



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS
CURSO DE MESTRADO

JEFFERSON LUIZ DE FRANÇA

**ANÁLISE DOS ARGUMENTOS MORAIS E UMA ABORDAGEM
KANTIANA PARA O PROBLEMA MORAL DO ABORTO**

Recife, PE

2017

JEFFERSON LUIZ DE FRANÇA

**ANÁLISE DOS ARGUMENTOS MORAIS E UMA ABORDAGEM
KANTIANA PARA O PROBLEMA MORAL DO ABORTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos
Humanos, sob orientação do Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.
Linha de Pesquisa 1: Fundamentos dos Direitos Humanos.

Recife, PE

2017

F814a França, Jefferson Luiz de
 Análise dos argumentos morais e uma abordagem kantiana para o
 problema moral do aborto / Jefferson Luiz de França. – Recife, 2017.
 93 f.: il., fig.

 Orientador: Sandro Cozza Sayão.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
 Centro de Artes e Comunicação. Direitos Humanos, 2017.

 Inclui referências.

 1. Aborto. 2. Moralidade. 3. Argumentos. 4. Kant. I. Sayão, Sandro
 Cozza (Orientador). II. Título.

 341.48 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2017-173)

JEFFERSON LUIZ DE FRANÇA

**ANÁLISE DOS ARGUMENTOS MORAIS E UMA ABORDAGEM KANTIANA PARA
O PROBLEMA MORAL DO ABORTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos
Humanos, em 10/07/2017.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Profº. Drº. Sandro Cozza Sayão
Orientador – PPGDH / UFPE

Profª. Drª. Maria Betânia do Nascimento Santiago
PPGDH / UFPE

Profº. Drº. Marcos Fanton
Departamento de Filosofia / UFPE

Recife, PE

2017

AGRADECIMENTOS

À Banca Examinadora: Prof. Dr. Sandro Sayão, meu orientador, por ter me dado a motivação necessária para conduzir a pesquisa, bem como por seu empenho e respeito em lidar com minhas dificuldades e eventuais divergências teóricas, apoiando-me nos momentos mais críticos e decisivos; à Prof. Dra. Maria Betânia Santiago, que acompanhou o desenvolvimento desta dissertação desde o pré-projeto, sempre trazendo pertinentes considerações, possibilitando ainda mais o amadurecimento de minhas reflexões sobre a temática; ao Prof. Dr. Marcos Fanton, por aceitar o convite de participar da Banca desde a Qualificação, oferecendo comentários estimulantes e precisas indicações bibliográficas.

Estendo meus agradecimentos a todos (as) professores (as) do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos pelas ricas contribuições em suas respectivas áreas e que, sem dúvidas, foram responsáveis por alargar minhas impressões a respeito das vicissitudes da vida, bem como aos profissionais da secretaria do Departamento pela paciência e afabilidade com que realizam suas funções.

Aos amigos de turma, Ana Freire, Bruno Arrais, Bruno Correia, Denise Moura, Eduardo Scanoni, Elis Costa, Fabiana Moura, Fernanda Matos, Gonzalo Salcedo, Heloísa Santos, João Paulo, Julieta Jacob, Mariana Brito e Rafael Morato. Todos vocês são parte dessa conquista. Aproveito ainda o ensejo para registrar o quanto estou feliz pela recuperação da nossa Nanda. Se ela se nutriu de todo o apoio que podíamos oferecer, tenho certeza que aprendemos muito mais com ela, com sua força de vontade, mesmo quando o prognóstico parecia desfavorável. Somos muito realizados por ter tua amizade e fazer parte de tua história.

#ForçaNanda.

Sapere aude!

(Ousa saber!)

Kant (WA, AA 08:35)

RESUMO

Esta dissertação analisa o aborto a partir da teoria moral kantiana e dos deveres que temos para consigo mesmo e para com os outros, avaliando ainda a consistência de nossas convicções morais. A primeira parte da discussão se dá a partir da apresentação do cenário em que os discursos acerca da moralidade do aborto se constituem, considerando justificativas e categorias pelas quais o ato de matar pode ser moralmente justificável. Em seguida, revisamos alguns dos principais argumentos desenvolvidos na literatura, tanto contrários quanto favoráveis ao aborto, analisando-os criticamente. A segunda parte consiste em identificar como a filosofia moral kantiana pode contribuir no debate acerca da moralidade do aborto, expondo os argumentos desenvolvidos por Lara Denis e Harry Gensler e estabelecendo um acordo entre eles de modo a harmonizá-los no conjunto da teoria moral kantiana.

Palavras-chave: Aborto. Moralidade. Argumentos. Kant.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the abortion from the Kantian moral theory and the duties we have to himself and to others, and to evaluate the consistency of our moral convictions. The first part of the discussion comes from the presentation of the scenario in which the discourse about the morality of abortion constitute, considering justifications and categories for which the act of killing can be morally justified. Then we reviewed some of the main arguments developed in the literature, both opposed as favourable to abortion, analyzing them critically. The second part is to identify how the Kantian moral philosophy may contribute to the debate about the morality of abortion, exposing the arguments developed by Lara Denis and Harry Gensler and establishing an agreement between them in order to harmonise them in the set of Kantian moral theory.

Keywords: Abortion. Morality. Arguments. Kant.

LISTA DE ABREVIATÖES

Todas as citações das obras de Kant serão das traduções citadas na bibliografia, embora as referências das páginas sejam da edição canônica das obras de Kant, de acordo com a *Kants gesammelte Schriften*, conhecida como edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*) e adotada pela Sociedade Kant Brasileira.

KrV *Kritik der reinen Vernunft*. Crítica da Razão Pura.

GMS *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*. Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

MS *Die Methaphysic der Sitten*. Metafísica dos Costumes.

RL *Metaphysische Anfangsgünd der Rechtslehre*. Doutrina do Direito.

TL *Metaphysische Anfangsgünd der Tugendlehre*. Doutrina da Virtude.

KpV *Kritik der praktischen Vernunft*. Crítica da Razão Prática.

V *Vorlesungen*. Preleções.

WA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Resposta à pergunta: que é esclarecimento?

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	A MORALIDADE DO ATO DE MATAR	16
2.1	Categorias moralmente justificáveis para o ato de matar	16
2.1.1	Promoção do bem da maioria	17
2.1.2	Autoproteção e inviolabilidade	20
2.1.3	Estatuto moral do indivíduo matado é incerto ou controvertido	24
2.1.4	Morte como benefício	27
3	ARGUMENTOS CONTRÁRIOS AO ABORTO	31
3.1	Argumento pró-vida clássico	32
3.1.1	Objeção ao argumento pró-vida clássico	34
3.2	Argumento da potencialidade	37
3.2.1	Objeção ao argumento da potencialidade	39
3.3	Argumento da privação do futuro de Donald Marquis	41
3.3.1	Objeção ao argumento da privação do futuro	42
4	ARGUMENTOS FAVORÁVEIS AO ABORTO	44
4.1	Argumento pró-escolha clássico	46
4.1.1	Objeção ao argumento pró-escolha clássico	49
4.2	Argumento da autonomia	50
4.2.1	Objeção ao argumento da autonomia	51
4.3	Argumento do violinista de Judith Thomson	53
4.3.1	Objeção ao argumento do violinista	54
5	UMA ABORDAGEM KANTIANA PARA O ABORTO: OS ARGUMENTOS DE LARA DENIS E HARRY GENSLE	57
5.1	A filosofia moral de Kant	58
5.2	Argumento dos deveres para consigo mesmo de Lara Denis	65
5.3	Argumento da consistência moral de Harry Gensler	71
5.4	Estabelecendo um acordo entre os autores	75
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
	REFERÊNCIAS	86

1 INTRODUÇÃO

Os dilemas morais e religiosos envolvidos na interrupção da gravidez, o debate a respeito da autonomia da mulher em deliberar sobre seu próprio corpo e as discussões sobre o estatuto moral do feto fazem do aborto um tema de grandes contradições. Assim como todas as grandes questões humanas, o aborto está inscrito num quadro de lutas e tensões, marcado pelos embates acalorados, pelas marcações de posições, pela defesa intransigente de determinados pontos de vista, especialmente registrados entre grupos extremistas que pretendem, às expensas do debate racional ponderado, impor a todo custo suas diretrizes ideológicas como orientação às suas ações sociais e políticas.

Por tudo isso, refletir, analisar, investigar e discutir a questão do aborto é não apenas uma necessidade, mas saber que se irá transitar um campo minado, onde as opiniões sustentadas, por menos pretensiosas que pareçam ser, promovem enormes disputas de sentido, razão pela qual, diferentemente dos litígios comuns, são conflitos sem solução permanente. As inúmeras possibilidades de abordagens possíveis e a diversidade de conclusões que podemos extrair delas revelam a multiplicidade de pensamento e as dissidências em torno do assunto.

Na composição desse cenário conflitivo, coloca-se de um lado a luta de grupos de pessoas que, sublinhando um cenário machista e preconceituoso que historicamente avilta e reprime as mulheres, erguem suas bandeiras e assumem a necessidade de mudança. Tais reivindicações perpassam, entre outras coisas, pela garantia de seus direitos reprodutivos, pela deliberação livre e consciente do seu corpo e pela autonomia de poderem decidir se querem ou não carregar no ventre um outro ser.

Se o direito de poder deliberar sobre si mesmo é uma garantia que não podemos renegar e se nossas conquistas civilizatórias apontam para a defesa dos direitos da liberdade e da autonomia, temos, por outro lado, a perspectiva de que nem tudo pode ser explicado em termos de violação de uma autonomia e, nesse sentido, o feto é presumido já com certos direitos, não pela mesma via que se

exigem direitos a um ser pronto e já acabado, mas pelo fato de nele encontrar-se latente o que pode vir a ser. Assim, enquanto condição de todos os outros direitos, o feto também gozaria do mesmo direito à vida e, portanto, merecedor de proteção.

Todavia, embora todas as discussões e debates assinalados, as estatísticas demonstram que os índices de abortamento no Brasil são considerados altos quando comparados a outros países. Em 2005, o número de abortamentos induzidos foi estimado em 1.054.242, equivalente a 29% dos nascimentos vivos, e apresenta diferenças regionais importantes, como o fato de que a maioria das internações no SUS por abortamento terem ocorrido nas duas grandes regiões com maior população e que apresentaram um ritmo mais rápido de crescimento da população feminina de 15 a 49 anos, o Nordeste e o Sudeste (MONTEIRO; ADESSE; 2006).

Em pesquisa realizada no ano de 2009 pelo Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, verificou-se que os relatos de aborto provocado variam conforme o gênero, a raça e o grupo social, refletindo a multiplicidade de significados que podem ser atribuídos a cada gravidez e ao próprio aborto, associados a fatores de diferentes ordens, como a escolaridade, o acesso aos meios contraceptivos, a saúde mental da mulher, a situação conjugal e o contexto social. De acordo com a pesquisa, entender esse panorama permite, por exemplo, reconhecer as desigualdades sociais de mulheres e homens frente ao risco de uma gravidez não-prevista e esses determinantes implicarão, para eles e elas, possibilidades diversas frente à decisão de sua interrupção. (MENEZES; AQUINO, 2009).

Os resultados mais recentes são da Pesquisa Nacional de Aborto de 2016 – PNA 2016 – e indicam que o aborto é um fenômeno frequente e persistente entre as mulheres de todas as classes sociais, grupos raciais, níveis educacionais e religiões. Em 2016, quase uma em cada cinco mulheres entre 18 e 39 anos já realizou, pelo menos, um aborto. O número de mulheres que o fizeram no ano de 2015 foi de, aproximadamente, 503 mil, o que equivale a quase um por minuto. A pesquisa apontou ainda que há heterogeneidade dentro dos grupos sociais, com maior frequência do aborto entre mulheres de menor escolaridade, pretas, pardas e

indígenas, vivendo nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. (DINIZ; MEDEIROS, MADEIRO, 2017).

Em relação à pesquisa acadêmica brasileira nos cursos de pós-graduação, verificamos que a maioria dos trabalhos – teses, dissertações e artigos científicos – analisam a questão do aborto a partir das representações sociais e das experiências vividas pelas mulheres que abortaram, bem como pelos profissionais da área de saúde diretamente envolvidos. Há também uma relevante produção focada no discurso jurídico e parlamentar que se trava no país acerca da legalização do aborto e ainda diversas pesquisas que analisam o aborto sob a ótica da saúde pública, apontando os altos índices de mortalidade materna ocasionada pela prática do aborto clandestino.¹

Todavia, em se tratando da ótica do aborto em suas implicações morais e argumentos constitutivos, como os propostos aqui nesta dissertação, bem como sobre o processo de decisão da interrupção da gravidez e as justificativas morais orientadas para esse fim, a produção acadêmica brasileira cai drasticamente. No âmbito dessa discussão, podemos destacar os seguintes trabalhos: (i) dissertação de mestrado em direito de Luciano Correa Ortega (2012), que analisa a relevância do conceito de pessoa como critério para análise do aborto a partir das perspectivas da Bioética, do Direito e do Cinema; (ii) dissertação de mestrado em filosofia de Vera Lúcia Mariani da Silva (2013), que apresenta importantes questões relacionadas à ética do aborto, analisando em seguida os argumentos de Judith Thomson, favorável ao aborto, e de Schwarz, seu opositor; (iii) dissertação de mestrado em filosofia de Rafael Alberto Silvério D'Aversa (2014), que apresenta e discute diversos argumentos que cuidam em responder se o aborto é moralmente permissível, remetendo ao fim à visão de Donald Marquis; (iv) tese de doutorado em filosofia de Alexandre Mussoi Moreira (2016), que apresenta as visões de Dworkin e Finnis para o aborto a partir de uma abordagem ético-moral no raciocínio jurídico; (v) dissertação de mestrado em Sociologia de Silvia Turra Grechinski (2014), que analisa os contextos sociais e emocionais imbricados na decisão de abortar,

¹ O levantamento desses dados foi feito a partir da consulta aos sites da CAPES (<http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#!/>), da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (<http://bdtd.ibict.br/vufind/>) e do portal SciELO (<http://www.scielo.org/php/index.php>).

revelando que os processos de decisão das mulheres se basearam em afirmativas de preservação de suas vidas e liberdades, bem como em seus planos pessoais, projetos de família e relações; e a dissertação de mestrado em antropologia social de Martha Célia Ramírez-Galvez (1999), que explora os repertórios que fundamentam as decisões em relação ao aborto no seu âmbito político, conceptual e das representações que se fazem sobre o corpo entre homens e mulheres em situações concretas de interrupção da gravidez.

Para suprir a carência da produção acadêmica brasileira a respeito do aborto em suas implicações morais, tivemos que nos reportar a artigos e livros de língua inglesa, muitos dos quais sem tradução para o vernáculo.

Se as dissidências, as celeumas e as variáveis que tornam o tema do aborto tão complexo e nos deixa às voltas com certa instabilidade, não podemos nos eximir de adentrar na questão. Seja ele legal ou não, com o aceite do Estado ou na ilegalidade das clínicas clandestinas, o fato é que o aborto está presente entre nós e precisa ser debatido. Todo silêncio e interdição apenas contribui para a manutenção do *status quo* e para o aumento dos níveis de violência e morte. E se não podemos, nem pretendemos, resolver de todo a discussão, porquanto se trata de um tema humano complexo, a tarefa que nos comprometemos deixará ao menos um lastro para amadurecermos a discussão e pontos que se possam somar a tudo que se vem pesquisando na área.

Esta dissertação discutirá a moralidade do aborto provocado ou induzido, ou seja, não nos deteremos aqui naquelas deliberações e implicações morais envolvidas no aborto espontâneo, uma vez que estas são praticamente inexistentes, tendo em vista que o aborto espontâneo é um fenômeno ocorrido de modo imprevisível e independente da vontade da gestante ou de terceiros.

A definição médica para o aborto espontâneo é aquele ocorrido naturalmente e é mais comum durante a terceira semana após a fecundação. Cerca de 15% das gestantes terminam em aborto espontâneo, frequentemente durante as primeiras 12 semanas. O aborto provocado, por sua vez, é aquele ocorrido antes de 20 semanas, ou seja, antes de o feto ser viável. Esse tipo de aborto refere-se à expulsão de um embrião ou de um feto ocorrido intencionalmente pelo uso de medicamentos ou de

meios mecânicos (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 5).

É importante registrar ainda que, ao cuidar da permissibilidade moral do aborto, esta dissertação não está preocupada com o seu estatuto legal ou com a constitucionalidade da legislação que regulamenta a interrupção da gravidez. Noutras palavras, não investigaremos seus pressupostos jurídicos, os princípios de direito a que estão submetidos, os marcos legais ou o confronto da nossa legislação com a de outros países. O intento aqui é tão somente analisar os argumentos morais sob os quais o aborto é pensado.

Por outro lado, não nos limitaremos em observar as contradições e inconsistências no debate acerca da moralidade do aborto, mas em fornecer uma nova abordagem de leitura para o problema. Para tanto, vamos mergulhar na teoria moral kantiana e, a partir desse lugar, pensar o aborto.

A escolha pela abordagem kantiana se deu por dois motivos.

Primeiro, porque a filosofia kantiana carrega consigo uma enorme influência histórica na questão dos direitos e deveres. Grande parte dos seus escritos sobre moral, direito e política forneceram uma base consistente para o que os revolucionários do século XVIII denominaram de direitos do homem e, hoje, no século XXI, denominamos de direitos humanos. A concepção contemporânea de dignidade enquanto valor inerente e intrínseco a todos os indivíduos reclama à filosofia moral kantiana o seu mais importante fundamento (SENSEN, 2011, p. 1).

Para Fábio Comparato (2010, p. 33), a elaboração teórica do conceito de pessoa, enquanto sujeito de direitos universais, anteriores e superiores a toda ordenação estatal, adveio com a filosofia kantiana e com o seu postulado ético de que todo o ser humano existe como um fim em si mesmo, e não simplesmente como meio.

Abbagnano (1998, p. 277), por sua vez, afirma que a adoção kantiana de um princípio de dignidade humana que não concebe o homem como um meio, mas unicamente como um fim em si mesmo, representou uma etapa importante na superação dos grandes regimes totalitários reinantes no século XX e demarca a concepção contemporânea de direitos humanos.

A Declaração Universal de 1948, ao estabelecer a proteção universal dos

direitos humanos e lançar as bases legislativas que assegurem a reivindicação de direitos contra as violações perpetradas pelos Estados, tem como pano de fundo essa noção de dignidade enquanto valor intrínseco a todo indivíduo e que tem por característica a posse de uma dignidade que lhe é própria, inegociável e igualitária, sem qualquer distinção. Nesse sentido, a ideia de direitos válidos universal e categoricamente, como fundamento dos direitos humanos, deve-se especialmente a uma tradição kantiana (KLEMME, 2012, p. 187).²

O segundo motivo pelo qual pensamos o aborto a partir do paradigma kantiano é que ele consegue avaliar o problema tanto do ponto de vista do estatuto moral do feto quanto do ponto de vista da mulher que carrega o feto.

Quando nos debruçamos sobre os argumentos produzidos em torno do tema, percebemos que suas considerações são tratadas de modo excludentes: ou se elege o feto ou se elege a mulher como eixo central da discussão. Todavia, pensar o aborto a partir da teoria moral kantiana nos permite convergir ambas perspectivas, possibilitando maior ganho argumentativo e, conseqüentemente, maior alargamento da discussão.

A pesquisa nutriu-se da teoria kantiana para encontrar uma nova possibilidade de leitura para o problema moral do aborto e, nesse sentido, apresentamos o seguinte problema de pesquisa: como a filosofia moral kantiana pode contribuir no debate acerca do aborto? Assim, o objetivo geral é identificar como a filosofia moral kantiana pode contribuir no debate acerca da moralidade do aborto e, para tanto, foram analisados dois dos argumentos mais importantes e influentes desenvolvidos pela literatura especializada que buscam relacionar a moralidade do aborto no interior da filosofia moral kantiana, quais sejam, o *argumento dos deveres para consigo mesmo de Lara Denis* e o *argumento da consistência moral de Harry Gensler*, todos articulados em três principais obras kantianas de filosofia prática, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS), a *Metafísica dos Costumes* (MS), subdivida em *Doutrina do Direito* (RL) e *Doutrina da Virtude* (TL), e a *Crítica da Razão Prática* (KpV).

Esta dissertação é, portanto, resultado de uma pesquisa teórico-conceitual

² Para uma investigação mais detida a respeito do conceito kantiano de dignidade e a concepção contemporânea de direitos humanos, ver FRANÇA (2016).

que procurou tematizar filosoficamente a permissibilidade moral do aborto a partir de uma abordagem kantiana.

Em se tratando de uma tema tão instigante e que provoca inúmeros debates, e como necessidade de apresentar o cenário de produção argumentativa em torno dele, adentramos de início naquelas categorias pelas quais o ato de matar pode ser moralmente justificado para, na sequência, analisar os discursos estabelecidos tanto para negar quanto para defender a permissibilidade moral do aborto. A tomada de ciência dos discursos estabelecidos e as dificuldades que enfrentam quando postos à prova pode nos deixar margens para se pensar adiante e para se entrever novas possibilidades.

Tais discussões foram organizadas ao longo desta dissertação em quatro capítulos, além desta introdução.

No capítulo 1, de caráter mais geral e preparatório, apresentamos – sem se descuidar de sua avaliação crítica – quatro categorias segundo a qual o ato de matar alguém pode ser moralmente justificável, quais sejam: (i) quando motivado pela promoção do bem da maioria; (ii) como autoproteção e inviolabilidade; (iii) quando o estatuto moral do indivíduo matado é incerto ou controverso e; (iv) quando a morte carrega a ideia de um benefício.

Já no capítulo 2 são apresentados três dos principais argumentos contrários ao aborto, seguidos de objeções: (i) o *argumento pró-vida clássico*, (ii) o *argumento da potencialidade* e (iii) o *argumento da privação do futuro de Donald Marquis*.

O Capítulo 3 cuida de três argumentos favoráveis ao aborto: (i) o *argumento pró-escolha clássico*, (ii) o *argumento da autonomia* e (iii) o *argumento do violinista de Judith Thomson*, igualmente seguidos de uma avaliação crítica.

Já no Capítulo 4 introduzimos alguns aspectos importantes da filosofia moral kantiana e apresentamos dois dos principais argumentos que buscam relacionar a moralidade do aborto no interior deste paradigma: (i) o *argumento dos deveres para consigo mesmo de Lara Denis* e (ii) o *argumento da consistência moral de Harry Gensler*, construindo na sequência uma proposta comum entre ambos segundo a qual o aborto é, em geral, moralmente errado, embora permitido em situações específicas.

2 A MORALIDADE DO ATO DE MATAR

2.1 Categorias moralmente justificáveis para o ato de matar

Uma das grandes questões que emerge quando se discute o aborto é a respeito da moralidade do ato de matar. Abortar é o mesmo que matar alguém? O feto é uma pessoa ou não? Ser pessoa é um dado moralmente relevante na discussão a respeito da moralidade do ato de matar em geral e do aborto no caso particular?

Antes de adentrar na discussão dos problemas centrais relacionados ao aborto, uma boa estratégia capaz de ampliar o debate é apresentar quatro categorias segundo as quais o ato de matar pode ser moralmente justificável.³ A partir desse repertório de possibilidades, nos debruçaremos a respeito do aborto em suas implicações morais.

Há uma noção comum de que matar alguém é moralmente errado. Essa noção é fruto de nossa cultura ocidental, notadamente constituída por uma tradição judaico-cristã, e que enxerga as vicissitudes da vida e a maneira pela qual compomos nosso repertório a partir desse lugar. O Decálogo de Moisés e o Sermão da Montanha, que apresentam como mandamentos o “Não matarás” e “Amai o teu próximo como a ti mesmo”, são partes constituintes dessa cultura e neles encontram-se o mote de como devemos guiar nossas condutas e zelar uns pelos outros.

Experimentamos então essa noção de que matar alguém é algo moralmente errado exatamente em razão de nosso compromisso com o outro, de nossa capacidade de acolher e se sensibilizar, sem a qual deixaríamos de ser o que somos. Ainda que parem sentimentos de indiferença e insensibilidade aqui e ali,

³ Aqui, sigo a classificação adotada por McMahan (2002), no seu *The ethics of killing: problems at the margins of life*, obra em que o filósofo norte-americano examina os problemas morais de matar alguém nos casos limítrofes, discutindo questões relacionadas ao aborto, infanticídio, eutanásia, morte cerebral e também a matança de animais.

carregamos conosco o germe da generosidade, da benevolência, da solidariedade e da responsabilidade que nos tipifica e que torna nossa existência dotada de significado.

Essa noção é bastante significativa até mesmo entre condenados que cometeram crimes dolosos contra a vida. Em pesquisa realizada por Borges e Alencar (2006, p. 456), em que se investigou os juízos de representação da realidade e de valor moral em homens condenados pelo crime de homicídio, com idade variando entre 30 e 49 anos, e que cumpriam a pena em liberdade condicional, constatou-se que 80,6% dos participantes se referiram “aos motivos que tiveram para matar com sendo algo 'errado'”, seja “por causa das consequências negativas” (40%) ou mesmo “por causa de motivos religiosos” (20%).

Apesar de compartilharmos essa noção geral, é possível entrever determinadas circunstâncias pelas quais o ato de matar alguém parece ser moralmente justificável. Se ficamos chocados ao saber que alguém foi morto por conta de uma desavença amorosa ou motivado pelo pagamento de um seguro de vida, o mesmo não se dá, por exemplo, quando alguém mata o outro para impedir que sua própria vida seja tirada.

A culpabilidade moral do ato de matar, portanto, apresenta reservas que se justificam quando estamos diante de situações limítrofes e excepcionais e que acabam por exigir de nós medidas igualmente excepcionais. Tais excepcionalidades podem ser agrupadas em, pelo menos, quatro categorias. Cabe dizer, todavia, que a explicitação dessas categorias aqui não será apenas expositiva, mas devidamente acompanhada de uma reflexão crítica a respeito delas.

2.1.1 Promoção do bem da maioria

De acordo com esta categoria, matar alguém seria moralmente correto quando o sacrifício de uma vida pouparia a vida de uma quantidade maior de pessoas. A ação, portanto, torna-se moralmente correta na medida em que se define em função das melhores consequências possíveis.

De inspiração utilitarista, seu pressuposto é de maximizar a felicidade da comunidade em geral e reduzir a dor e o sofrimento. Essa maximização da felicidade implica na promoção do bem da maioria, no sentido de garantir a maior soma de felicidade possível para os indivíduos.

Jeremy Bentham, filósofo inglês do século XVIII e considerado um dos pais do utilitarismo, esclarece:

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em questão, ou, o que é a mesma coisa em outras palavras, promover ou se opor aquela felicidade. Eu digo toda ação e, portanto, não apenas toda ação de um indivíduo particular, mas também de toda medida de governo. (BENTHAM, 1907, p. 2 – tradução nossa)⁴

De acordo com uma das correntes do utilitarismo, a conduta humana é determinada pela expectativa do prazer ou da dor, sendo estes os únicos motivos possíveis da ação. Sobre esta base, extrai-se o seguinte princípio: a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas. A ação legítima é, portanto, aquela que promove a máxima felicidade do maior número.

Desse modo, o ato de matar se encontra justificado quando visa a evitar um mal maior. Noutras palavras, matar alguém é moralmente correto na medida em que, considerando todos os aspectos envolvidos, é capaz de produzir os melhores resultados possíveis. Tem, portanto, uma perspectiva consequencialista de pretensa obediência/exigência de objetividade, pela qual se busca a maximização da felicidade e a diminuição do sofrimento por meio de uma aritmética moral, cuja avaliação se dá numa relação de custo-benefício.

Para John Rawls (2000, p. 25), filósofo norte-americano contemporâneo que se debruça sobre os domínios da ética e da teoria política, há de fato uma suposição comum de enxergar a sociedade a partir de uma perspectiva utilitarista, tendo em vista que cada indivíduo ao realizar seus interesses é livre para avaliar suas perdas

4 *By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever, and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government.*

e ganhos e, pelo menos enquanto os outros não forem afetados, agir no sentido de promover a maximização do seu bem-estar é bastante apropriado.

Assim como o bem-estar de uma pessoa se constrói a partir de uma série de satisfações que são experimentadas no decorrer da vida, por extensão o mesmo se dá em relação ao bem-estar da sociedade. Para ele:

Uma vez que o princípio para um indivíduo consiste em promover na medida do possível seu próprio bem-estar, seu próprio sistema de desejos, o princípio para a sociedade é promover ao máximo o bem-estar do grupo, realizar até o mais alto grau o abrangente sistema de desejos ao qual se chega com a soma dos desejos de seus membros. [...] Dessa forma, por meio da observação dos fatos, chega-se ao princípio da utilidade de um modo natural: uma sociedade está adequadamente ordenada quando suas instituições maximizam o saldo líquido de satisfações. O princípio da escolha para uma associação de seres humanos é interpretado como uma extensão do princípio da escolha para um único homem. A justiça social é o princípio da prudência aplicado a uma concepção somática do bem-estar do grupo. (RAWLS, 2000, p. 25-26)

Rawls afirma que, se o utilitarismo repousa na ideia da satisfação máxima da soma dos desejos dos indivíduos, tal perspectiva comete o erro de não levar em consideração, exceto indiretamente, o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos e nem o modo pelo qual o indivíduo distribui suas satisfações ao longo do tempo (RAWLS, 2000, p. 27-28). Dito de outro modo, a maneira pela qual a soma dessas satisfações e bem-estar opera pode se dar apartada de certos preceitos e garantias indispensáveis ao indivíduo e que, por exemplo, se referem à proteção de liberdades e de direitos fundamentais. Se a soma das vantagens precisa ser maximizada a todo custo, então corremos o sério risco de violações de liberdades que se justificam por um bem maior partilhado por muitos, podendo conduzir-nos à indiferença em relação à pluralidade e à diversidade de projetos e perspectivas entre as pessoas.

Além disso, é preciso considerar que nem todas as ações podem ser medidas por uma relação de custo-benefício. Há deveres morais e direitos humanos que são fundamentais e inegociáveis por si mesmos e, portanto, não podem ser contidos dentro de uma relação tipicamente matematizante. Não podemos considerar, por exemplo, a possibilidade de forçar alguém a trabalhar vinte horas por

dia com a justificativa de aumentar os lucros do empreendimento ou, o que pareceria melhor ainda, possibilitar um acréscimo financeiro na renda do trabalhador, sob o pretexto de que a soma das satisfações ao longo do tempo se distribui entre ambos, empregado e empregador, e, portanto, promove a máxima felicidade possível.

É preciso entender também que valorar uma ação a partir de seus efeitos e consequências é desconsiderar sua significância intrínseca e sua legitimidade enquanto si mesma. Ou seja, ao adotarmos uma perspectiva consequencialista, deslocamos o problema de saber se uma ação é moralmente justificável para uma condição relacional que lhe é exterior e há, evidentemente, resultados e consequências que escapam completamente do domínio do agente e que estão no campo da imprevisibilidade.

Há um universo de não-utilidade que não se adéqua em simples aritméticas morais de consequências e que são incapazes de oferecer soluções satisfatórias para complexos e variados problemas da vida. Por que nos mobilizamos em campanhas de solidariedade ante a tragédia experimentada por um grupo de pessoas, mesmo sem sequer conhecermos aqueles afetados? Por que as restrições de liberdades individuais impostas pelo Estado devem obediência a regras democráticas que assegurem direitos fundamentais a quem esteja sendo acusado?

Tudo isso se dá porque este universo de não-utilidade, de considerações morais que não cabem numa tabela de valores de custo-benefício, tece nossas relações e funciona como pano de fundo para orientar nossas escolhas. Considerar o indivíduo enquanto possuidor de uma dignidade que lhe é inerente e que, portanto, nos obriga ao respeito, à responsabilização e ao cuidado, independentemente das circunstâncias concretas a que esteja submetido, é condição indelével de nossa existência, razão pela qual toda justificativa que se faz a respeito de matar alguém como satisfação máxima da soma dos desejos dos indivíduos e em defesa da promoção do bem da maioria se mostra como uma alternativa incapaz de abarcar essas importantes dimensões.

2.1.2 Autoproteção e inviolabilidade

Se temos a noção de que o ato de matar é moralmente errado, há casos em que essa ideia pode ser mitigada quando nos deparamos, por exemplo, com aqueles casos em que a própria vida do agente está em risco. Isso se dá em razão de uma natural representação de inviolabilidade e autoproteção segundo a qual ninguém está obrigado a suportar qualquer tipo de dano proveniente de um ataque injusto. Ou seja, sendo livres para agir conforme nos aprouver e desde que nossas ações não causem um mal injusto ao outro, qualquer conduta que ameace injustamente a vida, a integridade física e a liberdade de outrem merece ser coibida.

Nesse ponto, a injustiça da conduta danosa que justifica o ato de matar alguém caso sua vida ou integridade física estejam em risco é, de acordo com esta categoria, um dado moralmente relevante na avaliação moral do ato que a reprime. Certamente, há condutas que, não obstante restringirem certas liberdades e garantias, não podem ser consideradas imorais. Nosso direito de ir, vir e permanecer em qualquer lugar não pode ser restringido de maneira arbitrária por ninguém. Todavia, caso eu cometa um crime punível com pena de reclusão, essa minha liberdade de locomoção pode ser mitigada. Nesse caso, ainda que se trate de uma restrição à inviolabilidade da liberdade de locomoção, esse ato não seria considerado injusto (considerando, obviamente, que a restrição da liberdade se deu em respeito às normas legais e uma vez garantidos os direitos individuais daquele que cometeu o crime).

Quanto ao ato de matar, ele restaria justificado na medida em que o agressor tenha ultrapassado os limites daquela inviolabilidade alheia, como no caso de alguém que tira a vida de outro para impedir que sua própria vida seja tirada. Mas não é apenas a injustiça da conduta danosa que deve ser levada em consideração. A proporcionalidade da resposta à agressão é outro aspecto moralmente relevante na avaliação moral do ato de matar. Noutras palavras, aquele que se defende de uma injusta agressão deve fazê-lo de modo que sua reação não cresça em intensidade além do razoavelmente exigido pelas circunstâncias para fazer cessar a agressão. Entre a repulsa e o perigo causado pelo ataque deve haver certo equilíbrio, senão, caso alguém tenha sofrido uma agressão injusta e, portanto,

moralmente autorizado a reagir, ao agir desproporcionalmente ao ataque sofrido, seu ato tornar-se-á moralmente errado.

A abordagem da inviolabilidade e autoproteção é o critério utilizado pelas instituições jurídicas para estabelecer normas que autorizam o cometimento de um ato a princípio tipificado na legislação como crime, mas incapaz de sanção penal, a exemplo da legítima defesa descrita nos artigos 23 e 25 do Código Penal Brasileiro.⁵ Todavia, apesar de gozar de longa e prestigiosa tradição jurídica, a ponto de fazer parte do *corpus* jurídico de inúmeros países, é preciso considerar algumas dificuldades que ela apresenta.

A primeira dificuldade é saber se a intenção em provocar a conduta injusta é moralmente relevante ou basta tão somente a ocorrência do resultado danoso, sem maiores considerações sobre a vontade de agredir. Ou seja, deve-se observar se agir com dolo⁶, culpa⁷ – ou até mesmo sem culpa – enseja a reprovabilidade da conduta.

O sonambulismo, um distúrbio do sono que faz com que a pessoa ande ou faça algo enquanto dorme, serve bem a esse propósito. Um estudo diagnosticou a incidência de comportamentos violentos durante o sono em cerca de 2% da população geral, podendo esses comportamentos se referirem a ferimentos autoinfligidos ou infligidos a um terceiro (POYARES *et al*, 2005, p. 22).

Num dos casos apresentados pelos pesquisadores, temos o seguinte:

Caso Clínico 1

RC, 26 anos, hispânico, recentemente casado e pai de um bebê de três meses. Foi preso quando jogou seu filho pela janela do 3º andar de um prédio. Imediatamente após o evento, ele correu para fora do apartamento murmurando sons, desceu as escadas e foi parar na rua. Os gritos de sua esposa, do 3º andar, atraíram a atenção dos vizinhos e dos passantes que agarraram RC e o imobilizaram ao solo. A polícia chegou rapidamente e

-
- 5 Art. 23. Não há crime quando o agente pratica o crime: [...] II – em legítima defesa.
Art. 25. Entende-se em legítima defesa quem, usando moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem.
- 6 O dolo se caracteriza quando alguém, deliberadamente, pratica uma ação ciente dos seus efeitos ou, mesmo não desejando aquele resultado, assume o risco de sua ocorrência.
- 7 A culpa se dá nos casos em que a conduta danosa se deu por negligência, imprudência ou imperícia do agente.

prende RC. O bebê teve apenas injúrias leves, pois caiu em um toldo e, em seguida, em um jardim. A esposa foi impedida de ver o marido desde o dia da prisão. O defensor público contatou o centro de sono, pois o “réu” não tinha memória do evento e afirmava que acordou do sono quando foi imobilizado e espancado na rua. RC ficou tão perturbado pelos eventos que parou de comer e entrou em depressão profunda. (POYARES *et al*, 2005, p. 23)

Nesses casos de automatismos, geralmente relacionados a movimentos semi-intencionais e relativamente coordenados, em que a conduta produzida num estado de inconsciência possa ter causado a morte de outra pessoa, é possível atribuir a nódoa da imoralidade à ação praticada? Não se pode negar que as condutas realizadas sem o domínio da vontade do agente podem causar danos a outrem, mas é preciso considerar até que ponto o elemento volitivo e a consciência do agente no instante do ato é um dado moralmente relevante nessa discussão.

Outro problema da abordagem da inviolabilidade alheia é definir os limites da proporcionalidade da reação e o modo de aferir o ataque e o revide. Geralmente, os estudiosos entendem que a proporcionalidade entre a agressão e a repulsa se dá observando dois elementos: a inevitabilidade e a moderação, ou seja, não sendo exigível agir de outra forma, a ação foi realizada da maneira que lhe foi possível.

Nelson Hungria, um dos mais importantes juristas brasileiros, comenta a respeito:

Para medir a adequação ou demasia da defesa, não se deve fazer o confronto entre o mal sofrido e o mal causado pela reação, que pode ser sensivelmente superior ao primeiro, sem que por isso fique excluída a justificativa. O confronto deve ser feito entre os meios defensivos que o agredido tinha a sua disposição e os meios empregados. Se estes eram os únicos que *in concreto* tornavam possível a repulsa da violência de outrem, não haverá excesso, por maior que seja o mal sofrido pelo agressor. (HUNGRIA, 1958, p. 301-302)

Assim, apenas quando a conduta se fizer necessária (inevitabilidade) e sem exorbitância (moderação), é que ocorre sua justificação. Todavia, é preciso considerar que essa é uma linha muito tênue, sendo muito fácil ultrapassar o estágio de uma justificável ação moralmente legítima para uma injustificável agressão desproporcional, especialmente quando reconhecida a “dificuldade valorativa de quem se encontra emocionalmente envolvido em um conflito no qual é vítima de

ataque injusto”, uma vez que “a reação *ex improviso* não se compatibiliza com uma detida e criteriosa valoração dos meios necessários à repulsa imediata e eficaz” (BITENCOURT, 1997, p. 286).

Dadas essas sutis condições, nos casos em que o ato de matar se encontra justificado pela autoproteção e inviolabilidade é comum vermos exemplos de excessos cometidos. O último relatório da Anistia Internacional (2016) destaca que as forças de segurança do Brasil, com frequência, usam força excessiva ou desnecessária em suas ocorrências. Em 2015, o número de homicídios durante operações policiais foi tão elevado que o país figurou como a força policial que mais mata no mundo.

2.1.3 Estatuto moral do indivíduo matado é incerto ou controverso

De acordo com essa categoria, o ato de matar se encontra moralmente justificado na medida em que não há consenso quanto à posse de um direito à vida do ser matado. Tendo em vista que essa abordagem defende que os seres humanos gozam de um direito moral à vida, a discussão reside em saber se o ser objeto em questão é uma entidade idêntica aos demais seres humanos de modo a garantir-lhe igual direito ou, do contrário, se está num patamar inferior.

Há aqui uma espécie de escala que mede o grau de *personalidade* do ser, havendo, portanto, seres que estão acima e seres que estão abaixo desse limite. Tal limite pode ser determinado, por exemplo, por algumas aptidões como a autoconsciência, a autonomia, o uso da linguagem ou a capacidade psicológica de poder se voltar contra a possibilidade de serem mortos.

Joseph Fletcher, um dos pioneiros no estudo da ética biomédica, descreveu no seu *Humanhood: essays in biomedical ethics* (1979) algumas qualificantes segundo a qual um ente pode ser considerado pessoa. Para ele, para ser considerado pessoa, determinado ser deve possuir um mínimo de inteligência, ter autoconsciência, possuir a noção de tempo e senso de passado e futuro e ter a capacidade de se relacionar com os outros. Considerando que a posse desses

requisitos qualifica uma entidade enquanto pessoa e marca o ponto no qual o ser passa a ter direito moral à vida, de acordo com essa abordagem matar alguém acima do limite é significativamente mais grave do que matar aqueles que estão abaixo dele.

De acordo com Peter Singer (1985), esse argumento é um dos mais comuns no debate ético a respeito dos animais e da maneira como devem ser tratados. Para os que advogam a tese de que os animais estão excluídos de nossa comunidade moral por não gozarem das características distintivas da pessoalidade e que tanto identificam os seres humanos, matá-los é um ato moralmente correto. Todavia, a abordagem de que os seres humanos gozam de um direito moral à vida por possuírem estes ou aqueles caracteres específicos apresenta sérias dificuldades.

Pensar que os animais estão numa cadeia inferior por não gozarem dos mesmos atributos psíquicos e cognitivos que nós é um tanto quanto controverso e aponta para a falta de conhecimento a respeito das funcionalidades de inteligência, emoção e interação dos animais. Estudos recentes demonstram que diversas classes de animais, como macacos (PALAGI *et al*, 2014), aves (SEED *et al*, 2007; FRASER & BUGNYAR, 2010), cachorros (COOLS *et al*, 2008) e lobos (PALAGI & CORDONI, 2009), apresentam estados de afiliação afetiva bem complexos, como a empatia, o altruísmo e o consolo, havendo ainda evidências que apontam que outras classes de animais, como baleias e golfinhos, possuem linguagem complexa própria (KASSEWITZ *et al*, 2016).

Quer-se dizer com isso que, se a posse de determinados atributos psíquicos confere direito moral à vida, matar esses e outros animais seria tão moralmente errado quanto matar pessoas que apresentam níveis semelhantes de racionalidade e autoconsciência. Há diversas classes de animais que possuem níveis iguais ou até superiores de consciência em relação a determinados tipos de indivíduos e, portanto, assim como os humanos, gozariam do mesmo direito moral à vida.

Ainda de acordo com Peter Singer (1985), se atribuímos *status* moral aos seres humanos em razão de seu desenvolvimento mental, habilidade comunicativa ou vida emocional, o mesmo deveria se dar em relação aos animais que gozam destas qualidades, mas esta é uma conclusão que poucos estão comprometidos em

assumir. Nesse sentido, deixar os animais fora de nossa comunidade moral, traçando fronteiras entre nós e eles a ponto de considerar que matá-los seja moralmente correto, seria nada mais que especismo puro e simples e tão indefensável quanto o racismo, porquanto fundamentado tão somente no pertencimento a uma classe específica de primatas da qual os seres humanos fazem parte.

Por que trancafiemos chimpanzés em assustadores centros de pesquisa sobre primatas e os utilizamos em experimentos que variam desde o desconfortável até o agonizante e letal, e, no entanto, jamais pensaríamos em fazer o mesmo com um ser humano retardado de um nível mental muito mais baixo? A única resposta possível é que um chimpanzé, não importa o quão brilhante ele seja, não é humano, enquanto que um humano retardado, não importa o quão debilitado seja, o é. Isso é especismo puro e simples e é tão indefensável quanto o racismo mais flagrante. (SINGER, 1985, p. 4 – tradução nossa)⁸

Tal especismo é assinalado pela ideia de que devemos tratar os membros de nossa espécie melhor que os membros de outras espécies. Todavia, essa mesma ideia é rejeitada quando usada para tratar os membros de uma raça ou sexo melhor que os membros de outra raça (racismo) ou sexo (sexismo). Se determinada raça ou sexo não tem mais valor ou não é moralmente mais importante que outras, não há razão para traçarmos qualquer linha divisória tão somente em torno da espécie. Para Singer, “pertencer a uma espécie [*homo sapiens*] não é mais relevante nestas circunstâncias que pertencer a uma raça ou ser de um sexo”. (SINGER, 1985, p. 76 – tradução nossa)⁹

Um outro problema é que, além de abrir um fosso entre os seres humanos e os animais, excluindo-os de nossa comunidade moral, essa escala de pessoalidade também coloca várias categorias de seres humanos do outro lado do fosso, a exemplo daqueles que apresentam severas deficiências mentais ou que estão em

8 *Why do we lock up chimpanzees in appalling primate research centres and use them in experiments that range from the uncomfortable to the agonising and lethal, yet would never think of doing the same to a retarded human being at a much lower mental level? The only possible answer is that the chimpanzee, no matter how bright, is not human, while the retarded human, no matter how dull, is. This is speciesism, pure and simple, and it is as indefensible as the most blatant racism.*

9 *Memberships of a species [*homo sapiens*] is no more relevant in these circumstances than membership of a race or sex.*

coma irreversível, além de tantos outros que não apresentam desenvolvimento mental regular, habilidade comunicativa, interação social ou vida emocional comuns aos demais seres humanos. Se esse for o caso, então essas classes de seres humanos deveriam ter o estatuto moral dos animais e não dos seres humanos. Todavia, essa é uma conclusão que a maioria das pessoas também não está disposta a se comprometer.

Na categoria de indivíduos cujo estatuto moral é controverso estão ainda o embrião e o feto humanos. Nenhum deles é autoconsciente, nem possuem a noção de tempo e senso de passado e futuro e ainda não desenvolveram sua capacidade de relacionar-se com os outros. A discussão a respeito da moralidade do ato de matar embriões e fetos humanos tem gerado inúmeras controvérsias e, sendo uma questão intrincada e que envolve variadas compreensões de sentidos, tem-se produzido uma diversidade de argumentos que pretendem demonstrar se o ato de matá-los é moralmente correto ou não. Sendo este o objeto específico desta dissertação, nos debruçaremos sobre ele nos capítulos seguintes, enfocando os discursos estabelecidos que negam e que defendem a moralidade do aborto, propondo ao final uma nova leitura para o problema a partir de uma abordagem kantiana.

2.1.4 Morte como benefício

Por esta categoria, o ato de matar se encontra justificado na medida em que a morte da pessoa não carrega consigo a ideia de um dano, mas a de que trará mais benefícios ao agente. A orientação moral da morte como benefício se baseia em princípios de compaixão e piedade, especialmente referidas àquelas pessoas que recebem o diagnóstico de uma doença terminal e sem perspectivas de tratamento convencional de cura. Outros conceitos se somam ao debate, como a autonomia, o respeito, a beneficência, o cuidado, a justiça e a dignidade (OLIVEIRA *et al*, 2009).

Em um estudo realizado por pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e da Pontífice Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-

MG) a respeito das percepções no processo de morrer (OLIVEIRA *et al*, 2009), foi analisada a experiência da dor e do sofrimento físico e emocional que acompanha pacientes na condição de terminalidade a partir de suas próprias narrativas. Para obter essas impressões e traços de memórias, os pesquisadores entrevistaram pessoas de faixa etária entre 18 e 90 anos, tanto em hospitais quanto em suas residências. Eis alguns dos relatos descritos:

«Eu tenho medo do seguinte, um dia, antes de morrer sofrer muito. Isso eu tenho medo. Metástase óssea dói muito?»

[...]

«Tem outras dores. Da solidão, da incerteza, da insegurança, dor da perda, a dor da falta, e a dor... existe até a dor do amor não é? A gente vive correndo do amor, porque a gente sofre muito. E... a dor de não ser aceita, a dor de não ser amada, a dor de estar amando. Então basicamente a gente vive num mundo de dor... Ou é a dor física... É, não sei qual é a pior, mas no momento a dor física é pior porque você não pode controlar. As outras dores a gente vai amortecendo, põe um pano quente... Eu gostaria de ir embora, viajar. Vamos usar o termo viagem. Não tem por que mais ficar...»

[...]

«O lado psicológico é esse... ele te escraviza, ele te debilita, nos pensamentos, nos seus atos. Fisicamente te destrói, eu tinha 93 quilos, hoje eu tenho 56 quilos... Não precisa falar mais nada, não é? Fisicamente eu estou um trapo, eu sou um trapo... E vem o lado familiar, isso mexe com todo mundo. Você faz com as pessoas o que você nunca queria fazer... É levar a sua dor para as pessoas. As pessoas não querem te ver sentindo dor, as pessoas estão sofrendo com você. Você sofre mais ainda.»

[...]

«Da perda, da dor, da perda da vida também, não é? Coisa boa se meu coração tivesse bem fraco sabe?» (OLIVEIRA *et al*, 2009, p. 82; 86)

Para os pesquisadores, há traços comuns nas situações experimentadas pelos sujeitos que recebem o diagnóstico de uma doença terminal com tempo determinado de vida. Em suas experiências de adoecer, ocorrem rupturas, perdas, dores, sofrimentos, esperanças, silêncio e vulnerabilidade. O tempo para eles passa de maneira diferente ante a proximidade da morte. É um tempo em que cada hora, minuto e segundo traz mais angústia, amargura e aflição do que sentimentos de felicidade, bem-estar e otimismo.

Diante desse cenário de pessoas cujo prognóstico não encontra perspectiva terapêutica convencional, os pesquisadores concluíram que o respeito pela autonomia do doente, refletido no seu direito de conhecer a realidade de sua situação clínica, bem como o direito de decidir sobre o tratamento paliativo em colaboração com os profissionais de saúde, além de outras exigências éticas, como o respeito pela vontade de não ser abandonado, de não ser tratado como mero objeto, cuja vida pode ser encurtada ou prolongada segundo as conveniências da família ou da equipe médica, são princípios que devem orientar a relação entre esses pacientes (OLIVEIRA *et al*, 2009, p. 91).

De fato, a amplitude da dor dessas pessoas exige de nós tomadas de resignificação. Se a doença e o fim da vida são componentes de nossa realidade, os sentidos e significados da experiência humana ganham contornos dramáticos e mais reflexivos quando nos deparamos com situações pelas quais a perspectiva de vida está fatal e precisamente determinada por uma doença incurável. Se o ato de matar alguém é, em geral, moralmente errado, nos casos em que a manutenção da vida proporciona mais dor, sofrimento e angústia do que a própria morte passamos a questionar se a morte é um mal em si mesma e se a vida deve ser mantida a todo custo. Nesses casos, é preciso considerar se o ato de matar, seja pela interrupção do tratamento ou pelo desligamento das máquinas, seria algo moralmente errado.

Essas reflexões dão a tônica na discussão de casos limítrofes como a eutanásia, a ortotanásia, o suicídio assistido e outros semelhantes. Ao lado dos notáveis avanços tecnológicos e das possibilidades de se prolongar a vida de pacientes em estado terminal, surgem reflexões éticas, religiosas, políticas e econômicas a respeito da vida e da morte, especialmente quando nos deparamos com situações tão fronteiriças em que a vida e a morte estão tão adjacentes que parecem se confundir. Esta dissertação não adentrará nos liames desses casos limítrofes, pois as linhas de demarcação aqui traçadas giram em torno da moralidade do aborto, mas o panorama acima apresentado serve para ilustrar os desafios postos na discussão acerca da vida, da morte e do sofrimento humanos.

Uma vez apresentadas as categorias pelas quais o ato de matar pode ser moralmente justificável, discutiremos daqui por diante a respeito da moralidade do

aborto. Algumas perguntas emergem logo: o feto é uma pessoa? A partir de que instante ele o é? Saber se o feto é uma pessoa é um dado moralmente relevante?

Tais perguntas ganham diferentes respostas a partir da perspectiva adotada. Desse modo, diante da necessidade de identificar o cenário complexo e conflitante em que os discursos são estabelecidos, apresentaremos nos capítulos seguintes alguns dos principais argumentos contrários e favoráveis ao aborto, seguidos de uma avaliação crítica a fim de identificar possíveis inconsistências e dificuldades. Com esse arcabouço de produção argumentativa em mãos, nos proporemos a pensar o aborto a partir de uma abordagem kantiana a fim de coadjuvar com novas possibilidades a respeito do tema proposto.

3 ARGUMENTOS CONTRÁRIOS AO ABORTO

Num primeiro momento nos cabe olhar para os discursos que negam o aborto, sendo muitas as razões apresentadas de tal negação. Seja em sua versão mais radical – que não admite exceções – ou em tons mais moderados – que defendem a moralidade do aborto em casos específicos – referidos argumentos são comumente classificados como argumentos pró-vida.

Os defensores do argumento pró-vida carregam consigo visões de mundo e valores característicos que justificam suas tomadas de escolha. Donald Granberg (1982), professor de sociologia da Universidade de Missouri, fez um estudo com representantes de duas organizações estatais americanas ligadas ao aborto, uma contrária e outra favorável. Na ocasião, os principais valores declarados pelos antiabortistas foram salvação, segurança familiar, segurança nacional e harmonia interior. As principais qualidades apontadas foram honestidade, autocontrole e comportamento apropriado de gênero. Já as principais crenças explicitadas foram “o aborto é assassinato”, “o aborto envolve matar uma criatura viva”, “a vida de uma pessoa começa na concepção”, “o feto é uma pessoa”, “o coração do feto é formado e começa a bater pela quarta semana de gestação” e “todo aborto é uma tragédia”.

Todo esse conjunto de valores que identificam os defensores pró-vida é capaz de produzir variados discursos e abordagens específicas, mas todos eles comungam da mesma premissa: o feto humano goza do mesmo estatuto moral que nós e, por consequência, abortá-lo é moralmente errado.

Este capítulo tem o propósito de apresentar três argumentos pró-vida bastante conhecidos e difundidos na literatura, quais sejam o *argumento pró-vida clássico*, segundo o qual o direito moral à vida é assegurado desde a concepção; o *argumento da potencialidade*, que defende que o potencial para se tornar pessoa é a base do estatuto moral do feto; e o *argumento da privação do futuro* de Donald Marquis.

Cada um destes argumentos apresentam contornos próprios e pontos de partida que o distinguem. Pela mesma razão, apresentam inconsistências e

fragilidades diversas e, apesar de bastante persuasivos, não dão conta de uma séria de questões. Desse modo, após a exposição de cada um deles, seguir-se-á com as principais objeções e os motivos pelos quais merecem ser rejeitados.

3.1 Argumento pró-vida clássico

O argumento pró-vida clássico advoga a tese de que todos os seres humanos têm direito à vida, sendo este o maior e mais importante dos direitos. Sendo o feto um ser humano, conclui-se que ele tem o mesmo direito à vida (WARREN, 1973, p. 43).

Também identificado como uma visão geneticista, este argumento propõe que o direito moral à vida é assegurado desde a concepção, porquanto é o momento que marca o ponto de partida do contínuo e ininterrupto desenvolvimento humano. A concepção, portanto, representa o estágio mais primitivo da existência de um indivíduo e ocorre no processo de fertilização do óvulo pelo espermatozoide, gerando o zigoto humano unicelular.

De acordo com um clássico da literatura médica, o zigoto humano é conceituado como “uma célula resulta[n]te da união do ovócito ao espermatozoide durante a fecundação. Um zigoto ou embrião é o início de um novo ser humano” (MOORE; PERSAUD, 2008, p. 4).

Por essa abordagem, a partir da concepção temos um ser humano único e irrepetível, com um código genético que o distingue dos demais. Toda informação e individualidade já está presente e, portanto, não há descontinuidade entre o zigoto e o ser humano adulto, razão pela qual o aborto é moralmente errado.

O argumento pró-vida clássico possui inclusive adesão majoritária entre os religiosos cristãos e representa a posição oficial da Igreja Católica em termos de aborto. A exortação apostólica *Christifideles Laici* (IGREJA CATÓLICA, 1988), escrita pelo Papa João Paulo II, expressa bem essa concepção:

O reconhecimento efetivo da dignidade pessoal de cada ser humano exige o *respeito, a defesa e a promoção dos direitos da pessoa humana*. Trata-se de direitos naturais, universais e invioláveis: ninguém, nem o indivíduo, nem o grupo, nem a autoridade, nem o Estado, pode modificar e muito menos eliminar esses direitos que emanam do próprio Deus.

Ora, a inviolabilidade da pessoa, reflexo da inviolabilidade absoluta do próprio Deus, tem a sua primeira e fundamental expressão na *inviolabilidade da vida humana*. É totalmente falsa e ilusória a comum defesa, que aliás justamente se faz, dos direitos humanos – como por exemplo o direito à saúde, à casa, ao trabalho, à família e à cultura, – se não se defende com a máxima energia o *direito à vida*, como primeiro e fontal direito, condição de todos os outros direitos da pessoa.

A Igreja nunca se deu por vencida perante todas as violações que o direito à vida, que é próprio de cada ser humano, tem sofrido e continua a sofrer, tanto por parte dos indivíduos como mesmo até por parte das próprias autoridades. O titular desse direito é o ser humano, *em todas as fases do seu desenvolvimento*, desde a concepção até a morte natural, e *em todas as suas condições*, tanto de saúde como de doença, de perfeição ou de deficiência, de riqueza ou de miséria. O Concílio Vaticano II afirma abertamente: « Tudo quanto se opõe à vida, como seja toda espécie de homicídio, genocídio, aborto, a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e de jovens; e também as condições degradantes de trabalho, em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis; todas estas coisas e outras semelhantes são, sem dúvida, infamantes; ao mesmo tempo que corrompem a civilização humana, desonram mais aqueles que assim procedem, do que os que a padecem, e ofendem gravemente a honra devida ao Criador ».

A Carta Encíclica *Evangelium Vitae* (IGREJA CATÓLICA, 1995), também escrita pelo Papa João Paulo II, traz o seguinte: “o aborto provocado é a morte deliberada e direta, independente da forma como venha realizada, de um ser humano na fase inicial da sua existência, que vai da concepção ao nascimento”.

O argumento pró-vida clássico, portanto, defende que a vida humana começa já desde a concepção e, em qualquer fase da gestação, o aborto é considerado moralmente errado.

Fazendo um caminho oposto, há uma outra versão deste argumento denominada de *argumento dos dois minutos*. Segundo ela, não há diferença moral relevante que indique que matar um bebê recém-nascido seja moralmente errado e matá-lo dois minutos antes de nascer não o seja. Se não haveria diferença moral relevante nos dois minutos anteriores ao nascimento também não haveria quatro

minutos antes e muito menos seis minutos antes. Regredindo temporalmente, chegaríamos irremediavelmente ao momento da concepção e, portanto, não conseguiríamos identificar qualquer diferença moral relevante que separasse o recém-nascido do zigoto concepto.

O filósofo chileno Alfonso Gomez-Lobo argumenta a esse respeito:

Eu me desenvolvi continuamente, sem lacunas, do embrião que me foi concebido por meus pais. Se rastrear minha vida de volta através do espaço e do tempo, chego a esse mesmo embrião – não ao embrião que se desenvolveu em minha irmã mais velha. Eu sou o mesmo organismo humano que começou a viver em abril de 1939. (GOMEZ-LOBO, 2004, p. 77-78 – tradução nossa)¹⁰

Desse modo, todas essas entidades que se constituem ao longo do desenvolvimento humano gozam do mesmo estatuto moral e, conseqüentemente, têm o mesmo direito de viver.

3.1.1 Objeção ao argumento pró-vida clássico

O argumento pró-vida clássico apresenta alguns problemas importantes, porquanto não consegue explicar satisfatoriamente variados e complexos fenômenos que ocorrem no processo de desenvolvimento humano.

Demarcar a fecundação como o início da vida humana, identificando o zigoto humano celular como uma entidade idêntica a nós não dá conta, por exemplo, da ocorrência de gêmeos monozigóticos, popularmente conhecidos como “gêmeos idênticos”.

O geneticista paulista Bernardo Beiguelman (2008, p. 15-16), explica como se dá esse processo:

Se no momento da ovulação forem expelidos dois ovócitos, ao invés de um, e se ambos forem fecundados, os zigotos resultantes darão origem a gêmeos dizigóticos (DZ). Esses gêmeos, em média, não apresentam maior

¹⁰ *I have developed continuously, without gaps, from the embryo that was conceived by my parents. If I trace my life back through space and time, I arrive at that embryo – not at the embryo that developed into my older sister. I am the same human organism that started to live in April of 1939.*

similaridade genética entre si do que pares de irmãos gerados sucessivamente porque, tanto os pares DZ quanto os pares de irmãos sucessivos são oriundos de pares de zigotos distintos.

(...)

Um outro tipo de gêmeos, os pares monozigóticos (MZ), é formado no período entre um e 14 dias depois da fertilização, quando um único zigoto sofre desenvolvimento irregular, dando origem a dois indivíduos que são considerados idênticos do ponto de vista genético, pois possuem o mesmo patrimônio genético, visto que são oriundos de uma única célula-ovo ou zigoto. Os gêmeos MZ são do mesmo sexo, isto é MZ_{MM} ou MZ_{FF}, e frequentemente são denominados *gêmeos idênticos*, apesar de essa denominação não ser muito apropriada, visto que a identidade, aqui, se refere ao genótipo e não ao fenótipo, havendo casos em que os pares MZ apresentam grandes diferenças fenotípicas.

O que se quer dizer é que a ocorrência de gêmeos monozigóticos (MZ) foge à lógica da irrepetibilidade genética surgida na concepção – tendo em vista que ambos os gêmeos possuem o mesmo genoma, a mesma carga genética – e também da ideia de que a vida tem início no exato instante em que os gametas masculino e feminino se fundem no processo de fertilização – porquanto esse é um fenômeno que ocorre cerca de 14 dias após a concepção.

O que se segue desta constatação é o seguinte questionamento:

Se somos organismos humanos, e cada concepção bem sucedida dá origem a um novo organismo humano, então quando um zigoto se divide para formar gêmeos, um de nós cessa de existir? (McMAHAN, 2002, p. 26 – tradução nossa)¹¹

O que se quer dizer é que, se passamos a existir desde a concepção, o que se dá na ocorrência de gêmeos monozigóticos? Sabendo que a entidade gemelar é distinta da entidade monozigótica, houve a morte do indivíduo primeiro para a formação dos indivíduos gêmeos? Ou será que já havia dois (ou três, ou quatro, ou cinco) indivíduos no interior de um único zigoto monocelular à espera de uma possível divisão?

Os defensores pró-vida clássico podem responder a esta objeção argumentando que o processo de divisão zigótica não implica a cessação da

¹¹ *If we are human organisms and each successful conception gives rise to a new human organism, then, when a human zygote divides to form twins, one of us ceases to exist?*

existência de um indivíduo já estabelecido (ovócito fecundado), tendo em vista que esse tipo de fenômeno é observado, por exemplo, no processo de divisão celular dos protozoários onde, a partir de uma única célula, originam-se outros tantos protozoários. Dessa maneira, a ocorrência de gêmeos monozigóticos, entidade de duas células, representa tão somente um estágio posterior à entidade monocelular inicial, razão pela qual, desde a concepção, temos um organismo humano.

Ainda que considerássemos isso como verdadeiro, há um outro problema. É que, se o zigoto conceito é uma entidade idêntica ao ser humano adulto e, portanto, goza do mesmo estatuto moral, não pode haver graus distintivos de significância entre eles, ou seja, ninguém é mais humano que ninguém. Há, todavia, um simples exemplo cujos defensores do argumento pró-vida têm dificuldade de justificar: caso ocorra um incêndio numa clínica de fertilidade e só dê tempo de salvar ou uma criança ou uma bandeja com vinte embriões congelados, quem salvar?¹²

Para os que sustentam que temos o mesmo direito moral à vida desde a concepção, a criança e os vinte embriões gozam de mesmo estatuto moral, mas é pouco provável que alguém salvaria os embriões congelados. Nesse caso, os defensores do argumento pró-vida precisam fornecer um argumento adicional para justificar a escolha da criança em detrimento dos embriões.

Quanto à versão do argumento dos dois minutos, sua falha reside no fato de que a ocorrência de um desenvolvimento contínuo e sucessivo de determinado fenômeno não implica necessariamente que as diversas instâncias desse processo sejam de mesmo grau ou natureza.

É o caso, por exemplo, de um homem careca. Se voltarmos no tempo à época que ele tinha 10, 20 ou 50 fios de cabelo na cabeça, evidentemente que ainda o reconheceremos com um careca. Todavia, disso não se segue que ele sempre foi careca. No curso dessa regressão temporal, há um instante em que o homem não era careca, mas simplesmente calvo e outro instante em que ele não era calvo, mas cabeludo. Assim, da mesma forma que estar cabeludo, calvo e careca são estágios distintos de um mesmo processo contínuo, mas que não se confundem entre si, o fato de um recém-nascido gozar de um direito moral à vida não se segue que o

12 O caso hipotético se encontra em SANDEL (2013, p. 128-129).

zigoto conceito também o goze.

3.2 Argumento da potencialidade

Outro argumento bastante conhecido entre os defensores pró-vida é o argumento da potencialidade, segundo o qual o potencial para se tornar pessoa é a base do estatuto moral do feto. Ele pode ser formulado da seguinte maneira: todas as pessoas têm direito à vida; o feto é uma pessoa em potencial; logo, o feto humano tem direito à vida (HARMAN, 2003).

O potencial para se tornar pessoa é também marcado pelo contínuo desenvolvimento físico e cognitivo do feto, onde se formam as primeiras estruturas e órgãos corporais básicos, aliados ao crescimento do cérebro e à interação com o ambiente externo.

O argumento da potencialidade sustenta que o feto, apesar de não ser uma entidade idêntica aos seres humanos adultos, tem o potencial de o sê-lo e essa condição já lhe confere igual estatuto moral, razão pela qual abortá-lo é moralmente errado.

A literatura médica explica como se dá o processo de formação das primeiras peças orgânicas de um indivíduo:

Durante a **fase germinativa**, da fecundação até cerca de duas semanas de idade gestacional, o zigoto divide-se, torna-se mais complexo e implanta-se na parede do útero. (...) Apenas cerca de 10 a 20% dos óvulos fertilizados completam a tarefa crucial de implantação e continuam desenvolvendo-se.

[...]

Durante a **fase embrionária**, o segundo estágio da gestação, de aproximadamente 2 a 8 semanas, desenvolvem-se rapidamente os órgãos e os principais sistemas corporais – respiratório, digestivo, nervoso. Este é um período crítico, no qual o embrião é muito vulnerável às influências destrutivas do ambiente pré-natal.

[...]

O aparecimento das primeiras células ósseas aproximadamente na oitava semana indica a **fase fetal**, etapa final da gestação. Durante esse período, o feto cresce rapidamente até cerca de 20 vezes o seu comprimento anterior, e os órgãos e os sistemas corporais tornam-se mais complexos. Até o nascimento, desenvolvem-se alguns “toques de acabamento”, como unhas de pés e mãos e pálpebras. (...) Os fetos respondem à voz e aos batimentos cardíacos da mãe e às vibrações do seu corpo, mostrando que possuem audição e tato. (...) Os fetos parecem aprender e lembrar. Em uma experiência, bebês de três dias sugavam mais um bico que ativava uma gravação de uma história que suas mães haviam lido com frequência durante as últimas 6 semanas de gestação do que em bicos que ativavam gravações de duas outras histórias. (PAPALIA *et al*, 2006, p. 126-129)

A partir disso, o argumento da potencialidade defende que os embriões e fetos humanos gozam do mesmo significado moral dos seres humanos adultos e, portanto, do mesmo direito à vida pelo fato de que tais entidades estão predeterminadas pelo curso natural de seu desenvolvimento a se tornarem entidades iguais a nós. O potencial ganha significância moral não pelo que é, mas pelo que pode se tornar.

Essa potencialidade pode ser explicada não apenas em termos de estruturas e órgãos corporais básicos, mas também em termos de uma capacidade racional e de autoconsciência e que coincide com os primeiros sinais de consciência no organismo humano. Essa versão pode ser denominada como argumento da consciencialidade potencial.

De acordo com alguns especialistas, o momento que começa a surgir no feto sinais de uma capacidade para a consciência está compreendido entre a 12ª e 22ª semana de gravidez.

Hugo Lagercrantz e Jean-Pierre Changeux, pediatra e neurocientista, respectivamente, oferecem uma descrição sobre o nascimento da consciência na vida fetal:

Onde e quando esses sinais aparecem durante o desenvolvimento [fetal]? (...) Argumentamos que a consciência é uma evolução progressiva, gradual, estrutural e funcional dos seus vários componentes intrincados. (...) Os aferentes talâmicos desenvolvidos no córtex se dão aproximadamente na 12ª e 16ª semana de gestação até atingir a subplaca cortical, mas “esperam” até que ele cresça na placa cortical. (...) Após 24 semanas, os axônios talamocorticais crescem nos córtices somatossensorial, auditivo, visual e frontal e as vias que medeiam a percepção da dor se tornam funcionais em torno da 29ª e 30ª semana. (...) Se um feto humano de 22 a

23 semanas é exposto a um estímulo repetitivo, tal como a vibração de uma escova de dente elétrica, ele reage por movimentos; após numerosos estímulos, ele não reage mais, se habitua. (LAGERCRANTZ; CHANGEUX, 2009, p. 255-257 – tradução nossa)¹³

Pela versão da consciencialidade potencial, o potencial para tais capacidades superiores, como a autoconsciência, a racionalidade e a autonomia, é que nos distingue das outras formas de vida animal e é a base do estatuto moral dos embriões e fetos humanos.

3.2.1 Objeção ao argumento da potencialidade

Uma das grandes objeções feitas ao argumento da potencialidade é a confusão que se faz ao se atribuir mesmo estatuto moral de algo que é em relação a algo que pode vir a ser. Quer-se dizer com isso que a posse de um potencial para se tornar X não dá a alguém o direito desse X.

Pela linha sucessória traçada na Constituição Federal, o presidente da Câmara dos Deputados é um potencial Presidente da República, todavia, disso não se segue que ele já goze dos direitos de um Presidente da República. Para que ele assuma o mais alto posto do Executivo Nacional é preciso que o Presidente da República e o Vice-Presidente estejam ambos ausentes. Apenas quando concretamente satisfeitas tais condições é que o presidente da Câmara dos Deputados assumirá o cargo de Presidente da República. Do mesmo modo, no início de um campeonato de futebol, todos os times inscritos têm o potencial de se tornarem campeão do torneio, porém nenhum deles têm o direito ao título enquanto não ganharem as partidas necessárias e, assim, figurarem como primeiro colocado

13 (...) *where and when do these objective signs of consciousness appear during [fetal] development? (...) We argue that consciousness is a progressive, stepwise, structural, and functional evolution of its multiple intricate components . (...) Thalamic afferents to the cortex develop from approximately 12-16 wk of gestation, reach the cortical subplate, but “wait” until they grow into the cortical plate. (...) After 24 wk, thalamocortical axons grow into the somatosensory, auditory, visual, and frontal cortices and the pathways mediating pain perception become functional around the 29-30 wk. (...) If a 22-23 wk human fetus is exposed to a repetitive stimulus, such as the vibration of an electric tooth brush, it reacts by movements; after multiple stimuli it does not react any longer, it habituates.*

na competição.

Nesse sentido, o fato de alguém dotar certa potencialidade para alguma coisa não lhe confere o direito dessa coisa enquanto não realizar efetivamente tal potencial, razão pela qual o embrião e feto humanos não gozam do mesmo estatuto moral tão somente pelo fato de serem potencialmente seres humanos adultos.

Se levarmos ao extremo o argumento da potencialidade, poderíamos considerar que o espermatozoide e o óvulo também gozam do mesmo estatuto moral que nós, porquanto são potenciais seres humanos. Mas, pensar assim, nos levaria a infinitos lutos. O homem produz diariamente milhões de espermatozoides e, mesmo não sendo ejaculados, possuem uma limitada duração de vida. Os óvulos da mulher são expelidos naturalmente durante a menstruação. Se considerarmos o espermatozoide e o óvulo entidades idênticas a nós, estaríamos fadados a viver uma vida de constante perda e tristeza, sem que pudéssemos fazer muito para salvá-los. Levando ainda em conta a potencialidade dessas células reprodutivas, a contracepção, a abstinência sexual e o celibato seriam igualmente condenáveis, porquanto impedem a existência de um ser humano, mas pensar assim sequer é intuitivo.

Quanto ao argumento da consciencialidade potencial, temos o seguinte. Demarcar a posse de um estatuto moral a partir dos primeiros sinais de consciência no organismo humano é um tanto quanto problemático, porquanto nossa compreensão acerca da base neuronal para a consciência, assim como sobre a natureza dessa consciência em níveis inferiores, ainda é muito obscura. É praticamente improvável determinar com precisão quando começa a surgir nossa capacidade para a consciência, tendo em vista o processo contínuo e gradual de mudança no desenvolvimento fetal.

Mas vamos supor, a título argumentativo, que não exista essa imprecisão e seja unânime o entendimento de que é a partir da 20ª semana de gravidez que começa a surgir no feto a capacidade para a consciência, ou seja, após 140 dias da fecundação. Nesse sentido, o aborto provocado até 139 dias antes da fecundação é uma morte admissível, ao passo que, se praticado um dia depois, é assassinato.

É razoável supor que o aborto passasse de um ato inofensivo para um

assassinato por conta de algumas horas? O estatuto moral do feto é tão vulnerável assim?

Há outra coisa que temos que considerar em ambas as versões. É preciso saber se o não desenvolvimento dessa capacidade por parte de um indivíduo é um fato moralmente significativo.

3.3 Argumento da privação do futuro de Donald Marquis

Donald Marquis, filósofo americano do século XX, apresentou uma versão moderada acerca da permissibilidade moral do aborto. Para ele, o ato de matar um indivíduo como nós – um ser humano adulto, consciente, pleno de suas capacidades – é, em geral, moralmente errado, porquanto inflige à vítima a perda do seu futuro.

A perda da vida nos priva de todas as experiências, atividades, projetos e prazeres que de outra forma teriam constituído nosso futuro. Portanto, matar alguém é primariamente errado porque o ato de matar inflige (uma das) maiores perdas possíveis à vítima. (MARQUIS, 1989, p. 189 – tradução nossa)¹⁴

Ao afirmar que, à primeira vista, matar alguém é moralmente errado, Marquis acomoda no seu argumento àquelas possíveis exceções de que matar pode ser moralmente justificável (vimos algumas teorias que excepcionam a tese de que matar é moralmente errado no primeiro capítulo desta dissertação).

Outro ponto deve ser mencionado. Marquis alerta que sua avaliação se limita tão somente aos casos comuns, deixando de fora aqueles mais difíceis, como quando a gravidez foi resultante de estupro ou quando o feto apresenta graves deficiências no cérebro. Desse modo, sua pesquisa não explora a casuística desses casos difíceis. O objetivo de Marquis é, por outro lado, “desenvolver um argumento geral a favor da tese de que a maioria esmagadora dos abortos são seriamente

¹⁴ *The loss of one's life deprives one of all the experiences, activities, projects, and enjoyments that would otherwise have constituted one's future. Therefore, killing someone is wrong primarily because the killing inflicts (one of) the greatest possible losses on the victim.*

imorais”. (MARQUIS, 1989, p. 183 – tradução nossa)¹⁵

A partir do pressuposto de que matar alguém é, à primeira vista, moralmente errado, Marquis faz a seguinte afirmação acerca dos fetos:

O futuro de um feto humano padrão inclui um conjunto de experiências, projetos e atividades que são idênticas aos futuros de seres humanos adultos e idênticas aos futuros de crianças pequenas. Uma vez que a razão que é suficiente para explicar por que é errado matar seres humanos depois do nascimento é uma razão que também se aplica aos fetos, segue-se que o aborto é *prima facie* seriamente moralmente errado. (MARQUIS, 1989, p. 192 – tradução nossa)¹⁶

Em resumo, o argumento da privação do futuro de Marquis demonstra que a mesma propriedade que é suficiente para tornar *prima facie* errada a ação de matar um de nós – entendendo tal propriedade como ter um futuro valioso – é também possuída por grande parte dos fetos humanos, razão pela qual, por paridade de raciocínio, matar fetos humanos também é *prima facie* errado, sendo permissível apenas nas mesmas circunstâncias em que seria permissível matar uma pessoa como nós (D'AVERSA, 2014, p. 84-85).

3.3.1 Objeção ao argumento da privação do futuro

A primeira objeção que se faz ao argumento da privação do futuro de Marquis é que ele não dá nenhuma explicação sobre que tipo de propriedade é ter um “futuro com valor”, tendo ele apenas se limitado a caracterizá-lo como um conjunto de experiências, projetos e atividades compartilhados pelos seres humanos. Desse modo, não é possível estabelecer qualquer critério que identifique quais fetos terão um futuro com valor e quais não terão.

15 *The purpose of this essay is to develop a general argument for the claim that the overwhelming majority of deliberate abortions are seriously immoral.*

16 *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 and are identical with the futures of young children. Since the reason that is sufficient to explain why it is wrong to kill human beings after the time of birth is a reason that also applies to fetuses, it follows that abortion is prima facie seriously morally wrong.*

Além do mais, o futuro é imprevisível e as determinações sobre o que está por vir pode não passar de meras conjecturas. Como assegurar, por exemplo, que este ou aquele feto terá um conjunto de experiências, projetos e atividades no seu futuro pessoal de modo que abortá-lo hoje seja moralmente errado? Ainda que considerássemos que determinada pessoa não tenha um futuro significativamente valioso, ainda assim matá-lo pode ser moralmente errado na medida em que desrespeitaria sua vontade.

O argumento de Marquis também pode implicar que o aborto de um feto seria mais gravemente errado do que a morte de uma criança mais velha ou de um adulto, porquanto, ao perder o seu futuro, o feto sofreria uma perda maior, a saber, a totalidade de uma vida humana. Nesse caso, a diferença entre a privação que o aborto inflige ao feto e a privação infligida ao adulto pela morte se daria pelo fato de que a primeira seria quantitativamente maior. Todavia, é pouco provável que aceitemos que a morte de um feto seja realmente pior.

Pensar assim é não levar em consideração as diferenças entre os modos como os fetos e os adultos estariam relacionados com os seus próprios eus futuros (McMAHAN, 2002, p. 271).

4 ARGUMENTOS FAVORÁVEIS AO ABORTO

Uma vez apresentados os argumentos contrários ao aborto e identificados diversas fragilidades quando submetidos à prova, cuidaremos aqui de apresentar alguns dos principais argumentos dispostos na literatura que defendem a moralidade do aborto.

Estes são comumente caracterizados como argumentos pró-escolha e, assim como os argumentos pró-vida, apresentam pontos de partida variados. Todavia, as diversas posições pró-escolha caracteristicamente procuram deixar as decisões reprodutivas a cargo das mulheres, que devem suportar as consequências dessas decisões (BAIRD; ROSENBAUM; 2001, p. 11).

De acordo com a pesquisa realizada por Donald Granberg (1982), já referida no capítulo anterior, os pró-abortistas, por sua vez, elegem a igualdade, o senso de realização, o reconhecimento social, a liberdade, a vida emocionante e o prazer como seus principais valores. A curiosidade, o bom senso e a responsabilidade são algumas das principais qualidades mencionadas e suas crenças são de que “a mulher com gravidez indesejada tem o direito de escolher entre o menor dos dois males”, “o número de mães adolescentes tende a crescer com o aborto ilegal” e “o país tem sérios problemas com o crescimento populacional” (GRANBERG, 1982, p. 78).

Eles também compartilham a crença de que legalizar ou não o aborto não impede que mulheres o façam. Desse modo, aquelas que possuem mais condições financeiras farão o procedimento de maneira mais segura e higiênica, com equipamentos adequados e profissionais qualificados. Por outro lado, aquelas com menos recursos farão o aborto em clínicas mal equipadas e improvisadas, impondo-lhes severos riscos à vida e à saúde.

O diagnóstico dos médicos de serviço de emergência confirma essa constatação:

Não são as mulheres que frequentam clínicas sofisticadas que engrossam as estatísticas de mortalidade por aborto, e sim aquelas cuja qualidade de

vida já está marcadamente prejudicada pela dificuldade de acesso a alimentação, educação e cuidados básicos de saúde e que recorrem a medidas de alto risco ou se automedicam com drogas abortivas. (LOUREIRO; VIEIRA, 2004, p. 679)

Os riscos e complicações graves que o aborto clandestino pode causar são evidentes, sendo considerado a terceira causa de mortalidade materna, atrás das complicações relacionadas a gravidez e complicações do puerpério (LOUREIRO; VIEIRA, 2004, p. 683).

É preciso ter em mente que esses argumentos que defendem a legalização do aborto a partir das consequências de leis restritivas e seus efeitos fogem, todavia, à questão acerca de saber se o ato de abortar é, em si mesmo, moralmente correto, tendo em vista que o que se discute em tais casos é o desenvolvimento da gravidez e os riscos que lhe são inerentes, chamando a atenção para um problema de saúde pública. Tendo esta dissertação a preocupação de analisar o aborto em suas implicações morais e as justificativas orientadas para esse fim, não nos deteremos nesses tipos de argumentos.¹⁷

Aqui vamos destacar três argumentos pró-escolha que enfrentam a questão de saber, afinal, se o ato de abortar é moralmente correto. O primeiro é conhecido como *argumento pró-escolha clássico* e parte da consideração de que o feto não é uma pessoa. O segundo é o *argumento da autonomia*, segundo o qual compete à mulher deliberar livremente sobre o uso do seu corpo. O terceiro é o famoso *argumento do violinista* de Judith Thomson.

Assim como no capítulo anterior, após a exposição de cada argumento, seguir-se-á as principais objeções a eles e as dificuldades que enfrentam.

17 Um típico caso dessa classe de argumento se dá, por exemplo, quando pensamos no tráfico de drogas. Todos sabemos que os índices de tráfico de drogas têm crescido assustadoramente no país. Poderíamos argumentar que deveríamos legalizar a venda de entorpecentes pelo fato de que, legalizando ou não, os usuários continuarão fazendo uso da droga e os traficantes continuarão vendendo-as. Aqueles mais humildes farão suas transações nas vielas e bocas de fumo e, conseqüentemente, estarão mais vulneráveis à prisão. Os mais ricos, por outro lado, comprarão e venderão em festas reservadas e privativas, diminuindo drasticamente as chances de serem abordados pelas autoridades policiais. Será esse um bom argumento a favor da legalização das drogas? Parece que não. Do mesmo modo, quando empregamos o mesmo raciocínio em relação ao aborto só parece mais convincente porque se limita a fugir à questão de investigar as justificativas morais do ato, deslocando-a para as consequências da restritividade das leis.

4.1 Argumento pró-escolha clássico

O argumento pró-escolha clássico parte da premissa de que o feto não é uma entidade idêntica a nós ao ponto de considerá-lo como uma pessoa. O feto, por exemplo, não satisfaz algumas condições necessárias, como a autoconsciência e a posse da plena capacidade cognitiva e emocional. Logo, abortá-lo é moralmente permissível.

O filósofo inglês John Locke, no clássico *An Essay Concerning Human Understanding*, apresenta um ponto de vista bastante influente quanto ao atributo que diferencia o ser *pessoa* de outras entidades:

(...) para encontrar em que consiste a identidade pessoal, devemos considerar o que representa ser pessoa – que, penso eu, é um ser de pensamento inteligente, que possui razão e capacidade de reflexão e pode considerar-se a si mesmo como uma coisa que pensa, em diferentes épocas e lugares; o que é feito apenas porque a consciência é inseparável do pensamento e, como me parece, é essencial para isso: sendo impossível para qualquer um perceber sem perceber que ele não percebe. Quando vemos, ouvimos, cheiramos, provamos, sentimos, meditamos, ou mais alguma coisa, sabemos que fazemos. (LOCKE, 1894, p. 448-449 – tradução nossa).¹⁸

A autoconsciência e a memória, portanto, são atributos da identidade pessoal e, diferentemente dos outros animais não humanos, elas podem referir-se tanto espacialmente quanto temporalmente:

[Para Locke], alguém que se apropria diretamente de uma ação passada não é apenas conhecedor da ação; ele está ciente do fato que realizou. Esta é a diferença, podemos dizer, entre, por exemplo, cantar uma canção agora que coincida com aquela que você ouviu uma hora atrás e cantar uma canção agora que coincida com aquela que você reconhece ter cantado uma hora atrás. Um pássaro pode se lembrar de uma canção que ouviu

18 (...) to find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for; — which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so.

mais cedo no primeiro sentido, mas não se lembrar no segundo, e é o segundo sentido que está envolvido na apropriação direta. Além disso, é o segundo tipo de consciência da ação passada que é necessária para a responsabilidade moral. (YAFEE, 2007, p. 222 – tradução nossa)¹⁹

Essa abordagem é de tipo psicológica e classifica um indivíduo a partir de certas capacidades mentais sofisticadas, como a racionalidade e a consciência de si. Os fetos não são racionais ou conscientes de si, nem possuem qualquer outra capacidade mental sofisticada. Seus níveis de consciência são extremamente rudimentares e, sejam quais forem as experiências que possam ter, elas são certamente vagas e desinteressadas, sem conteúdo emocional (McMahan, 2002, p. 289), razão pela qual os fetos, não sendo pessoas, não têm direito moral à vida.

Michael Tooley, professor de Metafísica e Ética Aplicada da Universidade do Colorado, levou até as últimas consequências o argumento de que ter consciência de si é condição necessária para possuir direito moral à vida. Para ele, não há diferença significativa entre um feto no último trimestre e um recém-nascido. Assim, como o aborto é moralmente permissível, o infanticídio também o é. Ele inicia sua análise a partir do direito moral a ter algo:

Atribuir um direito a um indivíduo é afirmar algo sobre obrigações *prima facie* que outros indivíduos têm no sentido de agir, ou de se abster de agir, de certa maneira. No entanto, as obrigações em questão são condicionais, estando dependentes da existência de certos desejos do indivíduo a quem se atribui o direito. (TOOLEY, 1972, p. 44 – tradução nossa)²⁰

Nesse sentido, os desejos, enquanto estados de indivíduos dotados de consciência, conferem ao ente a posse do direito moral a algo. O direito à vida, por

19 *[To Locke], someone who appropriates a past action directly isn't just aware of the action; he is aware of the fact that he performed it. This is the difference, we might say, between, for instance, singing a song now to match one that you heard sung an hour ago, and singing a song now to match one that you recognize you yourself to have sung an hour ago. A bird can remember a song it heard earlier in the first sense, but it cannot remember it in the second, and it is the second that is involved in direct appropriation. Further, it is the second kind of awareness of past action that is required for moral accountability.*

20 *To ascribe a right to an individual is to assert something about the prima facie obligations of other individuals to act, or to refrain from acting, in certain ways. However, the obligations in question are conditional ones, being dependent upon the existence of certain desires of the individual to whom the right is ascribed.*

consequente, está ligado ao desejo de continuar vivendo, de continuar existindo enquanto sujeitos de experiência e de outros estados mentais, e esse direito moral não pode ser violado:

A é um sujeito de experiência e outros estados mentais. A é capaz de desejar continuar a existir como um sujeito de experiência e outros estados mentais, e se A deseja continuar a existir como tal entidade, então os outros estão sob uma obrigação *prima facie* de não o impedir de continuar a existir desta forma. (TOOLEY, 1972, p. 46 – tradução nossa)²¹

Essa capacidade de consciência e de outros estados mentais instancia a condição de ser pessoa e marca o ponto no qual um membro da espécie *homo sapiens* tem a posse do direito moral à vida. Tais propriedades psicológicas não estão presentes, por exemplo, nos estágios iniciais de desenvolvimento de um zigoto e nem nos fetos humanos.

Ao sustentar que algo possui direito à vida somente se “possuir o conceito de um eu como sujeito contínuo de experiências e outros estados mentais e acreditar que ele próprio é uma tal entidade contínua”²² (TOOLEY, 1972, p. 62 – tradução nossa), Tooley conclui que o aborto é moralmente permissível, porquanto o zigoto, o embrião e o feto humanos não desfrutam de tais capacidades psicológicas.

Mas não só. O recém-nascido também não as possui.

(...) creio eu que um bebê recém-nascido não possui o conceito de um eu contínuo, mais do que um gatinho recém-nascido possui tal conceito. Se assim for, o infanticídio ocorrido durante um intervalo de tempo logo após o nascimento deve ser moralmente aceitável.

(...) não há nenhuma necessidade séria de saber o ponto exato em que uma criança adquire direito à vida. Pois na grande maioria dos casos em que o infanticídio é desejável, sua desejabilidade será dentro de pouco tempo após o nascimento. Uma vez que é praticamente certo que um bebê em tal fase de desenvolvimento não possui o conceito de um eu continuado e, portanto, não possui um relevante direito à vida, há excelentes razões

21 *A is a subject of experiences and other mental states, A is capable of desiring to continue to exist as a subject of experiences and other mental states, and if A does desire to continue to exist as such an entity, then others are under a prima facie obligation not to prevent him from doing so.*

22 *An organism possesses a serious right to life only if it possesses the concept of a self as a continuing subject of experiences and other mental states, and believes that it is itself such a continuing entity.*

para acreditar que o infanticídio é moralmente permissível na maioria dos casos. (TOOLEY, 1972, p. 63-64 – tradução nossa)²³

Tooley, portanto, defende que tanto os fetos humanos quanto os recém-nascidos não são conscientes de si e não possuem capacidade mental sofisticada de modo a serem consideradas pessoas. Assim, ambos não têm direito moral à vida, razão pela qual o aborto e o infanticídio são moralmente permissíveis.

4.1.1 Objeção ao argumento pró-escolha clássico

O grande problema do argumento pró-escolha clássico é o de atribuir a posse de determinadas capacidades mentais como um dado moralmente relevante na avaliação acerca da moralidade do aborto.

Como já explicitado na sessão 2.2 do capítulo anterior, não há sequer consenso entre os especialistas quanto ao instante em que a autoconsciência, a racionalidade e uma mínima autonomia aparecem, de modo a estabelecermos com segurança o momento no qual um ser passaria a ter direito moral à vida. Sem contar que essa abordagem acaba colocando de fora outras categorias de seres humanos que por uma condição temporária ou permanente não conseguem exprimir autônoma e racionalmente a sua vontade, a exemplo dos bebês ou daqueles acometidos de coma irreversível ou em estado de demência avançado.

Nesse sentido, Peter Singer, no clássico *Practical ethics* (1999), argumenta que a posse de determinadas capacidades mentais sofisticadas não pode ser um dado moralmente relevante, a menos que estejamos dispostos a segui-lo até o fim. É que, ao supor que a posse desses atributos psicológicos confere direito moral à vida, nos comprometemos com a ideia de que também deveríamos condenar a

23 (...) I believe that a newborn baby does not possess the concept of a continuing self, any more than a newborn kitten possesses such a concept. If so, infanticide during a time interval shortly after birth must be morally acceptable. (...) there is no serious need to know the exact point at which a human infant acquires a right to life. For in the vast majority of cases in which infanticide is desirable, its desirability will be apparent within a short time after birth. Since it is virtually certain that an infant at such a stage of its development does not possess the concept of a continuing self, and thus does not possess a serious right to life, there is excellent reason to believe that infanticide is morally permissible in most cases.

matança de animais num nível similar de racionalidade, consciência e capacidade de sentir dor e prazer – geralmente praticada para o desfrute humano de suas carnes.

A racionalidade e a autoconsciência são atributos de diversos animais não-humanos e, sob esse ponto de vista, matá-los seria tão moralmente errado quanto matar pessoas intelectualmente deficientes em um nível semelhante àqueles animais. Os gorilas, chimpanzés, baleias, golfinhos, cachorros, gatos, focas e ursos podem ser incluídos nessa categoria e que pode se estender indefinitivamente até onde estamos dispostos a conceder o benefício da dúvida.

Para Singer, todavia, as pessoas estão longe de se preocupar com toda a vida, mas apenas mostram uma tendenciosa preocupação com os membros de nossa espécie, o que, como já demonstrado, seria puro especismo.

4.2 Argumento da autonomia

O argumento da autonomia reivindica o direito da mulher em deliberar sobre seu próprio corpo. Nesse sentido, qualquer ingerência exterior que possa impedir ou obstaculizar o pleno uso de sua autonomia é inaceitável. Assim, se a proibição do aborto viola a autonomia das mulheres, essa proibição não é moralmente permissível.

O aborto é então defendido como um direito inerente à autonomia da vontade da mulher e a síntese dessa postura é o *slogan* “nosso corpo nos pertence” (BARSTED, 1992, p. 105). A apropriação do corpo significa a possibilidade da livre escolha da maternidade, sem qualquer entrave à liberdade de um corpo entregue à gravidez.

Nesse sentido,

Afirmar o direito das mulheres de “controlar e de ser donas” de seus corpos não significa que os corpos das mulheres são meros objetos, separados delas mesmas ou isolados das comunidades e redes sociais. Ao contrário, denota a noção de corpo como parte integrante do eu, cuja saúde e bem-estar (incluindo aí o prazer sexual) formam a base necessária para a

participação ativa na vida social.

[...]

Com base na noção de integridade corporal das mulheres é possível afirmar o direito de evitar ou interromper uma gravidez indesejada. (CORRÊA; PETCHESKY; 1996, p. 160-161)

O argumento da autonomia sugere, portanto, que toda ação que interfira na vontade autônoma do indivíduo, no caso da mulher, é moralmente errada. Assim, caso haja uma intromissão em sua vontade autônoma de abortar, tal ação deve ser rechaçada, porquanto atenta contra a sua própria condição de agente livre e capaz de decidir suas próprias regras de conduta.

4.2.1 Objeção ao argumento da autonomia

O argumento da autonomia pressupõe que a posse de uma capacidade autônoma suficiente para que nossas preferências sejam levadas em consideração é o fundamento da moralidade do aborto, de modo que a violação dessas preferências autônomas seria algo moralmente errado. Todavia, nem tudo pode ser explicado em termos de violação de uma preferência autônoma.

A primeira grande dificuldade do argumento da autonomia é que ele também acaba excluindo de nossa comunidade moral uma classe de indivíduos cuja capacidade autônoma é indeterminada, a exemplo dos recém-nascidos e daqueles que, em razão de danos cerebrais ou demência, perderam sua capacidade para a racionalidade e preferência autônoma.

Outro problema é que, ainda que estejamos tratando de alguém seguramente autônomo e de posse de todas as capacidades cognitivas suficientes para explicitar suas preferências, orientar-se simplesmente de acordo com essas preferências autônomas pode nos conduzir a ações moralmente questionáveis. É o que se dá, por exemplo, no caso de alguém que, voluntária e autonomamente, deseja a própria morte pelo fato de não encontrar nenhum sentido no valor da vida. Nesse caso, ainda que estejamos inclinados a aceitar que a escolha autônoma

desse sujeito deve ser levada em consideração, disso não se segue que matá-lo seria moralmente correto. A alegação, portanto, de que a autonomia da vontade seria o elemento principal de nossas considerações morais resta enfraquecida.

Também não fica claro como essa abordagem apoiaria outras ocorrências, a exemplo daquelas em que se discute a moralidade do ato de matar uma pessoa com o objetivo de salvar um número maior de pessoas.

Vimos na seção 1.1.1 do Capítulo 1 os problemas da abordagem utilitarista em termos de avaliação da moralidade do ato de matar quando se dá a partir de uma relação matematizante de custo-benefício. Mas, se dessa vez pensarmos nela em termos de autonomia, teremos outros problemas de difícil solução. É que, sendo a vontade da vítima potencial presumivelmente contrária a seu sacrifício, como as vontades dos potenciais beneficiários se sobrepujariam a ponto de tornar-se mais forte que a vontade da vítima potencial? Em quais critérios nos apoiariamos para estabelecer que determinada vontade autônoma seria priorizada em detrimento de outras? Os defensores do argumento da autonomia, portanto, precisam fornecer razões adicionais que justifiquem o sacrifício.

Quanto ao aborto propriamente dito, essas preferências autônomas estão sempre em jogo, uma vez que, sendo a mulher suficientemente autônoma para deliberar sobre a sua vida, o mesmo não se dá com o feto que não pode, racionalmente, explicitar sua preferência autônoma em continuar vivo, ainda que possa reagir instintivamente contra isso.

Por outro lado, tendo a mulher a opção de deliberar livremente sobre o seu corpo e considerando que o feto é apenas parte dele, não pareceria moralmente errado que a gestante conscientemente faça uso de determinada droga que teria o único efeito de causar uma deficiência física ou mental no feto, de modo que a patologia perdurasse por toda sua vida. É possível imaginar que grande parte das pessoas, incluindo os adeptos do argumento da autonomia, achariam moralmente errado que a mãe tomasse tal droga. Então como compatibilizar a ideia de que seria moralmente permissível matar o feto, mas não o seria caso se quisesse usar drogas que o afetasse sem matar?

4.3 Argumento do violinista de Judith Thomson

Na contramão da tendência de definir os requisitos pelos quais determinado ente pode ser classificado como uma pessoa de modo a conceder-lhe o direito moral à vida, Judith Thomson apresentou uma proposta autêntica e bastante influente entre os adeptos do argumento pró-escolha.

Para Thomson, definir se o feto é ou não uma pessoa não é um dado moralmente relevante. Primeiro, porque escolher um ponto do desenvolvimento fetal e dizer “antes deste ponto a coisa não é uma pessoa, depois desse é uma pessoa” é uma escolha arbitrária e não esclarece a natureza intrínseca das coisas. Segundo, porque matar uma pessoa não é moralmente errado em todas as circunstâncias, bastando que haja uma causa moralmente justificadora para aquele ato.

O que a filósofa americana quer dizer é que o fato de alguém ter direito moral à vida não obriga as demais pessoas a despenderem maiores esforços para garanti-lo, especialmente quando a manutenção desta vida depende do uso do corpo de outra pessoa para se manter vivo. Ela então nos propõe o seguinte experimento mental para ilustrar seu raciocínio:

Você acorda de manhã e descobre que está na cama ao lado de um violinista inconsciente. Um violinista inconsciente famoso. Descobriu-se que ele sofria de uma doença renal fatal e a Sociedade dos Amantes da Música vasculhou todos os prontuários médicos disponíveis e constatou que só você tem o tipo sanguíneo compatível para ajudá-lo. Assim sendo, a Sociedade o sequestrou e, na noite anterior, você foi conectado ao sistema circulatório do violinista de modo que seus rins pudessem ser usados para extrair o veneno do sangue dele e também do seu. O diretor do hospital agora lhe diz: “Veja, lamentamos a Sociedade dos Amantes da Música ter feito isso com você – se tivéssemos sabido, nunca teríamos permitido. Mas o fato é que eles fizeram e o violinista agora está conectado a você. Desconectar você significaria matá-lo. Mas não se preocupe, é só por nove meses. Até lá ele terá se recuperado de sua doença e poderá ser desconectado de você com segurança.” Você é moralmente obrigado a aceitar essa situação? (THOMSON, 1971, p. 48 – tradução nossa)²⁴

24 *You wake up in the morning and find yourself back to back in bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music Lovers has canvassed all the available medical records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's*

Tanto você quanto o violinista famoso têm igual direito à vida e disto Thomson não discorda. O que ela sugere é que a pessoa pode até assentir, mas não está moralmente obrigada a permanecer conectada ao violinista. Apesar de ambos terem direito à vida, e o violinista ser inocente quanto ao procedimento realizado, disso não se segue que ele tenha o direito de receber o uso contínuo dos seus rins para sobreviver. Aliás, ninguém o teria, a não ser que você lhe dê esse direito.

Da mesma forma que o violinista, prossegue Thomson, o feto tem direito moral à vida, mas isso não implica que ele tenha o direito impositivo de usar o corpo da mãe para se manter vivo. Nesse sentido, a mulher grávida pode desconectar-se do feto (abortá-lo) sem que isso implique violação a qualquer direito moral deste.

4.3.1 Objeção ao argumento do violinista

A principal objeção levantada ao argumento do violinista é que, apesar da analogia entre o violinista e o feto, ela é mal sucedida, pois, embora ambos necessitem do corpo de outra pessoa para se manterem vivos, no caso do violinista não houve voluntariedade por parte da outra pessoa para o procedimento que conectou o violinista aos seus rins. O caso hipotético pode servir para os casos em que a gravidez resultou de estupro, por exemplo, mas não se aplica aos demais casos em geral. Nos casos em que a mulher manteve relações sexuais voluntariamente, sabendo da probabilidade de que daí resultasse gestação, ela é em parte responsável pela própria existência da pessoa não nascida dentro dela, de modo que não pode simplesmente opor-se a ela.

Thomson responde a essa objeção argumentando que o fato de a mulher

circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you, "Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you—we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist is now plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you." Is it morally incumbent on you to accede to this situation?

ser parcialmente responsável pela gestação nos casos em que houve voluntariedade é insuficiente para concluirmos que o aborto não é moralmente admissível. Ela cita o seguinte exemplo:

Se a sala estiver abafada e, por isso, eu abrir uma janela para ventilá-la e um ladrão entrar, seria absurdo dizer “Ah, agora ele pode ficar, ela lhe deu o direito ao uso de sua casa – pois ela é parcialmente responsável por sua presença ali, já que fez voluntariamente algo que permitiu que ele entrasse, com pleno conhecimento de que os ladrões existem e que os ladrões roubam”. Seria ainda mais absurdo dizer isso se eu tivesse grades nas janelas, precisamente para evitar a entrada de ladrões, e um ladrão entrasse só por causa de um defeito nas grades. (THOMSON, 1971, p. 54 – tradução nossa)²⁵

Para Thomson, assim como não seríamos moralmente responsáveis caso o ladrão entrasse na nossa casa por um descuido nosso ou por uma falha no equipamento de segurança, a gestante também não o seria em relação ao feto em casos similares. Desse modo, o argumento não se restringiria aos casos de estupro, mas se aplicaria a um sem número de casos em que a mulher ficou grávida por descuido ou falha contraceptiva.

O problema com a conclusão de Thomson é a confusão que se faz entre o ladrão e o feto. É que, embora o primeiro seja um intruso, não podemos considerar o feto como tal. O feto está precisamente onde deveria estar, não havendo “invasão domiciliar” que justifique moralmente sua expulsão da “casa”. Ainda que a gravidez tenha resultado de descuido ou falha contraceptiva, houve ao menos um consentimento tácito da mulher que, ciente dos riscos da gravidez, se engajou numa relação sexual voluntária, de modo que ela fornece implicitamente à pessoa resultante o direito de permanecer.

Ignorar essa obrigação é, segundo Francis Beckwith, uma negligência que se assemelha ao motorista que atropela um pedestre sem a intenção de fazê-lo e sai em disparada sem prestar-lhe socorro. Em tais casos, tanto o motorista quanto a

25 *If the room is stuffy, and I therefore open a window to air it, and a burglar climbs in, it would be absurd to say, "Ah, now he can stay, she's given him a right to the use of her house--for she is partially responsible for his presence there, having voluntarily done what enabled him to get in, in full knowledge that there are such things as burglars, and that burglars burgle." It would be still more absurd to say this if I had had bars installed outside my windows, precisely to prevent burglars from getting in, and a burglar got in only because of a defect in the bars.*

mulher teriam obrigações especiais que, embora não assumidas voluntariamente, se tornam necessárias a fim de preservar os direitos dos vulneráveis (BECKWHIT, 1998, p. 140).

5 UMA ABORDAGEM KANTIANA PARA O ABORTO: OS ARGUMENTOS DE LARA DENIS E HARRY GENSLER

Os argumentos desenvolvidos em torno da moralidade do aborto apresentam enormes dissidências entre si, sendo tais divergências e multiplicidades de pensamento resultantes da própria complexidade do assunto. Os argumentos contrários e favoráveis ao aborto explicitados nos capítulos anteriores, por sua vez, estão sujeitos a tantas objeções e revelam-se tão problemáticos e inconsistentes quando expostos ao escrutínio geral que acabam por comprometer seriamente sua credibilidade.

A partir de um cenário dificultoso e marcado por contradições, podemos entrever novas possibilidades de reflexão para o problema moral do aborto. Não pretendemos aqui resolver a celeuma ou eliminar o conflito, que permanecerá sempre latente. É provável, inclusive, que jamais cheguemos a algum acordo, mas as relações humanas e a convivência não requerem apenas estarmos em acordo uns com os outros, mas aprender a caminhar nas diferenças. Nesse sentido, o nosso intento é o de ao menos deixar um lastro para reflexão e avaliação de nossas próprias crenças morais sobre o aborto e contribuir para tudo o que já se vem pesquisando na área.

Com base nisso, vamos apresentar e discutir neste capítulo dois dos argumentos mais importantes e influentes desenvolvidos pela literatura especializada que relacionam a moralidade do aborto no interior da filosofia moral kantiana, o *argumento dos deveres para consigo mesmo de Lara Denis* e o *argumento da consistência moral de Harry Gensler*. Em seguida, construiremos uma proposta comum entre ambos os argumentos de modo a harmonizá-los no conjunto da filosofia moral de Kant.

Antes, porém, precisamos contextualizar a teoria moral kantiana e a maneira pela qual ela nos ajuda a pensar o problema moral do aborto.

5.1 A filosofia moral de Kant

A filosofia crítica de Kant representou um significativo marco divisor no pensamento filosófico moderno, constituindo uma verdadeira revolução na investigação filosófica e na possibilidade de fixação dos fundamentos e limites da razão. Na sua *Crítica da Razão Pura* (K_rV), Kant afirma que a razão humana era incapaz de conhecer as coisas em si mesma, o *númeno*. Para ele, *pensar* um objeto e *conhecer* um objeto não são a mesma coisa. Para que se possa dar o conhecimento é necessária a conjugação de duas faculdades cognitivas: o conceito e a intuição. O conceito nos permite pensar o objeto em geral *a priori* e a intuição consiste na receptividade das impressões pelas quais o objeto nos é dado, ou seja, na modificação do meu sentido ou do meu estado mental mediante afetação desses objetos. Sendo o conceito *a priori* apenas formas, maneiras de ligar, não nos dá a conhecer. São as intuições sensíveis, a experiência, que pode dar-nos um conteúdo, uma multiplicidade a ser ligada.

Com efeito, a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor *a priori* em mim ainda antes de me serem dados objetos e que é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais portanto todos os objetos da experiência necessariamente têm que se regular e com eles concordar. (K_rV, B XVII)

A ideia de que os objetos da experiência são regulados pelos conceitos *a priori* significa que não pode haver nenhum “objeto em si” apreendido pelo homem: é somente o conhecimento que “produz” o objeto (HAMM, 2012, p. 27). E é com base nesses preceitos que Kant, enfim, conclui que o maior erro da filosofia até então foi o de tentar oferecer respostas últimas e definitivas sobre coisas inatingíveis. Resta então à filosofia exclusivamente a investigação dos fenômenos. Noutras palavras, a nossa representação das coisas, tais como elas nos são dadas, se guiam não pelas coisas em si, pelo *númeno*, que, embora real, continua desconhecida por nós, mas unicamente pelos fenômenos, enquanto modo próprio de representação.

Se, todavia, na investigação especulativa não cabe o conhecimento da coisa

em si, a razão prática e a lei moral abrem ao homem “as portas proibidas do númeno” (ABBAGNANO, 1978, p. 142). Kant afirma então que nos domínios da moral é possível alcançar aquele conhecimento depurado de toda e qualquer experiência possível e, portanto, capaz de determinar uma vontade absolutamente boa e que obriga o homem ao dever.

Toda a gente tem que confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem que ter em si uma necessidade absoluta; (...) As leis morais com os seus princípios, em todo o conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*. (GMS, BA VIII, IX)

Kant não baseia os princípios morais no estudo empírico da natureza humana, pois entende que tais princípios são necessária e rigorosamente universais e, uma vez depurados de todos os elementos empíricos, conseguem fornecer leis que obriguem a todos, sem exceção.

O princípio moral é, para Kant, um imperativo categórico. É imperativo porque nos surge como uma ordem, um comando; é categórico porque se nos aplica incondicionalmente, sem levar em conta determinados fins e objetivos específicos. Ao romper com toda inclinação particular e contingencial, elevando-se como máxima²⁶ que possa valer para todos, o imperativo da lei moral é a origem e o fundamento do dever do homem (ABBAGNANO, 1978, p. 145).

Na *Fundamentação*, Kant exprime o imperativo categórico através de diversas fórmulas. A primeira delas, a fórmula da lei universal, é esta: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (GMS 4:421).

Ao falar de um imperativo como máximas universalizáveis, Kant afirma que tal dever não pode se propor aos efeitos advindos da ação, a que denominou de fins materiais, pois são na sua totalidade apenas relativos. Sendo assim, um fim objetivo deverá ter um valor universal e, por consequência, ser um fim em si mesmo.

²⁶ Por “máxima”, Kant define como sendo “o princípio subjetivo da ação” (GMS 4:420). Ou seja, é o princípio segundo o qual o sujeito realiza um ato particular.

Para Kant, não existe na natureza outra coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e, como um fim em si mesmo, possa ser a base de um possível imperativo categórico senão o próprio ser humano: “Ora digo eu – o homem, e, de uma maneira geral, todo o ser racional, existe como um fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (*GMS* 4:428).

Essa formulação implica necessariamente o “reconhecimento dos outros sujeitos morais para a lei deve poder valer” (ABBAGNANO, 1978, p. 152) e resulta na segunda fórmula a que Kant denominou de lei universal da humanidade. Tal imperativo prático é, pois, o seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (*GMS* 4:429).

Considerando sua existência como um fim em si mesma de modo a não ser tratado como mero instrumento, Kant esclarece que o ser humano não poderia ser um simples objeto da lei moral, mas ser o seu próprio autor e essa ideia de autonomia, de autor de sua própria lei, é o fundamento da dignidade da natureza humana, revelada na capacidade de alçar suas máximas à categoria de legislação universal a qual ele mesmo, simultaneamente, se submete (*GMS* 4:431).

Eis então a outra expressão do imperativo categórico, a fórmula da autonomia: “Age de modo a que, pelas tuas máximas, possas ser um legislador de leis universais” (*GMS* 4:421).

Para Abbagnano, o ser humano, em Kant

liberta-se, em virtude da lei moral, do determinismo causal a que está sujeito enquanto ente que vive na natureza e se considera positivamente livre, isto é, capaz de iniciar uma nova série causal, independentemente na natureza (ABBAGNANO, 1978, p. 142).

Esta é, portanto, a natureza numênica da moral, porquanto não sujeita às condições empíricas, contingenciais e não subordinada às leis da natureza, mas fundada no reconhecimento do ser humano enquanto fim em si mesmo cuja legislação é produto da vontade livre que o homem pode dar-se a si mesmo enquanto sujeito moral.

Na obra *Metafísica dos Costumes* (MS), Kant concebe o raciocínio moral como deliberação baseada na capacidade de fundamentar nossas ações em vários deveres éticos, sendo estes constituídos por “deveres de virtude” ou por “fins que também são deveres” (MS 6:382-391). É, portanto, fundamentalmente teleológico.

Esses deveres de virtude recorrem explicitamente aos conceitos encontrados na fórmula da humanidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS 4:429). Por sua vez, o princípio do supremo da doutrina da virtude se traduz da seguinte forma: “Age segundo uma máxima de *fins* tal que propô-los possa ser para cada qual uma lei universal” (MS 6:395).

Quer-se dizer que os seres humanos são fins tanto para si mesmos quanto para os outros e, enquanto sujeitos morais, cada um tem o dever de fazer das outras pessoas seu fim. O reconhecimento dos outros sujeitos morais caracteriza nossa natureza racional e é a fonte da dignidade humana. Portanto, na teoria moral kantiana, moralidade e dignidade estão intimamente relacionadas, razão pela qual o ser humano não é qualquer coisa e seus fins devem ser levados em consideração como sendo meus também.

De acordo com Kant, os deveres de virtude podem ser divididos em deveres perfeitos e deveres imperfeitos.

Os deveres perfeitos para consigo mesmo proíbem agir sob máximas que expressem desrespeito, por um lado, à nossa própria animalidade e racionalidade e, por outro, àquelas máximas que não promovam nossa dignidade e igualdade para com os outros.

No primeiro sentido, tais deveres exigem o abandono de práticas que colocam a satisfação desenfreada dos impulsos físicos acima da preservação de nossa natureza racional. Um exemplo de violação desses deveres é a gula. Em relação à nossa natureza animal, a gula violaria os deveres perfeitos para consigo mesmo na medida em que reduziria nosso corpo tão somente a um veículo de exacerbada satisfação de nossos apetites gastronômicos. Quanto à natureza racional, ela ignoraria que a comilança é prejudicial à saúde física e emocional,

porquanto leva ao risco de sobrepeso e obesidade, além de gerar graves distúrbios compulsivos.

No segundo sentido, os deveres perfeitos para consigo mesmo enquanto ser moral proíbem máximas contrárias a nossa liberdade e dignidade. Um exemplo de violação desses deveres é a escravidão, na medida em que coisifica o indivíduo, tornando-o mero instrumento de usufruto da vontade alheia, sem qualquer consideração a respeito de seu valor intrínseco como fim em si mesmo.

Para Kant, o ser humano não é apenas sensibilidade, emoção, desejo. Também não é apenas razão, apesar de considerá-la mais importante. E por poder transitar nessas duas dimensões sem se determinar pelas leis causais da natureza, é um agente livre. Essa liberdade está intimamente relacionada à sua capacidade de criar suas próprias leis, de buscar um equilíbrio entre a animalidade e a racionalidade, rompendo, quando necessário, com suas inclinações particulares ao ponto de elevar-se à categoria de um legislador universal, cujas máximas possam valer para todos e para si mesmo. Sendo um fim em si mesmo, é dotado de dignidade, enquanto as coisas têm apenas um preço. A pessoa em Kant é, portanto, o ser que dá a si próprio suas leis e que se representa como um fim em si mesmo.

Pensando o aborto a partir desse paradigma, podemos nos questionar: Qual o lugar do feto no interior da filosofia moral kantiana? Ele pode receber as mesmas imputações que um outro ente humano qualquer ou estaria excluído de nossa comunidade moral a ponto de sermos eximidos de sua responsabilidade? Como a mulher pode se enxergar a partir desse lugar? O aborto seria moralmente permissível?

O texto da *Metafísica dos Costumes (MS)* pode nos ajudar em tais perguntas. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta os deveres que temos para consigo mesmo e para com os outros. Ele também traz diversas classes de deveres que temos para com a natureza e demais animais não-humanos e entender esse tipo de relação pode nos auxiliar a encontrar respostas racionalmente ponderadas a respeito da moralidade do aborto no interior do paradigma moral kantiano.

De acordo com Kant, se apenas aos entes racionais é que se pode conceber uma obrigação ética e se é apenas a eles nos dirigimos enquanto agentes morais,

então os seres humanos devem se guiar de acordo com a promoção desses deveres, sejam em relação aos outros seres humanos, sejam relacionados à natureza e aos animais não-humanos.

Quanto aos deveres que temos para com a natureza, Kant afirma:

Relativamente ao *belo* na natureza, embora inanimado, uma propensão para a simples destruição (*spiritus destructionis*) opõe-se ao dever do homem para consigo mesmo: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, sem dúvida, não é já moral por si só, mas que predispõe ao menos para a disposição da sensibilidade que favorece muito a moralidade, isto é, predispõe para amar algo também sem o propósito de utilidade. (MS 6:443)

Para Kant, a propensão à destruição da natureza se opõe ao próprio dever do ser humano para consigo mesmo na medida em que enfraqueceria, ou mesmo eliminaria, o sentimento do belo experimentado na natureza pelo ser humano. Se, por um lado, esse sentimento não é moral em si mesmo, porquanto não está relacionado diretamente com outro agente moral, ele contribui para a moralidade, pois cultiva no ser humano o amor de algo pelo próprio algo, sem a intenção de utilização para determinado fim.

Na teoria kantiana, a participação em nossa comunidade moral da natureza e de outros seres vivos e as razões pelas quais devemos resguardá-los é, portanto, indireta, derivada, porquanto Kant só concebe o ser racional como sujeito moral, na medida em que pode obrigar os outros e ser obrigado por eles. Todavia, essa significância moral indireta não implica em indiferença, tendo em vista que agir pela propensão à destrutividade da natureza é guiar-se na contramão daqueles deveres que temos para consigo mesmo de preservação e aptidões morais que temos para amar algo em si mesmo.

Em relação aos animais não-humanos, Kant afirma na sequência

Quanto à parte viva, embora não racional, das criaturas, o dever da renúncia ao trato violento e cruel dos animais contrapõe-se, de modo muito mais íntimo, ao dever do homem para consigo mesmo, porque se embota assim no homem a compaixão pelo seu sofrimento, debilitando-se e destruindo-se também, pouco a pouco, uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com os outros homens; [...] são abomináveis as experiências físicas acompanhadas de tortura, só em vista da especulação,

embora o fim se pudesse também alcançar sem eles. – Até a gratidão pelos serviços, durante longo tempo prestados por um velho cavalo ou por um cão (como se fossem membros da casa), faz *indiretamente* parte do dever do homem, isto é, do dever *relativamente* a estes animais; mas, diretamente encarado, é apenas um dever do homem *para* consigo mesmo. (MS 6:443)

Para Kant, os deveres que o ser humano tem com relação ao trato violento e cruel para com os animais constitui, diretamente, um dever do ser humano para consigo mesmo e, indiretamente, um dever para com os animais na medida em que tais ações enfraqueceriam e destruiriam nossa predisposição natural de compaixão pelo sofrimento alheio, razão pela qual o trato violento e cruel para com os animais se opõe à moral.

Se a destrutividade da natureza e o tratamento cruel para com os animais importam em violação aos deveres que temos para consigo mesmo e não promovem a moralidade, como fica o estatuto moral do feto e a questão do aborto?

Por paridade de raciocínio à significância moral da natureza e dos animais não-humanos, enquanto seres que não se podem conceber uma obrigação ética e que não se representam como um fim em si mesmo, os fetos também gozam de mesma significância moral indireta.

Lara Denis (2008), filósofa norte-americana contemporânea, cuidou de investigar a significância moral do feto na teoria moral kantiana e a maneira pela qual uma agente kantiana deve se guiar no processo de decisão pela interrupção da gravidez. O *argumento dos deveres para consigo mesmo* de Lara Denis é um dos argumentos que iremos explorar neste capítulo e, juntamente com o *argumento da consistência moral* de Harry Gensler, representam os mais influentes argumentos desenvolvidos na literatura especializada que buscam relacionar a moralidade do aborto no interior da filosofia moral kantiana.

O argumento apresentado por Lara Denis, denominado de *argumento dos deveres para consigo mesmo*, sustenta que a mulher, enquanto ser dotado de animalidade e racionalidade, deve se guiar pela promoção de seus sentimentos moralmente úteis na deliberação sobre abortar ou não.

O segundo é o *argumento da consistência moral* de Harry Gensler, segundo o qual avalia-se a consistência de nossas convicções morais sobre o aborto a partir

de princípios éticos universalizáveis e prescritivos, aos moldes do imperativo categórico.

Apesar de apresentarem pontos de partida diferentes, pretendemos estabelecer ao fim deste capítulo um acordo entre ambos os autores, concluindo que, no contexto da filosofia moral kantiana, o aborto é, em geral, moralmente errado, embora permissível em determinadas circunstâncias.

5.2 Argumento dos deveres para consigo mesmo de Lara Denis

Lara Denis situa o aborto no contexto dos deveres das mulheres para consigo mesmo por meio de uma exigência kantiana de respeito à nossa natureza racional e animal, destacando a maneira pela qual a mulher, referida por Lara Denis como agência feminina²⁷, lida com o seu corpo, suas inclinações e predisposições emocionais. Ela aborda ainda o estatuto moral do feto e sua significância moral na teoria kantiana.

Tomando por referência os direitos perfeitos para consigo mesmo, Lara Denis afirma que a mulher deve reconhecer a forma que ela trata o seu corpo e o valorizar enquanto ser dotado de animalidade e racionalidade. Ao tomar essa postura,

Ela enxerga seu corpo, sua vida e sua saúde como uma extensão e condição de sua agência; ela aprecia o papel de sua natureza animal como apoio à razão. Assim, sua decisão sobre como usar seu corpo, incluindo como dar e receber prazer, é guiada em parte pelo reconhecimento da inseparabilidade de sua agência e de seu eu físico. (DENIS, 2008, p. 122 – tradução nossa)²⁸

27 A expressão “agência feminina” utilizada por Lara Denis se refere às condições de animalidade e racionalidade características do ser humano e representa uma importante terminologia na sua argumentação.

28 *She views her body, life, and health as essential and irreplaceable means for her rational nature's expression. Thus, her decisions about how to use her body, including how to give and receive pleasure with it, are guided in part by recognition of her agency's inseparability from her physical self.*

Reconhecendo a inseparabilidade de uma natureza animal e racional na agência feminina, Lara Denis passa a discutir a gravidez e o aborto. Ela afirma que o desejo sexual, a reprodução e o cuidado e proteção com os filhos são características de nossa animalidade e perfeitamente compatíveis com nossa capacidade racional. Todavia, a contraposição da animalidade e da racionalidade pode gerar alguns problemas morais que exigem importantes reflexões. Se por um lado a gravidez instancia uma natureza animal e biológica, por outro lado ela pode colocar em risco a própria agência feminina. Várias doenças, por exemplo, estão relacionadas à gravidez, como a diabetes gestacional, a pré-eclâmpsia e a trombofilia, além de outros efeitos temporários, como enjoo matinal, exaustão, falta de coordenação, alterações do estado emocional, depressão etc. Além das questões emocionais e físicas, a gravidez também pode significar uma diminuição da dignidade da mulher, porquanto pode torná-la financeiramente dependente dos outros. Nesses casos, a autonomia da mulher e seu senso de igualdade perante os outros podem restar enfraquecidos (DENIS, 2008, p. 123-124).

Denis então considera:

Não vejo nada de censurável do ponto de vista da virtude em geral ou dos deveres para consigo em particular sobre a escolha de não engravidar ou criar filhos – mesmo para as mulheres que têm relações heterossexuais no casamento. A natureza animal é suporte à natureza racional. Se a gravidez e a maternidade não são compatíveis com os fins da mulher, ela não precisa persegui-las. (DENIS, 2008, p. 125 – tradução nossa)²⁹

Desse modo, o controle de natalidade, os meios contraceptivos e o planejamento familiar favorecem a agência feminina enquanto ser animal e racional e não representam quaisquer violações morais, porquanto levam em conta importantes escolhas de vida. Estando a mulher no seu espectro de liberdade, de não determinação causal das leis da natureza e nem sujeita a uma mera orientação determinada por alguma predisposição biológica, a escolha de evitar a gravidez

²⁹ *I see nothing objectionable from the standpoint of virtue generally or duties to oneself in particular about choosing not to become pregnant or raise children – even for women who are having heterosexual relations in marriage. Animal nature is to support rational nature. If pregnancy and motherhood are not compatible with a woman's ends, she need not pursue them.*

promove a agência feminina e não importa em qualquer violação moral.

Todavia, se a escolha de evitar a gravidez promove a agência feminina enquanto ser animal e racional, para Lara Denis o mesmo não se dá em relação ao aborto, visto que apresenta uma diferença moral significativa – a morte de um feto:

As considerações anteriores em relação à gravidez são importantes não apenas para uma agente moral kantiana que decide se procura ou evita a gravidez, mas também para quem fica grávida e assim deve decidir se quer continuar ou abortar essa gravidez em particular. Mas é claro que temos que olhar para além das considerações anteriores sobre a gravidez em relação ao aborto, pois o aborto não é, obviamente, moralmente equivalente a evitar a gravidez. Devemos considerar qual significado moral do feto – ou a morte do feto – tem na ética kantiana. E devemos considerar não apenas se o aborto é por vezes permitido, mas como ele se relaciona com o caráter de uma agente kantiana. (DENIS, 2008, p. 125 – tradução nossa)³⁰

Quanto à significância moral do feto, Denis assume o ponto de vista já assinalado na sessão anterior no sentido de que “o feto humano não deve ser visto como um ser racional e livre e, portanto, como um fim em si mesmo” (DENIS, 2008, p. 126 – tradução nossa)³¹. Ou seja, não sendo um sujeito moral que obriga aos outros e pode ser obrigado por eles, a diferença moral significativa entre evitar a gravidez e abortar não reside no fato de que o feto possui direito moral à vida por sua própria condição intrínseca.

Vimos na sessão anterior que, no conjunto da teoria moral kantiana, a participação em nossa comunidade moral da natureza e de outros seres vivos, e as razões pelas quais devemos resguardá-los, é derivada, porquanto Kant só concebe o ser racional como sujeito moral, mas essa significância moral indireta não implica em indiferença em relação aos demais seres. Se agir pela propensão à destrutividade da natureza e aos maus tratos com os animais não-humanos é guiar-

30 *The preceding considerations about about pregnancy are important not only for a virtuos Kantian agent who must decide whether to pursue or avoid pregnancy, but also for one who becomes pregnant, and so must decide whether to continue or abort that particular pregnancy. But of course we must look beyond the preceding considerations regarding pregnancy in thinking about abortion, for abortion is not obviously morally equivalent to avoiding pregnancy. We must consider what moral significance the fetus – or killing the fetus – has in Kantian ethics. And we must consider not merely if abortion is sometimes permissible, but how it relates to the character of the virtuos agent.*

31 *[...] the human fetus should not be viewed as a rational, free being and hence as an end in itself.*

se na contramão dos deveres que temos para consigo mesmo de preservação e de compaixão com o sofrimento alheio, o mesmo se dá em relação ao feto, visto que também goza de significância moral derivada.

A significância moral derivada do feto se dá, em primeiro lugar, porque o feto é, em geral, amado e querido por seus pais e familiares. Em segundo lugar, porque o dever da mulher para consigo mesma reclama uma “devida preocupação pelo bom funcionamento de sua natureza animal – o que inclui preservar e cultivar seus sentimentos moralmente úteis” (DENIS, 2008, p. 126 – tradução nossa)³².

Para Kant, tais sentimentos moralmente úteis se perfazem e se concretizam através do “instinto de humanidade” (V 27:710), no “amor como inclinação” (GMS 4:399), na “inclinação inata dos pais em relação aos seus filhos” (V 27:670) e no “impulso de proteger os outros em perigo” (V 27:671). Nesse sentido, os deveres para consigo mesmo exigem de nós sentimentos de bondade, amor e simpatia aos outros em geral e sentimentos de proteção e cuidado com o feto em particular. E a “predisposição desses sentimentos moralmente úteis constituem a parte da ‘perfeição de nossa natureza’, tanto como ser animal quanto moral”³³ (DENIS, 2008, p. 127 – tradução nossa).

O conjunto de emoções incluem, portanto, sentimentos específicos de apego e proteção em relação ao feto que a mulher está carregando, razão pela qual

Se aceitarmos a visão de Kant de que os sentimentos de amor e simpatia nos auxiliam no cumprimento dos deveres para com os seres humanos e que, portanto, podem ser favorecidos pelo tipo de tratamento dado e prejudicados pelo tratamento insensível a eles, podemos supor que também tais sentimentos úteis poder ser encorajados pela atenção para com o feto e enfraquecidos por sua destrutividade.

[...]

Além disso, o cuidado com sua prole, ou mesmo com o feto, pode reforçar o vínculo materno tão útil no processo de acolhimento (por vezes difícil) de uma criança. Uma agente virtuosa kantiana valoriza suas tendências de simpatia e amor, apego e proteção para com seu feto e os reconhece como

32 [...] *woman's duty to herself to show due concern for the proper functioning of her animal nature – including by preserving and cultivating her morally useful sentiments.*

33 [...] *the predispositions to these morally useful feelings constitute part of the “perfection of our nature” as animal and moral beings.*

um aspecto de sua natureza animal a ser preservada e fomentada. (DENIS, 2008, p. 128-129 – tradução nossa)³⁴

Abortar então iria na contramão daquelas predisposições moralmente significativas de amor e simpatia em geral e de vínculo afetivo para com o feto em particular, porquanto “o aborto não torna simplesmente uma mulher não-grávida. Ela mata e remove sua prole crescente do seu corpo”. (DENIS, 2008, p. 129-130 – tradução nossa).³⁵ Por ser antagônico a aspectos importantes da saúde moral da mulher enquanto ser dotada de uma animalidade e uma racionalidade, porquanto envolve a frustração de seus sentimentos moralmente úteis, Lara Denis conclui que o aborto é moralmente problemático.

Denis adverte, todavia, que dizer que o aborto é moralmente problemático não significa que seja moralmente errado em todas as situações. Há casos em que abortar, do contrário, é um ato moralmente permissível e perfeitamente compatível com nossa animalidade e racionalidade. Um desses casos é quando a gravidez apresenta sérios riscos à saúde e à vida da mulher. Aqui, não há como assegurar predisposições moralmente significativas quando se está em causa a preservação da própria agência feminina, sem a qual toda discussão se tornaria inócua.

Levar a gravidez a termo também pode conduzir a mulher a experiências traumáticas que sua natureza racional não é capaz de suportar, a exemplo do trauma de ter sido estuprada ou naqueles casos em que o feto é diagnosticado com uma doença devastadora e incurável, cuja perspectiva de vida extrauterina seja praticamente anulada ou quando o prognóstico é de uma vida vegetativa sem significativas experiências emocionais com o meio exterior.

Em tais casos, o aborto seria moralmente justificado porque, em geral,

³⁴ *If we accept Kant's view that feelings of love and sympathy that aid us in fulfilling duties of love to rational human beings may be fostered by kind treatment of animals and stunted by callous treatment of them, we may assume also that such feelings can be encouraged by attentiveness toward one's fetus and weakened by destructiveness toward it. [...] Moreover, caring for one's offspring, even as a fetus, may bolster the maternal attachment so helpful in facilitating nurturing treatment of a (sometimes difficult) child. A virtuous Kantian agent values her tendencies to sympathy and love, and attachment to or protectiveness toward her fetus, and recognizes them as aspects of her animal nature to be preserved and fostered.*

³⁵ *Abortion does not simply make a woman un-pregnant. It kills and removes her own growing offspring from her body.*

estaria de acordo com os sentimentos moralmente úteis de amor, simpatia e proteção para com o feto, sendo, portanto, mais amável abortá-lo que trazê-lo a uma curta vida insuportável.

O Supremo Tribunal Federal, no julgamento da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 54, ocorrido em abril de 2012, que descriminalizou o aborto de fetos anencéfalos, filiou-se a essa perspectiva ao entender que, sendo o feto anencéfalo um natimorto neurológico, porquanto não possui atividade cortical tal qual o morto cerebral, obrigar à gestante levar a termo uma gravidez fadada ao fracasso seria violar sua agência feminina, na medida em que

Enquanto, numa gestação normal, são nove meses de acompanhamento, minuto a minuto, de avanços, com a predominância do amor, em que a alteração estética é suplantada pela alegre expectativa do nascimento da criança; na gestação do feto anencéfalo, no mais das vezes, reinam sentimentos mórbidos, de dor, de angústia, de impotência, de tristeza, de luto, de desespero, dada a certeza do óbito.

[...]

Pesquisa realizada no hospital da Universidade de São Paulo, no período de janeiro de 2001 a dezembro de 2003, com pacientes grávidas de fetos portadores de anomalia incompatível com a vida extrauterina, dá conta de que 60% das entrevistadas não só experimentaram sentimento negativo – choque, angústia, tristeza, resignação, destruição dos planos, revolta, medo, vergonha, inutilidade, incapacidade de ser mãe, indignação, insegurança – como também diriam a outra mulher, em idêntica situação, para interromper a gravidez. (BRASIL, 2012, p. 63-64).³⁶

36 Já em recente decisão desta mesma Corte Superior, no julgamento do *Habeas Corpus* nº 124.306 em novembro de 2016, a Primeira Turma entendeu que seria lícito o aborto antes de concluído o primeiro trimestre de gestação, porquanto “*se de um lado, os que sustentam que existe vida desde a concepção, desde que o espermatozoide fecundou o óvulo, dando origem à multiplicação das células, de outro, estão os que sustentam que antes da formação do sistema nervoso central e da presença de rudimentos de consciência – o que geralmente se dá após o terceiro mês da gestação – não é possível ainda falar-se em vida em sentido pleno. [...] Porém, exista ou não vida a ser protegida, o que é fora de dúvida é que não há qualquer possibilidade de o embrião subsistir fora do útero materno nesta fase de formação. Ou seja: ele dependerá sempre do corpo da mãe*” (BRASIL, 2016, p. 8-9). Neste julgamento é possível perceber a diferença de perspectiva adotada em relação ao julgamento dos fetos com anencefalia. No caso do aborto de anencéfalos, o Supremo Tribunal Federal filiou-se na ideia de que seria demasiado cruel para a mãe obrigá-la levar a termo uma gravidez sem sucesso, assemelhando-se à perspectiva da promoção dos sentimentos moralmente úteis da agência feminina enquanto ser animal e racional trazida por Lara Denis. Já por ocasião do julgamento do HC nº 124.306, a Corte abraçou a perspectiva de que o instante de surgimento da autoconsciência fetal seria um dado moralmente relevante na discussão do aborto. Os problemas da determinação de quando o feto passa a ter direito moral à vida a partir dessa abordagem já foram demonstrados nos capítulos anteriores.

Lara Denis então conclui que, ao reconhecer as ameaças que a gravidez coloca à agência feminina, o aborto pode ser em alguns casos moralmente permissível. Todavia, porque também reconhece o valor de nossos impulsos naturais de proteção do próprio feto e de cuidado com os seres que compartilham de nossa animalidade, em harmonia com nossa racionalidade, o aborto é, na maioria das vezes, moralmente problemático.

5.3 Argumento da consistência moral de Harry Gensler

Dentre os principais argumentos sobre a moralidade do aborto na perspectiva kantiana, o *argumento da consistência moral* de Harry Gensler é tido como o mais tradicional deles.

No seu *A Kantian Argument Against Abortion*, Harry Gensler, já de início, se afasta da discussão a respeito das condições que o ente precisa satisfazer para ter direito moral à vida. Para ele, definir o sentido de “ser humano” é controverso e pouco contribui para a solução do problema, porquanto o sentido empregado dependerá de complexos pontos de vista, a exemplo do: (i) momento da concepção; (ii) quando assegurada uma individualidade – ocasião em que o zigoto não pode mais se dividir ou fundir-se com outro; (iii) quando o feto apresenta ondas cerebrais; (iv) quando o feto pode viver separado do corpo da mãe; (v) nascimento; (vi) quando surge a autoconsciência e a capacidade racional (GENSLER, 1986, p. 84).

O que Gensler pretende avaliar é a consistência de nossas convicções morais sobre o aborto a partir de princípios éticos universalizáveis e prescritivos, aos moldes do imperativo categórico kantiano, lançando mão de uma versão da regra de ouro.

Referidos princípios éticos foram assim formulados:

- Princípio Universalizável

Se você é consistente e acredita que seria correto alguém fazer A a X, então você deve acreditar que é correto alguém fazer-lhe A em circunstâncias semelhantes. (GENSLER, 1986, p. 89 – tradução nossa)³⁷

Aqui, o princípio universalizável exige que façamos juízos éticos similares em relação às mesmas situações, independentemente de questões individuais, ou seja, não importando se estamos envolvidos na ocorrência. O que se deve levar em conta é o uso do mesmo tipo de avaliação moral em circunstâncias semelhantes.

- Princípio Prescritivo

Se você é consistente e acredita que seria correto alguém fazer-lhe A em circunstâncias similares, então você deve consentir na ideia de alguém fazer-lhe A em circunstâncias semelhantes. (GENSLER, 1986, p. 89 – tradução nossa)³⁸

A aplicação do princípio prescritivo exige mantermos nossas convicções éticas em harmonia com as demais deliberações de nossa vida, a exemplo de nossas ações, intenções e desejos.

A convergência entre ambos os princípios estabelece que, caso considerássemos determinada ação moralmente correta, mas não achássemos correto ou não consentíssemos que alguém fizesse conosco, então estaríamos violando a universalidade e a prescritividade dos juízos éticos e, portanto, seríamos moralmente inconsistentes.

- Regra de Ouro

Se você é consistente e acredita que seria correto fazer A a X, então você deve consentir na ideia de alguém fazer-lhe A em circunstâncias semelhantes. (GENSLER, 1986, p. 89-90 – tradução nossa)³⁹

37 *If you are consistent and think that it would be all right for someone to do A to X, then you will think that it would be all right for someone to do A to you in similar circumstances.*

38 *If you are consistent and think that it would be all right for someone to do A to you in similar circumstances, then you will consent to the idea of someone doing A to you in similar circumstances.*

39 *If you consistent and think that it would be all right to do A to X then you will consent to the idea of someone doing A to you in similar circumstances.*

A Regra de Ouro, em termos gerais, é um princípio moral que indica que devemos fazer aos outros aquilo que desejamos que nos fizessem. Derivada das duas outras proposições, a versão da Regra de Ouro de Gensler não pretende determinar se esta ou aquela conduta é moralmente permissível em si mesma, mas de servir como parâmetro avaliativo de nossa consistência moral acerca das condutas humanas.

Para ilustrar sua aplicabilidade, Gensler cita o exemplo do roubo. Ele afirma que a maioria de nós não consentiria em ser roubado em circunstâncias normais. Desse modo, seríamos inconsistentes acaso considerássemos o roubo moralmente permissível:

Se você é consistente e acredita que o roubo é moralmente permissível, então você deve consentir na ideia de pessoas lhe roubando em circunstâncias normais.

Você não consente na ideia de pessoas lhe roubando em circunstâncias normais.

Se você é consistente, então você não deve acreditar que o roubo é moralmente permissível. (GENSLER, 1986, p. 90 – tradução nossa)⁴⁰

Para Gensler, esse raciocínio se aplicaria a inúmeros outros casos, entre os quais aqueles relacionados aos fetos. Nesse sentido, há ações notadamente prejudiciais que uma gestante pode causar ao feto e que a maioria das pessoas dificilmente se comprometeria em aceitá-las como moralmente corretas, a exemplo do uso de drogas, do excesso de álcool ou a ministração de uma droga que tivesse o único efeito de cegar o feto. Ele nos propõe o seguinte experimento mental:

Suponha que você tivesse uma mãe sádica que, enquanto estava grávida de você, pensou em injetar uma droga que cega em si mesma que não teria efeito sobre ela, mas faria com que o feto (você) nascesse cego e permanecesse cego durante toda (sua) vida. Sua mãe poderia ter feito isso

40 *If you are consistent and think that stealing is normally permissible, then you will consent to the idea of people stealing from you in normal circumstances. You do not consent to the idea of people stealing from you in normal circumstances. If you are consistent then you will not think that stealing is normally permissible.*

com você. Você acredita que isso seria correto – e você consente com a ideia de ela ter feito isso? A resposta é claramente NÃO – e igualmente claro que NÃO independentemente do tempo de gravidez em que deu-se a injeção. Poderíamos então argumentar como fizemos com relação ao roubo:

Se você é consistente e acredita que cegar um feto é moralmente permissível, então você deve consentir na ideia de ter sido cegado enquanto feto em circunstâncias normais.

Você não consente na ideia de ter sido cegado enquanto feto em circunstâncias normais.

Se você é consistente, então você não deve acreditar que cegar um feto seja moralmente permissível. (GENSLER, 1986, p. 92 – tradução nossa)⁴¹

A aplicação do teste de consistência acima é similar em relação ao aborto: basta substituírmos a droga que cega pela droga que mata:

Se você é consistente e acredita que abortar é moralmente permissível, então você deve consentir na ideia de ter sido abortado em circunstâncias normais.

Você não consente na ideia de ter sido abortado em circunstâncias normais.

Se você é consistente, então não acredita que o aborto é moralmente permissível. (GENSLER, 1986, p. 93-94 – tradução nossa)⁴²

Com isso, Harry Gensler pretende demonstrar por meio de princípios formais que ao possuir determinada convicção, ou presumir tê-la, uma pessoa seria inconsistente acaso não se comportasse de acordo com ela. Ele admite que essa

41 *Suppose that you had a sadistic mother who, while pregnant with you, contemplated injecting herself with a blindness-drug which would have no effect on her but which would case the fetus (you) to be born blind and remain blind all its (your) life. Your mother could have done this to you. Do you think this would have been all right - and do you consent to the ideia of her having done this? The answer is a clear NO – and an equally clear NO regardless of the time of pregnancy that we imagine the injection taking place. We could then argue as we did concerning stealing: If you are consistent and think that blinding a fetus is normally permissible, then you will consent to the idea of your having been blinded while a fetus in normal circumstances. You do not consent to the idea of your having been blinded while a fetus in normal circumstances. If you are consistent then you will not think that blinding a fetus is normally permissible.*

42 *If you are consistent and think that abortion is normally permissible, then you will consent to the idea of your having been aborted in normal circumstances. You do not consent to the idea of your having been aborted in normal circumstances. If you are consistent then you will not think that abortion is normally permissible.*

conclusão “diz respeito à consistência de se sustentar um juízo ético e não um juízo de verdade” (GENSLER, 1986, p. 90 – tradução nossa)⁴³. Ou seja, sua preocupação não está em demonstrar se o ato de abortar é moralmente permissível ou não, mas em considerar que não é possível se manter num sistema coerente de convicções caso aceitemos a moralidade do aborto, mas não a ideia de termos sido abortados. Agir desse modo significaria violar os preceitos da universalidade e prescritividade dos princípios morais, fato este inconcebível quando se pensa o problema à luz do paradigma kantiano.

5.4 Estabelecendo um acordo entre os autores

Tanto Lara Denis quanto Harry Gensler buscaram na formulação teórico-moral kantiana responder a pergunta acerca da moralidade do aborto, oferecendo uma outra possibilidade de leitura para o problema de modo a torná-la menos isenta de erros que as demais abordagens.

Apesar de estarem inscritos num paradigma kantiano, ambos os autores apresentam pontos de partida distintos e, conseqüentemente, apresentam conclusões diversas que, numa rápida leitura, parecem não estar conectadas entre si. Entretanto, apesar da aparente diferença, é possível construir um acordo entre eles de modo que suas contribuições estejam harmonizadas no conjunto da filosofia moral de Kant e possam, dessa maneira, oferecer uma resposta coerente e satisfatória à seguinte questão: afinal, abortar é uma ação moralmente correta ou não?

Ao pensar o problema, Lara Denis faz uso do princípio da virtude e dos deveres para consigo mesmo, sustentando que, no contexto da ética kantiana, a decisão sobre engravidar ou não engravidar favorece a agência feminina, porquanto a gravidez e a maternidade podem não ser compatíveis com os fins da mulher enquanto projeto de vida e, portanto, não precisam ser perseguidos. Todavia, o

⁴³ *The conclusion here concerns the consistency of holding the ethical judgment and not the judgment's truth.*

aborto se revela moralmente problemático na medida em que, com a ocorrência da gravidez, o feto ganha significância moral derivada, cabendo à mulher, enquanto ser que compartilha da animalidade e racionalidade, nutrir e promover sentimentos moralmente úteis de bondade, amor e simpatia em geral e de proteção e cuidado com o feto no caso em particular, de modo que a promoção de tais sentimentos constituem a perfeição de nossa natureza animal e racional.

Harry Gensler, por sua vez, recorre a princípios formais, aos moldes do imperativo categórico, a fim de avaliar nossa consistência moral acerca do aborto. Ele não investiga as condições pelas quais o feto deve preencher para ter direito moral à vida e nem se o aborto é moralmente correto em si mesmo. Nesse sentido, determinada pessoa seria moralmente consistente, por exemplo, caso acreditasse que o aborto é moralmente correto e também aprovasse a ideia de ter sido abortado enquanto feto. A inconsistência moral reside no caso de alguém achar que o aborto é moralmente correto, mas não aprova a ideia de ter sido abortado ou, do contrário, aprove a ideia de ter sido abortado, mas não defende a moralidade do aborto.

Noutras palavras, a preocupação de Gensler é verificar se, ao defendermos determinada perspectiva, seja ela qual for, somos consistentes o suficiente para aplicá-la caso estivéssemos envolvidos nela ou, mais especificamente em relação ao aborto, se aprovaríamos a ideia de ter sido ou não abortados enquanto fetos. Assim, para sermos consistentes, não podemos desaprovar a ideia de ter sido abortado e, ao mesmo tempo, sustentar a permissibilidade moral do aborto. É o que se daria, por exemplo, no caso do roubo (eu não posso defender a moralidade do roubo se não aprovo a ideia de ter sido roubado) ou da aprovação de que a gestante ministre drogas com o único efeito de cegar o feto (neste caso, a diferença em relação ao aborto está na substituição de uma droga que cega por outra potencialmente mais forte).

Com esse conjunto de proposições, podemos estabelecer o seguinte acordo entre os dois argumentos: no contexto da filosofia moral kantiana, o aborto é, na maioria dos casos, moralmente errado.

Essa afirmação é explicitamente empregada por Lara Denis ao sustentar que o aborto é moralmente problemático. Denis defende que, se o aborto vai na

contramão daquelas predisposições moralmente significativas do ser humano de amor e simpatia em geral e de vínculo afetivo e proteção com o feto em particular, não significa dizer que o seja em todos os casos, porquanto há situações em que o aborto é muitas vezes permissível. Temos, por exemplo, o caso em que a gravidez resulta em sérios riscos à saúde e à vida da mulher ou naquelas circunstâncias em que levar a gravidez a termo conduzirá a gestante a experiências físicas e emocionais traumáticas e insuportáveis.

Por outro lado, apesar de não encontrarmos a explicitação dessa conclusão em Harry Gensler, podemos extraí-la do conjunto de seus enunciados. Nesse sentido, é perfeitamente possível inferir do teste de consistência moral de Gensler a máxima de que o aborto é uma ação moralmente permissível, mesmo para aquelas pessoas que acreditam que o aborto seja moralmente errado, sem com isso incorrerem em inconsistência.

Ao sustentar que uma pessoa não é consistente se defender que o aborto é moralmente permissível, mas não consente na ideia de ter sido abortado nas mesmas circunstâncias, Gensler utiliza a expressão “em circunstâncias normais”:

Se você é consistente e acredita que abortar é moralmente permissível, então você deve consentir na ideia de ter sido abortado em circunstâncias normais.

Você não consente na ideia de ter sido abortado em circunstâncias normais.

Se você é consistente, então não acredita que o aborto é moralmente permissível.

A expressão “em circunstâncias normais” trazida por Gensler pode ser interpretada como aquelas situações ordinárias em que a gestação não apresenta maiores riscos à agência feminina além daquelas que sua natureza animal já proporciona e que também não diga respeito a situações em que sua natureza racional seja incapaz de lidar.

A decorrência implícita deste raciocínio é que, se há “circunstâncias normais” pelas quais alguém acredita que o aborto é moralmente errado, deve haver “circunstâncias não-normais”. Levando em consideração essas causas excepcionais, é perfeitamente possível alguém ser moralmente consistente ao

defender a moralidade do aborto mesmo não aceitando a ideia de ter sido abortado.

Em novos termos, o arranjo dessas excepcionalidades pode ser lido da seguinte maneira:

Se você é consistente e acredita que abortar é moralmente permissível, então você deve consentir na ideia de ter sido abortado em circunstâncias normais.

Você não consente na ideia de ter sido abortado em circunstâncias normais, o que não exclui ter sido abortado em circunstâncias não-normais.

Se você é consistente, então você não acredita que o aborto é moralmente permissível em circunstâncias normais, embora acredite que o seja em circunstâncias não-normais.

Ao sustentar que o aborto é, em circunstâncias normais, moralmente errado não exclui a ideia de defender sua permissibilidade moral em circunstâncias não-normais e também não importa em violação dos postulados lógico-formais, uma vez que as exceções funcionam apenas como complementação e se subordinam àqueles princípios mais gerais.

A respeito das exceções a regras morais, Allen Wood (2008) esclarece que as principais objeções e resistências que se fazem à teoria moral kantiana é de que ela é demasiadamente rigorosa, se apresentando por meio de regras morais inflexíveis e alheia às considerações morais em sua particularidade. Todavia, para ele, isso se dá pelo equívoco em considerar que os deveres morais enquanto imperativos categóricos não estão sujeitos a qualquer exceção. Tentando desfazer essas recorrências, Wood esclarece:

Para Kant, um princípio normativo racional (ou “imperativo”) que guie nossas ações será “categórico” se sua validade não for condicionada com vistas à realização de algum fim ao qual a ação sirva como meio. Isso não implica, porém, que a validade das regras que são imperativos categóricos, *quando elas são válidas*, não possa ser condicionada em circunstâncias particulares, ou que não possa haver fundamentos para que sejam feitas exceções a regras morais geralmente válidas. (WOOD, 2008, p. 160)

O que Wood quer dizer é que, se por um lado a validade do imperativo categórico não repousa no condicionamento de circunstâncias particulares cuja ação sirva tão somente como meio de atingi-las e nem nos eventuais efeitos que trará, por

outro lado isso não implica que tais regras morais sejam sempre válidas em todas as ocasiões. Quando Kant, por exemplo, afirma que mentir é errado, há casos em que essa regra moral não é de fato vinculante como um imperativo categórico, a exemplo de mentir para salvaguardar a vida de um ente querido. Tais exceções ocorrem levando-se em conta princípios kantianos mais básicos, tais como aqueles que impõem tratarmos os seres humanos como fins em si mesmo (WOOD, 2008, p. 161).

O cotejo desses princípios básicos possibilita plenamente a flexibilização de regras morais, tanto que Kant considera a *exceptivae* (exceções a regras morais) uma das doze categorias da razão prática (*KpV* 5:66). Sendo assim, há determinados preceitos vinculantes que podem ser flexibilizados a partir de princípios morais mais básicos. No quadro da filosofia moral kantiana, tais excepcionalidades podem ser encontradas no conjunto daqueles sentimentos moralmente úteis que nos auxiliam no cumprimento dos deveres para consigo mesmo e para com os outros, estabelecidos a partir do princípio supremo da virtude, segundo o qual devemos agir de modo que tratemos todos com um fim em si mesmo.

Nesse sentido, a “não-normalidade” pode nos conduzir a máximas que, embora reconheçam que o ser humano, enquanto natureza animal e racional, deva orientar suas ações com base naquelas predisposições moralmente significativas de amor, simpatia, vínculo afetivo e proteção, também reconhecem que há situações em que a gravidez represente sérias ameaças à agência feminina e, portanto, o aborto não infringiria os princípios da virtude em geral e dos deveres para consigo mesmo em particular.

Quer-se dizer com tudo isso que o reconhecimento da validade de princípios puramente formais, aliados à promoção dos sentimentos moralmente úteis da agência feminina, que leva em conta seus aspectos físicos, emocionais e racionais, nos conduz à conclusão de que, no contexto da filosofia moral kantiana, o aborto é, na maioria dos casos, moralmente errado, embora seja permissível em determinadas circunstâncias.

A pergunta que se segue é: qual a contribuição de abordagem kantiana para

o problema moral do aborto?

A primeira grande vantagem da abordagem kantiana é que ela não é facilmente rotulável, ou seja, não dá para classificá-la como pró-vida ou pró-escolha propriamente dita, o que, de certo, é bastante promissor, uma vez que a polarização só distancia o diálogo. Ela não pode ser simplesmente pró-vida, por exemplo, porque admite situações em que o aborto é moralmente permissível. Também não pode ser simplesmente pró-escolha porque, em geral, sugere que a mulher grávida deve se guiar pela promoção de seus sentimentos moralmente úteis e, portanto, o aborto seria, em geral, moralmente errado.

A segunda vantagem é que a abordagem kantiana não pretende solucionar dilemas que estão longe de qualquer consenso, como:

- (i) quando começamos a existir?
- (ii) a partir de que instante o feto passa a ter direito moral à vida?
- (iii) pertencer a espécie *homo sapiens* é um dado moralmente relevante?
- (iv) possuir capacidades cognitivas superiores é um dado moralmente relevante?

Pensar o problema moral do aborto a partir de uma abordagem kantiana exige deslocarmos nossa perspectiva na direção dos deveres morais que temos para com os outros e para conosco mesmo enquanto agentes responsáveis e comprometidos com o bem-estar, com o zelo, cuidado, proteção e acolhimento de uns pelos outros, razão pela qual, agindo na promoção desses sentimentos moralmente úteis, aperfeiçoaremos nossa natureza animal e racional.

Nesse sentido, quando a mulher reconhece o valor de sua natureza animal, do uso do seu corpo e de suas inclinações e emoções, também reconhece o valor de sua natureza racional, de sua capacidade para deliberar conscientemente a respeito das vicissitudes da vida. Ela pode então considerar que, por envolver a frustração de determinados sentimentos moralmente úteis, o aborto é, em geral, moralmente errado. A excepcionalidade dessa consciência moral se revelaria naqueles casos em que a gravidez impõe tantos riscos à saúde ou à vida da mulher, ou quando conduz a experiências traumáticas e insuportáveis, que levar a gravidez a termo importará em grave violação à agência feminina, descaracterizando-a como

um fim em si mesma.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As deliberações éticas, políticas, ideológicas e religiosas são naturalmente marcadas por acordos, conflitos, conciliações e dissidências e essas peculiaridades apenas demonstram a complexidade da própria vida e de se estar numa relação com o outro. A discussão moral em torno do aborto não foge dessa constatação e as possibilidades possíveis de abordagem expressam a multiplicidade de pensamento em torno do tema.

Sendo um debate carregado de passionalidade e polarização, os discursos estabelecidos acerca da moralidade do aborto trazem no seu bojo inúmeras contradições e inconsistências quando expostos ao escrutínio geral. O exame dos principais argumentos morais aqui apresentados, quer digam respeito à defesa ou à rejeição do aborto, demonstrou importantes objeções capazes de comprometer sua credibilidade.

Quanto aos argumentos contrários ao aborto, tais dificuldades podem ser assim resumidas:

(i) *argumento pró-vida clássico*: identificar a concepção como o instante inicial da existência humana e o zigoto unicelular como entidade idêntica a nós não dá conta da ocorrência de gêmeos monozigóticos, porquanto o desenvolvimento irregular nos 14 primeiros dias da fertilização foge à lógica da irrepetibilidade genética. Além do que, não havendo grau distintivo de significância entre o zigoto conceito e o ser humano adulto, nenhuma das entidades seria mais humana que a outra; todavia, quais critérios elegeremos que nos permita avaliar que salvar uma criança em detrimento de uma bandeja com vários embriões congelados seria realmente moralmente mais correta?

(ii) *argumento da potencialidade*: dotar certa potencialidade para alguma coisa não lhe confere o direito dessa coisa enquanto não se realizar

efetivamente tal potencial. Ademais, é preciso saber se o não desenvolvimento dessa capacidade por parte de um indivíduo é um dado moralmente significativo.

(iii) *argumento da privação do futuro*: não há como assegurar que este ou aquele feto terá um conjunto de experiências, projetos e atividades no seu futuro pessoal de modo que abortá-lo hoje seja moralmente errado. Essa abordagem também pode implicar que o aborto de um feto seria mais gravemente errado do que a morte de uma criança mais velha ou de um adulto, porquanto, ao perder o seu futuro, o feto sofreria uma perda maior, a saber, a totalidade de uma vida humana, mas essa é uma inferência intuitivamente fraca.

No lado pró-escolha, temos as seguintes objeções:

(i) *argumento pró-escolha clássico*: não há consenso quanto ao instante em que a autoconsciência, a racionalidade e uma mínima autonomia aparecem, de modo a estabelecermos com segurança o momento no qual um ser passa a ter direito moral à vida. Além do mais, essa abordagem acaba colocando de fora outras categorias de seres humanos que por uma condição temporária ou permanente não conseguem exprimir racionalmente a sua vontade, a exemplo dos bebês ou daqueles acometidos de coma irreversível ou em estado de demência avançado.

(ii) *argumento da autonomia*: se o ato de interferir na deliberação de suas próprias escolhas é moralmente errado, outros atos contrários à vontade autônoma deveriam ser igualmente errados, mas, pensar assim, tornaria inócua toda tentativa de normatização das condutas humanas. Por outro lado, havendo um conflito entre vontades autônomas, em quais critérios nos apoiáramos para estabelecer que determinada vontade autônoma seria priorizada em detrimento de outras?

(iii) *argumento do violinista*: o experimento mental oferecido por Judith Thomson pode se aplicar àqueles casos em que não houve voluntariedade, mas não a um sem número de casos em que a mulher, engajada numa relação sexual voluntária, ficou grávida, ensejando-lhe uma espécie de obrigação especial que, embora não pretendida, se torna necessária a fim de preservar os direitos dos vulneráveis.

Diante do cenário apresentado, recorreremos à filosofia moral kantiana e aos argumentos produzidos por Lara Denis e Harry Genslar de modo a oferecer uma nova possibilidade de leitura para o problema moral do aborto. As conclusões a que se chega esta dissertação não têm a intenção de oferecer respostas últimas ou de resolver a celeuma de uma vez por todas. Seria ingenuidade. As inúmeras facetas imbricadas na decisão pela interrupção da gravidez devem ser levadas em consideração e ignorá-las é mostrar-se alheios aos dilemas humanos e desprovido de compaixão. A compaixão pelo sofrimento alheio é, conforme o próprio Kant diz, um dever moral que temos para conosco mesmo, para com os outros, para com a natureza e para com os demais animais não-humanos.

Não somos apenas racionalidade. Somos também constituídos pela afetividade e pelos impulsos e isso Kant também não ignora, apesar de não fazer destes os principais atributos. Do quadro da teoria moral kantiana e dos argumentos produzidos a partir dele, extraímos que, levando em conta tanto nossa animalidade quanto nossa racionalidade, bem como debruçando-se a respeito da consistência de nossas crenças morais, depreendemos que podemos nos guiar na promoção daqueles sentimentos moralmente úteis que dizem respeito ao amor, à bondade e simpatia para com os outros em geral e à proteção e cuidado com o feto em particular, de modo que a promoção de tais disposições moralmente significativas constituem a perfeição de nossa natureza. A partir desse lugar, o aborto seria, em geral, moralmente errado, embora permissível naquelas circunstâncias em que a gravidez impõe tantos riscos à saúde ou à vida da mulher, ou quando conduz a experiências traumáticas e insuportáveis, que levar a gravidez a termo importará em

graves violações, descaracterizando-a como um fim em si mesma.

Tais conclusões estarão obviamente sujeitas a críticas, no entanto temos a convicção de que cumprimos um importante papel que é o de possibilitar o diálogo entre os mais diversos entendimentos a respeito do assunto, abrindo-se novas possibilidades de leitura para o debate moral acerca do aborto de modo que este não esteja condicionado de antemão a uma única perspectiva e sem que haja uma postura crítica por parte de quem defende esta ou aquela opinião.

As divergências permanecerão sempre latentes. Numa sociedade plural, refletir sobre as inúmeras facetas envolvidas em temas humanos tão complexos é sempre bem-vindo e a diversidade de pontos de vista não pode implicar o abandono dos debates éticos. Se estamos longe de qualquer consenso, aí que temos que nos voltar para o diálogo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. Tradução: Antônio Ramos Rosa e Antônio Borges Coelho. 2. ed., v. VIII. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

_____. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Informe 2015/16: o estado dos direitos humanos no mundo**. Rio de Janeiro: AI, 2016.

BAIRD, Roberto M.; ROSENBAUM, Stuart E. **The ethics of abortion: pro-life vs. pro-choice**. 3. ed. New York: Prometheus Book, 2001.

BARSTED, Leila de Andrade Linhares. Legalização e descriminalização: 10 anos de luta feminista. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 0, n. 0, p. 104-130, jan. 1992.

BEIGUELMAN, Bernardo. O estudo de gêmeos. **São Paulo (SP): Sociedade Brasileira de Genética**, 2008.

BENTHAM, Jeremy. **An introduction to the principles of morals and legislation**. Oxford, Clarendon Press, 1907.

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Manual de direito penal**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1997.

BORGES, Luciana Souza; ALENCAR, Heloisa Moulin de. Moralidade e homicídio: um estudo sobre a motivação do transgressor. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 19, n. 3, p. 451-459, 2006.

BRASIL. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54**. Tribunal Pleno. Requerente: Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde – CNTS. Intimado: Presidente da República. Relator: Ministro Marco Aurélio. Brasília, 12 de abril de 2012. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>. Acesso em 16 de dezembro de 2016.

_____. **Habeas Corpus nº 124.306**. Primeira Turma. Paciente: Edilson dos Santos e Rosimere Aparecida Ferreira. Coator: Superior Tribunal de Justiça. Relator p/ Acórdão: Ministro Roberto Barroso. Brasília, 29 de novembro de 2016. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/HC124306LRB.pdf>>. Acesso em 16 de dezembro de 2016.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

COOLS, Annemieke K. A.; VAN HOUT, Alain J. M.; NELISSEN, Mark H. J. Canine reconciliation and third-party-initiated postconflict affiliation: do peacemaking social mechanisms in dogs rival those of higher primates? **Ethology: international Journal of Behavioural biology**, v. 114, n. 1, p. 53-63, 2008.

CORRÊA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind. Direitos sexuais e reprodutivos: uma perspectiva feminista. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 147-177, 1996.

D'AVERSA, Rafael Alberto Silvério. **O problema moral do aborto e o argumento do futuro com valor**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. UFSC, Florianópolis, 2014.

DENIS, Lara. Animality and agency: a kantian approach to abortion. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 76, n. 1, p. 117-137, 2008.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. **Ciênc. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 653-660, Feb. 2017.

FLETCHER, Joseph. **Humanhood: essays in biomedical ethics**. New York: Prometheus Book, 1979.

FRANÇA, Jefferson Luiz. Kant e a concepção contemporânea de direitos humanos: conquistas e desafios à teoria geral dos direitos humanos. **Revista Direitos Humanos e Democracia**, ano 4, n. 7, p. 4-23, jan./jun. 2016.

FRASER, Orlaith N.; BUGNYAR, Thomas. Do ravens show consolation? Responses to distressed others. **Plos One**, v. 5, n. 5, p. 1-8, 2010.

GENSLER, Harry J. A kantian argument against abortion. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, v. 49, n. 1, p. 83-98, 1986.

GOMEZ-LOBO, Alfonso. On the ethical evaluation of stem cell research: remarks on a paper by N. Knoepffler. **Kennedy Institute of Ethics Journal**, v. 14 (1), p. 75-80, 2004.

GRANBERG, Donald. Comparison of pro-choice and pro-life activists: their values, attitudes and beliefs. **Population and Environment**, v. 5, n. 2, p. 75-94, 1982.

GRECHINSKI, Silvia Turra. **A decisão pelo aborto: os processos reflexivos e os intermediadores da experiência de mulheres das camadas médias de Curitiba**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. UFPR, Curitiba, 2014.

HAMM, Christian. Os Prefácios (KRV A e B). **Comentários às obras de Kant**:

crítica da razão pura. KLEIN, Joel Thiago (Org.). Florianópolis: NEFIPO, 2012.

HARMAN, Elizabeth. The potentiality problem. **Philosophical Studies**, v. 114, n. 1, p. 173-198, 2003.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUNGRIA, Nelson. **Comentários ao código penal**. Vol. I, Tomo II. Rio de Janeiro: Forense, 1958.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christifideles Laici**: aos bispos, aos sacerdotes e aos diáconos, aos religiosos e às religiosas e a todos os fiéis leigos. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1988. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html>. Acesso em: 29 abr. 2017.

_____. **Carta Encíclica *Evangelium Vitae***: aos bispos, aos presbíteros e diáconos, aos religiosos e religiosas, aos fiéis leigos e a todas as pessoas de boa vontade sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html>. Acesso em: 29 abr. 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura (*KrV*)**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes (*GMS*)**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **Metafísica dos costumes (MS)**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Princípios metafísicos da doutrina do direito (RL)**. Metafísica dos Costumes – Parte 1. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Princípios metafísicos da doutrina da virtude (TL)**. Metafísica dos Costumes – Parte 2. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KASSEWITZ, Jack; HYSON, Michael T.; REID, John S.; BARRERA, Regina L. A phenomenon discovered while imaging dolphin echolocation sounds. **Journal of Marine Science**, v. 6, n. 2, p. 1-12, 2016.

KLEMME, Heiner F. Direito à justificação – dever de justificação: reflexões sobre um modus de fundamentação dos direitos humanos. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 2, p. 187-198, 2012.

LAGERCRANTZ, Hugo; CHANGEUX, Jean-Pierre. The emergence of human consciousness: from fetal to neonatal life. **Pediatric Research**, v. 65, n. 3, p. 255-260, 2009.

LOUREIRO, David Câmara; VIEIRA, Elisabeth Meloni. Aborto: conhecimento e opinião de médicos dos serviços de emergência de Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil, sobre aspectos éticos e legais. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n. 20 (3), p. 679-688, 2004.

MARQUIS, Donald. Why abortion is immoral. **Journal of Philosophy**, v. 86, p. 183-202, abr. 1989.

McMAHAN, Jeff. **The ethics of killing: problems at the margins of life**. New York: Oxford University Press, 2002.

MENEZES, Greice; AQUINO, Estela M. L. Pesquisa sobre o aborto no Brasil: avanços e desafios para o campo da saúde coletiva. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 193-204, 2009.

MONTEIRO, Mario Francisco Giani; ADESSE, Leila. Estimativas de aborto induzido no Brasil e Grandes Regiões (1992-2005). **Revista de Saúde Sexual e Reprodutiva**, v. 26, p. 1-10, 2006.

MOORE, Keith L.; PERSAUD, T. V. N. **Embriologia clínica**. 8. ed. Tradução: Andrea Monte Alto Costa. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

MOREIRA, Alexandre Mussoi. **A possibilidade de abordagem ético-moral no raciocínio jurídico: o aborto na visão de Dworkin e Finnis**. Tese de Doutorado em Filosofia. PUCRS, Porto Alegre, 2016.

OLIVEIRA, José Ricardo de; AMARAL, Carlos Faria Santos; FERREIRA, Amauri Carlos; GROSSI, Yonne de Souza; REZENDE, Nilton Alves de. Percepção bioética sobre a dignidade no processo de morrer. **Revista Bioética**, v. 17, n. 1, p. 77-94, 2009.

ORTEGA, Luciano Correa. **O conceito de pessoa moral como critério para análise do aborto provocado: considerações interdisciplinares**. Dissertação de Mestrado em Direito. USP, São Paulo, 2012.

PALAGI, Elisabetta *et al.* Exploring the evolutionary foundations of empathy: consolation in monkeys. **Evolution and Human Behavior**, v. 35, n. 4, p. 341-349, jul. 2014.

PAPALIA, Diane E.; OLDS, Sally Wendkos; FELDMAN, Ruth Duskin. **Desenvolvimento humano**. 8. ed. Tradução: Daniel Bueno. Porto Alegre: Artmed

Editora, 2006.

POYARES, Dalva; ALMEIDA, Carlos Maurício Oliveira de; SILVA, Rogério Santos da; ROSA, Agostinho; GUILLEMINAULT, Christian. Violência durante o sono. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 27, suppl. 1, p. 22-26, mai. 2005.

RAMÍREZ-GALVEZ, Martha Célia. **Os impasses do corpo: ausências e preeminências de homens e mulheres no caso do aborto voluntário**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UNICAMP, Campinas, 1999.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANDEL, Michael J. **Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética**. Tradução: Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SEED, Amanda M.; CLAYTON, Nicola S.; EMERY, Nathan J. Postconflict third-party affiliation in rooks, *corvus frugilellus*. **Current Biology**, v. 17, n. 2, p. 152-158, 2007.

SENSEN, Oliver. **Kant on human dignity**. Berlin; Boston: De gruyter, 2011.

SILVA, Vera Lúcia Mariani da. **Aborto: uma discussão ética**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. UCS, Caxias do Sul, 2013.

SINGER, Peter. **Practical ethics**. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. Ethics and the new animal liberation movement. SINGER, P. (ed). **In defense of animals**, New York: Basil Blackwell, 1985.

THOMSON, Judith Jarvis. A defense of abortion. **Philosophy and Public Affairs**, v.

1, n. 1, p. 47-60, 1971.

TOOLEY, Michael. Abortion and infanticide. **Philosophy and Public Affairs**, v. 1, n. 2, p. 37-65, 1972.

WARREN, Mary Anne. On the moral and legal status of abortion. **The Monist**, v. 57, n. 1, p. 43-61, 1973.

YAFEE, Gideon. Locke on ideas of identity and diversity. **Locke's "Essay Concerning Human Understanding"**. NEWMAN, Lex (ed.). New York, Cambridge University Press, p. 192-230, 2007.