

Tirar a vida: o embrião e o feto

O problema

Poucas questões éticas são, hoje, objeto de uma discussão tão acirrada quanto a do aborto, e, enquanto os pêndulos oscilam para lá e para cá, nenhum dos lados tem sido muito bem-sucedido em modificar as opiniões de seus adversários. Até 1967, o aborto era ilegal em quase todas as democracias ocidentais, com exceção da Suécia e da Dinamarca. Em seguida, a Inglaterra passou a permitir que o aborto fosse legalmente praticado, uma mudança operada com base em premissas sociais abrangentes e, no caso *Roe versus Wade*, de 1973, a Corte Suprema dos Estados Unidos admitiu que as mulheres têm o direito constitucional de abortar nos primeiros seis meses de gravidez. Os países da Europa Ocidental, inclusive os católicos, como a Itália, a Espanha e a França, liberalizaram as suas leis relativas ao aborto. A Irlanda foi o único país a não seguir a tendência.

Os adversários do aborto não desistiram. Nos Estados Unidos, presidentes conservadores alteraram a composição da Corte Suprema, que, por sua vez, vem tentando desfigurar a decisão do caso *Roe versus Wade* ao permitir que, de diversas maneiras, alguns estados restrinjam o acesso ao aborto. Fora dos Estados Unidos, a questão do aborto voltou à tona no Leste Europeu, depois do colapso do comunismo. Os estados comunistas tinham permitido o aborto, mas, quando as forças nacionalistas e religiosas ganharam força, em países como a Polônia verificaram-se fortes movimentos favoráveis à reintrodução de leis restritivas. Uma vez que a Alemanha Ocidental tinha leis mais restritivas do que a Alemanha Oriental, a necessidade de introduzir uma única lei para a Alemanha unificada também provocou um intenso debate.

Em 1978, o nascimento de Louise Brown colocou um novo problema com relação ao *status* da vida humana em seus primórdios, pois Louise Brown foi o primeiro ser humano a nascer de um embrião que tinha sido fertilizado fora de um corpo humano. O sucesso com que Robert Edwards e Patrick Steptoe demonstraram a possibilidade da fertilização *in vitro*, ou FIV, baseou-se em muitos anos de experiências com embriões humanos — nenhum dos quais sobreviveu. Atualmente, a FIV é um procedimento rotineiro para certos tipos de infertilidade e deu origem a milhares de bebês saudáveis. Para chegar a esse ponto, porém, muito mais embriões tiveram de ser destruídos em experiências, e os novos avanços das técnicas de FIV vão exigir a continuidade dos experimentos. A longo prazo, talvez ainda sejam mais significativas as possibilidades de outras formas de experimentação, que foram abertas pela existência de um embrião viável fora do corpo humano. Os embriões já podem ser congelados e armazenados por muitos anos, aguardando o momento de serem descongelados e implantados em uma mulher. Crianças normais desenvolvem-se a partir desses embriões, mas a técnica implica que atualmente existe um grande número de embriões conservados em congeladores especiais em várias partes do mundo. (No momento em que escrevo este livro, só na Austrália existem cerca de 11.000 embriões congelados.) Como a FIV geralmente produz mais embriões do que o que pode ser seguramente transferido para o útero da mulher da qual o óvulo procede, muitos desses embriões congelados jamais serão queridos e é muito provável que sejam destruídos, doados para pesquisas ou dados a outros casais estéreis.

Novas tecnologias são constantemente desenvolvidas. Os embriões podem passar por um exame radiológico que denuncie a presença de anormalidades genéticas, sendo rejeitados sempre que essas anormalidades forem descobertas. Edwards predisse que vai ser cientificamente possível desenvolver embriões *in vitro* a tal ponto que, cerca de 17 dias depois da fertilização, eles desenvolvam células sanguíneas indiferenciadas que possam ser usadas para o tratamento de várias doenças sanguíneas não letais. Outros, especulando sobre os avanços futuros, já se perguntaram se algum dia chegaremos a ter bancos de embriões ou fetos que possam fornecer órgãos aos que deles necessitem.

O aborto e as experiências destrutivas com embriões colocam questões éticas difíceis, pois o desenvolvimento do ser humano é um processo gradual. Se considerarmos o óvulo fertilizado imediatamente depois da concepção, será difícil ficar abalado com a sua morte. O óvulo fertilizado é uma célula única. Depois de vários dias, ainda não deixou de ser um minúsculo grupo de células que não possuem uma única característica anatômica do ser em que mais tarde irão transformar-se. Nesse estágio, as células que vão formar o embrião propriamente dito são indiscerníveis das que vão formar a placenta e o saco amniótico. Por volta de 14 dias depois da fertilização, não podemos nem mesmo saber se o embrião vai transformar-se em um ou dois indivíduos, pois a separação pode ocorrer, levando à formação de gêmeos idênticos. Aos 14 dias, aparece a primeira característica anatômica, a chamada “linha primitiva”, no lugar onde a coluna vertebral vai desenvolver-se mais tarde. A essa altura, é provável que o embrião não seja consciente, nem sinta dor. No outro extremo situa-se o ser humano adulto. Matar um ser humano adulto equivale a cometer um assassinato; e, a não ser em circunstâncias especiais, como as que serão discutidas no capítulo seguinte, trata-se de um ato resoluto e universalmente condenado. Contudo, não existe uma linha divisória absolutamente nítida que separe o óvulo fertilizado do adulto. Daí o problema.

A maior parte deste capítulo vai abordar a questão do aborto, mas a discussão do *status* do feto terá implicações óbvias em duas questões correlatas: as experiências feitas com embriões e o uso de tecido fetal para fins medicinais. Vou iniciar a discussão do aborto examinando o ponto de vista dos que não o admitem — um ponto de vista que passarei a chamar de “conservador”. Em seguida, vou examinar algumas das reações liberais clássicas e mostrar por que são inadequadas. Por último, usarei a nossa discussão anterior sobre o valor da vida para abordar o problema a partir de uma perspectiva mais ampla. Em contraste com a opinião corrente, a de que a questão moral do aborto é um dilema sem solução, vou mostrar que, pelo menos dentro dos limites da ética não-religiosa, existe uma resposta inequívoca, e que os que assumem um ponto de vista diferente estão simplesmente equivocados.

O ponto de vista conservador

Colocado como argumento formal, o argumento básico contra o aborto ficaria mais ou menos assim:

Primeira premissa: É errado matar um ser humano inocente.
 Segunda premissa: Um feto humano é um ser humano inocente.
 Conclusão: Logo, é errado matar um feto humano.

A reação liberal tradicional consiste em negar a segunda premissa deste argumento. Desse modo, a discussão vai ligar-se ao problema de o feto ser ou não um ser humano, e a questão do aborto costuma ser vista como uma controvérsia a respeito de quando se inicia uma vida humana.

Quanto a esse ponto do debate, é difícil abalar o ponto de vista conservador. Os conservadores chamam a atenção para o *continuum* entre o óvulo fertilizado e a criança e desafiam os liberais a apontar qualquer estágio desse processo gradual que assinala uma linha divisória moralmente significativa. A menos que tal linha exista, dizem os conservadores, devemos conferir ao embrião o *status* de criança, ou fazer com que esta tenha o seu *status* reduzido ao de um embrião; mas ninguém quer permitir que as crianças sejam mortas a pedido de seus pais e, assim, o único ponto de vista defensável está em assegurar ao feto a proteção que asseguramos à criança.

É verdade que não existe nenhuma linha divisória moralmente significativa entre o óvulo fertilizado e a criança? As mais comumente sugeridas são: o nascimento, a viabilidade, os primeiros movimentos do feto e o surgimento da consciência. Examinemos, individualmente, cada uma dessas possíveis linhas divisórias.

Nascimento

O nascimento é a mais visível das possíveis linhas divisórias e a que melhor se ajusta à argumentação liberal. Até certo ponto, ajusta-se melhor também aos nossos sentimentos — ficamos menos perturbados com a destruição de um feto que nunca vimos do que com a morte de um ser que todos pode-

mos ver, ouvir e acariciar. No entanto, será que isso é suficiente para transformar o nascimento na linha que decide se um ser pode ou não ser morto? Os conservadores podem perfeitamente responder que o feto/bebê é a mesma entidade tanto dentro quanto fora do útero, que tem as mesmas características humanas (possamos vê-las ou não), o mesmo grau de consciência e a mesma capacidade de sentir dor. Sob esses aspectos, um bebê prematuro pode muito bem ser *menos* desenvolvido do que um feto que se aproxima do fim de sua duração normal. Parece estranho admitir que não podemos matar o bebê prematuro, mas que podemos matar o feto mais desenvolvido. A localização de um ser — dentro ou fora do útero — não deveria configurar tanta diferença quanto ao erro que consiste em matá-lo.

Viabilidade

Se o nascimento não assinala uma distinção moral decisiva, deveríamos recuar a linha divisória ao tempo em que o feto poderia sobreviver fora do útero? Isto supera uma objeção a tomar o nascimento como o ponto decisivo, pois trata o feto viável em pé de igualdade com o bebê nascido prematuramente, no mesmo estágio de desenvolvimento. Foi na viabilidade que a Corte Suprema dos Estados Unidos buscou a linha divisória no caso *Roe versus Wade*. A Corte sustentou que o Estado tem um interesse legítimo de proteger a vida em potencial e que esse interesse se torna “inexorável” na questão da viabilidade, “pois, então, supõe-se que o feto tenha a capacidade de levar uma vida significativa fora do útero materno”. Segundo a Corte, portanto, as leis que proíbem o aborto com base na viabilidade não são inconstitucionais. Mas os juizes que subscreveram a decisão majoritária não indicaram por que a mera capacidade de existir fora do útero deve fazer tanta diferença para o interesse do Estado em proteger a vida em potencial. Afinal, se falamos (como faz a Corte), em vida humana em potencial, então o feto inviável pode ser considerado um ser humano adulto em potencial tanto quanto o feto viável. (Já retomarei essa questão da potencialidade; mas trata-se de uma questão diferente do argumento conservador que

no momento estamos discutindo, segundo o qual o feto é um ser humano, e não apenas um ser humano em potencial.)

Há outra importante objeção a tomar-se a viabilidade como o ponto de desligamento. O ponto em que o feto pode sobreviver fora do corpo da mãe varia conforme o estado da tecnologia médica. Há trinta anos, em geral se aceitava que um bebê nascido mais de dois meses prematuro não tinha condições de sobrevivência. Hoje, um feto de seis meses — prematuro de três meses — quase sempre pode sobreviver, graças à sofisticação da tecnologia médica, conhecendo-se casos de sobrevivência de fetos nascidos aos cinco meses e meio de gestação. Tudo isso ameaça pôr por terra a concisa divisão estabelecida pela Corte Suprema, que separa a gravidez por trimestre, situando o limite da viabilidade entre o segundo e o terceiro trimestres.

A luz desses avanços médicos, diremos que um feto de seis meses de idade não deve ser abortado agora, mas poderia ter sido abortado há trinta anos, sem que com isso se cometesse um erro? A mesma comparação também pode ser feita, não entre o presente e o passado, mas entre lugares diferentes. Um feto de seis meses poderia ter uma boa oportunidade de sobreviver, se nascesse numa cidade onde se usasse a mais recente tecnologia médica, mas não teria oportunidade alguma se nascesse num vilarejo distante do Chade ou da Nova Guiné. Suponhamos que, por alguma razão, uma mulher no sexto mês de gravidez fosse voar de Nova York para um vilarejo da Nova Guiné e que, tendo chegado a este último, não havia como voltar rapidamente para uma cidade onde pudesse contar com os mais modernos recursos médicos. Devemos dizer que ela teria agido erradamente se tivesse feito um aborto antes de partir de Nova York, mas que, agora, no vilarejo, pode fazê-lo? A viagem não altera a natureza do feto, então, por que motivo deveria acabar com o seu direito à vida?

Os liberais poderiam responder que o fato de o feto ser totalmente dependente da mãe para a sua sobrevivência significa que, independentemente dos desejos dela, ele não tem direito à vida. Em outros casos, porém, não defendemos a idéia de que a total dependência de uma outra pessoa signifique que essa pessoa pode decidir se é preciso viver ou morrer. Se vier a nascer numa região isolada onde não exista nenhuma outra

mulher que possa amamentá-lo, nem recursos para que possa ser alimentado com mamadeira, um recém-nascido é uma criatura totalmente dependente de sua mãe. Uma velha pode ser totalmente dependente do filho que toma conta dela, e um caminhante que quebra a perna a cinco dias de caminhada da estrada mais próxima pode morrer se o seu companheiro não vier salvá-lo. Não pensamos que, nessas situações, a mãe possa tirar a vida do seu bebê, o filho a de sua velha mãe, ou o caminhante a do seu companheiro ferido. Portanto, não é plausível sugerir que a dependência que o feto inviável tem de sua mãe dá a ela o direito de matá-lo; e, se a dependência não justifica que se faça da viabilidade a linha divisória, é difícil saber o que pode justificá-la.

Primeiros sinais de vida

Se nem o nascimento nem a viabilidade assinalam uma distinção moralmente significativa, há ainda menos a ser dito acerca de um terceiro candidato: os primeiros sinais de vida. É a época em que, pela primeira vez, a mãe sente o feto mexer-se; na teologia católica tradicional, pensava-se ser esse o momento em que ele ganhava a sua alma. Se aceitarmos esse ponto de vista, podemos achar que desses movimentos iniciais são muito importantes, pois, segundo a concepção cristã, a alma é o que diferencia os seres humanos dos animais. Contudo, a idéia de que a alma entre no feto quando ele começa a movimentar-se não passa de uma superstição antiga que já foi rejeitada até mesmo pelos teólogos católicos. Se deixarmos de lado essas doutrinas religiosas, os primeiros sinais de vida tornam-se insignificantes. Não passam da época em que se percebe que o feto começa a movimentar-se por conta própria; o feto está vivo antes desse momento, e pesquisas realizadas com ultra-som mostraram que, na verdade, os fetos já começam a fazer seus primeiros movimentos na sexta semana depois da fertilização, muito antes de esses movimentos poderem ser sentidos. Seja como for, a capacidade de movimento físico — ou a falta dela — nada tem a ver com a seriedade do direito que alguém possa ter à continuidade da vida. Não vemos a falta de tal capacidade como uma negação do direito que os paralíticos têm de continuar vivendo.

Consciência

Na medida em que constitui um indicador de alguma forma de consciência, poderíamos pensar no movimento como algo dotado de uma importância moral indireta — e, como já vimos, a consciência e a capacidade de sentir prazer ou dor possuem uma importância moral concreta. Apesar disso, nenhum dos lados envolvidos na questão do aborto tem mencionado devidamente a questão do desenvolvimento da consciência no feto. Os que se opõem ao aborto podem mostrar filmes sobre o “grito silencioso” do feto ao ser abortado, mas, por detrás de tais filmes, existe apenas a intenção de mexer com as emoções dos que ainda não tomaram partido. Na verdade, os adversários do aborto defendem a idéia de que o ser humano tem direito à vida desde o momento da concepção, seja ou não consciente. Para os que defendem o aborto, o apelo à ausência da capacidade de consciência tem parecido uma estratégia arriscada. Com base nos estudos que mostram que o movimento já se evidencia na sexta semana depois da fertilização, ao lado de outros estudos que constataram a existência de alguma atividade cerebral já na sétima semana, sugeriu-se que o feto pode ser capaz de sentir dor nessa fase inicial da gravidez. Essa possibilidade tornou os liberais muito cautelosos em seu apelo ao surgimento da consciência como o momento em que o feto passa a ter direito à vida. Voltaremos à questão da consciência do feto ainda neste capítulo, pois ela tem importantes ligações com a questão das experiências com fetos e embriões. Ao fazê-lo, também examinaremos um marco anterior que talvez fosse relevante para a experiência com embriões, mas não para o debate sobre o aborto. No que diz respeito a este último, até o momento as discussões mostraram que a busca liberal de uma linha divisória moralmente crucial entre o recém-nascido e o feto não produziu nenhum fato, nem descobriu um estágio do desenvolvimento que possa arcar com o peso de separar os que têm direito à vida daqueles que não o têm, de um modo que mostre, claramente, que os fetos pertencem à última categoria quando estão no estágio de desenvolvimento em que a maior parte dos abortos é feita. Os conservadores pisam em terreno firme quando insistem em que o desenvolvimento que vai do embrião ao recém-nascido é um processo gradual.

Alguns argumentos liberais

Alguns liberais não contestam a afirmação conservadora de que o feto é um ser humano inocente, mas afirmam que, não obstante, o aborto é admissível. Examinarei três argumentos que dizem respeito a esse ponto de vista.

As conseqüências de leis restritivas

O primeiro argumento é o de que as leis que proíbem o aborto não acabam com ele, mas levam-no, apenas, a ser feito clandestinamente. Em geral, as mulheres que pretendem abortar estão desesperadas e procurarão um abortador de fundo de quintal ou usarão remédios populares. O aborto feito por um médico qualificado é uma operação tão segura quanto qualquer outra, mas as tentativas de procurar fazer aborto com profissionais desqualificados geralmente resulta em graves complicações médicas e, às vezes, até mesmo na morte. Portanto, o resultado da proibição do aborto não é tanto a redução do número de abortos realizados, mas, sim, o aumento das dificuldades e dos perigos para as mulheres com uma gravidez indesejada.

Esse argumento tem influenciado a conquista de apoio para a criação de leis mais liberais sobre o aborto. Foi aceito pela Real Comissão Canadense da Condição Feminina, cuja conclusão foi: “Uma lei que tem efeitos mais nocivos do que benéficos não é uma boa lei (...) Enquanto existir em sua forma atual, milhares de mulheres irão transgredi-la.”

* O que há de mais importante nesse argumento é o fato de ser contra as leis que proíbem o aborto, e não de ser um argumento contra o ponto de vista de que o aborto é um erro. Trata-se de uma distinção importante, quase sempre negligenciada nos debates sobre o aborto. O presente argumento ilustra bem a distinção, pois uma mulher poderia aceitá-lo coerentemente e defender o ponto de vista de que a lei deve permitir o aborto sempre que solicitado, achando ao mesmo tempo — caso estivesse grávida —, ou mostrando a uma grávida, que seria errado abortar. É um erro pressupor que a legislação deve sempre reforçar a moralidade. Pode acontecer que,

como se alega no caso do aborto, as tentativas de reforçar a conduta certa levem a conseqüências não desejadas por ninguém e não produzam um decréscimo de erros; pode acontecer também, como será proposto no próximo argumento que vamos examinar, que exista uma esfera da ética privada na qual o Direito não deve interferir.

Portanto, esse primeiro argumento é um argumento sobre as leis que regem o aborto, e não sobre a ética do aborto. Mesmo dentro desses limites, porém, está aberto à contestação, pois é incapaz de atender à afirmação conservadora de que praticar o aborto é tirar deliberadamente a vida de um ser humano inocente, pertencendo, assim, o aborto à mesma categoria ética do assassinato. Os que têm essa visão não se deixarão contentar pela afirmativa de que as leis restritivas sobre o aborto não fazem mais do que levar as mulheres aos abortadores de fundo de quintal. Vão insistir em que essa situação pode ser mudada e que se pode exigir o cumprimento apropriado da lei. Também podem sugerir medidas que tornem a gravidez mais fácil de aceitar, no caso das mulheres que engravidam sem querer. É uma resposta perfeitamente racional, dado o juízo ético inicial sobre o aborto; por isso, o primeiro argumento não consegue esquivar-se à questão ética.

Nada a ver com a lei?

O segundo argumento é também um argumento sobre as leis que regem o aborto, e não sobre a ética do aborto. Adota o ponto de vista de que, como foi colocado pelo relatório de uma comissão do governo britânico que investigou as leis sobre a homossexualidade e a prostituição: “Deve continuar existindo uma esfera da moralidade e da imoralidade pública que, *grosso modo*, nada tem a ver com a lei.” Esse ponto de vista é muito aceito pelos pensadores liberais e suas origens podem ser atribuídas a *Sobre a liberdade*, de John Stuart Mill. Nas palavras de Mill, o “princípio muito simples” dessa obra consiste na afirmação de que

o único objetivo em nome do qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade ci-

vilizada, contra a sua vontade, é o de impedir que os outros sejam prejudicados (...) Ele não pode ser legitimamente forçado a agir ou a abster-se de agir porque será melhor que o faça, porque assim será mais feliz, porque, na opinião dos outros, agir desse modo seria mais sensato, ou mesmo mais certo.

O ponto de vista de Mill é comum e adequadamente citado em apoio da revogação de leis que criam “crimes sem vítimas” — como as leis que proíbem os relacionamentos homossexuais entre adultos que desejam mantê-las por mútuo acordo, o uso de maconha e outras drogas, a prostituição, o jogo, etc.* O aborto costuma ser incluído nessa relação. É o que faz, por exemplo, o criminologista Edwin Schur, em seu livro *Crimes Without Victims*. Os que consideram o aborto um crime sem vítimas dizem que, enquanto todos têm o direito de defender um ponto de vista sobre a moralidade do aborto e agir de acordo com ele, nenhum segmento da comunidade deve tentar coagir os outros a aderirem ao seu ponto de vista específico. Numa sociedade pluralista, devemos ser tolerantes com os que defendem idéias diferentes das nossas e deixar a decisão de fazer um aborto a cargo da mulher que está vivendo o problema.

A falácia de incluir o aborto entre os crimes sem vítimas deve ser evidente a todos. Em grande parte, a discussão sobre o aborto é uma discussão sobre o fato de essa prática ter ou não uma “vítima”. Para os adversários do aborto, a vítima é o feto. Os que não se opõem ao aborto podem negar que o feto possa ser visto como uma vítima grave. Talvez digam, por exemplo, que um ser só pode ser uma vítima se seus interesses forem violados e que o feto não tem interesses. Contudo, sejam quais forem os termos em que se dê essa discussão, não se pode simplesmente ignorá-la com base na afirmação de que as pessoas não devem coagir as outras a seguirem as suas concepções morais particulares. Minha opinião de que o que Hitler fez aos judeus é errado traduz um ponto de vista moral, e, se houvesse qualquer possibilidade de um ressurgimento do nazismo, eu certamente me empenharia ao máximo para forçar os outros a não agirem contrariamente a esse ponto de vista. O princípio de Mill só é defensável se restringir-se, como Mill o restringiu, aos atos que não prejudicam os outros. Usar o princípio como um meio de evitar as dificuldades de resol-

ver o debate ético sobre o aborto equivale a dar por certo que o aborto não prejudica um "outro" — o que é, exatamente, o ponto que precisa ser comprovado antes que possamos, legitimamente, aplicar o princípio ao caso do aborto.

Um argumento feminista

O último dos três argumentos que procuram justificar o aborto sem negar que o feto é um ser humano inocente é o de que uma mulher tem o direito de escolher o que fazer com o seu próprio corpo. Esse argumento adquiriu notoriedade com a ascensão do movimento de libertação feminista e foi elaborado por filósofos norte-americanos simpáticos à causa feminista. Um argumento influente foi apresentado por Judith Jarvis Thomson através de uma engenhosa analogia. Imagine, diz ela, que um dia você acorda pela manhã e descobre que está num leito de hospital, ligado de alguma forma a um homem que se encontra inconsciente numa cama ao lado da sua. Você é então informado de que esse homem é um famoso violinista com uma doença renal. Ele só poderá sobreviver se o seu sistema circulatório for ligado ao de uma pessoa que tenha o mesmo tipo sanguíneo, e você é a única pessoa que tem o sangue adequado. Portanto, foi seqüestrado por uma sociedade de amantes da música, a ligação foi feita, e ali está você. Como se trata de um hospital bem-conceituado, você poderia, se quisesse, chamar um médico e pedir-lhe para desligá-lo do violinista; este, porém, morreria com certeza. Por outro lado, se você continuar ligado a ele por só (só?) nove meses, o violinista vai recuperar-se e você poderá então ser desligado dele sem que ele corra perigo algum.

Thomson acredita que, se você se encontrasse inesperadamente numa situação difícil como essa, não teria nenhuma obrigação moral de permitir que o violinista usasse os seus rins durante nove meses. Poderia ser generoso, de sua parte, permitir que ele o fizesse, mas, nas palavras de Thomson, dizer isso é bem diferente de dizer que, se não o fizesse, estaria cometendo um erro.

Observe-se que a conclusão de Thomson não depende de negar que o violinista seja um ser humano inocente, com o mes-

mo direito à vida que tem qualquer outro ser humano inocente. Pelo contrário, Thomson afirma que o violinista realmente tem um direito à vida — mas que o fato de tê-lo não dá a ninguém o direito de usar o corpo de outra pessoa, mesmo que, sem esse uso, alguém possa morrer.

O paralelo com a gravidez, sobretudo a gravidez resultante de estupro, deve ficar evidente. Graças a uma escolha que não foi dela, uma mulher que engravidou por ter sido estuprada vê-se ligada a um feto de uma forma muito semelhante à da pessoa ligada ao violinista. É verdade que, normalmente, uma mulher grávida não precisa ficar nove meses presa a uma cama, mas os adversários do aborto não vêm nesse argumento uma justificativa suficiente para a prática do mesmo. Permitir que o recém-nascido seja adotado talvez seja mais difícil, psicologicamente, do que separar-se do violinista no fim da sua doença; mas, em si, isso não parece constituir uma razão suficiente para que o feto seja morto. Se admitirmos, apenas a título de argumentação, que o feto é um ser humano plenamente desenvolvido, o fato de abortar quando o feto não é viável tem o mesmo significado que o desligar-se do violinista. Portanto, se concordamos com Thomson que não seria errado desligar-se do violinista, teremos de admitir também que, sejam quais forem as condições do feto, o aborto não é um erro — pelo menos quando a gravidez resulta de estupro.

O argumento de Thomson talvez possa extrapolar a esfera dos casos de estupro. Imagine que você se viu ligado ao violinista não por ter sido seqüestrado pelos amantes da música, mas porque, ao tomar o elevador do hospital para visitar um amigo doente, apertou sem querer o botão errado e foi parar na seção do hospital em que só eram admitidos os voluntários que se ofereciam para ligar-se a pacientes que, de outra forma, não teriam condições de sobreviver. À espera do próximo voluntário, uma equipe médica achou que você devia ser o escolhido, aplicou-lhe uma anestesia e fez a ligação. Se o argumento de Thomson era válido no caso do seqüestro, é provável que também o seja aqui, pois o fato de passar nove meses sustentando involuntariamente outra pessoa é um preço muito alto a pagar pela ignorância ou pelo descuido. Desse modo, o argumento poderia extrapolar a esfera do estupro e chegar ao número muito maior de mulheres que engravidam por ignorância, descuido ou falha de anticoncepcionais.

Contudo, será esse um argumento bem-fundado? A resposta concisa a essa pergunta é: o argumento será bem-fundado se a teoria específica dos direitos que se acha por trás dele também for bem-fundada; e será infundado se a teoria dos direitos for igualmente infundada.

A teoria dos direitos em questão pode ser ilustrada por outro dos exemplos fantasiosos de Thomson: imagine que eu esteja desesperadamente doente e que a única coisa que pode salvar a minha vida é o toque refrescante, em minha testa febril, da mão de minha estrela de cinema favorita. Bem, afirma Thomson, ainda que eu tenha direito à vida, não tenho o direito de forçar a estrela a procurar-me, nem ela tem qualquer obrigação moral de tomar um avião para vir salvar-me — ainda que fosse simpaticíssimo de parte dela fazê-lo. Portanto, Thomson não admite que, pesados todos os prós e contras, sejamos sempre obrigados a optar pela ação mais correta, ou a fazer o que venha a ter as melhores conseqüências. Em vez disso, aceita um sistema de direitos e obrigações que nos permite justificar as nossas ações independentemente de suas conseqüências.

Voltarei a comentar essa concepção dos direitos no Capítulo 9. A esta altura, basta afirmar que um utilitarista rejeitaria essa teoria dos direitos e a opinião de Thomson no caso do violinista. O utilitarista afirmaria que, por mais furioso que eu estivesse por ter sido seqüestrado, se, levando tudo em conta, inclusive os interesses de quem quer que tenha sido afetado, as conseqüências do meu desligamento do violinista forem piores do que as que adviriam se eu continuasse ligado, eu deveria permanecer ligado. Isso não significa, necessariamente, que os utilitaristas considerassem má ou culpada uma mulher que se desligasse. Poderiam admitir que ela foi colocada numa situação extremamente difícil, uma situação na qual fazer o que é certo implica um sacrifício considerável. Poderiam até mesmo admitir que, na mesma situação, a maior parte das pessoas seguiria os seus interesses próprios, em vez de fazer a coisa certa. Não obstante, sustentariam que o fato de desligar-se constitui um erro.

Ao rejeitar a teoria dos direitos de Thomson e, com ela, a sua opinião no caso do violinista, o utilitarista também estaria rejeitando o argumento favorável ao aborto. Thomson afir-

mou que o seu argumento justificava o aborto, mesmo se admitíssemos que a vida do feto tem o mesmo peso que a vida de uma pessoa normal. O utilitarista diria que seria errado recusar-se a manter a vida de uma pessoa por nove meses, se fosse essa a única maneira de mantê-la viva. Portanto, se atribuirmos à vida do feto o mesmo valor da vida de uma pessoa normal, o utilitarista diria que seria errado recusar-se a trazer consigo o feto até que ele tivesse condições de sobreviver fora do útero.

Isso conclui a nossa discussão das respostas liberais mais comuns ao argumento conservador contra o aborto. Vimos que os liberais não conseguiram estabelecer uma linha divisória moralmente significativa entre o recém-nascido e o feto e que seus argumentos — com a possível exceção do argumento de Thomson, se é que se pode defender a sua teoria dos direitos — também não conseguem justificar o aborto em moldes que não desafiem a afirmação conservadora de que o feto é um ser humano inocente. Não obstante, para os conservadores, seria prematuro admitir que o seu argumento contra o aborto é bem-fundado. Chegou o momento de trazermos a esta discussão mais algumas conclusões gerais a respeito do valor da vida.

O valor da vida fetal

Voltemos ao início. O argumento central contra o aborto, do qual partimos, era o seguinte:

- Primeira premissa: É errado matar um ser humano inocente.
- Segunda premissa: Um feto humano é um ser humano inocente.
- Conclusão: Logo, é errado matar um feto humano.

O primeiro grupo de réplicas que examinamos aceitava a primeira premissa desse argumento, mas rejeitava a segunda. O segundo grupo de réplicas não rejeitava nenhuma das premissas, mas não aceitava a conclusão tirada dessas premissas (ou se opunha à conclusão posterior de que o aborto deve ser proibido por lei). Nenhuma dessas réplicas questionava a primeira premissa do argumento. Dada a enorme aceitação da doutrina do caráter sagrado da vida humana, isso não nos surpreende, mas a discussão que fizemos dessa doutrina nos capítulos

como não
dizem isso?

não há
rejeições
de direitos

anteriores mostra que essa premissa é menos segura do que muitos imaginam.

A fragilidade da primeira premissa do argumento conservador está no fato de fundamentar-se em nossa aceitação do *status* especial da vida humana. Vimos que “humano” é um termo que se subdivide em duas noções específicas: ser um membro da espécie *Homo sapiens* e ser uma pessoa. Uma vez o termo assim desmembrado, a fragilidade da primeira premissa conservadora se torna evidente. Se “humano” for tomado como equivalente de “pessoa”, a segunda premissa do argumento, que afirma que o feto é um ser humano, é claramente falsa, pois não se pode, plausivelmente, argumentar que o feto seja um ser humano. Por outro lado, se “humano” for tomado apenas com o significado de “membro da espécie *Homo sapiens*”, então a defesa conservadora da vida do feto tem por base uma característica que carece de significação moral e, portanto, a primeira premissa é falsa. A esta altura, a questão já nos deve ser familiar: em si, o fato de um ser pertencer ou não à nossa espécie não é mais relevante para o erro de matá-lo do que o fato de ele ser, ou não, um membro de nossa raça. A crença em que, a despeito de outras características, o mero fato de ser membro de nossa espécie faz uma grande diferença quanto ao erro de matar um ser é um legado de doutrinas religiosas que até mesmo os que se opõem ao aborto hesitam em trazer ao debate.

O reconhecimento desse simples fato transforma toda a questão do aborto. Agora podemos examinar o feto do jeito que ele é — com as características concretas que possui — e avaliar a sua vida em pé de igualdade com as vidas de seres que possuem características semelhantes, mas não são membros de nossa espécie. Fica evidente, agora, que o movimento “Pró Vida” ou o do “Direito à Vida” receberam nomes inadequados. Longe de terem uma preocupação por toda vida, numa escala de preocupação imparcialmente baseada na natureza da vida em questão, os que protestam contra o aborto, mas jantam regularmente os corpos de galinhas, porcos e vacas, demonstram apenas uma preocupação tendenciosa com as vidas dos membros de nossa própria espécie. Pois, fazendo uma comparação justa das características moralmente revelantes — como a racionalidade, a autoconsciência, a consciência,

especismo

a autonomia, o prazer, a dor, etc. —, o porco e a tão ridicularizada galinha surgem bem à frente do feto em qualquer dos estágios da gravidez, ao passo que, se fizermos a mesma comparação com um feto de menos de três meses, um peixe daria mais indícios de possuir uma consciência.

Sugiro, então, que não atribuamos à vida de um feto um valor maior que o atribuído à vida de um animal no mesmo nível de racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc. Uma vez que nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Ainda precisamos refletir sobre o momento em que o feto provavelmente se torna capaz de sentir dor. Por ora, será suficiente dizer que, enquanto essa capacidade não existir, um aborto põe fim a uma existência que não tem valor intrínseco algum. Depois, quando o feto talvez for consciente, ainda que não consciente de si, o aborto não deve ser considerado levemente (se é que alguma mulher considera alguma vez o aborto de forma leviana). Contudo, os interesses sérios de uma mulher normalmente prevaleceriam sobre os interesses rudimentares até mesmo de um feto consciente. De fato, até um aborto feito pela mais banal das razões, quando a mulher já se encontra em estado avançado de gravidez, é difícil de condenar — a menos que também condenemos o massacre de formas de vida muito mais desenvolvidas, com a finalidade de saborear-lhes a carne.

A comparação entre o feto e outros animais leva-nos a uma outra questão. Nos casos em que o equilíbrio de interesses conflitantes torna necessário matar uma criatura senciente, é importante que a morte se dê com o mínimo de dor possível. No caso dos animais, a importância da morte humanitária tem ampla aceitação; curiosamente, pouca atenção se dá a esse aspecto no caso do aborto — e não é porque o aborto seja conhecido como uma prática que mate o feto humanitária e rapidamente. Os abortos em fase avançada da gravidez — que são aqueles nos quais o feto pode ser capaz de sofrer — às vezes são feitos mediante a injeção de uma solução de sal no saco amniótico que circunda o feto. Afirmou-se que isso faz o feto ter convulsões e morrer entre uma e três horas depois. Em seguida, o feto morto é expelido do útero. Se existem fundamentos para se supor que um método de abortar faz com que o feto sofra, esse método deve ser evitado.

O feto como vida em potencial

Uma provável objeção ao argumento que apresentei na seção anterior é a de que ele só leva em conta as características reais do feto, deixando de lado as suas características potenciais. Com base nas suas características reais, alguns adversários do aborto não admitem que o feto se compara desfavoravelmente a muitos animais; é quando passamos a examinar o seu potencial de tornar-se um ser humano maduro que o fato de pertencer à espécie *Homo sapiens* se torna importante — e, então, o feto vai superar, de longe, qualquer porco, vaca ou galinha.

Até o momento, não coloquei a questão do potencial do feto porque achei melhor concentrar-me na discussão do principal argumento contra o aborto; na verdade, porém, agora já podemos montar um argumento diferente, com base no potencial do feto. Podemos colocá-lo da seguinte maneira:

Primeira premissa: É errado matar um ser humano em potencial.

Segunda premissa: Um feto humano é um ser humano em potencial.

Conclusão: Logo, é errado matar um feto humano.

A segunda premissa desse argumento é mais forte do que a segunda premissa do argumento anterior. Conquanto seja problemático saber se um feto é realmente um ser humano — isso vai depender do que queremos dizer com o termo —, não se pode negar que o feto é um ser humano em potencial. Isso é verdade tanto se, por “ser humano”, estivermos nos referindo a um “membro da espécie *Homo sapiens*”, quanto se tivermos em mente um ser racional e autoconsciente, uma pessoa. Contudo, a força da segunda premissa do novo argumento é conseguida à custa de uma primeira premissa mais fraca, pois o erro de matar um ser humano em potencial — até mesmo uma pessoa em potencial — é mais sujeito à contestação do que o erro de matar um ser humano real.

Não se duvida, por certo, de que a racionalidade e a autoconsciência potenciais do *Homo sapiens* fetal (bem como outros atributos semelhantes) superam essas mesmas qualidades do modo como se manifestam numa vaca ou num porco; daí não se segue, porém, que o feto tenha um direito mais forte

à vida. Não existe regra que afirme que um X potencial tenha o mesmo valor de um X, ou que tenha todos os direitos de um X. Há muitos exemplos que mostram exatamente o contrário. Arrancar uma bolota de carvalho em germinação não é o mesmo que derrubar um venerável carvalho. Colocar um frango vivo dentro de uma panela com água fervente seria muito pior do que fazer o mesmo com um ovo. O príncipe Charles é rei da Inglaterra em potencial, mas, no momento, não tem os direitos de um rei.

Na falta de qualquer inferência geral de “A é um X potencial” a “A tem os direitos de um X”, não devemos admitir que uma pessoa em potencial possa ter os direitos de uma pessoa, a menos que nos seja fornecida alguma razão específica de por que deve ser assim nesse caso específico. Mas que razão poderia ser essa? Esta pergunta torna-se especialmente pertinente se nos lembrarmos das premissas a partir das quais, no capítulo anterior, sugeriu-se que a vida de uma pessoa merece ser mais protegida do que a vida de um ser que não é uma pessoa. Essas razões — a clássica preocupação utilitarista indireta em não provocar nos outros o medo de que sejam os próximos a serem mortos, o peso atribuído pelo utilitarista preferencial aos desejos de uma pessoa, a ligação estabelecida por Tooley entre o direito à vida e a capacidade de ver-se como um sujeito mental dotado de continuidade, e o princípio do respeito pela autonomia — são todas baseadas no fato de que as pessoas vêm a si mesmas como entidades distintas, que têm um passado e um futuro. Não se aplicam àqueles que não são agora, e nunca foram, capazes de ver-se dessa maneira. Se são essas as bases para não se matar pessoas, o mero potencial de tornar-se uma pessoa não conta contra o tirar a vida.

Poder-se-ia dizer que essa resposta compreende mal a relevância do potencial do feto humano e que esse potencial é importante não por criar no feto um direito ou uma reivindicação à vida, mas porque quem quer que mate um feto humano está privando o mundo de um futuro ser racional e autoconsciente. Se os seres racionais e autoconscientes são intrinsecamente valiosos, matar um feto humano significa privar o mundo de uma coisa intrinsecamente valiosa e, portanto, configura um erro. O principal problema com este raciocínio enquanto argumento contra o aborto — à parte a dificuldade de

estabelecer-se que os seres racionais e autoconscientes têm um valor intrínseco — está em que ele não se sustenta enquanto motivo para a objeção a todos os abortos, nem mesmo aos abortos feitos simplesmente porque a ocasião escolhida para engravidar não foi a mais propícia. Além do mais, o argumento nos leva a condenar outras práticas, além do aborto, que a maior parte dos adversários do aborto aceita.

A afirmação de que os seres racionais e autoconscientes são intrinsecamente valiosos não constitui uma razão para desaprovar todos os abortos, pois nem todos os abortos privam o mundo de um ser racional e consciente de si mesmo. Suponhamos que uma mulher planejou ir juntar-se a uma expedição de alpinistas em junho e, em janeiro, fica sabendo que já está grávida há dois meses. Não tem outros filhos, e tem o firme propósito de só engravidar dentro de um ou dois anos. A gravidez só é indesejada por ter ocorrido num momento inoportuno. Nessas circunstâncias, os adversários do aborto provavelmente o veriam como particularmente afrontoso, pois não estão em jogo nem a vida, nem a saúde da mãe — apenas o prazer que ela tem em escalar montanhas. Contudo, se o aborto só é errado por privar o mundo de uma futura pessoa, esse aborto não é errado, pois nada mais faz do que retardar a chegada de mais uma pessoa ao mundo.

Por outro lado, esse argumento contra o aborto leva-nos a condenar práticas que reduzem a futura população humana: a contracepção, tanto por meios “artificiais” quanto pelos “naturais”, como a abstinência nos dias em que a mulher provavelmente é fértil e, também, o celibato. Na verdade, esse argumento apresenta todas as dificuldades da forma “total” de utilitarismo que discutimos nos dois capítulos anteriores, e não oferece nenhuma razão para se julgar o aborto pior do que quaisquer outros meios de controle da população. Se o mundo já está superpovoado, o argumento não oferece absolutamente nenhuma razão para sermos contrários ao aborto.

Existe outra importância no fato de termos no feto uma pessoa em potencial? Se existe, não faço a menor idéia de qual possa ser. Os escritos contra o aborto quase sempre fazem referência ao fato de que cada feto humano é único. Paul Ramsey, ex-professor de religião na Universidade de Princeton, afirmou que, ao ensinar-nos que a primeira fusão do espermatozóide e

do óvulo cria uma partícula informacional “que nunca se repetirá”, a genética moderna parece levar-nos à conclusão de que “toda destruição da vida fetal deve ser classificada como assassinato”. Mas por que esse fato deveria levar-nos a semelhante conclusão? Sem dúvida, um feto canino também é geneticamente único. Isto significa que é tão errado abortar um cão quanto um ser humano? Quando são concebidos gêmeos idênticos, a informação genética é repetida. Assim, será que Ramsey acharia admissível abortar um dos gêmeos idênticos? As crianças que eu e minha mulher geráramos se não usássemos anticoncepcionais seriam geneticamente únicas. O fato de ainda não se saber ao certo exatamente qual seria o caráter geneticamente único que essas crianças teriam torna o uso de anticoncepcionais menos nocivo que o aborto? Por que haveria de ser assim? E, se assim for, poderia a perspectiva indefinida da clonagem bem-sucedida — uma técnica na qual as células de um indivíduo são usadas para reproduzir um feto que é uma cópia genética perfeita do original — diminuir a gravidade do aborto? Suponhamos que a mulher que quer escalar montanhas fosse capaz de abortar, tirar uma célula do seu feto abortado e reimplantá-la no seu útero, de tal modo que uma réplica genética perfeita do feto abortado se desenvolvesse — com a única diferença de que, agora, a gravidez só aconteceria seis meses mais tarde, o que lhe permitiria ir juntar-se à expedição. Isso tornaria o aborto aceitável? Duvido que muitos adversários do aborto pensassem assim.

O “status” do embrião no laboratório

Chegou o momento de nos voltarmos para a discussão das experiências com embriões humanos que, em fase inicial de formação, são mantidos vivos dentro de um fluido especial, fora do corpo humano. Trata-se de discussão relativamente nova, pois a possibilidade de conservar um embrião vivo fora do corpo é recente; contudo, em muitos aspectos, sua base é a mesma em que se dá o debate sobre o aborto. Ainda que um dos principais argumentos favoráveis ao aborto — a afirmação de que uma mulher tem o direito de deter o controle sobre seu próprio corpo — não seja diretamente aplicável nesse contex-

to mais recente, o argumento contra a experiência com embriões se fundamenta em uma das duas afirmações que já examinamos: a de que o embrião tem direito à proteção por ser um ser humano, ou a de que o embrião tem direito à proteção por ser um ser humano em potencial.

Portanto, poder-se-ia pensar que o argumento contra a experiência com embriões é mais forte do que o argumento pró-aborto, pois um argumento a favor deste último não se aplica, enquanto os principais argumentos contra o aborto sim. Na verdade, porém, os dois argumentos contra o aborto não se aplicam, tão diretamente quanto se poderia pensar, ao caso do embrião no laboratório.

Em primeiro lugar, o embrião já é um ser humano? Já vimos que as reivindicações do direito à vida não devem ter por base o fato de alguém pertencer à mesma espécie: assim, não é por pertencer à espécie *Homo sapiens* que um embrião vai ser considerado um ser humano em qualquer sentido moralmente relevante. E, se o feto não é uma pessoa, fica ainda mais evidente que o embrião também não o é. Contudo, existe uma nova e interessante questão a ser colocada contra a afirmação de que o embrião é um ser humano: os seres humanos são indivíduos, e o embrião ainda não tem nenhuma característica de individuação. A qualquer momento, por volta do décimo quarto dia depois da fertilização — mais tempo do que, até hoje, os embriões humanos foram mantidos vivos fora do corpo — o embrião pode separar-se em dois ou mais embriões geneticamente idênticos. Isso acontece naturalmente e leva à formação de gêmeos idênticos. Quando temos um embrião anterior a esse ponto, não podemos saber ao certo se o que estamos vendo é o precursor de um ou de dois indivíduos.

Isso coloca um problema para os que enfatizam a continuidade de nossa existência desde a concepção até a vida adulta. Suponhamos que temos um embrião dentro de um recipiente, numa mesa de laboratório. Se pensarmos nesse embrião como o primeiro estágio de um ser humano individual, poderíamos chamá-lo de Mary. Mas suponhamos, agora, que o embrião se divide em dois embriões idênticos. Um deles ainda é Mary, e o outro Jane? Se assim for, qual dos dois é Mary? Não existe nada que os diferencie, nenhum modo de dizer que o que chamamos de Jane tenha se separado do que chamamos de

Mary, e não vice-versa. Portanto, deveríamos dizer que Mary já não está entre nós, mas que, em vez disso, estamos diante de Jane e Helen? Mas o que foi que aconteceu com Mary? Morreu? Devemos lamentar a sua morte? Há algo de absurdo nessas especulações. O absurdo decorre do fato de pensarmos no embrião como um indivíduo num momento em que ele não passa de um agrupamento de células. Desse modo, enquanto não estiver superada a possibilidade da criação de gêmeos, será ainda mais difícil sustentar que o embrião é um ser humano, em qualquer sentido moralmente significativo, do que sustentar que o feto é um ser humano num sentido moralmente significativo. Isso oferece um fundamento para as leis e regulamentos da Inglaterra e de vários outros países que permitem a realização de experiências com embriões até 14 dias depois da fertilização. Mas, pelas razões já apresentadas, e por outras que estamos prestes a discutir, isso ainda constitui um limite desnecessariamente restritivo.

Que dizer do argumento do potencial? As afirmações mais conhecidas sobre o potencial do embrião no útero podem ser aplicadas ao embrião num recipiente de laboratório? Antes de Robert Edwards dar início às pesquisas que levaram à fertilização *in vitro*, ninguém tinha observado um embrião humano viável antes do estágio em que ele se implanta na parede do útero. Durante o processo normal de reprodução dentro do corpo, o embrião — ou pré-embrião, como hoje é muitas vezes chamado — permanece desligado entre os primeiros 7 ou 14 dias. Como tais embriões só existiam dentro do corpo da mulher, não havia como observá-los durante esse período. A própria existência do embrião só podia ser determinada depois da implantação. Em tais circunstâncias, uma vez que se tomasse conhecimento da existência de tal embrião, ele passava a ter boas probabilidades de tornar-se uma pessoa, a menos que o seu desenvolvimento fosse deliberadamente interrompido. Portanto, a possibilidade de tal embrião tornar-se uma pessoa era muito maior do que a de um óvulo, numa mulher fértil, unir-se ao espermatozóide do parceiro dessa mulher e levar à geração de uma criança.

Nos dias anteriores à fertilização *in vitro* havia também outra importante distinção entre o embrião e o óvulo e o espermatozóide. Enquanto o embrião dentro do corpo feminino tem

→ A transferência para o útero

uma possibilidade definida (cuja extensão examinaremos mais adiante) de desenvolver-se numa criança, a menos que um ato humano deliberado interrompa o seu desenvolvimento, o óvulo e o espermatozóide só podem transformar-se numa criança se houver um ato humano deliberado. No primeiro caso, portanto, tudo que se precisa para que o embrião tenha a perspectiva de realizar o seu potencial é que as pessoas envolvidas não se decidam a interromper o seu desenvolvimento; no segundo caso, é preciso que pratiquem um ato específico. Portanto, o desenvolvimento do embrião dentro do corpo feminino pode ser visto como o mero desdobraimento de um potencial que lhe é inerente. (Devo admitir que estou recorrendo a uma simplificação excessiva, que não leva em conta os atos concretos que dizem respeito à infância; mas é suficiente para que se entenda o meu raciocínio.) O desenvolvimento do óvulo e do espermatozóide separados é mais difícil de se ver desse modo, pois nenhum desenvolvimento ocorrerá, a menos que o casal mantenha relações sexuais ou recorra à inseminação artificial.

Examinemos, agora, o que aconteceu em decorrência do sucesso da fertilização *in vitro*. O procedimento implica remover um ou mais óvulos do ovário de uma mulher, colocá-los dentro de um fluido apropriado, num recipiente de vidro ao qual então se acrescenta o esperma. Nos laboratórios mais sofisticados, isso leva à fertilização em cerca de 80% dos óvulos assim tratados. O embrião pode então ser mantido no recipiente por um período de 2 a 3 dias, enquanto se desenvolve e divide em 2, 4 e 8 células. Mais ou menos nesse estágio, o embrião geralmente é transferido para o útero da mulher. Ainda que, em si, a transferência seja um procedimento simples, é só depois dela que existe a possibilidade de as coisas correrem mal: por razões ainda não plenamente compreendidas, até mesmo no caso das equipes mais bem-sucedidas que praticam a FIV, a probabilidade que um embrião transferido para um útero tem de realmente implantar-se nele e levar a uma gravidez ininterrupta é sempre inferior a 20%, em geral não passando de 10%. Em resumo, antes do advento da FIV, em todos os casos em que soubéssemos da existência de um embrião humano normal, teria sido correto afirmar, a respeito desse mesmo embrião, que, a menos que ele sofresse um processo de interferência deliberada, havia uma grande probabilidade de que ele

se transformasse numa pessoa. O processo da FIV, porém, leva à criação de embriões que não vão transformar-se numa pessoa, a menos que haja um ato humano deliberado (a transferência para o útero) e que, ainda assim, na melhor das circunstâncias, muito provavelmente não vai transformar-se numa pessoa.

O resultado de tudo isso é que a FIV diminuiu a diferença entre o que pode ser dito sobre o embrião e o que pode ser dito sobre o óvulo e o espermatozóide, quando ainda separados, mas vistos como um par. Antes da FIV, qualquer embrião humano normal tinha possibilidades muito maiores de transformar-se numa criança do que qualquer óvulo mais espermatozóide anteriores ao processo de fertilização. Com a FIV, porém, há uma diferença muito mais modesta na probabilidade de uma criança resultar de um embrião de duas células dentro de um recipiente de vidro, e na probabilidade de uma criança resultar de um óvulo e de um pouco de esperma dentro de um recipiente de vidro. Para ser mais preciso, se admitirmos que o índice de fertilização no laboratório é de 80% e que o índice de gravidez por embrião transferido é de 10%, então a probabilidade de uma criança resultar de um determinado embrião é de 10%, e a probabilidade de uma criança resultar de um óvulo que foi colocado num fluido ao qual se acrescentou esperma é de 8%. Portanto, se o embrião é uma pessoa em potencial, por que óvulo e espermatozóide, considerados em conjunto, não são também uma pessoa em potencial? Contudo, nenhum membro do movimento pró-vida deseja resgatar óvulos e esperma para salvar as vidas das pessoas em que eles têm o potencial de transformar-se.

Examinemos a seguinte seqüência de acontecimentos — não de todo improvável. No laboratório de FIV, o óvulo de uma mulher foi obtido e está dentro de um recipiente sobre a mesa. O esperma de seu parceiro está na mesa ao lado, pronto para ser misturado à solução que contém o óvulo. É então que chegam más notícias: a mulher está com um sangramento no útero e, portanto, não tem condições de receber o embrião por pelo menos um mês. É impossível, pois, dar seguimento ao processo. Pede-se a um assistente de laboratório que dê um fim ao óvulo e ao esperma; ele os joga numa pia e abre a torneira. Até aí, tudo bem; só que, algumas horas depois, quando o as-

sistente volta para preparar o laboratório para a experiência seguinte, percebe que a pia está entupida. O óvulo e o fluido ainda estão ali, no fundo da pia. Quando o assistente já está começando a desentupir a pia, dá-se conta de que o esperma também foi jogado na pia. Muito provavelmente, o óvulo foi fertilizado! Que fazer, agora? Os que fazem uma aguda distinção entre o óvulo e o esperma e o embrião devem sustentar que, se o assistente tinha o direito de jogar o óvulo e o esperma na pia, seria errado desentupí-la agora. Isso é difícil de aceitar. A potencialidade não parece ser um conceito do tipo "tudo ou nada"; a diferença entre o óvulo e esperma e o embrião é uma diferença de grau, associada à probabilidade da transformação em uma pessoa.

Os defensores tradicionais do direito à vida para o embrião têm relutado em introduzir graus de potencial no debate, pois, uma vez que se aceite a noção, parece inegável que o embrião em sua fase inicial é menos uma pessoa em potencial do que o embrião numa fase mais adiantada, ou o feto. Isso poderia ser facilmente entendido de modo a concluirmos que a proibição contra a destruição do embrião primitivo é menos rigorosa do que a proibição contra a destruição do embrião em fase mais adiantada, ou feto. Não obstante, alguns defensores do argumento do potencial têm invocado a probabilidade. Um deles é o teólogo católico John Noonan:

Assim como a vida em si é uma questão de probabilidades, assim como a maior parte dos raciocínios morais é um cálculo de probabilidades, parece igualmente de acordo com a estrutura da realidade e a natureza do pensamento moral encontrar um juízo moral sobre a mudança de probabilidades no que diz respeito à concepção... O argumento seria diferente se apenas uma, dentro de dez crianças concebidas, viessem a nascer? É claro que esse argumento seria diferente. Esse argumento é um apelo às probabilidades que realmente existem, e não a todo e qualquer estado de coisas que possa ser imaginado... Se um espermatozóide é destruído, destruiu-se um ser que tinha uma probabilidade de muito menos de 1 em 200 milhões de desenvolver-se num ser racional, dotado de código genético, de um coração e outros órgãos, e capaz de sentir dor. Se um feto é destruído, destruiu-se um ser já dotado de código genético, de órgãos, sensível à dor e com 80% de possibilidade de transformar-se num bebê fora do útero, um bebê que, com o tempo, teria a capacidade de raciocinar.

O artigo do qual esta citação foi extraída influenciou muito o debate sobre o aborto e tem sido muito citado e republicado pelos que se opõem a essa prática, mas o desenvolvimento de nossa compreensão do processo reprodutivo tornou insustentável a posição de Noonan. A primeira dificuldade está em que os números que ele apresenta para a sobrevivência do embrião, inclusive no útero, não são mais considerados precisos. Na época em que Noonan escreveu, a estimativa da perda da gravidez baseava-se no reconhecimento clínico da gravidez de 6 a 8 semanas depois da fertilização. Nesse estágio, a possibilidade de perder a gravidez através do aborto espontâneo é de cerca de 15%. Contudo, os recentes avanços técnicos que possibilitam um reconhecimento mais precoce da gravidez oferecem números surpreendentemente diversos. Se a gravidez for diagnosticada antes da implantação (até 14 dias depois da fertilização), a probabilidade de resultar em nascimento vai de 25 a 30%. No caso de gravidez pós-implantação, isso aumenta, inicialmente, de 46 a 60%, e é só depois da sexta semana de gestação que a possibilidade de nascimento passa a ser de 85 a 90%.

Noonan afirmou que o seu argumento é "(...) um apelo às probabilidades que realmente existem, e não a todo e qualquer estado de coisas que possa ser imaginado". Contudo, se substituirmos as reais probabilidades de os embriões se tornarem pessoas, em diferentes estágios de sua existência, o argumento de Noonan não consegue confirmar o momento da fertilização como a fase em que o embrião adquire um *status* moral significativamente diferente. Na verdade, se fôssemos exigir uma probabilidade de 80% para a posterior transformação num bebê — número que o próprio Noonan menciona —, teríamos de esperar até quase seis semanas depois da fertilização para que o embrião tivesse a importância que Noonan quer reivindicar para ele.

A certa altura de sua argumentação, Noonan refere-se ao número de espermatozoides envolvidos numa ejaculação masculina e diz que só existe uma possibilidade, em duzentos milhões, de que um espermatozóide venha a ser parte de um ser vivo. Esse enfoque do espermatozóide, e não do óvulo, é um curioso exemplo de preconceito masculino, mas, ainda que o deixemos passar, as novas tecnologias colocam mais uma difi-

culdade diante do argumento. Atualmente existe um meio de superar a infertilidade masculina provocada pela baixa contagem de espermatozoides. O óvulo é removido, como no procedimento *in vitro* normal; mas, em vez de se acrescentar uma gota de fluido seminal ao recipiente que contém o óvulo, um único espermatozoide é pinçado por uma agulha fina e microinjetado sob a camada externa do óvulo. Assim, se compararmos a probabilidade de o embrião tornar-se uma pessoa com a probabilidade de o óvulo ter o mesmo destino — juntamente com o único espermatozoide que foi pinçado pela agulha e está prestes a ser microinjetado no óvulo — seremos incapazes de encontrar uma distinção nítida entre ambos. Isso significa que seria errado interromper o processo assim que o espermatozoide tivesse sido pinçado? O argumento das probabilidades de Noonan pode dar a impressão de compromê-lo tanto com essa afirmação implausível quanto com a aceitação de que podemos destruir embriões humanos. Esse procedimento também destrói a afirmação de Ramsey sobre a importância do esquema genético único — pois aquela “partícula informacional que jamais vai repetir-se” foi determinada no caso do embrião, mas não no caso do óvulo e do espermatozoide. Pois, neste caso, também ela é determinada antes da fertilização.

Nesta seção, tentei mostrar de que modo as circunstâncias especiais do embrião no laboratório afetam a aplicação dos argumentos discutidos em outra parte deste capítulo sobre o *status* do embrião ou do feto. Não tentei abranger todos os aspectos da fertilização *in vitro* e das experiências com embriões. Para fazê-lo, seria preciso investigar várias outras questões, inclusive a conveniência da alocação dos escassos recursos médicos para essa área, num momento em que o mundo passa por um sério problema de superpopulação, e a especulação de que as novas técnicas serão usadas perversamente, com a finalidade de produzir crianças “feitas para obedecer” às ordens de seus pais, ou, pior ainda, de algum ditador louco. A abordagem dessas questões importantes, mas diferentes, faria com que nos afastássemos muito dos temas principais deste livro. É preciso, porém, mencionar brevemente outro aspecto das experiências feitas com embriões: o papel do casal de cujos gametas desenvolveu-se o embrião.

As feministas têm desempenhado um importante papel ao mostrarem quão vulnerável os casais podem ser às pressões da equipe médica para que doem um embrião para ser usado em pesquisas. Podem estar querendo desesperadamente ter um filho. A equipe da fertilização *in vitro* representa a sua última esperança de atingir esse objetivo. Sabem que existem muitos outros casais à procura de tratamento. Tudo isso significa que, provavelmente, estarão dispostos a não medir esforços para agradar a equipe médica. Quando lhes pedem para doar óvulos ou embriões, terão condições de fazer uma livre escolha? Em minha opinião, só se ficar bem claro que a sua resposta não vai afetar, de alguma forma, o processo de fertilização *in vitro* ao qual estão se submetendo. Sempre que se faz uma experiência com embriões, é necessário tomar medidas de salvaguarda e fiscalização que assegurem ser sempre esse o caso.

O uso do feto

As perspectivas de usar fetos humanos com objetivos médicos suscitou mais uma questão polêmica com relação ao aborto. As pesquisas feitas especificamente com fetos levaram à esperança de encontrar cura para muitas doenças graves através do transplante de tecidos ou células fetais. Comparado ao tecido adulto, o tecido fetal parece desenvolver-se melhor depois do transplante, e são menores as probabilidades de que venha a ser rejeitado pelo paciente. O exemplo mais difundido até hoje é o do mal de Parkinson, mas o uso de tecido fetal também foi sugerido para o tratamento das doenças de Alzheimer, de Huntington e do diabetes; além disso, os transplantes fetais foram usados para salvar a vida de outro feto num caso em que um feto de 30 semanas, ainda no útero, tinha um distúrbio fatal do sistema imunológico e recebeu células de fetos abortados.

Os fetos têm direitos ou interesses que podem ser violados ou prejudicados através do seu uso com essas finalidades? Já afirmei que o feto não tem direito algum à vida, nem, estritamente falando, interesse algum por ela. Mas também vimos que, no caso dos animais, afirmar que um ser não tem direito à vida não significa que esse ser não tenha quaisquer direitos ou interesses. Se o feto é capaz de sentir dor, então, a exem-

plo dos animais, ele tem um interesse em não sentir dor, e deve-se dar a esse interesse a mesma consideração que se dá aos interesses semelhantes de qualquer outro ser. É fácil imaginar que o fato de manter um feto vivo depois do aborto, para conservar o tecido fetal nas melhores condições possíveis, pode provocar dor e sofrimento num feto capaz de sentir dor. Portanto, agora devemos nos voltar para uma investigação mais minuciosa de um tema abordado superficialmente no início deste capítulo: quando é que o feto se torna consciente?

Por sorte, hoje é possível dar uma resposta razoavelmente definitiva a essa pergunta. A parte do cérebro associada às sensações de dor e, mais genericamente, à consciência, é o córtex cerebral. Até a décima oitava semana de gestação, o córtex cerebral não está ainda suficientemente desenvolvido para que as conexões sinápticas ocorram em seu interior — em outras palavras, não são ainda recebidos os sinais que, num adulto, dão origem à dor. Entre a décima oitava e a vigésima quinta semana, o cérebro do feto atinge um estágio no qual existe alguma transmissão nervosa nas partes associadas à consciência. Ainda assim, porém, o feto parece estar num persistente estado de sono e, portanto, pode ser que não perceba a dor. O feto começa a “acordar” numa idade gestacional de mais ou menos 30 semanas. Esse momento se situa, sem dúvida, bem além do estágio de viabilidade, e um “feto” que estivesse vivo e fora do útero nesse estágio seria um bebê prematuro, mas jamais um feto.

Para concedermos ao feto o benefício da dúvida, seria conveniente tomarmos como limite a partir do qual o feto deve ser protegido o momento mais precoce possível em que o feto possa sentir alguma coisa. Assim, devemos pôr de lado os indícios incertos sobre o estado de vigília e considerar como linha divisória mais definida, o momento em que o cérebro se torna fisicamente capaz de receber os sinais necessários à consciência. Isso sugere que se estabeleça o limite na décima oitava semana de gestação. Antes disso, não existe uma base sólida para acreditarmos que o feto precisa ser protegido contra os danos acarretados pelas pesquisas, pois ainda não é possível fazer-lhe mal algum. Depois desse período, o feto precisa de proteção contra danos e ferimentos, nas mesmas bases que os animais sencientes, mas não conscientes de si.

Cumprido, porém, acrescentar uma ressalva a esta afirmação. Ainda que, estritamente falando, o feto com menos de 18 semanas possa não ser capaz de sofrer danos, se se permitir que o feto venha a transformar-se numa criança, a futura criança poderia ser seriamente prejudicada por uma experiência que a levou a nascer com uma deficiência. Portanto, a pesquisa que permite que o feto sobreviva além de 18 semanas não se inclui na regra permissiva sugerida no parágrafo anterior.

Nas discussões sobre o uso de tecido fetal, quase sempre se menciona o risco de “cumplicidade” no ato imoral do aborto. Portanto, os que pretendem defender o uso de tecido fetal fazem o máximo esforço para mostrar que tal uso pode ser mantido inteiramente à parte da decisão de realizar o aborto e que, portanto, não serve para “legitimar” os abortos. Pelo mesmo motivo, muitos países hoje possuem, ou estão criando, leis ou regulamentos para o uso de tecido fetal de abortos provocados, e muitas dessas leis ou regulamentos são criadas com base no pressuposto, implícito ou explícito, de que é importante separar a decisão de abortar do uso de tecido fetal, para que o uso deste não sirva para fomentar a incidência de abortos. Pode haver, por exemplo, uma exigência de que a doação tenha de ser totalmente anônima. Isso impediria que uma mulher fizesse um aborto para doar tecido que pudesse salvar a vida de um parente, talvez até mesmo dos filhos que já tivesse. É possível que a motivação de tais exigências seja a de proteger a mulher de pressões para que aborte. Se se trata de uma base válida para a exigência de anonimato é algo que vou examinar dentro em breve. Por ora, quero apenas chamar a atenção para o fato de que, se a premissa de que o aborto é imoral é que dá motivos para se tentar impedir qualquer “cumplicidade” entre o uso de tecido fetal e a realização do aborto, ou para certificar-se de que o tecido fetal não contribua para uma maior incidência de abortos, então os argumentos apresentados neste capítulo se posicionam contra esse ponto de vista. Pelo menos quando é feito antes de 18 semanas, o aborto é, em si, moralmente neutro. Mesmo os abortos mais tardios, quando alguma dor talvez esteja envolvida, poderiam justificar-se, desde que o resultado fosse impedir um sofrimento muito maior — por exemplo, se salvasse a vida de uma criança com um distúrbio em seu sistema imunológico, ou se curasse o mal

de Parkinson ou a doença de Alzheimer numa pessoa mais idosa. Se a exigência de separarmos o ato do aborto da doação de tecido fetal não pode ser judiciosamente baseada na necessidade de proteger o feto, poderá ela fundamentar-se numa necessidade de proteger os pais, em particular a mãe? É preciso examinar diferentes aspectos dessa separação. Se o médico que aconselha a mulher sobre o aborto e o médico em busca de tecido fetal para um paciente moribundo forem a mesma pessoa, o conflito de interesses fica claro, e parece haver um risco concreto de que o médico não apresente condições de dar conselhos imparciais à mulher grávida. Portanto, essa separação é um aspecto importante da proteção que deve ser dada à mulher grávida.

Que dizer, porém, do ponto de vista segundo o qual a mulher grávida deve ser separada do destinatário por um véu de anonimato? Sem dúvida, isso a protege de fazer aborto para doar tecido a alguém que conhece. Essa restrição justifica-se pela consideração de seus próprios interesses? Por um lado, sem essa proteção, é fácil imaginar um cenário no qual a mulher grávida acha-se sob a forte pressão de abortar para salvar a vida de algum parente à morte, ou em que uma mulher que não está grávida pode achar que deva engravidar para interromper a gravidez algum tempo depois e poder, assim, doar o tecido fetal de que alguém necessita. As feministas podem muito bem achar que, numa sociedade em que predominam os homens, as perspectivas de uma maior intensificação da opressão das mulheres nesses moldes já constitui razão suficiente para excluir a destinação do tecido para uma pessoa específica.

Contudo, o argumento favorável à conclusão oposta também é forte. Não é incomum, nem irracional, que os pais façam grandes sacrifícios por seus filhos. Permitimos que homens e mulheres trabalhem longas horas, fazendo serviços sem sentido em fábricas, a fim de juntarem dinheiro suficiente para dar uma boa educação aos filhos. Isto sugere que o sacrifício por um parente ou um ser que se ama não é, em si, errado, nem algo que devamos proibir. Em muitos países, também permitimos que as mulheres abortem por razões muito menos importantes do que a salvação de uma vida. Isso indica que não vemos o aborto como uma coisa tão ruim (do ponto de vista

do feto, ou da mulher) que deva ser proibido, ou mesmo circunscrito a situações nas quais é preciso salvar uma vida. Se aceitarmos os pressupostos que estão na base dessas duas atitudes, será difícil criticar uma mulher que se decide a fazer um aborto para obter o tecido fetal capaz de salvar a vida do seu filho. Nem toda mulher pode querer fazer isso, mas as que o fazem podem muito bem estar tomando uma decisão perfeitamente sensata e autônoma. Da parte da lei, é muito paternalista intervir e afirmar que um médico não deve pôr na prática tais decisões. Sob essa perspectiva, é estranho que muitas feministas, das quais seria de esperar que defendessem o direito das mulheres à autonomia, estejam entre os que pensam que as mulheres precisam de leis especiais que as protejam contra os efeitos de atos pelos quais optaram livremente.

Há uma força considerável nesses dois argumentos antagônicos, mas devemos favorecer a autonomia, a menos que existam claros indícios de que os resultados de tal postura são nefastos. A propósito, desconheço quaisquer indícios nesse sentido. Na verdade, desconfio que grande parte (mas não a totalidade) da motivação para a proibição de se doar tecido a pessoas predeterminadas provém do desejo de evitar que mais abortos sejam feitos e, em particular, de evitar que as mulheres engravidem para que haja mais tecido fetal disponível. Mas, pelas razões já expostas, não vejo nada de inerentemente errado na existência de mais abortos, nem no fato de as mulheres engravidarem para doar tecido fetal, desde que as mulheres em questão estejam optando livremente por fazer tais coisas, e que os abortos adicionais realmente dêem alguma contribuição para que outras vidas possam ser salvas. Se a principal objeção é a de que os atos das mulheres podem ser forçados, e não livremente escolhidos, a solução não estaria em proibir todas as opções pelo aborto para se obter tecido fetal, mas sim em estabelecer procedimentos capazes de assegurar que as que fazem esse tipo de opção tenham escolhido livremente, à luz de todas as informações relevantes que seja possível obter.

Nessa altura dos acontecimentos, o comércio tende a entrar em cena. Alguns poderão perguntar: e se as mulheres engravidarem e interromperem a gravidez não para salvar as vidas daqueles com que se preocupam, mas porque vão ser pagas pelo tecido fetal? Os argumentos baseados na autonomia

não sugerem que essa também deve ser uma decisão que cabe à mulher tomar? Será realmente pior engravidar e interromper a gravidez para receber, digamos, dez mil dólares, do que passar seis meses fazendo algum trabalho enfadonho numa fábrica barulhenta, poluída e perigosa, para conseguir ganhar a mesma quantia?

Apesar da boa vontade com que aceito a idéia de facilitar o uso do tecido fetal, reluto muito em ceder ao mercado livre. Não porque eu ache que as mulheres não sejam capazes de proteger-se contra a exploração comercial; na verdade, não me parece uma forma de exploração pior do que aquelas que aceitamos em formas mais comuns de empregos. Pelo contrário, não me agrada a idéia de um mercado livre de tecido fetal, pois, como R. M. Titmuss afirmou há muitos anos, com relação ao caso dos suprimentos de sangue com finalidades médicas, quando escolhemos entre uma política social baseada no altruísmo e outra baseada no comércio, estamos fazendo uma escolha entre dois tipos diferentes de sociedade. Por um grande número de razões, talvez seja melhor que existam coisas que o dinheiro não possa comprar; algumas circunstâncias nas quais possamos confiar no altruísmo daqueles que amamos, ou mesmo de estranhos que fazem parte de nossa sociedade. Defendo a necessidade de esforços para resistir à crescente comercialização de todos os aspectos de nossas vidas, portanto, estou entre os que se opõem à comercialização de tecido fetal.

Aborto e infanticídio

Permanece uma importante objeção ao argumento que apresentei em favor do aborto. Já vimos que a força da posição conservadora está na dificuldade dos liberais em demonstrar a existência de uma linha divisória moralmente significativa entre um embrião e um bebê recém-nascido. A clássica postura liberal deve ser capaz de mostrar onde se situa tal linha, pois os liberais costumam afirmar que é permissível matar um feto ou embrião, mas não um bebê. Afirmo que a vida de um feto (e, mais claramente ainda, a de um embrião) não tem mais valor que a vida de um animal num estágio semelhante de racionalidade, autoconsciência, consciência, capaci-

dade de sentir, etc., e que, não sendo uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Ora, é preciso admitir que esses argumentos aplicam-se tanto ao bebê recém-nascido quanto ao feto. Um bebê de uma semana não é um ser racional e consciente de si, e existem muitos animais cuja racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc., são muito mais desenvolvidas do que os mesmos atributos tal como os encontramos num bebê de uma semana ou um mês de idade. Se o feto não tem o mesmo direito à vida que uma pessoa, resulta que o bebê recém-nascido também não o tem e que a vida de um bebê recém-nascido tem menos valor para ele do que a vida de um porco, de um cão ou de um chimpanzé para esse animal. Assim, enquanto minha posição sobre o status da vida fetal pode ser aceitável para muitos, as implicações dessa posição quanto ao status da vida recém-nascida estão em desacordo com o pressuposto virtualmente incontestado de que a vida de um bebê recém-nascido é tão sacrossanta quanto a de um adulto. Na verdade, algumas pessoas parecem pensar que a vida de um bebê é mais preciosa do que a de um adulto. Histórias medonhas de soldados alemães enfiando suas baionetas em bebês belgas apareciam com grande destaque na onda da propaganda contra a Alemanha que acompanhou a entrada da Inglaterra na Primeira Guerra Mundial, e parecia ser tacitamente assumido que essa atrocidade era maior do que o assassinato de adultos.

Não vejo o conflito entre a posição que assumi e as idéias muito difundidas sobre o caráter sagrado da vida infantil como um motivo que justifique o abandono de minha posição. Essas idéias amplamente aceitas precisam ser contestadas. É verdade que os bebês intensificam os nossos sentimentos por serem pequenos e indefesos, e, sem dúvida, existem boas razões de natureza evolutiva para que, instintivamente, sejamos levados a protegê-los. Também é verdade que os bebês não podem ser combatentes, e matá-los em tempo de guerra é o mais gritante caso da morte de civis, que é proibida por convenção internacional. Em geral, como os bebês são indefesos e moralmente incapazes de cometer um crime, faltam aos que os matam as desculpas comumente oferecidas para o assassinato de adultos. Nada disso mostra, porém, que o assassinato de um bebê é uma coisa tão perversa quanto o de um adulto (inocente).

Ao refletirmos sobre essa questão, devemos pôr de parte os sentimentos baseados na aparência indefesa, diminuta e — às vezes — graciosa dos bebês. Pensar que as vidas dos bebês têm um valor especial porque eles são pequenos e engraçadinhos equivale a pensar que o filhote de uma foca, com sua pele branca e macia e seus grandes olhos redondos merece mais proteção que um gorila, que não possui esses atributos. O desamparo e a inocência do bebê *Homo sapiens* também não podem ser motivos para preferi-lo ao igualmente indefeso e inocente *Homo sapiens* fetal, ou, a esse propósito, para preferi-lo a ratos de laboratório que são “inocentes” exatamente no mesmo sentido em que o é o bebê humano, e quase tão desamparados quanto este último, dado o poder que sobre eles exercem as pessoas que os usam em suas experiências.

Se conseguirmos pôr de lado esses aspectos comoventes, mas rigorosamente irrelevantes, da morte de um bebê, seremos capazes de ver que os motivos para não matar pessoas não se aplicam aos bebês recém-nascidos. A clássica razão utilitária indireta não se aplica, pois nenhum ser capaz de compreender o que está acontecendo quando um recém-nascido é morto poderia sentir-se ameaçado por uma política que desse menos proteção aos recém-nascidos do que aos adultos. A esse respeito, Bentham estava certo ao descrever o infanticídio como algo cuja natureza “não leva a mais medrosa das imaginações a sentir a menor inquietação”. Quando já somos suficientemente velhos para compreender essa política, já somos velhos demais para nos sentirmos ameaçados por ela.

Do mesmo modo, a razão utilitarista preferencial para se respeitar a vida de uma pessoa não pode aplicar-se a um recém-nascido. Os recém-nascidos não podem ver-se como seres que podem ter, ou não, um futuro; portanto, não podem ter o desejo de continuar vivendo. Pela mesma razão, se o direito à vida deve ter por base a capacidade de querer continuar vivo, ou a capacidade de ver-se como um sujeito mental contínuo, um recém-nascido não pode ter o direito à vida. Por último, o recém-nascido não é um ser autônomo, capaz de fazer escolhas, portanto, matar um recém-nascido não pode violar o princípio do respeito pela autonomia. Em tudo isso, o recém-nascido está em pé de igualdade com o feto, donde decorre que existem menos razões contra matar bebês e fetos do que contra matar aqueles que conseguem ver-se como entidades distintas dotadas de existência no tempo ✕

É claro que seria difícil dizer em qual idade as crianças começam a ver-se como entidades distintas dotadas de existência no tempo. Mesmo quando conversamos com crianças de dois e três anos de idade, costuma ser difícil extrair delas alguma concepção coerente da morte, ou da possibilidade de que alguém — menos ainda a criança — venha a deixar de existir. Sem dúvida, é variável a idade em que as crianças começam a compreender essas questões, como acontece com a maior parte das coisas que lhes dizem respeito. No entanto, a dificuldade de traçar essa linha divisória não é motivo para que a tracemos num lugar obviamente errado, tanto quanto a notória dificuldade de dizer quantos fios de cabelo um homem precisa ter perdido antes que possamos chamá-lo de “calvo” não é motivo para se dizer que alguém não é calvo quando a sua cabeça mais parece uma bola de bilhar. É evidente que, quando o que está em risco são os direitos, nosso erro deve pender para o lado da segurança. Existe alguma plausibilidade no ponto de vista de que, para fins legais, uma vez que o nascimento proporciona a única linha divisória nítida, clara e facilmente compreensível, a lei de homicídio deve continuar a aplicar-se imediatamente depois do nascimento. Uma vez que esse é um argumento da esfera da política e do direito públicos, ele é compatível com o ponto de vista de que, por razões puramente éticas, o assassinato de um recém-nascido não é comparável ao de uma criança mais velha ou de um adulto. Alternativamente, lembrando a distinção estabelecida por Hare entre os níveis crítico e intuitivo de raciocínio moral, poder-se-ia sustentar que o juízo ético ao qual chegamos só se aplica em termos de moralidade crítica; para a tomada de decisões cotidianas, deveríamos agir como se uma criança tivesse direito à vida desde o momento em que nasce. No próximo capítulo, porém, vamos examinar outra possibilidade: a de que devem existir pelo menos algumas circunstâncias nas quais um pleno direito legal à vida entra em vigor não no nascimento, mas só algum tempo depois deste — um mês, talvez. Isso propiciaria a ampla margem de segurança há pouco mencionada.

Se essas conclusões parecem chocantes demais para serem levadas a sério, talvez valha a pena lembrar que a proteção absoluta que damos às vidas dos bebês é uma atitude específica

mente cristã e não um valor ético universal. O infanticídio tem sido praticado em sociedades que, geograficamente, vão do Taiti à Groenlândia, em culturas tão variadas quanto as que vão dos aborígenes nômades australianos às sofisticadas comunidades urbanas da Grécia antiga ou da China dos mandarins. Em algumas dessas sociedades, o infanticídio não era simplesmente permitido, mas, em determinadas circunstâncias, visto como moralmente obrigatório. Não matar um bebê doente ou deformado era quase sempre visto como um erro, e o infanticídio talvez tenha sido a primeira forma de controle da população — ou a única, no caso de várias sociedades.

Podemos pensar que somos apenas mais “civilizados” do que esses povos “primitivos”, mas não podemos ter certeza de que somos mais civilizados do que os melhores moralistas gregos e romanos. Os espartanos não eram os únicos a abandonar as suas crianças nas encostas das montanhas: tanto Platão quanto Aristóteles recomendavam a morte dos bebês deformados. Romanos como Sêneca, cujo senso moral compassivo surpreende o leitor moderno (ou a mim, pelo menos), por parecer superior ao dos primeiros escritores cristãos da Idade Média, também viam o infanticídio como a solução natural e humana do problema colocado pelos bebês doentes e deformados. A mudança das atitudes ocidentais diante do infanticídio desde a época romana é um produto da Cristandade — assim como a doutrina do caráter sagrado da vida humana, da qual faz parte. Talvez hoje seja possível examinar essas questões sem adotar a estrutura moral cristã que, por tanto tempo, impediu toda e qualquer reavaliação essencial.

Nada disso pretende sugerir que alguém que saia por aí matando bebês a esmo equipare-se, moralmente, a uma mulher que faz um aborto. É evidente que devemos estabelecer condições muito rigorosas quanto ao infanticídio permissível; essas restrições, porém, teriam de estar mais ligadas aos efeitos do infanticídio sobre os outros do que ao erro intrínseco de matar um bebê. É óbvio que, na maior parte dos casos, matar um bebê significa infligir uma terrível perda aos que amam a criança. Minha comparação entre o aborto e o infanticídio foi sugerida pela objeção de que a posição que assumi sobre o aborto também justifica o infanticídio. Admiti essa acusação — sem considerar a admissão como algo fatal ao meu pon-

to de vista — na medida em que o erro intrínseco de matar o feto em fase avançada e o erro intrínseco de matar o recém-nascido não são coisas marcadamente diferentes. Nos casos de aborto, porém, admitimos que as pessoas mais atingidas — os futuros pais, ou, pelo menos, a futura mãe — desejam fazer o aborto. Portanto, o infanticídio só pode ser comparado ao aborto quando as pessoas mais próximas da criança não quiserem que ela viva. Como um bebê pode ser adotado por outros, o que não está ao alcance de um feto pré-viável, tais casos serão raros. (Alguns deles serão discutidos no capítulo seguinte.) Matar um bebê cujos pais não querem sua morte constitui, sem dúvida, uma questão inteiramente diversa.