

A ÉTICA DO ABORTO ALÉM DA QUESTÃO DO DIREITO

THE ETHICS OF ABORTION BEYOND THE PARADIGM OF RIGHTS

RAFAEL RODRIGUES PEREIRA¹

(UFG/Brasil)

RESUMO

O debate sobre o aborto tende a se concentrar no paradigma dos direitos, opondo, em geral, os direitos do feto aos da mãe. Este artigo pretende explorar questionamentos éticos que vão além deste paradigma, se concentrando em três pontos principais: a- a atribuição de valor ao embrião no útero; b- a abordagem da Ética do Cuidado, centrada nas conexões significativas; c- a abordagem da Ética das Virtudes. Procuraremos mostrar que o debate moral além da questão do direito é importante não apenas para criticar abortos em situações específicas, mas também para criar um contexto onde as próprias mulheres se sintam mais amparadas em suas decisões.

Palavras-chave: aborto, direitos, valor do embrião, Ética do Cuidado, Ética das Virtudes.

ABSTRACT

The debate over abortion usually focuses the paradigm of rights. In this paper I try to explore ethical issues that go beyond this paradigm. I will focus three main points: a- the attribution of value to the embryo; b- the approach of the Ethics of Care; c- the approach of Virtue Ethics. I'll try to show that ethical discussions beyond the paradigm of rights are important not only in order to criticize abortions in specific situations, but also to create contexts where women feel more comfortable in making their own decisions.

Key words: abortion, rights, embryo's value, Ethics of Care, Virtue Ethics.

Introdução

O debate sobre o aborto é amplamente dominado por considerações sobre os direitos das partes envolvidas, opondo, em geral, o direito à vida do feto ao direito a autonomia da mãe. Este artigo pretende mostrar que este tipo de consideração está longe de esgotar todo o espectro de questões morais envolvendo o aborto. Em um primeiro momento, argumentaremos que o embrião nos primeiros estágios da gravidez não possui as características necessárias para ser um sujeito portador de direitos. Isso significa, portanto, que em relação a este paradigma a autonomia da mãe deve prevalecer no início da gestação. Tentaremos então mostrar que este fato não implica que uma mulher esteja necessariamente justificada, de um ponto de vista moral, em realizar um aborto. Pessoas podem ser criticadas por fazer algo a que têm direito – como, por exemplo, quando

questionamos o uso que alguém faz da liberdade de expressão para defender posições preconceituosas. Para ilustrar este ponto, exporemos três abordagens do debate sobre o aborto que seguem uma linha de “ética além dos direitos”: a- o valor do embrião; b- a Ética do Cuidado; c- as Éticas das Virtudes. Tentaremos mostrar que tais considerações são importantes não apenas no sentido de questionar a realização de abortos em contextos específicos, mas, também, para fornecer um ambiente mais acolhedor para as mulheres tomarem suas decisões.

I – Embriões têm direitos?

O que torna alguém um portador de direitos? Em primeiro, lugar, obviamente, o fato de ser “alguém”. Objetos como carros e pedras não têm direitos, assim como seres vivos que não podem ser considerados sujeitos individuais, como plantas ou mosquitos. A atribuição de direitos pressupõe uma concepção de pessoa, um *self* – ou seja, pressupõe uma propriedade que podemos chamar de “pessoalidade” (*personhood*). Esta, em geral, é baseada em algum tipo de capacidade que o ser em questão possui – sendo que esta capacidade pode ser compreendida de forma mais robusta, como, por exemplo, a de possuir uma linguagem conceitual complexa, ou de uma forma mais desinflacionada, como, por exemplo, a de possuir um sistema nervoso e ser capaz, assim, de sentir dor e prazer.

Independentemente de adotarmos uma concepção robusta ou desinflacionada das capacidades envolvidas, é muito difícil justificar a atribuição de “pessoalidade” ao embrião no início da gravidez – pelo menos, digamos, até a 14ª semana de gestação, quando acredita-se que o sistema nervoso começa a funcionar. Antes deste ponto, é possível identificar elementos que conferem alguma individualidade ao embrião – como, por exemplo, o fato de já possuir o código genético único de um ser humano -, mas estes não constituem, realmente, *capacidades* suscetíveis de conferir a personalidade (qualquer célula de nosso corpo, de fato, também possui este código genético, e não acreditamos que elas tenham direitos por conta disso).²

Não é tarefa simples determinar exatamente quais são as capacidades relacionadas a quais direitos, ou exatamente em qual momento da gestação o feto as adquire – tentativas em fornecer tais respostas com frequência levam a resultados contra-intuitivos, como, por exemplo, a tese de Singer e de outros filósofos, de que mesmo crianças recém-

nascidas não possuem ainda o direito à vida (SINGER, 2002, cap 6; TOOLEY, 2005). Para defender nosso ponto de vista neste trabalho, no entanto, não precisamos discutir estas questões. Tudo o que precisamos, aqui, é a tese negativa de que no início da gravidez o embrião não possui nenhuma propriedade que permita trata-lo como um sujeito portador de direitos – de um ponto de vista tanto moral quanto jurídico, portanto, não se trata, ainda, de um “alguém”.³

Pode-se argumentar, no entanto, que em breve aquele embrião se tornará, sim, um sujeito de direitos, e que este estatuto futuro precisa já ser levado em conta no presente. O embrião é um sujeito “em potencial”, um tipo de argumento que abordaremos com mais cuidado na próxima seção. Uma pessoa em potencial pode ter certo valor, e podemos até mesmo lhe providenciar algum tipo de proteção jurídica em função deste valor, mas isso é diferente de trata-la como um sujeito que tem direitos. Como diz Singer, um príncipe é um rei em potencial (e isso com certeza lhe confere um status especial), mas ele ainda não possui os direitos de um rei (SINGER, 2002, p. 163).

Este ponto precisa ser distinguido de outro, à primeira vista similar, segundo o qual nossas ações no presente devem levar em conta os direitos de pessoas que só existirão no futuro. Este último argumento faz perfeitamente sentido: podemos, por exemplo, criticar danos que causamos ao meio-ambiente em função dos prejuízos que estes trarão às futuras gerações. Existe, no entanto, uma importante diferença entre este ponto e a noção de “pessoa em potencial”. Esta diferença pode ser compreendida a partir de um argumento exposto por Ronald Dworkin em *O Domínio da Vida*: Dworkin comenta que criticamos com razão uma mulher grávida quando esta faz alguma coisa que possa prejudicar o bebê que vai nascer, ou, até mesmo, o adulto em que este irá se tornar – como, por exemplo, se ela fuma durante a gravidez, ou tem qualquer outro comportamento irresponsável que possa infligir doenças e sequelas à pessoa futura. Esta afirmação pode nos levar a inferir que o aborto deve ser tratado como um mal ainda maior, pois matar alguém é pior, obviamente, do que lhe causar alguma deficiência. O erro contido neste raciocínio, conforme mostra Dworkin, está justamente em se pressupor que ao fazer o aborto a mulher estará matando alguém (DWORKIN, 2009, pp. 25-26) – ou seja, de acordo com a perspectiva que estamos defendendo, que o feto ou embrião, naquele momento, já possui o estatuto de um sujeito de direitos. O aborto impede que a pessoa em questão venha a existir (na próxima seção argumentaremos que isso pode ser moralmente significativo), mas isto é bem diferente do que matar alguém que já existe.

Não faz sentido, de fato, afirmar que uma pessoa foi “prejudicada” por não ter nascido, pois alguém que não chegou a existir não pode, realmente, ter sido prejudicado. Nosso senso comum tende a igualar “não nascer” com “morrer”, mas esta é uma visão simplista que pode ser corrigida pela reflexão.

Desta forma, o reconhecimento de que o embrião ainda não é um sujeito de direitos pode levar à conclusão, à primeira vista contra-intuitiva, de que uma mulher que fuma durante a gravidez está fazendo algo mais grave, de um ponto de vista moral, do que se fizesse um aborto. O ponto central é que no primeiro caso ela está prejudicando uma pessoa que muito provavelmente virá a existir, e isto, obviamente, possui um peso moral, ainda que este prejuízo só ocorra no futuro. No caso do aborto, no entanto, ninguém chegou realmente a ser prejudicado, no presente ou no futuro. A mesma lógica pode ser aplicada a deveres em relação a nossos descendentes: sabemos que estas pessoas muito provavelmente existirão (a não ser que ocorra algum hecatombe, como o choque de um meteoro), e, portanto, devemos pesar moralmente os prejuízos que nossas ações lhes causarão. Se, eventualmente, algum cientista louco conseguisse exterminar a humanidade – por exemplo, criando algum vírus muito poderoso – não se poderia dizer que este assassinou, nem prejudicou de nenhum modo, as gerações futuras (embora, obviamente, suas ações sejam condenáveis pela morte das pessoas existentes). Não faz sentido atribuir prejuízos ou violações de direitos a pessoas que nunca chegarão a existir.⁴

Concluimos, assim, que um aborto no início da gravidez não pode ser caracterizado como um assassinato, pois não existe ainda um “alguém” a ser assassinado, ou seja, um sujeito com direito à vida. E este estatuto não pode ser atribuído de forma indireta, a partir, por exemplo, da noção de “pessoa em potencial” (que difere, como vimos, da obrigação em respeitar o direito de pessoas futuras). Como a mulher grávida já é um sujeito de direitos, é natural que seus interesses possuam um peso preponderante em relação à legalização do aborto durante este período, se for levado em consideração apenas este paradigma.

A partir de agora, até o fim de nosso trabalho, procuraremos argumentar que este fato não implica que o primeiro trimestre da gestação seja uma “zona moralmente livre”, ou seja, que o aborto neste contexto não envolva problemas éticos. A ética, de fato, não se restringe apenas à questão dos direitos.

II – O valor do embrião

O primeiro ponto a ser considerado é o de que ainda que um embrião durante a gravidez não seja um sujeito portador de direitos, isto não significa que não possamos lhe atribuir nenhum *valor*. A ética, de fato, também envolve discussões sobre valores, muitas vezes de forma independente da noção de direitos.

Para ilustrar este ponto, imaginemos o seguinte exemplo: uma criança de quatro anos está com leucemia e seu pai é um doador compatível de medula. Imaginemos agora que, por algum motivo fútil, o pai se recuse em fazer a doação – digamos, por um medo irracional de se submeter a um procedimento cirúrgico, ou, ainda, por motivos egoístas, por falta de amor ao filho, para se vingar de sua ex-esposa etc. Sua atitude é claramente criticável de um ponto de vista moral, e, no entanto, não se trata de uma questão de direitos – seu filho não tem nenhum direito a sua medula e ninguém pode, obviamente, obrigar uma pessoa a doar partes de seu corpo. A recusa do pai, no entanto, não parece incorporar de forma adequada certos valores implicados naquela situação, como o respeito à vida e a paternidade, e nos parece, neste sentido, condenável.

Esta distinção também parece se aplicar ao debate sobre o aborto. De fato, quando ocorre um aborto espontâneo no início da gravidez, não reagimos como se alguém tivesse morrido (não realizamos nenhum funeral, nem ficamos de luto), mas, em contrapartida, também não ficamos indiferentes a este fato, como se fosse um acontecimento banal. Parece ser apropriado reagir com uma certa tristeza, e a ausência desta seria um sinal de estranha insensibilidade. Sentimos que algo importante, que faria parte de nossas vidas, foi perdido.

Esta reação sugere, assim, que atribuímos intuitivamente algum valor ao embrião dentro do útero, mesmo que este não seja um “alguém” com direitos. Nesta seção, analisaremos três formas de atribuir este valor.

2.1 – Impedindo o nascimento de alguém: a pessoa em potencial.

Uma maneira possível de explicar o peso moral da perda de um embrião no início da gravidez está em usar a noção de “pessoa em potencial”. Esta noção, como vimos, não permite a atribuição de direitos, mas pode, talvez, ser usada para conferir algum valor ao embrião (um valor derivativo, obviamente, pois tem origem no valor da pessoa futura).

Esta explicação funciona bem no exemplo dado por Singer: um príncipe não possui os direitos de um rei, mas o fato de ser um “rei em potencial” lhe confere um status bastante importante. Quando um príncipe morre, a tristeza sentida se deve, pelo menos em parte, a considerações sobre o rei que ele poderia ter sido.

O problema em se aplicar a mesma lógica ao embrião, no entanto, é que, ao contrário do que ocorre no caso do príncipe, a noção de “potencial” parece se tornar muito ampla e vaga. Os críticos deste tipo de argumento costumam apontar, por exemplo, que por este raciocínio milhares de pessoas em potencial seriam perdidas em qualquer masturbação, ou quando óvulos são destruídos durante a menstruação. Uma pessoa pode ter deixado de existir sempre que um casal decide não ter relações sexuais (HARE, 1975, p. 214). “Um embrião”, dizem eles, “não é mais potencial do que a semente de uma árvore”.

Uma réplica comum a esta crítica consiste em distinguir dois tipos de potencial: um “ativo” (às vezes também chamado de “positivo” ou “concreto”) e outro “passivo” (ou “negativo”, “abstrato”, “inerte” etc). Intuitivamente, de fato, sentimos que o potencial do embrião em se tornar uma pessoa durante a gravidez é diferente do que o de um espermatozoide perdido. O motivo para isso pode estar, em parte, na maior proximidade com o nascimento, ou em um simples cálculo de probabilidades, mas também no fato de que parecia haver ali um processo que foi interrompido. É justamente por causa deste processo em curso que a gravidez gera em nós a expectativa de que “alguém está vindo”, e a conseqüente tristeza e frustração quando isso não acontece. O potencial ativo, assim, parece já estar em “processo de realização”, seguindo uma sinergia própria, por assim dizer, ao passo que o potencial passivo seria mais inerte e abstrato, na medida que não apenas o resultado final, mas também seu processo de realização, permaneceriam como uma mera possibilidade.

A distinção entre potenciais ativos e passivos é descrita, muitas vezes, a partir daquela entre “agir” e “omitir”: o potencial passivo, de fato, não se realizará se não fizermos nada e o deixarmos, por assim dizer, onde está. No caso do potencial ativo, por outro lado, é preciso *fazer algo* para interromper o processo em andamento e impedi-lo de se realizar (SINGER, 2002, p. 168). No entanto, a associação entre potencial ativo e uma ação, ou entre potencial negativo e uma omissão, é problemática: a gestação, de fato, pode ser interrompida por omissões – por exemplo, se a mulher grávida não se alimentar adequadamente -, e, da mesma forma, também pode ser iniciada por omissões – por

exemplo, por não se tomar o anticoncepcional ou não usar preservativos (FRIAS, 2012, pp. 80-1).

A distinção entre potenciais ativos e passivos não pode ser compreendida, portanto, a partir daquela entre agir e omitir. A melhor forma de explicá-la, a nosso ver, conforme já sugerimos, consiste em fazer referência a alguma noção de “processo”: o potencial ativo parece já estar em “processo de realização”, e é justamente por isso que precisamos fazer algo para impedi-lo de se cumprir. No caso do potencial passivo, não apenas o resultado final mas também seu processo de realização permanecem uma mera possibilidade. Se quisermos que este potencial se realize, precisamos, de alguma forma, dar início à dinâmica de sua realização - nada acontecerá se simplesmente deixarmos as coisas como estão.

Se compreendermos a diferença entre potenciais ativos e passivos a partir da noção de processo, conforme sugerimos acima, então o primeiro tipo parece se aplicar particularmente bem à gravidez: o embrião, de fato, está “se tornando um ser humano”, e, portanto, uma criança provavelmente nascerá se a gestação não for interrompida. Algo diferente ocorre, por exemplo, no caso de embriões congelados em um laboratório: nenhum ser humano virá ao mundo se simplesmente os deixarmos onde estão. Este potencial “inerte” ou “negativo” também parece ser aquele envolvido nos outros exemplos que vimos: espermatozoides perdidos em uma masturbação, óvulos perdidos em uma menstruação, a semente de uma árvore, e, é claro, o potencial extremamente abstrato de uma criança que “poderia ter nascido” se o casal tivesse tido relações. Em todos estes casos, trata-se de um potencial inerte que não está, realmente, “se realizando”.⁵

Está claro que a distinção entre potenciais passivos e ativos, tal como a estamos defendendo aqui, depende de uma análise conceitual mais precisa do que seria, exatamente, um “processo”. Não temos espaço, infelizmente, para tentar desenvolver uma noção tão complexa aqui neste trabalho.⁶ Intuitivamente, no entanto, como dissemos, esta distinção parece se aplicar particularmente bem à gravidez, e isso aponta, a nosso ver, para um importante aspecto da ética do aborto: ainda que não se possa dizer que este último consiste em um assassinato, é, possível, sim, afirmar que estamos “impedindo o nascimento de alguém”.

Uma comparação pode contribuir para ilustrar melhor este ponto: em uma democracia, todo cidadão pode ser considerado um “presidente em potencial”. Não faz sentido, no entanto, afirmar que “impedimos alguém de se tornar presidente” quando um

cidadão qualquer é morto. Isso ocorre, justamente, porque seu potencial é passivo no sentido que apontamos acima. Algo bem diferente se passa, no entanto, se matarmos – ou desqualificarmos de alguma outra maneira - um candidato à presidência, líder nas pesquisas, próximo às eleições (digamos um candidato com 85% de chances de vencer, que é a probabilidade média de um embrião vingar após o primeiro mês de gravidez⁷). Neste último caso, a expressão “impedimos a eleição de alguém” claramente se aplica. Isso ocorre, obviamente, porque aquele cidadão específico estava, de fato, se tornando um presidente, ou seja, o seu potencial estava se realizando de uma forma concreta. O mesmo ocorre no caso do aborto. A expressão “impedir o nascimento de alguém”, assim, permite distinguir o que ocorre na interrupção de uma gravidez de outras situações também abarcadas pelo conceito vago de “potencial”.⁸

Concluimos, assim, que tendo-se o cuidado de fazer as distinções que apontamos acima, a noção de “pessoa em potencial” pode ser usada para atribuir algum valor ao embrião durante a gravidez. Ainda que nenhum direito tenha sido violado, a interrupção de um processo pelo qual um ser humano virá ao mundo não pode ser tratada como um evento banal (como seria, justamente, a perda de espermatozoides durante uma masturbação). Trata-se de um fato significativo que deve ter algum peso em nossa deliberações, apontando, assim, para um questionamento ético.

Antes de tentar determinar como se daria este questionamento, é importante fazer uma distinção entre dois tipos de valor que podemos atribuir a alguma coisa: um valor subjetivo ou relacional, ou seja, um valor “para um sujeito”, e um valor objetivo ou intrínseco, que uma determinada entidade ou objeto teria, por assim dizer, em si mesma, independentemente das crenças e desejos de um indivíduo em particular. Podemos considerar que no caso da pessoa em potencial, que vimos acima, o valor em questão poderia assumir ambas as formas: a interrupção da gravidez, de fato, pode ser questionada de maneira relacional, pelo fato de a pessoa futura ser o filho de alguém, ou, por outro lado, pelo fato de que esta seria um “ser humano”, ou um “agente racional”, em um sentido mais neutro ou impessoal.

A seguir examinaremos duas abordagens que também atribuem valor ao embrião, sem, no entanto, remeter à ideia de “pessoa em potencial”. Como veremos, em ambos os casos trata-se de um valor intrínseco, e não relacional.

2.2 – A visão religiosa.

O debate sobre o aborto ainda é profundamente marcado por posições religiosas, sobretudo em países como o Brasil, com uma forte cultura católica. É comum vermos o chamado pólo “pró-vida” deste debate ser conduzido por padres ou outras pessoas ligadas à Igreja.

É claro que existe uma grande variedade de posições religiosas, não somente entre doutrinas (catolicismo, islamismo, budismo etc), mas também, muitas vezes, entres variantes internas a cada uma delas. Iremos, aqui, nos concentrar no catolicismo – que é a principal referência em debates sobre o aborto no ocidente -, e, de forma mais específica, na posição oficial defendida pelo Vaticano.

A posição oficial do Vaticano quanto ao aborto está exposta na Congregação para a Doutrina da Fé, elaborada durante a gestão do papa João Paulo II, em 1988. Segue um trecho deste documento:

Desde o momento da concepção, a vida de todo ser humano deve ser respeitada de modo absoluto, porque o homem é, na terra, a única criatura que Deus « quis por si mesma », e a alma espiritual de cada um dos homens é « imediatamente criada » por Deus; todo o seu ser traz a imagem do Criador. A vida humana é sagrada porque desde o seu início comporta « a ação criadora de Deus » e permanece para sempre em uma relação especial com o Criador, seu único fim. Somente Deus é o Senhor da vida, desde o seu início até o seu fim: ninguém, em nenhuma circunstância, pode reivindicar para si o direito de destruir diretamente um ser humano inocente (*Donum Vitae*, introdução - 5).

O ponto central da posição do Vaticano, assim, é o da “sacralidade da vida”, ou, para ser mais exato, a da vida humana, em função da relação especial que existe entre o ser humano e seu criador. É esta origem divina que confere à vida humana sua dimensão sagrada - trata-se, por assim dizer, de um presente de Deus. A noção de “vida”, aqui, envolve a posse de uma alma, ou seja, não pode ser entendida em um sentido puramente biológico. E esta alma, que confere ao ser humano seu estatuto especial, estaria presente desde a concepção.⁹

As implicações desta tese para a ética do aborto podem ser interpretadas de duas maneiras: em primeiro lugar, podemos considerar que esta origem divina confere ao embrião um valor intrínseco extremamente importante. A posição que expomos acima, ao falar da pessoa em potencial, segundo a qual o embrião no útero possui algum valor, que não pode ser ignorado de um ponto de vista ético, adquire, aqui, um sentido extremo

“deve ser respeitada de modo absoluto”, como vimos no trecho acima). A vida é a maior dádiva ofertada por Deus. Este valor é tão importante que tende a se sobrepor a qualquer outra ordem de considerações – como, por exemplo, o direito de autonomia da mãe –, o que significa, assim, que em nenhuma circunstância – ou em raríssimas – a destruição do embrião pode ser justificada. Este valor muito elevado, assim, acaba adquirindo os contornos de um “direito”, devido ao grau extremo de proteção que acarreta.

Existe, no entanto, outra forma de interpretar a posição oficial da Igreja católica, pela qual a origem divina da alma contida no embrião lhe confere não somente um valor intrínseco muito alto, mas também o torna um *sujeito* portador de direitos. A alma funcionaria como um tipo de capacidade que confere ao embrião a “pessoalidade” que, como vimos na primeira seção, é necessária para justificar esta atribuição. O embrião já é “alguém” desde a concepção.¹⁰

Quando observamos, assim, o quanto o debate atual sobre o aborto gira em torno do paradigma dos direitos, opondo o “direito à vida” do embrião ao direito de escolha da mulher, percebemos o quanto este debate é profundamente influenciado por questões religiosas. Como vimos na primeira seção, é muito difícil justificar a atribuição de personalidade ao embrião em uma perspectiva secular. Esta influência religiosa, assim, é visível na legislação de diversos países que tratam o embrião como um sujeito desde a concepção, ainda que, oficialmente, adotem a separação entre igreja e Estado – como é o caso, justamente, do Brasil.

2.3 – A abordagem de Dworkin

O filósofo Ronald Dworkin desenvolve uma abordagem que lhe permite conferir um valor intrínseco ao embrião sem recorrer a considerações religiosas ou à noção de pessoa em potencial. Dworkin considera que há três tipos de valor que podem ser atribuídos a alguma coisa: um valor instrumental, um valor subjetivo, e um valor intrínseco. Neste último caso tratamos algo como tendo valor em si mesmo, independentemente do que as pessoas precisam, desejam ou apreciam (DWORKIN, 2009, p. 99). Valores intrínsecos, por sua vez, podem ser distinguidos entre o incremental (que deve ser maximizado) e o valor “sagrado”, que deve ser respeitado (DWORKIN, 2009, p. 102).¹¹

Dworkin considera que há duas maneiras de atribuir um valor sagrado a alguma coisa: por associação (por exemplo, o valor de um símbolo, como uma bandeira), e a partir da sua *gênese*, ou seja, devido ao *modo* como algo veio a existir: “a essência do sagrado está no valor que atribuímos a um processo, empreendimento ou projeto, e não a seus resultados considerados independentemente do modo como foram obtidos” (DWORKIN, 2009, p. 109). Esta seria a maneira pela qual atribuímos valor intrínseco a uma determinada espécie animal, por exemplo, ou a uma obra de arte: ficamos horrorizados com a possibilidade de seu desaparecimento, devido ao profundo respeito que temos pelos empreendimentos – sejam estes humanos ou naturais - que lhe deram origem (DWORKIN, 2009, p. 109). Este respeito pode, obviamente, ter uma base religiosa – respeitaríamos a natureza por esta ser uma criação de Deus (vimos na seção anterior que esta é, de fato, uma maneira possível de compreender a posição religiosa sobre o aborto). Dworkin considera, no entanto, que é possível explicar esta atitude de forma secular – a proteção a espécies ameaçadas de extinção, de fato, é muitas vezes defendida sem qualquer vínculo com a religião. A natureza, neste caso, seria vista como viva em si mesma, uma força misteriosa e inexorável, a fonte misteriosa de toda a vida. Achamos vergonhoso que o ser humano destrua aquilo que foi criado ao longo de uma eternidade de evolução seletiva natural (DWORKIN, 2009, p. 110).

Além do processo natural, existe, ainda, outro tipo de gênese que pode nos levar a atribuir um valor sagrado a alguma coisa: um processo *cultural*, pelo qual respeitamos o investimento *humano* envolvido em sua produção – como ocorre, justamente, com obras de arte ou monumentos históricos.

Segundo Dworkin, o debate sobre o aborto, que envolve, em geral, uma posição conservadora e uma posição liberal, pode ser compreendido a partir destas duas maneiras diferentes de atribuir valor intrínseco à vida humana. Os conservadores enfatizariam mais o processo *natural* envolvido no surgimento do embrião, enquanto os liberais dariam maior importância ao investimento *cultural* envolvido na vida da mãe (este último seria de alguma forma frustrado quando uma mulher é obrigada a ter um filho não desejado). Ambas as posições, assim, concordam que a vida humana é sagrada, discordando, apenas, na maneira como este estatuto é conferido (DWORKIN, 2009, pp. 114-115).¹² Para ilustrar este ponto, Dworkin comenta que os gregos usavam duas palavras para expressar o conceito de vida: *zoe*, para falar da vida biológica, e *bios*, para tratar da vida como processo vivido, o conjunto de ações, decisões, motivos e acontecimentos que compõe o

que hoje chamaríamos de biografia (DWORKIN, 2009, p. 115). O debate sobre o aborto, assim, poderia ser compreendido a partir de duas maneiras diferentes de compreendermos a vida, de um ponto de vista biológico ou de um ponto de vista cultural.¹³

Dworkin deixa claro que não se pode compreender as razões de fundo do debate sobre o aborto a partir do paradigma dos direitos:

(...) [as pessoas] divergem quanto a se, admitindo-se que o feto já seja uma pessoa, seu direito à vida deve ou não curvar-se diante de algum direito mais forte da gestante. (...) a despeito de sua grande popularidade, esse modo de apresentar o debate sobre o aborto é fatalmente enganoso (DWORKIN, 2009, pp. 41-2).

A abordagem de Dworkin é interessante por mostrar como a atribuição de valor intrínseco ao embrião pode ter uma origem secular, evitando, assim, que o debate se restrinja apenas à noção de pessoa em potencial ou à posição religiosa. O embrião humano seria entendido como uma “maravilha da natureza”, por assim dizer, e, neste sentido, sua destruição não poderia ser encarada como um evento banal. Esta tese também é relevante na medida em que mostra que um valor intrínseco não precisa, necessariamente, ser *inviolável*, como sugere a visão católica. O caráter “sagrado” do embrião não impede que a necessidade de preservá-lo possa ser pesada com outras considerações, como, por exemplo, o impacto negativo da gravidez na vida da mãe (o que também envolveria, como vimos, o respeito a um valor sagrado). No entanto, assim como ocorreu no caso da pessoa em potencial, esta dimensão sagrada implica que a destruição do embrião remete sim a um questionamento ético.

2.4 – Conclusão.

Nesta seção, procuramos argumentar que o fato de um embrião no início da gravidez não ser um sujeito portador de direitos não impede que seja possível atribuir-lhe um certo valor, e portanto, a necessidade em protegê-lo. Se levarmos em consideração apenas o paradigma dos direitos, podemos chegar facilmente à conclusão que os interesses da mulher devem prevalecer no início da gestação e ponto final. A atribuição de valor ao embrião, no entanto, permite problematizar esta conclusão, tanto a nível moral quanto jurídico.

Em primeiro lugar, é possível conferir proteção jurídica a algo que tenha um valor reconhecido a nível institucional – como ocorre com patrimônios históricos, objetos de arte e espécies em extinção. A admissão do valor do embrião dentro do útero, assim, poderia viabilizar este tipo de proteção – o que vemos, justamente, na legislação de diversos países, que adotam este tipo de vocabulário para tratar do tema.¹⁴ Esta proteção jurídica, como comentamos, deve ser pesada com o direito a autonomia da mãe, o que implica, em geral, que o aborto será permitido, mas sob certas condições. Como isso será feito exatamente dependerá de diversos fatores, inclusive culturais. A nosso ver, legislações que só toleram o aborto em casos extremos, como estupro ou risco de vida para a mãe, estão ainda sob forte influência de doutrinas religiosas. O reconhecimento de que a mulher é o único sujeito com direitos deveria, em princípio, lhe abrir um leque maior de opções – como, por exemplo, autorizar o aborto se a mãe não tiver condições materiais de cuidar da criança, se tiver que fazer isso sozinha, sem o pai, ou até mesmo se o sacrifício dela em termos de projetos de vida for muito grande. O reconhecimento do valor do embrião, por outro lado, permitiria a imposição de certas condições, impedindo, assim, que o aborto fosse feito por qualquer motivo subjetivo – a autorização, por exemplo, pode ser condicionada à comprovação da situação precária em que a mulher se encontra, ou ser precedida por algum tipo de aconselhamento médico e psicológico – como ocorre, justamente, em países como a Alemanha (SARMENTO, 2005, p. 52).¹⁵

Do ponto de vista moral, questionamentos éticos podem se basear na necessidade de se responder adequadamente a determinados valores, independentemente da atribuição de direitos. Este reconhecimento pode se dar, como também já comentamos, de forma impessoal – pelo fato de o embrião ser um ser humano ou agente racional em potencial, uma dádiva divina, ou uma maravilha da natureza – ou, ainda, de forma mais pessoal, pelo fato de a pessoa futura estar diretamente ligada a alguém – ser um filho, uma filha etc. Em ambos os casos, trata-se de um tipo de questionamento que vai além do paradigma dos direitos.

Na sequência, iremos analisar mais de perto esta dimensão ética, a partir da aplicação ao debate sobre o aborto de duas abordagens que se afastam claramente deste paradigma: a Ética do Cuidado e as Éticas das Virtudes.

III – A Ética do Cuidado e o aborto

A Ética do Cuidado foi desenvolvida a partir do trabalho da psicóloga Carol Giligan em *In a Different Voice* (1982). Em nossa exposição nos basearemos no artigo “A Defense of Women’s Choice: Abortion and the Ethics of Care”, de Eugenie Gatens-Robinson, que analisa as implicações desta corrente moral para o debate sobre o aborto.

A autora inicia sua análise descrevendo as principais características da Ética do Cuidado, enfatizando, justamente, a diferença entre esta e o paradigma dos direitos: segundo Gatens-Robinson, a Ética do Cuidado foca a responsabilidade perante relacionamentos, respostas contextuais, habilidades como a capacidade de se colocar no lugar do outro em uma situação específica (GATENS-ROBINSON, 1992, pp. 39-40). Conexões são consideradas primordiais; conceitos como “identidade” e “interesse” são definidos de forma relacional; as necessidades do outro são compreendidas, em geral, a partir de posições desiguais, que envolvem alguma forma de dependência (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 40). Estes relacionamentos se desenrolam segundo narrativas temporais, e necessitam, para sua apreciação, de uma coleção de capacidades e habilidades perceptivas, imaginativas, apreciativas e expressivas, que nos colocam e nos mantêm em contato com nossa realidade e com a dos outros (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 40). A tensão com o paradigma dos direitos se dá, então, pelo fato de este último pressupor uma “ontologia de indivíduos separados”, com seus interesses individualizados, procurando resolver problemas a partir de modelos procedimentais, baseados em princípios universais, atemporais, o que resultaria em uma abstração das conexões concretas, não voluntárias, que existem entre as pessoas (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 40).

A Ética do Cuidado, assim, foca as conexões entre os indivíduos, consideradas como anteriores, em certo sentido, à noção de direito. O paradigma dos direitos é criticado por abstrair destas conexões, caracterizando os indivíduos de forma atomista, como pessoas estranhas umas às outras, relacionando-se apenas a partir de procedimentos legalistas e impessoais, como em um contrato. Este paradigma, assim, nos impediria de enxergar e apreciar devidamente a relevância e o significado de nossas conexões. Como diz Gatens-Robinson, o foco do cuidado está na responsabilidade perante relacionamentos, e não nos direitos (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 39).

Robinson apresenta então a experiência da gravidez como um caso típico onde o paradigma dos direitos não se aplica (ela chega a dizer que a gravidez representa uma “anomalia” para este paradigma – GATENS-ROBINSON, 1992, p. 43). Não faz sentido,

de fato, tratar a mãe e o feto como seres individualizados, independentes, com direitos conflitantes – primeiro porque o feto (e muito menos o embrião) não é um sujeito autônomo, mas também pelo fato de que eles claramente não estão “separados”. Robinson contrapõe a este modelo atomista uma narrativa que enfatiza as conexões físicas e psicológicas entre a mãe e o feto, descrevendo a gravidez, assim, como um processo interativo, uma espécie de diálogo onde a mãe não é um receptáculo passivo, mas sim um elemento essencial e criativo. No início da gravidez ambos podem ser considerados elementos de uma única entidade, que vão aos poucos se diferenciando, mas sempre interagindo fortemente (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 52).

A linguagem dos direitos, como sua ênfase em relacionamentos públicos, assumidos voluntariamente, entre pessoas estranhas, não acomoda bem relações mais privadas e contingentes, muito pessoais, contaminadas pela emoção (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 45). Este tipo de linguagem, assim, seria completamente inadequado para descrever a experiência concreta da gravidez do ponto de vista da mulher, e, conseqüentemente, o dilema ético com que ela se depara ao considerar a possibilidade de um aborto. Como diz Robinson, mulheres grávidas “perderam a autoridade de descrever sua própria situação” (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 49). Sua relação com o feto não pode ser traduzida no discurso moral racionalista que foi construído para ela, e, por isso, seu conflito pessoal é visto como algo irracional, uma questão “privada”, sem relevância moral. O paradigma dos direitos tende, assim, a trivializar o sacrifício pessoal envolvido na gravidez; esta última, de fato, acaba sendo descrita como uma espécie de fenômeno natural (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 45).

A Ética do Cuidado não assumirá nenhuma posição claramente contrária ou favorável ao aborto.¹⁶ Sua abordagem, conforme já comentamos, é particularista. Ela nos convida a enxergar o problema por um prisma diferente, segundo uma outra ordem de considerações, enfatizando, como vimos, o tipo de conexão que existe entre a mãe e o feto. Esta perspectiva pode, por um lado, favorecer um questionamento sobre a possibilidade de se manter esta conexão, a partir de perguntas como “será que eu serei capaz de assumir a responsabilidade por este relacionamento?”. Por outro lado, também incentiva a mulher a não enxergar o feto (assim como o filho ou filha futuros) de uma forma impessoal e distanciada, como ocorre na linguagem dos direitos. A gravidez consiste em um tipo de relacionamento, e o ponto a ser considerado é se esta conexão deve ou não ser mantida.¹⁷ Como diz a autora, trata-se de uma escolha sobre a estrutura

moral de toda uma vida - a mulher, de fato, não está enfrentando um simples confronto entre direitos, mas sim um conflito bem mais ambíguo e complexo, que envolve uma narrativa de relacionamentos ao longo do tempo (GATENS-ROBINSON, 1992, pp. 58). O ponto não é o de negar a relevância da linguagem dos direitos, mas sim considerar que esta deve ser secundária, ao passo que “relacionamento” e “responsabilidade” tornam-se as noções principais (GATENS-ROBINSON, 1992, pp. 42-3).

IV –A Ética das Virtudes e o aborto

Assim como ocorreu em relação à Ética do Cuidado, nossa exposição da abordagem das Éticas das Virtudes acerca do aborto se baseará em um artigo de referência sobre o tema: “Virtue Theory and Abortion”, de Rosalind Hursthouse.

Hursthouse inicia sua análise de forma similar a Eugenie Gatens-Robinson, enfatizando seu distanciamento em relação ao paradigma dos direitos: “o debate sobre o aborto”, diz ela, “em geral gira em torno de dois pontos principais: o estatuto do feto e os direitos da mulher” (HURSTHOUSE, 1991, p. 233). As Éticas das Virtudes tratam ambos como irrelevantes (HURSTHOUSE, 1991, pp. 235-236).¹⁸

A prerrogativa da mulher em controlar o próprio corpo não é relevante, segundo a autora, na medida em que “ter o direito em fazer algo” não nos diz nada sobre a virtude ou vício envolvidos em uma determinada ação; quando exercemos nossos direitos podemos estar fazendo algo cruel, egoísta, superficial, irresponsável etc (HURSTHOUSE, 1991, p. 235).

O caráter secundário do estatuto do feto se deve, por sua vez, à maneira pela qual a noção de sabedoria prática - central, em geral, para as Éticas das Virtudes - é caracterizada por Hursthouse.¹⁹ Segundo a autora, a “sabedoria” envolvida no exercício das virtudes não depende de sofisticadas filosofias, mas sim de fatos familiares do dia-a-dia: dados biológicos (por exemplo, que a gravidez dura nove meses, que é fruto de relações sexuais etc), a situação da mulher, as emoções envolvidas em se ter um filho, questões de vida e de morte, família etc (HURSTHOUSE, 1991, pp. 235-236). Trata-se de elementos que fazem parte da experiência concreta de pessoas que, de fato, vivenciam aquela situação. O sábio é aquele que consegue lidar com estes elementos de forma adequada, ter a atitude correta em um contexto determinado, e não há necessidade, para

isso, de se ir além desta esfera mais familiar, recorrendo a discussões abstratas e até mesmo metafísicas, como é o caso do debate sobre o estatuto do feto.

O que significaria, então, lidar com tais fatos “de forma adequada”? A resposta se baseará, obviamente, na linguagem das virtudes: será que estou sendo uma pessoa responsável quando decido abortar? Não estaria sendo imatura? Insensível? Este é um ato de coragem ou de covardia?²⁰ As *Éticas das Virtudes*, assim como a do Cuidado, são particularistas, enfatizando a saliência moral de elementos contextuais. Uma ação corajosa pode se tornar irresponsável em outras circunstâncias. Este contextualismo será especialmente relevante, a nosso ver, na questão do aborto.

Imaginemos, por exemplo, uma mulher grávida que é muito pobre, sem estrutura, abandonada pelo pai de seu filho, que decide abortar por acreditar que não terá condições de cuidar da criança. Nesta situação, a decisão parece envolver virtudes como coragem e maturidade. Agora imaginemos uma mulher grávida com uma boa estrutura financeira, casada, porém emocionalmente imatura, com medo de assumir tamanha responsabilidade, ou, ainda, desconfortável, por vaidade, em relação às mudanças que ocorrerão em seu corpo. Nesta situação o aborto parece ser bem mais contestável. Como diz Hursthouse, em algumas circunstâncias o aborto pode manifestar vícios como a dificuldade em assumir responsabilidades, foco exagerado em “curtir a vida”, ou uma visão falsa de liberdade e de auto-realização. Porém, em outras circunstâncias, dizer “eu não estou preparada para ser mãe” pode manifestar um senso de responsabilidade, uma lucidez, uma dose apropriada de humildade (HURSTHOUSE, 1991, p. 242).

O paradigma dos direitos tende a ignorar essas diferenças, considerando que em ambos os casos a mulher cometeu exatamente o mesmo erro - violou o direito à vida do feto, se o ponto de vista for o conservador, ou, em uma perspectiva liberal, que ambas as mulheres exerceram o mesmo direito à autonomia. É preciso considerar, obviamente, que se o aborto fosse, de fato, um assassinato, haveria boas razões para minimizar a importância destes fatores circunstanciais. Porém, a partir do momento em que reconhecemos que não é – o embrião não é um sujeito de direitos -, este elemento tende a adquirir maior relevância, permitindo reconhecer que “há abortos e abortos”, por assim dizer. Abordagens como a da *Ética do Cuidado* e das *Éticas das Virtudes* permitem, assim, acomodar melhor o nível de complexidade e de diversidade presentes neste tipo de situação.

Hursthouse discute tais questões à luz da noção de *eudaimonia*, ou seja, da dimensão do que seria uma “boa vida”. O significado dos diferentes elementos envolvidos em um aborto – a vinda ao mundo de um ser humano, relações familiares, projetos de vida, ilegalidade, condições materiais etc – adquirem seu peso relativo a partir de reflexões sobre o que é uma vida digna de ser vivida. Trata-se de outro ponto de afastamento em relação à retórica dos direitos, pois, como diz a autora, esta última vai somente até o ponto em que afirma que “o indivíduo tem direito a sua felicidade”, enquanto o discurso das Éticas das Virtudes vai além, se indagando se a vida à qual este indivíduo tem direito é, de fato, “boa” (HURSTHOUSE, 1991, p. 241).

No contexto específico de um aborto, esta pergunta remeterá, por exemplo, à importância do amor e da família para a boa vida, assim como nosso desenvolvimento emocional em relação a estas questões (HURSTHOUSE, 1991, p. 241). Ao optar pelo aborto, portanto, uma mulher pode estar entendendo mal como sua vida deveria ser, manifestando vícios como infantilidade, materialismo e superficialidade (HURSTHOUSE, 1991, p. 241). Em outras circunstâncias, no entanto, este não será o caso: por exemplo, uma mulher que já tem vários filhos, e acha que ter mais um pode comprometer sua capacidade em ser uma boa mãe para os que já tem, não estará, obviamente, manifestando uma falha em apreciar o valor da maternidade ao realizar um aborto. Assim como não estará uma mãe cuja vida correrá risco na gravidez (HURSTHOUSE, 1991, p. 241).

Há ainda a possibilidade de a maternidade competir com outras atividades que também são constitutivas da boa vida, e ser preciso escolher – como, por exemplo, estudos ou carreira. Ter um filho, afinal, é uma tarefa que toma toda uma vida, e é claro que muita coisa significativa pode ter que ficar de fora (HURSTHOUSE, 1991, p. 242). Uma das principais funções da sabedoria prática consistirá, justamente, em saber hierarquizar estes diferentes bens, de acordo com as características específicas de cada vida. Não reconhecer o valor da maternidade poder ser um vício, porém considerar que naquele momento há coisas que são mais importantes pode ser uma demonstração de sabedoria.

Hursthouse também comenta que a linguagem das virtudes permite corrigir a ênfase exagerada que o paradigma dos direitos coloca nas ações da pessoa que está grávida. Embora esta situação tenha, obviamente, uma dimensão especial para a própria mulher, podemos considerar que tudo o que foi dito acima, em termos de virtudes, também se aplicaria, por exemplo, ao pai da criança, que pode, diante desta situação, ter

uma atitude covarde, irresponsável, ser incapaz de apreciar o valor da paternidade, ou, por outro lado, reagir de forma madura e sensata (HURSTHOUSE, 1991, pp. 243-244). O mesmo valeria, ainda, para outras pessoas envolvidas, como as do núcleo familiar (pais, irmãos etc). Podemos assim considerar que a retórica individualista dos direitos contribui para colocar a mulher grávida em uma posição muito solitária, com toda a pressão sobre os seus ombros, ao passo que abordagens como as das éticas do Cuidado e das Virtudes permitem visualizar melhor toda a rede de responsabilidades compartilhadas implicada neste tipo de situação.

Conclusão

O debate sobre o aborto, como sabemos, tende a se concentrar na noção de direito, opondo os direitos da mãe aos do feto. Ao longo deste trabalho, procuramos explorar perspectivas éticas que vão além deste paradigma.²¹

O foco nos direitos se explica, em grande parte, pela importância da dimensão jurídica do problema, ou seja, a questão da legalização do aborto. Pode-se questionar, de fato, a relevância de discussões como a que realizamos, aqui, em contextos onde a interrupção da gestação ainda é proibida por lei. O ponto, justamente, é que há uma diferença entre moralidade e legalidade. Para a mulher que se encontra neste tipo de situação, a permissão ou proibição legais são, com frequência, apenas um dos fatores a serem levados em conta - o que se reflete no grande número de abortos clandestinos que são realizados no Brasil, muitas vezes colocando em perigo a saúde das mães. Além disso, a legalidade não pode, obviamente, ser indiferente à moralidade, e discussões éticas podem contribuir para que as leis sejam revistas – como ocorreu, justamente, em diversos países.

Seria importante discutir em que medida é possível estabelecer alguma ordem de prioridade entre estas diferentes considerações, e qual ordem seria essa, embora não tenhamos, infelizmente, espaço para desenvolver este ponto aqui. Ao longo de nosso artigo, no entanto, ficaram implícitas algumas possíveis respostas a esta questão: Hursthouse, por exemplo, parece sugerir que o paradigma dos direitos poderia simplesmente ser ignorado. Já Gatens-Robinson afirma que os direitos possuem um estatuto secundário face à dimensão primordial das conexões. É possível, obviamente, inverter esta última posição, e conceder prioridade ao paradigma dos direitos,

considerando que abordagens como as que vimos ao longo deste trabalho adquirem relevância somente em casos nos quais o aborto seria permissível (lembrando, mais uma vez, que estamos aqui falando de direitos morais, e não da legislação positiva de uma dada sociedade). Esta foi a posição que defendemos, implicitamente, ao longo de nosso trabalho, ao ter o cuidado de estabelecer, inicialmente, que o embrião nos primeiros meses da gestação não é um sujeito de direitos. Longe de encerrar o debate ético sobre o aborto, no entanto, esta tese deve ser vista como o ponto de partida deste tipo de questionamento. Considerações sobre o valor do embrião dentro do útero, sobre a relevância ética de vínculos afetivos, vícios e virtudes, as particularidades de cada situação, tudo isso nos oferece um quadro bastante rico e diversificado do que poderia ser uma ética do aborto.

Abordagens morais que se afastam do paradigma dos direitos costumam ser criticadas por serem “vagas”, no sentido de não oferecerem nenhuma orientação clara sobre como proceder. As propostas que vimos acima, de fato, rejeitam, em geral, a aplicação de modelos procedimentais à ética. Mas isso não precisa ser visto como um defeito. Trata-se, talvez, do reconhecimento de que a complexidade de certos tipos de situação – e isso pode ser particularmente verdadeiro no caso do aborto – talvez não acomode a simplificação e clareza cristalina buscada por este tipo de modelo. A pluralidade de valores envolvidos nestas situações, possivelmente incomensuráveis, sugerem que uma determinada concepção de sabedoria, por exemplo, pode ser mais útil para lidar com este tipo de problema do que um procedimento decisório inspirado em padrões legalistas.

As propostas que apresentamos acima claramente se interpenetram. As virtudes de que falamos na seção IV podem ser entendidas como a habilidade de responder adequadamente a valores discutidos na seção II. A ênfase na relevância dos laços afetivos também é uma característica comum tanto à Ética do Cuidado quanto a diversas versões das Éticas das Virtudes.

O interesse em discutir a ética do aborto além da questão do direito, a nosso ver, é duplo: por um lado, nos permite julgar ações que seriam permissíveis segundo este paradigma – como vimos, ainda que se conclua que há o direito de abortar, isso não significa que esta decisão não envolva problemas morais. Por outro lado, este tipo de questionamento também pode contribuir para fornecer um contexto mais acolhedor para a pessoa grávida fazer suas escolhas. O paradigma dos direitos, de fato, apenas nos diz se o aborto é proibido ou permissível, o que deixa a mulher sem nenhum tipo de referência

a partir do qual possa avaliar se *deve* abortar. Trata-se de uma decisão séria, que envolve, em geral, situações complexas, e, portanto, é extremamente redutor trata-la como uma escolha meramente subjetiva, de foro interior. O foco no paradigma do direito contribui, assim, para que as mulheres se encontrem em uma posição muito solitária e desamparada no momento de tomar esta decisão. O fomento de discussões éticas mais ricas sobre o aborto, a partir de elementos como os que expusemos ao longo deste artigo, pode contribuir, assim, para dar um maior embasamento à avaliação das próprias mulheres sobre a natureza de sua escolha, fazendo com que se sintam, com isso, mais seguras e amparadas em suas decisões.

Notas

¹ Rafael Rodrigues Pereira é professor adjunto da Universidade Federal de Goiás (UFG), em Goiânia, GO, Brasil. E-mail: rafarodrigues252@gmail.com

² Como afirma Taylor, a atribuição de direitos pressupõe alguma capacidade que acreditamos dever respeitar, que confere a tais seres um estatuto moral especial - como a senciência no caso de alguns animais, ou o poder de escolha no caso dos humanos (TAYLOR, 1985, p. 193). Rawls baseia esta atribuição na capacidade para a personalidade moral, que inclui o senso de justiça e a elaboração de concepções de bem (RAWLS, 1999, seção 77). Esta colocação levanta, obviamente, o problema de como atribuir direitos a membros da espécie humana que não possuem as capacidades relevantes, como crianças pequenas ou pessoas em coma. Taylor segue a solução mais comum para este problema, que é a de afirmar que todo membro da espécie humana tem direitos pelo fato de pertencer a uma espécie que possui tais características (TAYLOR, 1985, p. 191; FINNIS, 1995). Este tipo de argumentação, como se sabe, levanta inúmeras dificuldades (MACMAHAN, 2011, pp. 223-247). É preciso considerar, no entanto, que este debate não se aplica ao embrião da mesma forma que a crianças pequenas ou pessoas em coma. O ponto central, de fato, não é o simples “pertencimento à espécie humana”, pois, conforme assinalamos, qualquer célula de nosso corpo, assim como fios de cabelo, satisfariam este critério. O ponto central é o que *faz* de alguém *um ser humano* – ou seja, um sujeito que possa ser considerado um “membro” da espécie humana. No caso de pessoas em coma, há bons motivos para ainda atribuímos-lhes este estatuto, mesmo que não possuam mais as capacidades relevantes (possuem toda a fisiologia de um ser humano, um sistema nervoso, uma biografia etc). Faz sentido, assim, trata-los como seres humanos, ainda que com a capacidade cognitiva comprometida. (SCHECHTMAN, 2014, pp. 104-6: a autora cometa como nossa pessoalidade, compreendia como um tipo de narrativa, ainda é mantida pelas histórias que outros formam sobre nós, ainda que nós mesmos não possamos mais fazer isso). No início da gravidez, no entanto, o embrião consiste, basicamente, em um amontoado de células, e, neste sentido, seu pertencimento à espécie humana ainda se dá em um nível genérico, comparável ao de fios de cabelo – não faz sentido considera-lo um *membro* desta espécie, ou seja, como um *ser humano* com a capacidade mental reduzida - e, portanto, há muito menos base para trata-lo como um sujeito portador de direitos.

³ Este fato é reconhecido pela legislação de diversos países, como a Itália e a Alemanha, embora outros, como o Chile, e, notadamente, o Brasil, atribuam o direito à vida desde a concepção (SARMENTO, 2005). Em Portugal, o Tribunal Constitucional no Acórdão n. 85, afirmou, em 1985, que “só as pessoas podem ser titulares de direitos fundamentais – pois não há direitos fundamentais sem sujeito (...) seja qual for o momento em que a vida principia, a verdade é que o feto (ainda) não é uma pessoa, um homem, não podendo por isso ser diretamente titular de direitos fundamentais enquanto tais” (*apud* SARMENTO, 2005, p. 55). É preciso considerar que a legislação portuguesa atual reviu esta posição (SARMENTO, p. 56).

⁴ Este tipo de argumento também pode ser usado para criticar tentativas de se aplicar a chamada “regra de ouro” ao debate sobre o aborto – ou seja, a tese pela qual fazer um aborto é moralmente errado porque você não gostaria que tivessem feito isso com você (GENSLER, 2005; HARE, 1975). Este raciocínio também se baseia na premissa – equivocada, conforme expusemos – de que teríamos sido prejudicados se não tivéssemos nascido.

⁵ À primeira vista, pode parecer que estamos, aqui, discordando de um famoso argumento desenvolvido por Michael Tooley em seu artigo “Aborto e Infanticídio”. Tooley questiona o princípio da potencialidade, afirmando que não existe nenhuma diferença moral entre interromper um processo e não iniciá-lo (TOOLEY, 2005, p. 96). Em primeiro lugar, é preciso considerar que a posição de Tooley se apoia, claramente, em premissas consequencialistas, pelas quais apenas o resultado de uma ação é considerado moralmente relevante (e não como este resultado foi obtido), o que permite a Tooley, assim, tratar como irrelevante a distinção entre agir e omitir, o que é um ponto central de sua argumentação (*ibidem*, pp. 96-7). É possível, assim, discordar de sua posição simplesmente rejeitando estas premissas consequencialistas, a partir de outros tipos de abordagem moral, como, por exemplo, as deontológicas. Em segundo lugar, Tooley está neste artigo atacando o uso da noção de potencialidade na atribuição de *direitos*. O autor chega, justamente, a diferenciar esta questão da de “valoração”, e afirma que o argumento da potencialidade *pode, sim*, ser usado para atribuir valor a alguma coisa: “não se deve confundir o princípio da potencialidade com

princípios como o seguinte: o valor de um objeto está relacionado com o valor das coisas nas quais ele pode se transformar. (...) *Se a posse do direito à vida dependesse do valor de uma coisa, então as potencialidades de uma coisa, em virtude de estarem ligadas ao seu valor esperado, seriam claramente relevantes para determinar os seus direitos*” (p. 95). Tooley concorda, assim, que o argumento da potencialidade pode ser usado para atribuir valor a alguma coisa, como estamos defendendo em nosso trabalho – e, portanto, podemos considerar, que a distinção entre iniciar e interromper um processo seja relevante para *esta* atribuição. Sua argumentação visa, apenas, negar que o mesmo possa ser dito em relação aos direitos, e este é um ponto com o qual concordamos com ele, conforme expusemos anteriormente.

⁶ Existe, na filosofia antiga, uma discussão envolvendo a noção de κίνησις, em geral entendida como “movimento”, mas que também pode ser traduzida como “processo” (como é o caso, por exemplo, na prestigiada tradução de Roger Crisp da *Ética a Nicômaco*). Este poderia, a nosso ver, ser um bom ponto de partida para o desenvolvimento de um conceito que possa se aplicar a debates atuais, como o do aborto. Esta noção aparece, por exemplo, na crítica feita por Aristóteles a Platão acerca do prazer: Aristóteles defende que o prazer seja concebido como uma atividade (ἐνέργεια), e não como um processo, como pensava Platão (ARISTÓTELES, 2004, Livro X, capítulo 4, 1114a22). Urmson cita três características principais que distinguem um processo de uma atividade segundo Aristóteles, e que ilustram bem, a nosso ver, como a gravidez poderia ser caracterizada como um processo: a- em um processo “X está fazendo” é incompatível com “X fez”; b- o processo leva um tempo determinado; c- o processo é incompleto enquanto não terminar (URMSON, 1995, p. 99); para ilustrar esta distinção, o comentador cita, como exemplo de atividade, observar um quadro, enquanto construir um prédio seria um exemplo de processo (p. 99). Gostaríamos, ainda, de fazer um rápido comentário sobre um ponto importante: como podemos ver na caracterização de Aristóteles, um processo é algo que possui um início e um fim. No caso da gestação, podemos considerar que o processo tem início na fecundação, quando se forma o embrião, e termina no nascimento. Ora, muitos contestariam estas escolhas como sendo arbitrárias. Por que não considerar, por exemplo, que o processo da gestação se inicia já na relação sexual – afinal, o percurso dos espermatozoides dentro das trompas de falópio já consiste em um processo organicamente sustentado, que precisaria ser interrompido se quisermos impedir a gravidez (como ocorre, justamente, com o uso da chamada pílula do dia seguinte). É preciso reconhecer que existe algo de convencional na postulação do início e do fim de um processo. Mas isso não precisa ser um problema. Convencional, de fato, não é o mesmo que arbitrário. Existem vários candidatos possíveis para início e fim, e podemos ter boas razões para preferir uns a outros. É perfeitamente razoável afirmar que a formação do embrião dentro do útero, com um código genético único de um ser humano, é o melhor candidato para convencionarmos o início do processo da gestação (a discussão sobre o melhor momento para se postular o fim não nos interessa aqui). A título de comparação, no debate tradicional sobre o aborto uma das principais dificuldades consiste em determinar o momento exato da gestação em que o aborto passaria a ser proibido, justamente porque não existe um momento exato no qual o embrião ou feto se torna um ser humano. É preciso, assim, convencionar este ponto – isso não significa, no entanto, que esta escolha seja arbitrária, pois podemos discutir, entre as diversas possibilidades (nascimento, fecundação, formação do sistema nervoso etc), qual é o melhor candidato. É natural, assim, que neste tipo de discussão seja necessário estabelecer certas convenções.

⁷ <https://drauziovarella.com.br/entrevistas-2/abortos-espontaneos-2/>. É claro que a probabilidade de um processo vingar, em geral, aumenta à medida em que nos aproximamos de seu fim. Esta abordagem ajuda a explicar, assim, porque tendemos a considerar mais grave que um aborto seja feito em estágios mais avançados da gestação.

⁸ É claro que a expressão “impedir a eleição de alguém” pressupõe a existência prévia de um sujeito, o que não ocorre, conforme argumentamos, no caso do embrião. Mas isso não afeta nossa argumentação.

⁹ É interessante observar que não existe um consenso sobre este ponto entre as religiões, e, inclusive, de forma interna ao catolicismo (FRIAS, 2012, pp. 42-3).

¹⁰ Diversos trechos do documento oficial do Vaticano, de fato, falam em direito à vida: “O ser humano deve ser respeitado e tratado como pessoa desde a sua concepção e, por isso, desde aquele mesmo momento devem ser-lhe reconhecidos os direitos da pessoa, entre os quais, antes de tudo, o direito inviolável de cada ser humano inocente à vida” (*Donum Vitae*, I-1).

¹¹ O termo “sagrado” está sendo usado por Dworkin, portanto, aqui, em um sentido técnico, sem relação com a conotação religiosa que costuma acompanhar esta noção.

¹² Dworkin comenta que não valorizamos da mesma forma todo processo natural – conferimos um valor especial a embriões humanos porque acreditamos que nossa espécie é o mais grandioso resultado da evolução (DWORKIN, 2009, p. 114).

¹³ Esta tese também permitiria explicar porque tantos conservadores quanto liberais abrem exceções em casos extremos – como, por exemplo, quando ocorre um estupro, pois esta seria uma situação na qual a dimensão humana adquire um peso maior em função da brutalidade a que a mulher é submetida, sobrepondo-se assim, ao peso do investimento natural, ainda que este último prevaleça em geral, segundo a posição conservadora (DWORKIN, 2009, p. 131).

¹⁴ Sarmiento comenta, por exemplo, que o Acórdão 53/1985, na Espanha, afirmava que “não há um direito fundamental à vida do embrião ou feto, muito embora esta vida seja um bem constitucionalmente protegido” (SARMENTO, 2005, p. 56).

¹⁵ É claro que o este processo precisa ser ágil, o que pode ser um problema em contextos de burocracia lenta, como o brasileiro. A gestante não pode esperar muito tempo pela autorização.

¹⁶ O título do artigo de Robinson sugere uma posição pró escolha: “em defesa da escolha das mulheres”. Este termo, no entanto, deve ser entendido de uma forma bem diferente daquele contido no paradigma dos direitos, que coloca a mãe e o feto em lados opostos. A autora afirma, de fato, que “acolher a posição pró escolha não é defender o lado da mulher contra o do feto” (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 62). Trata-se de valorizar o ponto de vista da própria mulher diante da experiência de sua gravidez, e, portanto, defender que a escolha deve ser dela, em função da responsabilidade única que lhe cabe dentro desta relação (p. 62).

¹⁷ Pode-se objetar que todo relacionamento envolve pelo menos duas pessoas, e o embrião ainda não é, como enfatizamos desde o início deste trabalho, uma “pessoa”. É preciso considerar, no entanto, que estamos aqui bem longe do conceito de técnico de “pessoalidade” envolvido na atribuição de direitos. A conexão não se dá entre a mulher e “um” embrião (ou um sujeito de direitos), mas sim com *este* embrião que está em seu útero, segundo uma perspectiva que se desenrola no decorrer do tempo. Gatens-Robinson comenta, justamente, como caracterizações científicas da gravidez (centrais para concepções seculares da pessoalidade, assim como para algumas das formas impessoais de atribuição de valor que vimos na seção II) constroem-se a partir de uma perspectiva que possui claras afinidades com a linguagem pública dos direitos (GATENS-ROBINSON, 1992, p. 44). Desta forma, a perspectiva da Ética do Cuidado, que descreve a gravidez como um relacionamento que se desenrola no decorrer do tempo, segundo uma narrativa - portanto envolvendo muito mais do que apenas o estágio inicial da gestação -, e que requer o uso de habilidades imaginativas e sensitivas, torna perfeitamente legítima a conexão que as pessoas, muitas vezes, consideram já possuir, desde o início da gravidez, com o embrião, tratando-o como “meu filho”, “minha neta” etc.

¹⁸ Como vimos no início deste trabalho, discussões sobre o estatuto do feto estão estreitamente ligadas ao paradigma dos direitos, pois trata-se, em geral, de determinar o momento em que o feto adquire direito à vida.

¹⁹ As éticas dos antigos são uma importante referência para as Éticas das Virtudes contemporâneas, e, por isso, noções como “eudaimonia” e “sabedoria prática” são recorrentes nestas abordagens. Mas isso não ocorre necessariamente. Existem outras referências possíveis, resultando em trabalhos sobre as virtudes onde a noção de sabedoria prática não exercerá mais um papel tão central – como é o caso, por exemplo, de Michael Slote, que se inspira em Hume, ou de Christine Swanton, que se inspira em Nietzsche.

²⁰ Hursthouse reconhece que a aplicação destes termos pode ser difícil, devido, inclusive, a diferenças culturais (HURSTHOUSE, 1991, p. 228-9).

²¹ Abordagens utilitaristas, como a de Singer, também se afastam, em certo sentido, do paradigma dos direitos (SINGER, 2002, p. 158-9) - este último, de fato, possui maiores afinidades com abordagens deontológicas. É possível afirmar, no entanto, que correntes deontológicas e consequencialistas possuem importantes afinidades, como a ênfase em princípios universais, em modelos procedimentais e em deveres

impessoais (por conta disso, ambas são com frequência agrupadas sob o título de “éticas da justiça“ ou “éticas deontológicas”). Estas afinidades nos permitem, assim, agrupar o utilitarismo junto com as éticas deontológicas, que trabalham mais diretamente com a noção de direito, em oposição a abordagens que priorizam as noções de valor, de relacionamentos ou de virtudes.

Referências

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics* (tradução de Roger Crisp). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DWORKIN, R. *O Domínio da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELLIOT, C. *Slow Cures and Bad Philosophers: Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics*. Durham: Duke University Press, 2001.
- FINNIS, J. “The Fragile Case for Euthanasia: a reply to John Harris”. IN: KEOWN, J. *Euthanasia Examined: ethical, clinical and legal perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GATENS-ROBINSON, E. “A Defense of Women’s Choice: Abortion and the Ethics of Care”. IN: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 30, N. 3, 1992.
- GENSLER, H. “O Argumento da Regra de Ouro Contra o Aborto”. IN: GALVÃO, P. (org). *A Ética do Aborto*. Lisboa: Dinalivro, 2005.
- HARE, R. M. “Abortion and the Golden Rule”. IN: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 4, N. 3, pp 201-222, 1975.
- HURSTHOUSE, R. “Virtue Theory and Abortion”. IN: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, N. 3, pp 223-246, 1991.
- FRIAS, L. *A Ética do Uso e da Seleção de Embriões*. Florianópolis: Editora UFSC, 2012.
- LINDEMMAN, H. *Damaged Identities, Narrative Repair*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- MCMAHAN, J. *A Ética no Ato de Matar*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2011.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice – revised edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SARMENTO, D. “Legalização do Aborto e Constituição”. IN: *Revista de Direito Administrativo*. Vol. 240, pp 43-83, 2005.
- SCHECHTMAN, M. *Staying Alive*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- TAYLOR, C. *Philosophical Papers II - philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TOOLEY, M. “Aborto e Infanticídio”. IN: GALVÃO, P. (org). *A Ética do Aborto*. Lisboa: Dinalivro, 2005.
- URMSON, J. *Aristotle’s Ethics*. Cambridge: Blackerll Publishers, 1995.

Recebido em: 04/01/2018
Aprovado em: 14/02/2018