como nota Armstrong, os dois sentidos em causa são o neutro e o moral. Começemos por esclarecer o primeiro. Em que circunstâncias um sujeito pode causar uma perda neutra a outro indivíduo? Para responder essa questão, Armstrong sugere a seguinte análise do conceito de *perda neutra*: A ação *a* de um sujeito *S* causou a *perda neutra* de algo valioso para um indivíduo *i* se, e somente se:

(i) *S* realizou *a* voluntariamente.

(ii) *i* não ganhou nem manteve a coisa valiosa.

(iii) *i* teria ganhado ou mantido a coisa valiosa se *S* não tivesse realizado *a*. (Cf. SINNOT-ARMSTRONG, p.61).

Para vermos como essa análise funciona, Armstrong fornece um exemplo no qual nos pede para imaginar uma corrida em que há apenas dois corredores (Kristin e Lee) disputando um prêmio que consiste num valioso troféu. Suponhamos que Kristin vença a corrida e Lee perca o troféu. Será correto dizer que Kristin causou tal perda? Segundo a análise de Armstrong, se considerarmos o sentido neutro do termo “perda” a resposta será positiva dado que as três cláusulas são satisfeitas: (i) Kristin realizou a ação *a* (no caso, a de correr para ganhar a corrida); (ii) Lee não ganhou nem manteve o troféu valioso; (iii) Lee teria ganhado ou mantido o troféu valioso se Kristin não tivesse realizado *a*.

No que tange ao sentido moral do termo “perda”, Armstrong oferece a seguinte análise – a qual mantém as três cláusulas da análise anterior e é acrescida de mais duas:

(i) *S* realizou *a* voluntariamente.

(ii) *i* não ganhou nem manteve a coisa valiosa.

(iii) *i* teria ganhado ou mantido a coisa valiosa se *S* não tivesse realizado *a*.

(iv) *i* tinha um direito moral aos meios necessários para ganhar ou manter a coisa valiosa.

(v) *S* não tinha um direito moral àqueles meios.

As cláusulas (iv) e (v) permitem explicar porque Lee não sofreu uma perda moral: ele não tinha qualquer direito sobre o troféu e Kristin tinha um direito aos meios necessários para ganhá-lo (por exemplo: largar sem estar em desvantagem, poder correr com seu equipamento completo etc.).

Para compreendermos a crítica de Armstrong ser-nos-á útil considerar novamente a formulação que ele faz do argumento do futuro com valor:

- (1) É moralmente errado, exceto em circunstâncias extremas, causar a alguém a perda de um futuro valioso.
- (2) O aborto causa ao feto a perda de um futuro valioso.
- (3) Portanto, o aborto é moralmente errado, exceto em circunstâncias extremas.

A objeção de Armstrong é que esse argumento é uma falácia do equívoco porque o termo “perda” está a ser usado no sentido moral em (1), mas no sentido neutro em (2). A fim de que o argumento não seja uma falácia é preciso que o termo “perda” ocorra com o mesmo sentido nas duas premissas. No entanto, de acordo com Sinnott-Armstrong, seja qual for o sentido adotado para a sua ocorrência nas duas premissas, o argumento de Marquis fracassará.

Vejamos em pormenor como o autor leva a cabo a sua crítica. Consideremos, em primeiro lugar, o sentido neutro. De acordo com Armstrong, se interpretarmos o termo “perda” nesse sentido, então a segunda premissa será verdadeira. Contudo, a primeira será falsa; afinal, seria estranho dizer que é moralmente errado causar uma perda neutra a alguém. Por outro lado, se interpretarmos “perda” no sentido moral, então (1) será verdadeira. No entanto, o uso desse sentido em (2) transformará o argumento numa petição de princípio, pois

se o termo “perda” implica um direito moral, então nós não podemos determinar se o aborto causa qualquer perda ao feto até que determinemos se o feto tem um direito moral aos meios necessários para chegar ao seu futuro. Neste contexto, seria uma petição de princípio assumir esta premissa controversa sem apresentar qualquer argumento a seu favor (ARMSTRONG, 1997, p.63 – tradução nossa).

Como mostra a passagem acima, a ideia de Armstrong é que se lermos a premissa (2) interpretando o termo “perda” no sentido moral, então estaremos a pressupor que o feto possui direito moral à vida – algo demasiado controverso que, na verdade, é o que deveria ser provado. Será plausível aceitar essa crítica de Armstrong? Uma razão para pensar que não é que o outro sentido também apresenta basicamente o mesmo problema. Afinal, interpretar o termo “perda” no sentido neutro pressupõe que o feto não tem direito moral à vida (ou aos meios necessários para manter-se vivo e chegar ao seu futuro valioso). Assim, se não houver outro sentido através do qual possamos interpretar o termo “perda”, dado que os dois apresentados por Armstrong enfrentam problemas, é mais plausível aceitar a formulação do AFV apresentada anteriormente.

Armstrong sustenta que para ser moralmente errado causar a um feto a perda do seu futuro valioso é preciso que o feto adquira o direito aos meios necessários para continuar vivo e chegar a este futuro:

Para permanecer vivo, o feto precisa de um lugar para crescer bem como de sangue e outros fluídos para se nutrir, mas o que ele precisa não pertence a ele, mas à mulher grávida [...] Tal como não é moralmente errado impedir um médico de tirar o sangue ou a medula óssea de uma mulher sem a sua permissão, mesmo para salvar a vida de alguém, também não é moralmente errado impedir o feto de usar o sangue e o útero da mãe, a menos que ele, de alguma maneira, ganhe o direito moral aos meios para manter sua vida (ARMSTRONG, 1997, p.66 – tradução nossa).

Como se vê nesta passagem, Armstrong usa uma analogia para defender a ideia de que o feto não tem direito aos meios necessários para sobreviver (no caso, os recursos do corpo da mulher). A ideia central da

sua comparação é a seguinte: tal como não é imoral impedir que um médico extraia a medula óssea de uma mulher sem o seu consentimento para salvar a vida de um paciente que dela necessita, também não é imoral impedir que o feto utilize os recursos do corpo da mulher sem o seu consentimento. Contudo, essa analogia não funciona para todos os casos e enfrenta dois problemas.

O primeiro problema da analogia de Armstrong é que ela justifica a permissibilidade do aborto apenas nos casos em que a mulher não consentiu ficar grávida (como casos de violação ou de ignorância acerca dos efeitos da cópula). Isso porque seu exemplo envolve uma situação em que não há consentimento. O segundo problema é que um feto não é comparável a um médico. O feto não é um agente racional que realiza ações voluntárias e deliberadas. O feto não está a utilizar o corpo da mulher no mesmo sentido em que o médico está. A mulher é causalmente responsável pela situação em que o feto se encontra, mas não é causalmente responsável pela situação em que o paciente se encontra. Sendo assim, Marquis poderia aceitar tranquilamente as exceções acima, dado que não defende a posição pró-vida radical, mas, como já fora notado neste capítulo, apenas a posição pró-vida moderada de que o aborto é *prima facie* errado.

Outro ponto a ser notado é que a analogia de Armstrong nos remete a um problema mais geral (já discutido no segundo capítulo na seção sobre as objeções da responsabilidade ao argumento da filósofa americana Judith Thomson): em que circunstâncias é correto dizer que a mulher concedeu (ou consentiu tacitamente) ao feto o direito de utilizar o seu corpo? Dado se tratar de uma questão controversa, um defensor da posição de Sinnott-Armstrong precisaria fornecer um argumento a favor de que, mesmo na situação em que a mulher mantenha uma relação sexual voluntariamente, não é correto dizer que ela concedeu ao feto o direito de utilizar seu corpo. Controvérsias à parte, pelo que vimos acima, de uma coisa podemos estar certos: a analogia de Armstrong não serve para mostrar que uma mulher que manteve relações sexuais voluntariamente – ciente do risco de engravidar – não concedeu ao feto o direito de utilizar o seu corpo, mas apenas permite justificar a permissibilidade do aborto em casos em que não há consentimento por parte da mulher. Como o argumento de Marquis não é um argumento a favor de uma posição radical, a objeção de Sinnott-Armstrong não o afeta.

3.2.5 A objeção de Boonin

David Boonin, no livro “A defense of abortion” (2003), ofereceu razões para rejeitarmos o Argumento do Futuro com Valor. Boonin concorda que ter um futuro com valor é suficiente para que seja errado matar um indivíduo, mas ele discorda da formulação que Marquis faz do princípio que explica isso e propõe uma nova. Para Boonin,

Uma vez que Marquis trata as declarações da forma ‘P valoriza (ou virá a valorizar) X’ de modo intercambiável com as declarações da forma ‘P deseja (ou virá a desejar) que X continue’, podemos reformular o princípio subjacente à perspectiva de Marquis como se segue (BOONIN, 2003, p.63 – tradução nossa).

Após essa passagem, Boonin apresenta a sua formulação do princípio moral de Marquis (doravante PM) acerca do mal de matar da seguinte maneira:

PM: Se um indivíduo *i* tem um futuro com valor F e **(a)** *i* deseja agora que F seja preservado ou **(b)** desejará mais tarde continuar a ter as experiências contidas em F (se não for morto), então *i* é um indivíduo que tem o mesmo direito à vida que nós. (BOONIN, 2003, p.63 – tradução nossa)

De acordo com Boonin, embora nós possamos usar PM de maneira bem sucedida, não precisamos da cláusula (b) para explicar porque é *prima facie* errado matar nos seguintes casos: (1) um de nós, (2) um adulto temporariamente comatoso, (3) um adolescente suicida e (4) um bebê recém-nascido. Assim, basta excluirmos a cláusula (b) para obtermos o princípio de Boonin (doravante PB):

PB: Se um indivíduo *i* tem um futuro com valor F e **(a)** *i* deseja agora que F seja preservado, então *i* é um indivíduo que tem o mesmo direito à vida que nós.

Novamente, cabe ressaltar que Boonin concorda com a ideia de Marquis de que, em geral, instanciar a propriedade de ter um futuro com

valor (doravante propriedade F) é suficiente para tornar a ação de matar um indivíduo *prima facie* errada. Entretanto, Boonin pensa que é falso que PM seja a melhor maneira de representar isso e sustenta que devemos substituí-lo por PB. A justificativa de tal substituição é que PB tem o mesmo poder explicativo e é mais econômico.

A fim de mostrar isso, Boonin convida-nos a imaginar que apenas precisamos explicar porque seria *prima facie* errado matar no caso (1). Assumindo que ambos funcionam para explicar isso, qual princípio deveríamos escolher: PM ou PB? A resposta de Boonin é que deveríamos escolher PB por uma questão de economia. Afinal, se podemos explicar a mesma coisa invocando um princípio com apenas uma cláusula, por que razão preferiríamos o que tem duas?

A resposta de Boonin parece plausível e, segundo ele, também funciona para os casos (2) – (4). No entanto, explicar porque seria errado matar nesses casos é uma tarefa mais complexa e exige algumas distinções conceituais. Consideremos, em primeiro lugar, o caso (2). Será plausível dizer que o adulto temporariamente comatoso tem o desejo de que seu futuro seja preservado? Se considerarmos apenas seus *desejos ocorrentes* – os desejos que ele acessa conscientemente – a resposta é não. Precisamente por estar em coma, o indivíduo não tem acesso consciente aos seus desejos. Contudo, pensa Boonin, se considerarmos seus *desejos disposicionais* – os desejos que ele possui, mas não tem acesso consciente – a resposta é sim.

Essa distinção faz sentido, pois não acessamos conscientemente, e a todo o momento, todos os nossos desejos. Uma pessoa que possui, por exemplo, o desejo de se tornar um grande filósofo, não o perde quando vai dormir e o readquire aquando do seu estado de vigília. Mesmo dormindo, ela continua a ter o desejo, mas disposicionalmente. Por isso, podemos utilizar a palavra “disposicional” para nos referirmos aos desejos que possuímos – isto é, os desejos que podem ser contados entre o conjunto dos nossos desejos –, mas que não estamos a acessar conscientemente. Desse modo, PB explica o mal de matar no caso (2). (não podemos esquecer que PM também explica, mas utilizando a cláusula (b)).

No intuito de explicar porque seria errado matar no caso (3), Boonin apela à outra distinção – a distinção entre *desejos atuais* e *ideais*. Boonin trabalha com uma noção intuitiva e não fornece uma teoria detalhada desses tipos de desejos. Um desejo atual pode ser caracterizado como um desejo – ocorrente ou disposicional – que temos no *mundo atual* (o mundo tal como é). Um desejo ideal é aqui entendido como um desejo contrafactual – um desejo que alguém não possui, mas

possuiria caso estivesse numa situação epistêmica mais favorável, isto é, um desejo que a pessoa não tem no *mundo atual* (o mundo tal como é), mas poderia ter tido (Cf. BOONIN, 2003, p.71). De acordo com Boonin, o adolescente suicida não tem o desejo atual, mas tão somente o desejo ideal de que seu futuro seja preservado. Por essa razão, matá-lo é *prima facie* errado. PB explica porque isto é caso. PM também explica, mas, novamente, utilizando a cláusula (b).

E quanto ao caso (4)? Terá a criança o desejo de que seu futuro seja preservado? Boonin sustenta que tem, mas não diretamente. De acordo com ele “uma criança recém-nascida não tem desejos atuais conscientes. Ela tem o desejo de desfrutar a sensação de calor, por exemplo, e o de satisfazer sua fome” (BOONIN, 2003, p. 84 – tradução nossa). Assumindo que Boonin está certo, como chegamos, a partir dessa constatação acerca do bebê recém-nascido, à conclusão de que ele possui o desejo de que seu futuro seja preservado? A seguinte passagem pode ajudar-nos a entender a posição de Boonin:

Sob a perspectiva que eu tenho defendido, então, tudo o que é exigido para que a criança recém-nascida satisfaça condições suficientes para ter o mesmo direito à vida que você ou eu é que ele tenha um futuro como o nosso e que tenha desejos atuais conscientes que possam ser satisfeitos somente se o seu futuro for preservado (mesmo que ele não entenda que seu futuro pessoal tem de ser preservado a fim de que ele possa satisfazer esses desejos)
(BOONIN, 2003, p.84 – tradução nossa).

Boonin sustenta que podemos atribuir às crianças o desejo de que seus futuros sejam preservados porque eles têm alguns desejos (aparentemente não conscientes) que só podem ser satisfeitos se isso (a preservação do seu futuro) acontecer. Este é o modo pelo qual PB explica porque é errado matar crianças recém-nascidas. Cabe notar outra vez que poderíamos usar PM e obter os mesmos resultados. Dado isso – por uma questão de economia – PB é preferível a PM.

Boonin reformula o argumento de Marquis (usando o seu princípio no lugar da primeira premissa) para mostrar o que acontece quando consideramos um último caso: (5) fetos humanos normais.

PB: Se um indivíduo *i* tem um futuro com valor F e (a) *i* deseja agora (ocorrente, disposicional ou idealmente) que F seja preservado, então *i* é um indivíduo que tem o mesmo direito à vida que nós.

P2': Normalmente, fetos humanos tem um futuro com valor F e desejam agora que F seja preservado.

C': Portanto, normalmente, fetos humanos tem o mesmo direito à vida que nós.

O problema aqui é que fetos humanos não desejam que seu futuro seja preservado. Assim, este argumento não é correto porque P2' é falsa. Contrariamente à ideia original de Marquis, PB não pode ser usado para derivar a conclusão de que, em geral, é *prima facie* errado matar fetos humanos normais. Em suma: Boonin defende que PB não pode ser usado para formular um argumento contra o aborto, embora possa ser usado para formular argumentos a favor de que matar é errado nos casos (1) – (4).

Será bem sucedida a estratégia de Boonin? Haverá razões para rejeitar a sua objeção contra o argumento do futuro com valor? Como vimos, a principal razão que Boonin fornece a favor de que seu princípio (PB) é preferível ao PM é que PB é mais econômico e consegue explicar o mal de matar nos casos (1) – (4). Como vimos, a ideia central de Boonin é a seguinte: uma vez que PB é preferível ao PM para explicar o que há de errado em matar nos primeiro quatro casos (mas não nos permite formular um argumento a favor de que é errado matar no caso (5)), alguém não poderia simplesmente escolher PM para lidar com o caso (5) apenas porque lhe apetece defender a posição pró-vida. Por uma questão de coerência, dever-se-ia manter o mesmo princípio.

Uma avaliação crítica da objeção de Boonin pode começar por notar que ele não especifica o que entende pela expressão “mais econômico” quando se refere à PB. Parece que sua ideia é que PB faz o mesmo trabalho de PM (nos casos (1)- (4)) usando apenas a cláusula (a), ao passo que PM utiliza (a) e (b). O problema que a objeção de Boonin enfrenta é que sua concepção de economia não é inteligível. Afinal, embora tenha uma cláusula a menos, PB se utiliza de várias distinções

conceituais que o tornam mais complexo que PM, o que presumivelmente o tornaria menos econômico também.

Quando falamos em economia teórica ou ontológica, tipicamente pensamos na chamada “navalha de Ockham”, a qual nos diz que não devemos multiplicar entidades sem necessidade. Se entendêssemos “mais econômico” neste sentido tradicional, então PB não seria mais econômico do que PM. Isso porque, seja qual for o princípio que escolhamos, teremos basicamente a mesma ontologia: nenhum deles postula a existência de qualquer entidade. Assim, pelo menos no sentido tradicional, é falso que PB seja mais econômico do que PM.

Boonin poderia responder que, independentemente de estar em acordo com a concepção tradicional, é plausível pensar a economia teórica em termos do número de cláusulas que um dado princípio possui. Desse modo, PB seria mais econômico do que PM. Essa estratégia funcionaria se uma noção central do vocabulário de PB não fosse eliminável em termos do vocabulário de PM. A noção a qual estamos nos referindo é a de *desejo disposicional*. Esta pode ser eliminada através da seguinte análise:

- *S* tem um desejo disposicional *d sse*, em pelo menos um instante do futuro, sob condições apropriadas, *S* terá *d* ocorrentemente.

Se esta análise estiver correta, então o conceito de *desejo disposicional* poderá ser eliminado e substituído pelo conceito de desejo ocorrente futuro – o que equivale a aceitar novamente a cláusula (b) que diz que “*i* desejará mais tarde continuar a ter as experiências contidas em *F* (se não for morto)”. Assim sendo, temos PM novamente. Ao contrário do que fomos levados a pensar, PB não é nada mais do que PM expresso em outras palavras e com uma cláusula implícita. Logo, a objeção de Boonin ao argumento do futuro com valor não é bem sucedida.

3.3 Como sabemos quais fetos têm um futuro com valor? A objeção epistêmica e a nova versão do AFV

Neste ponto, convém recapitular brevemente o que fizemos neste capítulo. Expusemos até aqui a formulação original do Argumento do Futuro com Valor e procuramos responder as cinco principais objeções encontradas na literatura filosófica analítica a seu respeito.

Nesta seção, apresentaremos uma objeção que o AFV original supostamente não conseguiria lidar. Após isso, iremos apresentar uma nova versão do AFV que é imune a essa objeção.¹⁸

Pelo fato de Marquis não explicar cuidadosamente que tipo de propriedade é a de ter um futuro com valor, o AFV está sujeito à seguinte objeção: considerando apenas a breve caracterização que ele faz dessa propriedade, não será possível estabelecer um critério que nos permita saber quais fetos terão um futuro com valor. Obviamente, só porque não podemos saber se um feto x qualquer terá um futuro com valor, tal não significa que ele não tenha. Por isso, essa nova objeção pode ser chamada de “epistêmica” porque se concentra apenas na ideia de que nos falta um critério para *saber* quais fetos efetivamente terão um futuro com valor. Afinal, continuaria o objetor, não temos como prever o futuro e pode dar-se o caso que um feto x não realize atividades e não tenha experiências valiosas no seu futuro pessoal.

Como evitar essa objeção? Aparentemente, não há nada na explicação que Marquis fornece acerca do que é ter um futuro com valor, considerando as passagens dos seus artigos anteriormente citados, que nos permita evitá-la. Porém, uma maneira de fazê-lo é considerar que a propriedade de ter um futuro com valor é *disposicional*. A questão que imediatamente se coloca é: o que é uma propriedade disposicional? O que significa dizer que um feto humano normal tem a propriedade disposicional (ou simplesmente a disposição) para ter um futuro com valor?

Antes de responder essas questões cabe, em primeiro lugar, ressaltar que assumiremos que as expressões “x tem uma disposição” e “x tem uma propriedade disposicional” são semanticamente equivalentes. Assim sendo, disposições podem ser caracterizadas intuitivamente como “propriedades que consistem em propensões ou tendências que dado indivíduo, objeto ou substância teria para, em certas circunstâncias, se comportar de determinada maneira”.¹⁹ Uma boa maneira de explicitar o que diz essa caracterização é através de

¹⁸ A nova versão do AFV consiste apenas numa versão em que especificamos que tipo de propriedade é a de ter um futuro com valor.

¹⁹ ZILHÃO, 2006, p.264. In: BRANQUINHO, J. MURCHO, D. GOMES, N.(org). *Enciclopedia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

exemplos. Uma propriedade disposicional é aquela atribuída por predicados como “quebrável” e “solúvel”. Por exemplo, dizer que uma taça de cristal é quebrável significa dizer que ela tem a disposição para se quebrar. Do mesmo modo, dizer que o açúcar é solúvel em água é dizer que ele tem a disposição para se dissolver em água.

Dada essa caracterização intuitiva do conceito de *disposição*, alguém poderia ser levado a pensar que não há diferença entre um objeto ter uma propriedade disposicional e ter uma propriedade potencial. Desse modo, poder-se-ia objetar que não haveria diferença entre o Argumento do Futuro com Valor e o Argumento da Potencialidade e que, por essa razão, dado que rejeitamos o segundo deveríamos também rejeitar o primeiro. No entanto, essa objeção não é bem sucedida por duas razões. A primeira é que, mesmo que realmente não houvesse diferença, disso não se seguiria que o AFV é falacioso. Como mostramos na seção 1.2 do primeiro capítulo, a mera ocorrência do conceito de potencialidade num argumento não o torna falacioso. Falacioso seria um argumento que começasse por afirmar que um indivíduo *a* tem o direito à vida por ter atualmente a propriedade P e terminasse com a conclusão de que outro indivíduo *b* tem o mesmo direito em virtude de possuir P potencialmente. O AFV não tem essa forma. Logo, é diferente da falácia da potencialidade.

A segunda razão que nos leva a rejeitar a objeção do parágrafo anterior é que ela pressupõe que os conceitos de propriedade potencial e propriedade disposicional são extensionalmente equivalentes. Para os propósitos deste trabalho, não precisamos cumprir aqui a difícil tarefa de fornecer uma teoria detalhada acerca da distinção entre propriedades disposicionais e potenciais. Basta-nos apontar para algumas características que nos justificam a pensar que esses conceitos não são extensionalmente equivalentes. Sendo assim, a seguinte análise do conceito de *disposição*, apresentada pelo filósofo David Lewis, pode nos ajudar nessa tarefa:

Um objeto *x* está disposto no tempo *t* a dar uma resposta *r* ao estímulo *e* se, e somente se, dado alguma propriedade intrínseca P que *x* possui em *t*, por algum tempo *t'* depois de *t*, se *x* fosse submetido ao estímulo *e* no tempo *t* e retivesse a propriedade F até *t'*, *e* e o fato de *x* ter P seriam, conjuntamente, uma causa

completa para x dar uma resposta r (LEWIS, 1997, p.157).

A ideia central dessa análise é que propriedades disposicionais sempre dependem de propriedades intrínsecas do objeto para que se manifestem. Em contrapartida, as propriedades potenciais podem não depender de propriedades intrínsecas do objeto para se manifestar.²⁰ Por exemplo, eu sou o presidente do Brasil em potência. No entanto, se a legislação mudar de modo que apenas mulheres possam se candidatar a tal cargo, eu perderei essa potencialidade. E, como é óbvio, o fato de a legislação ter mudado nada tem a ver com minhas propriedades intrínsecas.

Por outro lado, a propriedade disposicional de ser quebrável é algo que a taça de cristal possui em virtude de sua própria natureza. Obviamente, pelo que vimos na análise acima, para que tal disposição se manifeste é preciso que certas circunstâncias externas se verifiquem (por exemplo, que alguém a atire ao chão). No entanto, não se pode confundir uma disposição com o evento no qual ela se manifestaria.

Isso nos leva a outro aspecto interessante acerca das disposições: disposições podem não se manifestar, sem que, no entanto, os objetos as percam. Isso significa que a taça de cristal continuará a ser quebrável mesmo que nunca se quebre. Basta supor que a revestimos com um material indestrutível, o que impede que as condições apropriadas se verifiquem. Igualmente, uma porção qualquer de açúcar não perderá a disposição para se dissolver ainda que nunca a coloquemos na água. Como notam Choi e Fara,

parece que nada acerca do comportamento *efetivo* de um objeto é sequer necessário para que ele tenha as disposições que tem. Muitos objetos diferem uns dos outros, com respeito às suas disposições, em virtude de seus comportamentos meramente possíveis, o que é uma forma misteriosa pela qual os objetos

²⁰ Estamos assumindo a seguinte definição de propriedade intrínseca: “a propriedade P de um objeto x é uma propriedade intrínseca de x quando x tem P em virtude da própria natureza de x , em virtude de x ser o que é (e não em virtude da natureza de outros objetos); caso contrário, P é uma propriedade extrínseca de x ” (BRANQUINHO, 2006, p. 642).

podem diferir (CHOI & FARA, 2012, § 1 – tradução nossa).

Feitas essas considerações, podemos agora explicar em que consiste a propriedade disposicional para ter um futuro com valor: consiste numa tendência ou propensão que um dado indivíduo – no caso, o indivíduo que a instância – tem para, no futuro, sob condições apropriadas, ter uma vida que possui valor, isto é, uma vida que consistirá num conjunto de experiências e atividades que ele desejará que façam parte de sua vida.

Embora não seja exaustiva, tal caracterização da noção de futuro com valor é suficiente para que reformulemos o AFV de modo a tornar a segunda premissa plausível. Afinal, o futuro de um feto humano normal se assemelha em larga medida ao futuro de um indivíduo como nós, pois “inclui um conjunto de experiências, projetos e atividades que é idêntico aos futuros de seres humanos adultos e crianças pequenas” (MARQUIS, 1989, p.192 – tradução nossa). Destarte, podemos reformular o AFV da seguinte maneira:

P1*: Se um indivíduo possui a disposição para ter um futuro com valor, então, matá-lo é *prima facie* errado.

P2*: Fetos humanos normais possuem a disposição para ter um futuro com valor.

C*: Portanto, matar fetos humanos normais é *prima facie* errado.

É importante notar que o caso da propriedade de ter um futuro com valor é mais complexo que os outros utilizados para explicar o que é uma disposição. Isso porque a propriedade de ter um futuro com valor é uma propriedade disposicional que depende de outras disposições para se manifestar. Por exemplo, suponha que para um ser humano adulto ter uma vida valiosa seja preciso que ele seja consciente, possua crenças, desejos etc. Nesse contexto, “ser consciente” significa manifestar a disposição para ser consciente. Quando estamos dormindo, por exemplo, nós não a manifestamos, mas, quando acordamos, sob condições apropriadas, nós a manifestamos. Do mesmo modo, desejar continuar vivo é nada mais do que manifestar a disposição para desejar continuar vivo. Ora, os fetos não possuem tais propriedades categoricamente, mas apenas disposicionalmente. Por isso, só faz sentido dizer que os fetos humanos normais têm a disposição para ter um futuro com valor por

causa de outras disposições que eles possuem – a disposição para ser consciente, para sentir dor, para ter crenças, desejos, etc. A manifestação de tais disposições é condição necessária para que o feto tenha um futuro com valor, isto é, para que, no futuro, sob condições apropriadas, ele valorize o conjunto de experiências e atividades supracitadas que farão parte de sua vida.

Em larga medida, a diferença entre um ser humano adulto como nós e um feto não é uma diferença acerca de disposições, mas acerca da sua manifestação. Um ser humano adulto dormindo ou em coma temporário tem a disposição para ser consciente e desejar continuar vivo – as quais manifestará quando (e se) acordar. Do mesmo modo, os fetos humanos normais possuem tais disposições. No entanto, embora eles demorem mais para manifestá-las, eles o farão (nas circunstâncias apropriadas, caso não sejam abortados, é claro). Nesse ponto, alguém poderia objetar que esta comparação não funciona porque tanto o ser humano adulto dormindo quanto o indivíduo em coma já manifestaram as disposições mencionadas. No entanto, para que esta objeção funcione é preciso aceitar o pressuposto implausível que o fato de ter manifestado uma disposição no passado é moralmente relevante para decidirmos se é ou não permissível matar um indivíduo que possui tal disposição.

É evidente que um objeto só pode manifestar uma propriedade se ele a possuir disposicionalmente. Por exemplo, a porção de açúcar mencionada anteriormente só pode ser efetivamente dissolvida em água porque ela possui a disposição para ser solúvel. Se não a possuísse, jamais se dissolveria. Uma taça de cristal só pode ser efetivamente quebrada porque ela possui a disposição para se quebrar. Do mesmo modo, se não possuísse tal disposição, ela jamais se quebraria. Surpreendentemente, isso funciona também para indivíduos. Por exemplo, um indivíduo só pode manifestar a consciência porque ele possui a disposição para ser consciente. O mesmo ocorre com estados mentais como os desejos: um indivíduo só pode manifestar o desejo de continuar vivo porque ele tem a disposição para ter tal desejo.

A partir de tais considerações, a explicação do mal de matar realizada por Marquis pode ser reformulada nos seguintes termos: matar um indivíduo como nós é *prima facie* errado em virtude de que tal ação nos priva da disposição para ter um futuro com valor. Assim, matar um indivíduo como nós não é errado simplesmente porque ele deseja continuar vivo. Se o fosse, então não seria errado matá-lo quando

estivesse dormindo ou quando simplesmente não estivesse desejando (isto é, manifestando a disposição para desejar). Mas certamente seria errado matá-lo neste caso, o que nos leva a concluir que tal ação seria errada porque ele tem a disposição para desejar continuar vivo – esteja ou não manifestando. O mesmo raciocínio pode ser feito com relação às outras propriedades que consideramos moralmente relevantes e que são instanciadas por indivíduos como nós – a propriedade de ser racional, de ser senciente, de ter crenças, de fazer planos para o futuro etc. Estamos assumindo que é *prima facie* errado matar indivíduos como nós dormindo profundamente ou em coma temporário, embora nesta altura eles não estejam manifestando nem a sua racionalidade, nem a sua consciência, nem tampouco o desejo de continuar a viver. Em suma: dado que uma condição suficiente para que seja *prima facie* errado matar nesses casos é que os indivíduos possuam a disposição para ter um futuro com valor (isto é, a disposição para manifestar certas propriedades que são necessárias para que uma vida humana tenha valor) e os fetos humanos normais possuem tal disposição, segue-se que também é *prima facie* errado matar fetos humanos normais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, nos propusemos a tratar do problema de saber se o aborto é moralmente permissível. Na Introdução, vimos que o debate a seu respeito divide-se em duas posições principais (pró-vida e pró-escolha) e procuramos mostrar que está longe de haver consenso acerca da correção dos argumentos que foram apresentados. Além disso, mostramos qual é a maneira correta de se formular o problema e refutamos duas abordagens tipicamente associadas aos debates públicos.

No primeiro capítulo, expusemos e discutimos quatro argumentos a favor da posição pró-vida: o Argumento Pró-Vida Comum, o Argumento da Potencialidade, o Argumento de Hare e o Argumento Kantiano de Gensler. As partes principais desse capítulo são as seções 1.2 e 1.4, onde, respectivamente, procuramos mostrar que nem todo argumento que recorre ao conceito de potencialidade é falacioso e responder algumas objeções ao argumento de Gensler.

No segundo capítulo, expusemos os quatro argumentos mais centrais a favor da posição pró-escolha: o Argumento Pró-Escolha Comum, o Argumento Feminista da Autonomia, o Argumento do Violinista Doente e o argumento radical de Tooley. As partes mais importantes desse capítulo são as seções 2.2.1 e 2.3, onde, respectivamente, apresentamos objeções no intuito de refutar uma determinada versão do Argumento Feminista da Autonomia e discutimos as três objeções mais importantes ao Argumento do Violinista Doente, de Judith Thomson.

No terceiro capítulo, nossos objetivos foram os de oferecer uma formulação rigorosa da versão original do Argumento do Futuro com Valor, defendê-lo das cinco principais objeções que sofrera e, adicionalmente, apresentar uma nova versão desse argumento que é imune à outra objeção que aparentemente não é evitada pela versão original. Se a nova formulação do AFV que realizamos for correta e resistir às críticas, então haverá uma justificativa racional para adotar a perspectiva defendida por Marquis – a posição pró-vida moderada.

Finalmente, cabe ressaltar que não pretendemos ter dado um tratamento exaustivo ao problema estudado. Ainda há certamente muito que se discutir acerca do problema moral do aborto, principalmente no que tange a casos mais complicados – como os de violação e risco de

vida para a mulher – que não foram tratados na presente dissertação. Sendo assim, deixamos essa difícil tarefa para um próximo trabalho e esperamos ter contribuído para a discussão de um problema de extrema importância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, M. *Haves Without Have-Nots: Essays for the 21st Century on Democracy and Socialism*. New York: MacMillan, 1991.
- BLATTI, Stephan. “A new argument for animalism”. *Analysis* Vol 72 | Number 4 | October 2012 | pp. 685–690
- BECKWITH, Francis. “Arguments from bodily rights: a critical analysis”. In: *The Abortion Controversy: 25 years after Roe vs. Wade: a reader*. Canada: Wadsworth Publishing Company, 1998.
- BOONIN, David. “A defense of ‘A defense of abortion’: on the responsibility objection to Thomson’s argument”. In: *The Abortion Controversy: 25 years after Roe vs. Wade: a reader*. Canada: Wadsworth Publishing Company, 1998.
- BOONIN, David. *A defense of abortion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- BOONIN, David. “Against the golden rule argument against abortion”. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 14, No. 2, 1997, pp. 187-197
- BRANDT, R. “Hare on Abortion”. *Social Theory and Practice* 15: 1 (1989), pp. 15-24.
- BRANQUINHO, J. MURCHO, D. GOMES, N. (org). *Enciclopedia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CARRIER, L. S. “Abortion and the Right to Life.” *Social Theory and Practice*, Vol. 3, No. 4 (1975), pp. 381–401.
- CHOI, Sungho & FARA, Michael. (2012) “Dispositions”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: plato.stanford.edu/disp/
Acessado em 22/08/2013.
- CUDD, Ann E. 1990. “Sensationalized Philosophy: A Reply to Marquis’s ‘Why Abortion Is Immoral.’ ” *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 5 (May), pp. 262–4.
- ENGLISH, Jane. “Abortion and the Concept of a Person,” In: *The Problem of Abortion*, Belmont: Wadsworth, 1984.

FEINBERG, Joel . *The Problem of Abortion*, Belmont: Wadsworth, 1984.

FRICKER, Miranda, and HORNSBY, Jennifer. *The Cambridge Companion To Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University press, 2000.

FRIEDMAN, Marilyn. "Feminism in ethics conceptions of autonomy". In: *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University press, 2000.

GENSLER, Harry. "A kantian argument against abortion". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 49, No. 1 (Jan., 1986), pp. 83-98

GILLIGAN, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

HARE, Richard. *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press, 1952.

HARE, Richard. "Abortion and the Golden Rule". *Philosophy & Public Affairs*, Vol.4, No. 3 (Spring, 1975), pp. 201-222.

HARE, Richard. "A Kantian Approach to Abortion". *Social Theory and Practice* 15 :1 (1989), pp.1-14.

HASLANGER & TUANA & O'CONNOR (2012). "Topics in Feminism". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: plato.stanford.edu/entries/feminism-topics. Acessado em 22/08/2013.

KANT, I. *Groundwork for the metaphysics of morals*. Ed. and translated by Allen W. Wood. New York: Yale University Press, 2002.

LAFOLLETE, Hugh (ed). *Ethics in Practice: An Antology* (2ed). Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

LEWIS, David. "Finkish Dispositions". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, No. 187 (Apr., 1997), pp. 143-158

- MARQUIS, D. "Why abortion is immoral". *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 4 (Apr., 1989), pp. 183-202.
- MARQUIS, D. "An Argument that Abortion is Wrong". In: *Ethics in Practice: An Antology* (2ed). Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- MARQUIS, D. "Abortion Revisited", in: STEINBOCK, B (org), *The Oxford Handbook of Bioethics*, New York: Oxford University Press, 2007.
- MARKOWITZ, Sally. "Abortion and Feminism". *Social Theory and Practice*, 16:1 (1990:Spring) pp. 1-17.
- MCINERNEY, Peter. 1990. "Does a Fetus Already Have a Future-Like-Ours?" *The Journal of Philosophy*, Vol. 87 (May), pp. 264–8.
- MCMAHAN, Jeff. *A ética no ato de matar: problemas às margens da vida* Trad. Jônadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- MOORE, Keith L. *Embriologia Clínica*. Trad. Andrea Monte Alto Costa et. aL. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008
- MORTARI, C. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- NAVARRO, E. "Fertilizações In Vitro e suas implicações no ordenamento jurídico brasileiro". *Revista da Escola da Magistratura do Distrito Federal*, nº 13, 2011, pp. 287-354. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/153315619/revista13>. Acessado: 19/08/2013.
- NORCROSS, Alastair. 1990. "Killing, Abortion, and Contraception: A Reply to Marquis." *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 5 (May, 1990), pp. 268–77
- OLSON, Eric (2010). "Personal Identity". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: plato.stanford.edu/entries/identity-personal. Acessado em 22/08/2013.

POJMAN, L. & BECKWITH, F (org). *The Abortion Controversy: 25 years after Roe vs. Wade: a reader*. Canada: Wadsworth Publishing Company, 1998.

SCAVONE, Lucila. “Políticas feministas do aborto”. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto/2008, pp.675-680

SCHWARZ, Stephen. *The Moral Question of Abortion*. Chicago: Loyola University Press, 1990.

SIDER, Theodore & CONEE, Earl. *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2005.

SINGER, Peter. *Ética prática*. trad. Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. “You can’t lose what you ain’t never had: a reply to Marquis on abortion”. *Philosophical Studies* 96 (1997), pp.59–72.

STEINBOCK, Bonnie. *Life before birth: the moral and legal status of embryos and fetuses*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

STONE, Jim. “Why Potentiality Matters.” *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 4 (December, 1987), pp. 815–30.

SUMNER, L. W. *Abortion and Moral Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

THOMSON, Judith. “A defense of abortion”. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 1 (Autumn, 1971), pp. 47-66

TOOLEY, Michael. “Abortion and Infanticide”. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 2, No. 1 (Autumn, 1972), pp. 37-65.

TOOLEY, M. *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

WARREN, Marry Anne. “On the Moral and Legal Status of Abortion,” *Monist* 57 (1973), pp. 102- 119.