

tos de carvão ou de petróleo, por exemplo -, e muitos de nós não sentimos remorso algum em cortar árvores para abrir espaço para a construção de casas, ou em matar mamíferos complexos como as vacas para obter alimento. E só consideramos sagradas algumas espécies animais: poucos se importam com a extinção de uma espécie de inseto, mesmo quando benigna, e a erradicação do vírus da aids seria motivo de grande celebração e de nenhum remorso.

De diferentes maneiras, portanto, somos seletivos com relação a que produtos e que tipos de processos criadores ou naturais consideramos invioláveis. Como seria de esperar, nossas seleções são configuradas por nossas necessidades e as refletem, e, de maneira recíproca, configuram e são configuradas por outras opiniões que temos. Reverenciamos o esforço artístico humano, por exemplo, porque pode produzir coisas maravilhosas, como as pinturas de grande beleza, intuição e portento, e então, porque reverenciamos essa forma de criação humana, respeitamos tudo que ela produz, inclusive as pinturas que não consideramos maravilhosas. Reverenciamos a natureza porque produziu formações geológicas magníficas, plantas majestosas e criaturas vivas que consideramos extraordinárias, inclusive nós mesmos, e protegemos os exemplos dessa produção — montanhas, rios, florestas ou animais — de um modo especial e mais intenso porque são naturais. A reciprocidade entre nossa admiração pelos processos e nossa admiração pelo produto é complexa, e para a maioria das pessoas seu resultado não é um único princípio geral do qual fluem todas as suas convicções sobre o inviolável, mas uma complexa rede de sentimentos e intuições.

Não pretendo aqui recomendar ou defender nenhuma dessas convicções correntes sobre a arte e a natureza, seja em sua forma religiosa ou secular. Como insistem alguns céticos, talvez não passem de substituições sem consistência alguma. Quero apenas chamar a atenção para sua complexidade e sua estrutura característica, pois espero mostrar que é possível compreender as convicções da maioria das pessoas sobre o aborto e a eutanásia como se baseadas em crenças muito semelhantes,

ainda que diferentes em alguns sentidos importantes, sobre como e por que qualquer forma de vida humana *individual* é também inviolável.

A santidade de cada vida humana

Um obscuro filósofo austríaco do século XIX, Joseph Popper-Lynkeus, dizia que a morte de qualquer ser humano, não ser de um assassino ou de um suicida, é "um acontecimento muito mais importante do que qualquer fato político, religioso ou nacional, ou que a soma total dos avanços científicos, artísticos e tecnológicos obtidos ao longo dos tempos por todos os povos do mundo"⁶. E recomendava, a quem pensasse em considerar sua extraordinária afirmação um exagero, que "imaginasse que o indivíduo em questão fosse ele mesmo ou seu ente mais querido". Sua recomendação confunde o valor intrínseco da vida humana com o que chamei de valor pessoal. Minha vida pode ser pessoalmente mais importante para mim do que qualquer outra coisa, mas daí não se segue que seja intrinsecamente mais importante, e, uma vez estabelecida tal distinção, é absurdo supor que mesmo uma morte trágica e prematura, para não dizer uma morte natural ao fim de uma longa vida, seja um fato intrinsecamente mais lamentável do que a destruição de toda a arte e todo o conhecimento humanos. Mas a afirmação de Popper-Lynkeus apreende, de maneira hiperbólica, uma convicção que deve agora ser nossa preocupação principal: a de que em algumas circunstâncias a eliminação de uma vida humana é intrinsecamente condenável — em termos objetivos, uma ignomínia —, da mesma maneira que o seria a destruição da grande arte ou a perda de conhecimentos importantes.

Estamos agora em melhores condições para examinar essa convicção. Afirmei que tratamos a preservação e a prosperidade

6. Ver Paul Edwards, org., *The Encyclopedia of Philosophy* 6 (Nova York: Macmillan, 1967; Nova York: The Free Press, 1972), 403.

de nossa própria espécie como algo de importância capital porque acreditamos que nossa espécie é o mais grandioso resultado da criação divina – se somos convencionalmente religiosos –, ou da evolução – se não somos religiosos –, e também porque sabemos que todo conhecimento, toda arte e cultura desapareceriam com o fim da humanidade. Essa combinação de natureza e arte – duas tradições do sagrado – corrobora a afirmação posterior, e mais dramática, de que cada vida humana individual é também inviolável em si mesma, pois cada vida individual, em si mesma, pode ser entendida como o produto de ambas as tradições criativas. A primeira dessas tradições – a idéia de que a natureza é criativa – tem desempenhado um papel importante como fundamento dessa afirmação. As tradições religiosas que predominam no Ocidente insistem em que Deus criou a humanidade “à Sua própria imagem”, que cada ser humano individual é uma representação, e não apenas um produto, de um criador divino, e as pessoas que aceitam esse artigo de fé irão pensar, compreensivelmente, que cada ser humano – e não só a espécie como um todo – é uma obra-prima da criação. Uma forma secular da mesma idéia, que atribui a obra-prima à natureza e não a Deus, é também um dos pilares de nossa cultura – a imagem do ser humano como o mais grandioso produto da criação natural é uma das mais poderosas em Shakespeare, por exemplo. “Que obra é o homem!”, diz Hamlet, e James Tyrrel, que planeja para Ricardo III o assassinato dos príncipes na Torre, diz que um dos assassinos se sentiu horroizado ao perceber que havia “asfixiado a mais perfeita e doce obra que a Natureza já criou desde os primórdios da criação”. É assim, e de outras maneiras, que a idéia de que os seres humanos são especiais entre as criações da natureza é apresentada para explicar por que é horrível que mesmo uma única vida humana seja eliminada.

O papel da outra tradição do sagrado na defesa da santidade da vida é menos evidente, mas igualmente crucial: cada ser humano desenvolvido é produto não só da criação natural, mas também do tipo de força humana criadora e deliberativa que reverenciamos ao reverenciar a arte. Uma mulher madura, por

exemplo, por sua personalidade, formação e capacidade, assim como por seus interesses, suas ambições e emoções, é algo como uma obra de arte, pois em todos esses aspectos é um produto da inteligência criadora humana, em parte a de seus pais e de outras pessoas, em parte a de sua cultura. Mas é também, através das escolhas que fez, sua própria criação. Para expressar o conceito de vida, os gregos usavam duas palavras que estabelecem essa distinção: *zoe*, para significar vida física ou biológica, e *bios*, que para eles designava a vida como processo *vivido*, formado pela totalidade de ações, decisões, motivos e acontecimentos que compõem o que hoje chamamos de biografia⁷.

Portanto, a exemplo de nossa preocupação com a sobrevivência de nossa espécie como um todo, a idéia de que cada vida humana individual é inviolável tem raízes em duas bases do sagrado que se combinam e confluem: a criação natural e a criação humana. Qualquer criatura humana, inclusive o embrião mais imaturo, é um triunfo da criação divina ou evolutiva que produz, como se fosse do nada, um ser complexo e racional, e igualmente um triunfo daquilo que comumente chamamos de “milagre” da reprodução humana, que faz com que cada novo ser humano seja, ao mesmo tempo, diferente dos seres humanos que o criaram e uma continuação deles. Levin – a autorprojção ficcional de Tolstói em *Anna Karenina* – é tomado por um sentimento de assombro diante do nascimento de seu filho:

Enquanto isso, ao pé da cama, nas mãos habilidosas de Lizaveta Petrovna palpitava a vida de um ser humano, como a pequena e incerta chama de uma lamparina – um ser humano que não existia há um momento mas que, com os mesmos direitos e a mesma importância para si mesmo que o resto da humanidade, viveria e criaria outros seres à sua imagem. [...] De onde e por que

7. Essa distinção é enfatizada por James Rachels e William Ruddick em “Lives and Liberty”, em *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, org. John Christman (Nova York: The Oxford University Press, 1989), e explorada por James Rachels em *The End of Life* (Oxford: The Oxford University Press, 1986), 24-27.

razão havia vindo, e quem era? Não conseguia absolutamente entender, nem habituar-se à idéia. Parecia-lhe demais, uma superabundância que só lhe pareceu natural muito tempo depois.⁸

O milagre natural que tanto comoveu Levin começa muito antes do nascimento: começa na identidade genética do embrião. A segunda forma de criação sagrada – o investimento humano, em oposição ao natural – é também imediata quando a gravidez é planejada, pois a decisão deliberada dos pais de gerar e trazer ao mundo um filho é, sem dúvida, uma decisão criadora. Qualquer criança que sobreviva é formada, em termos de caráter e capacidade, pelas decisões dos pais e pela história cultural da comunidade. Em todos os casos, com exceção dos patológicos, ao longo do desenvolvimento da criança são suas decisões criativas próprias que irão determinar, progressivamente, seus pensamentos, sua personalidade, suas ambições, emoções, relações e conquistas. Ela cria sua vida quase do mesmo modo que um artista cria uma pintura ou um poema. Não estou sugerindo, como fizeram alguns escritores românticos do século XIX, que uma vida humana seja, literalmente, uma obra de arte. Trata-se de uma idéia perigosa, pois sugere que devemos valorizar uma pessoa da mesma maneira que valorizamos uma pintura ou um poema: mais por sua beleza, estilo ou originalidade do que por suas qualidades pessoais, morais ou intelectuais. Mas podemos – e assim procedemos – tratar o modo de conduzir uma vida como uma espécie de atividade criadora que temos ao menos tantas razões para reverenciar quantas temos para reverenciar uma obra de arte.

Seja qual for sua forma ou configuração, a vida de um único organismo humano exige respeito e proteção devido ao complexo investimento criativo que representa e a nosso assombro diante dos processos divinos ou evolutivos que geram novas vidas a partir das que as antecederam, diante dos processos de

8. Ver Leon Tolstói, *Anna Karenina*, tradução inglesa de Rosemary Edmunds (Nova York: Penguin, 1978), 749. Tradução brasileira de Mirtes Ugeda (São Paulo: Circulo do Livro, 1995).

uma nação, comunidade ou língua através dos quais um ser humano irá absorver e dar continuidade a centenas de gerações de culturas e formas de vida e valor, e, por último, quando a vida mental iniciar-se e florescer, diante do processo interior de criação e discernimento por meio do qual uma pessoa irá fazer-se e refazer-se, um processo misterioso e inevitável do qual todos participamos e que é, portanto, a mais poderosa e inevitável fonte de empatia e comunhão que temos com cada uma das outras criaturas que se defrontam com o mesmo desafio assustador. O horror que sentimos diante da destruição intencional de uma vida humana reflete nosso sentimento comum e inarticulado da importância intrínseca de cada uma dessas dimensões do investimento feito.

A métrica do desrespeito

Devo agora tentar mostrar como essa compreensão do caráter sagrado da vida humana nos permite explicar, melhor do que a interpretação tradicional, as duas atitudes opostas diante do aborto. A interpretação tradicional pressupõe que essas atitudes se baseiam em diferentes concepções que remetem à questão de se, e quando, o feto é uma pessoa com direito à vida. Vou pressupor aqui que tanto os conservadores quanto os liberais aceitam que, em princípio, a vida humana é inviolável no sentido por mim definido, de que qualquer aborto implica uma perda de vida humana e portanto é, em si mesmo, vergonhoso e condenável. Também tentarei demonstrar de que modo esse pressuposto explica por que as duas partes concordam e divergem entre si.

Começarei pelos aspectos consensuais. Como afirmei, conservadores e liberais pressupõem que, embora o aborto seja sempre moralmente problemático e quase sempre moralmente condenável, é pior em algumas ocasiões do que em outras. Em outras palavras, pressupõem que existem graus de iniquidade na perda de uma vida humana. Que medida estão pressupondo ao emitir tais juízos de valor? Coloquemos a questão de uma

forma mais geral. Todos admitimos que alguns casos de morte prematura são tragédias maiores que outras, não apenas quando o que está em pauta é a questão do aborto, mas também no contexto de muitos outros acontecimentos. Para quase todos nós, por exemplo, é pior que uma jovem, e não um velho, morra em um acidente aéreo, ou que morra um garoto em vez de um homem de meia-idade. Ao pensarmos assim, que critérios estamos utilizando para avaliar uma tragédia? Que critérios devemos adotar?

Não se trata aqui da questão moral sobre a qual costumam escrever os filósofos da moral ou os chamados deontólogos médicos — a questão de saber que *direitos* à vida têm diferentes tipos de pessoas, ou de quão relativa é a perversidade de negar-lhes os recursos que poderiam salvar suas vidas ou de matá-las. Podemos acreditar que é pior — que existe uma perda de vida maior — a morte de um jovem que a de um velho, ou a de uma pessoa emocionalmente saudável que a de um suicida, ou a de um homem com filhos pequenos que a de um homem solteiro, sem com isso sugerir que seria menos perverso matar um velho do que um jovem, uma pessoa deprimida do que uma pessoa feliz, um homem solteiro do que um pai de família. Isso tampouco sugere — ainda que se trate, obviamente, de um problema diferente e bem mais difícil — que seria mais justo negar a um velho recursos escassos que evitariam sua morte, como um aparelho de hemodiálise, ou negar esses recursos às pessoas deprimidas e solteiras para favorecer pais vigorosos de famílias numerosas.

Esses juízos sobre o assassinato e a equidade pertencem ao sistema de direitos e interesses, o sistema de idéias que, como afirmei, não podem explicar nossas convicções mais comuns sobre o aborto. A maioria das pessoas pensa (com o indiscutível apoio de nossas leis) que os indivíduos têm um igual direito à vida e que o assassinato de um misantropo octogenário, deprimido e fisicamente debilitado é tão execrável, e deve ser punido tão severamente, quanto o assassinato de qualquer pessoa mais jovem, saudável ou valiosa para os demais. Qualquer outra concepção nos pareceria monstruosa. Mais compli-

cado é, como admiti há pouco, o modo como as diferenças entre as pessoas deveriam afetar a distribuição de recursos médicos escassos. Na maioria dos países, os médicos admitem que esses recursos devem priorizar os mais jovens aos mais velhos, e para muitos médicos a qualidade de vida e o valor para os outros também fazem parte da equação. Contudo, mesmo essas questões de equidade são diferentes da questão da bondade ou maldade intrínsecas dos fatos que estamos examinando. Poderíamos insistir, por exemplo, que, quando está em jogo a alocação de recursos médicos escassos, os interesses de uma pessoa seriamente deprimida e com graves deficiências físicas devem ser tão respeitados quanto os de uma pessoa emocionalmente saudável, e ainda assim acreditar (como algumas pessoas, talvez, mas não muitas) que será uma tragédia muito maior a morte de um jovem que a de um velho. As questões que agora coloco, portanto, não dizem respeito à justiça, aos direitos ou à equidade, mas sim à tragédia e ao desperdício de vida. Como deveríamos, em diferentes ocasiões, medir e comparar esse desperdício e, por conseguinte, o insulto à santidade da vida? Em primeiro lugar, temos de levar em conta uma resposta simples, e talvez natural, a essa pergunta. Nos termos de tal resposta, a vida é desperdiçada quando se perde, de modo que a questão do quanto foi desperdiçado por uma morte prematura é respondida mediante o cálculo de quanto tempo mais poderia ter durado essa vida se não tivesse sido interrompida. Essa resposta simples parece ajustar-se a muitas de nossas convicções intuitivas. Parece explicar, por exemplo, a opinião que há pouco mencionei: a de que a morte de uma jovem em um acidente aéreo é pior do que a de um homem mais velho. É mais provável que a jovem ainda continuasse a viver por muitos anos.

A resposta simples é incompleta, pois podemos medir a vida — e, portanto, a perda de vida — de maneiras diversas. Deveríamos considerar apenas a duração da vida que se perdeu, sem consideração alguma por sua qualidade? Ou deveríamos levar em conta também a qualidade? Deveríamos dizer que a perda da jovem que morreu no acidente seria maior se ela

tivesse pela frente uma vida cheia de esperanças e prazeres do que se estivesse física ou psicologicamente incapacitada de algum modo grave e permanente? Deveríamos também levar em conta a perda que sua morte representaria para a vida de outras pessoas? Será que a morte de um pai de família, de um grande industrial que dá emprego a muita gente, ou de um gênio da música constitui um desperdício de vida maior do que a morte, na mesma idade, de alguém cuja vida tenha sido igualmente satisfatória para si próprio, mas menos valiosa para os demais?

Não devemos, porém, quebrar a cabeça diante dessas alternativas, pois essa resposta simples, que só mede a perda de vida em termos da vida que se perdeu, é inaceitável quer se avale a perda somente como duração de vida, quer se inclua no cálculo a qualidade de vida ou o benefício a outras pessoas. É inaceitável, em qualquer dessas formas, por duas razões inخورáveis.

Em primeiro lugar, ainda que a resposta simples pareça ajustar-se a algumas de nossas convicções, contradiz outras que são importantes e estão profundamente enraizadas no espírito humano. Se a perda de vida fosse medida apenas em termos cronológicos, por exemplo, um aborto na fase inicial da gestação seria um insulto ainda pior à santidade da vida, um exemplo ainda pior de desperdício de vida do que seria um aborto tardio. Mas a maioria das pessoas defende a tese contrária: a de que quanto mais tarde se fizer o aborto — quanto mais a forma do feto lembrar uma criança —, tanto mais condenável será sua prática. Adotamos um ponto de vista semelhante a respeito da morte de crianças de pouca idade. É terrível que morra um bebê, mas para a maioria das pessoas é pior quando morre uma criança de três anos, e pior ainda quando morre um adolescente. Quase ninguém acredita que a tragédia representada pela morte prematura diminua de modo linear a medida que a idade aumenta. O modo como a maioria sente essa tragédia, se fôssemos representá-lo como um gráfico associando o grau de intensidade trágica à idade em que ocorre a morte, subiria a partir do nascimento até algum ponto no final da infância ou no início da adolescência, depois seguiria por uma linha horizon-

tal pelo menos até o começo da meia-idade, e finalmente voltaria a descer na direção da velhice avançada. Em termos de horror, a morte dos príncipes na Torre, em Ricardo III, não teria paralelo em nenhum ato de infanticídio.

A interpretação simples de como a morte constitui um desperdício de vida também não se ajusta melhor a nossos sentimentos no contexto das formas mais elaboradas que mencionei. Nosso ponto de vista corrente de que é pior perder ou abortar um feto em uma fase avançada da gravidez do que na fase inicial, e pior que morra uma criança de dez anos do que um bebê, não leva em consideração a qualidade das vidas que se perderam ou seu valor para os outros.

A concepção simples de desperdício de vida mostra-se insuficiente por uma segunda razão igualmente importante. Falha por completo ao explicar a importante verdade que por diversas vezes enfatizei: a de que, embora consideremos a vida humana sagrada, não a tratamos como se tivesse valor intelectual; não acreditamos abstratamente que, quanto mais vidas humanas forem vividas, tanto melhor. A afirmação simples de que uma morte prematura só é trágica porque implica a perda de vida — só porque algum período de vida que poderia ter sido vivido por alguém não o será — não nos dá mais razão para lamentar um aborto ou uma morte prematura do que para lamentar a contracepção ou outra forma qualquer de controle de natalidade. Em ambos os casos, haverá menos vidas humanas vividas do que haveria se fossem outras as circunstâncias.

A concepção de perda simples que até aqui examinamos é inadequada porque se concentra apenas em possibilidades futuras, naquilo que poderá ou não acontecer no futuro. Ignora a verdade crucial de que a perda de vida é comumente maior e mais trágica devido ao que já aconteceu no passado. A morte de uma adolescente é pior do que a morte de um bebê, pois a morte daquela frustra os investimentos que ela e outros já tenham feito em sua vida — as ambições e expectativas que ela teve, seus planos e projetos, o amor, os interesses e o envolvimento emocional que criou para si e com os outros, e que estes criaram para ela e com ela.

Usarei o termo "frustração" (ainda que a palavra tenha outras associações) para descrever essa avaliação mais complexa de perda de vida porque não me ocorre nenhuma palavra melhor para sugerir a combinação de considerações passadas e futuras que figuram em nossa avaliação do que constitui uma morte trágica. A maioria de nós acredita em algo parecido com o conjunto de pressupostos instintivos sobre a morte e a tragédia que apresentarei a seguir. Como afirmei, acreditamos que uma vida humana bem-sucedida segue um certo curso natural. Começa com o simples desenvolvimento biológico — a concepção, o desenvolvimento do feto e a primeira infância — e depois prossegue pela segunda infância, adolescência e vida adulta, sendo determinada agora não apenas pela formação biológica, mas também pela educação e pelas escolhas sociais e individuais, e culminando na capacidade de estabelecer relações e alcançar os mais variados objetivos. Depois de um período de vida normal, termina com a morte natural. O desperdício dos investimentos criativos naturais e humanos que constituem a história de uma vida normal ocorre quando essa progressão normal se vê frustrada pela morte, prematura ou não. Quão lamentável isso é, porém — o tamanho da frustração — depende da fase da vida em que ocorre, pois a frustração é maior se a morte ocorrer depois que a pessoa tiver feito um investimento pessoal significativo em sua própria vida, e menor se ocorrer depois que algum investimento tiver sido substancialmente concretizado, ou tão substancialmente concretizado quanto poderia ter sido.

Essa estrutura mais complexa ajusta-se melhor a nossas convicções sobre a tragédia do que a avaliação simples daquilo que constitui perda de vida. Explica por que a morte de um adolescente nos parece pior, na maioria das circunstâncias, do que a morte de um bebê. Também explica como podemos, de modo coerente, sustentar que às vezes é indesejável criar novas vidas humanas e ainda assim insistir em que é condenável que alguma vida humana, uma vez iniciada, termine prematuramente. Não ocorre frustração de vida quando nascem menos e não mais seres humanos, pois não há investimento criativo em vidas que nunca existiram. Contudo, uma vez iniciada uma vida

humana, ter-se-á também deflagrado um processo, e interrompê-lo equivale a frustrar uma aventura que já se pôs em marcha.

Portanto, a idéia de que deploramos a frustração da vida, e não a sua mera ausência, parece ajustar-se bem a nossas convicções gerais sobre a vida, a morte e a tragédia. Também explica grande parte do que pensamos sobre a tragédia particular do aborto. Tanto os conservadores quanto os liberais admitem que, em algumas circunstâncias, o aborto é mais grave, e talvez mais injustificável, do que em outras. De modo evidente, há consenso entre as duas partes quanto ao fato de que o aborto numa fase avançada da gravidez é mais grave do que o aborto feito ainda no início desta. Não podemos explicar essa convicção comum simplesmente com base na argumentação de que os fetos se parecem mais com os bebês à medida que prossegue a gravidez. As pessoas acreditam que o aborto não é apenas emocionalmente mais difícil, mas moralmente mais condenável quanto mais tarde for praticado, e, por si só, a semelhança cada vez maior não tem importância moral. Também não podemos explicar a convicção comum mediante a constatação de que, em algum momento da gravidez, o feto adquire a capacidade de sentir. Para a maioria das pessoas, o aborto é moralmente mais condenável no início do quarto mês de gravidez — bem antes da capacidade de sentir ser possível — do que no início dos três primeiros meses (vários países europeus que permitem o aborto neste período, mas não naquele, introduziram essa distinção em seu direito penal). E, ainda que essa crença amplamente compartilhada não possa ser explicada pela teoria simples da perda de vida, a tese da frustração nos oferece uma justificação natural e eloquente para ela. O desenvolvimento fetal é um processo de criação contínuo, um processo que mal começou no instante em que ocorre a concepção. De fato, uma vez que a individualização genética ainda não se consumou a essa altura, poderíamos dizer que o desenvolvimento de um ser humano com características únicas só vai iniciar-se cerca de catorze dias mais tarde, no momento da implantação. Depois desta, porém, à medida que prossegue o crescimento do feto, o investimento natural que o aborto poria a perder torna-se cada vez maior e mais significativo.

Humano e divino

Assim, nosso sentimento de que a frustração, e não só a perda, compromete a inviolabilidade da vida humana, parece útil para explicar o que une a maioria das pessoas na questão do aborto. O mais difícil é saber se também ajuda a explicar o que as divide. Para dar início a nossa resposta, colocaremos outra pergunta. Descrevi há pouco o curso natural de uma vida humana — que começa com a concepção, caminha para o nascimento e a infância, culmina em uma maturidade ativa e bem-sucedida na qual se concretizam o investimento biológico natural e o investimento humano pessoal, terminando com a morte natural depois de um espaço de tempo normal. Assim compreendida, a vida pode ser frustrada de duas maneiras principais. Podem ser frustrada pela morte prematura, que deixa por realizar qualquer investimento natural e pessoal previamente feito. Ou pode ser frustrada por outras modalidades de fracasso: por deficiências físicas ou mentais, pela pobreza, por projetos malfeitos, por erros irrecuperáveis, por uma educação insuficiente, ou mesmo pela simples falta de sorte: qualquer um desses reverses pode, de diferentes maneiras, frustrar a oportunidade que uma pessoa tem de concretizar suas ambições ou de levar uma vida plena de realizações. A morte prematura será sempre, inevitavelmente, uma frustração da vida mais grave do que qualquer um desses outros tipos de malogro?

As decisões relativas ao aborto frequentemente colocam essa questão. Suponhamos que os pais descubram, logo no início da gravidez, que o feto tem uma malformação genética tão grave que sua vida após o nascimento será inevitavelmente breve e terrivelmente limitada. Devem decidir se a frustração de vida será mais grave se o feto morrer agora — desperdiçando o milagre de sua criação e de seu desenvolvimento até este momento —, ou se continuar a crescer no útero para nascer e levar uma vida breve e sem qualidade alguma. Sabemos que as pessoas divergem sobre essa questão, e agora temos um modo de descrever essa divergência. Para algumas dessas pessoas, a morte imediata do feto, até mesmo em um caso como este, é uma frustração mais terrível do milagre da vida do que seria a vida

breve e penosa de uma criança, uma vez que esta poderia ao menos concretizar uma pequena parte, ainda que insignificante, do investimento natural. Para outras pessoas, seria uma frustração de vida ainda pior permitir que essa vida fetal continuasse, uma vez que acrescentaria, à lamentável perda da criação biológica de um ser humano deformado, a terrível perda dos investimentos emocionais e pessoais que outros houvessem feito em tal vida, e principalmente a própria criança, antes de sua inevitável morte prematura.

Deveríamos, portanto, considerar a seguinte hipótese: embora quase todos aceitem o princípio abstrato de que é intrinsecamente mau que a vida humana, uma vez começada, venha a frustrar-se, as pessoas divergem quanto à melhor resposta à questão de se a morte prematura passível de ser evitada é sempre, ou invariavelmente, a mais grave frustração de vida possível. De acordo com essa hipótese, a opinião conservadora radical tem por base a convicção de que a morte imediata é inevitavelmente uma frustração mais grave do que qualquer opção que adie a morte, mesmo ao custo de uma maior frustração em outros aspectos. Segundo a mesma hipótese, o ponto de vista liberal tem por base a convicção oposta: a de que em alguns casos, ao menos, a opção pela morte prematura minimiza a frustração da vida, não sendo, portanto, uma atenuação do princípio de que a vida humana é sagrada, mas sim a opção que mais respeita esse princípio.

Que razões têm as pessoas para adotar uma dessas posições em detrimento da outra? Parece claro que, sejam quais forem essas razões, são profundas, consciente ou inconscientemente extraídas de uma vasta rede de outras convicções sobre o sentido da vida e o significado moral da morte. Se a hipótese que descrevi se sustenta — se os conservadores e os liberais não chegam a um consenso quanto à morte prematura ser sempre a pior frustração da vida —, então a divergência deve dar-se em virtude de um contraste mais geral entre diretrizes religiosas e filosóficas.

Ofereço, então, uma outra hipótese. Como sugeri, quase todos admitem que uma vida humana normal e bem-sucedida

é o resultado de duas modalidades moralmente significativas de investimento criativo nessa vida, a natural e a humana. Mas as pessoas divergem quanto à importância relativa dessas modalidades, e não o fazem apenas quando o que está em debate é o aborto, mas também em muitas outras ocasiões nas quais a morte é o centro das discussões. Se alguém acredita que o investimento natural em uma vida humana é algo de importância transcendental, que em si mesmo o dom da vida é infinitamente mais significativo do que qualquer coisa que a pessoa de cuja vida se trata possa fazer por si mesma, por mais importante que tal coisa possa ser, acreditará também que uma morte deliberada e prematura é a maior frustração de vida possível, por mais limitada, medíocre ou malsucedida que viesse a ser a continuação de tal vida⁹. Por outro lado, se alguém atribui uma importância relativa muito maior à contribuição humana ao valor criativo da vida, irá considerar a frustração dessa contribuição como um mal muito maior, razão pela qual encontrará mais sentido na decisão de que a vida deve terminar antes que um novo e significativo investimento humano se veja condenado à frustração.

Em outras palavras, podemos entender melhor algumas de nossas divergências mais críticas sobre a questão do aborto se as considerarmos como reflexos de diferenças profundas quanto à importância moral relativa das contribuições naturais e humanas à inviolabilidade das vidas humanas individuais. Na verdade, podemos formular uma versão mais ousada dessa afirmação: podemos entender melhor toda a diversidade de opiniões sobre o aborto, das mais conservadoras às mais liberais, se colocarmos cada opinião sobre a gravidade relativa das duas

9. Muitas pessoas que defendem esse ponto de vista irão abrir exceções: no caso da pena de morte, por exemplo, e no da morte de inimigos em situação de guerra. Não posso examinar, neste livro, a importante e abrangente questão de saber até que ponto essas exceções contradizem o princípio. Mas as pessoas que acreditam que a contribuição natural à vida é fundamental por uma razão específica — a de que a vida foi criada por Deus — não irão, por certo, considerar tais exceções como contradições se também acreditarem que executar assassinos ou matar soldados inimigos em uma guerra justa é também a vontade de Deus.

formas de frustração em uma escala que vai de uma posição extrema à outra — desde tratar qualquer frustração do investimento biológico como algo pior que qualquer frustração possível do investimento humano até — passando por pontos de vista mais moderados e complexos — a opinião de que frustrar o mesmo investimento biológico na vida humana praticamente não tem importância alguma, e que frustrar um investimento humano não é sempre pior.

Se examinarmos a controvérsia a partir dessa perspectiva, pouco nos surpreenderá que muitos daqueles cujas convicções se situam no extremo natural ou biológico desse espectro sejam fundamentalistas, católicos ou adeptos fervorosos de alguma outra fé religiosa ortodoxa — pessoas para as quais Deus é o autor de tudo que existe de natural, e cada feto humano é um exemplo único de sua realização mais sublime. Nossa hipótese explica de que modo a religião ortodoxa pode desempenhar um papel crucial na formação das opiniões das pessoas sobre o aborto, mesmo quando não acreditam que o feto seja uma pessoa com direito à vida.

Trata-se de uma questão significativa. Quase todos acreditam que a oposição religiosa ao aborto tem por base a convicção de que todo feto humano é uma pessoa com direitos e interesses próprios. É importante, portanto, verificar que a oposição religiosa ao aborto não precisa ter por base esse pressuposto. Afirmei que muitas tradições religiosas, inclusive o catolicismo durante a maior parte de sua história, baseavam sua oposição ao aborto no diferente pressuposto de que a vida humana possui valor intrínseco. A presente hipótese mostra como esse pressuposto pode estar na base de uma oposição muito radical, inclusive absoluta, ao aborto. Uma pessoa extremamente ortodoxa ou fundamentalista pode insistir em que o aborto é sempre moralmente condenável porque a destruição deliberada de alguma coisa criada como sagrada por Deus não pode nunca ser reparada por nenhum benefício humano.

Tal afirmação não pretende sugerir, contudo, que apenas as pessoas convencionalmente religiosas que acreditam em um Deus criador sejam conservadoras quanto ao aborto. Muitas

outras pessoas vêm a reprodução humana com temor reverencial, considerando-a um milagre natural. Algumas delas, como afirméi, adotam a idéia misteriosa, mas aparentemente poderosa, de que a ordem natural é dotada de um propósito consciente e exige respeito em nome de seu caráter sagrado. Alguns conservacionistas de renome, por exemplo, apesar de pouco religiosos no sentido convencional do termo, parecem ser profundamente religiosos nesse outro sentido, e podem aproximarse consideravelmente da extremidade conservadora do espectro de opiniões por mim descrito. Também podem pensar que qualquer frustração do investimento natural na vida humana é uma questão tão grave que raramente pode ser justificada, se é que alguma vez chega a sê-lo — que a pulsação no barro é mais profunda do que qualquer outra fonte do valor da vida. Poderiam, portanto, opor-se ao aborto de um feto gravemente malformado com a mesma intensidade com que o faria, no contexto religioso, um conservador ortodoxo.

Por outro lado, daí não se segue que todas as pessoas religiosas em sentido ortodoxo, ou que veneram a natureza, sejam consequentemente conservadoras com relação ao aborto. Como vimos, muitas das pessoas para as quais a morte desnecessária é um grande mal, são também sensíveis à perversidade intrínseca da perda de investimento humano na vida. Acreditam que a frustração dessa contribuição — por exemplo, no nascimento de um feto gravemente deformado cujo investimento em sua própria vida está condenado ao fracasso — pode, em algumas circunstâncias, ser o menor de dois males, e também acreditam que suas crenças religiosas ou sua reverência para com a natureza não são apenas coerentes com essa postura, mas que na verdade a exigem. Algumas delas adotam o mesmo ponto de vista sobre aquilo que para muitos constitui um caso ainda mais problemático: dizem que suas convicções religiosas exigem que uma mulher opte pelo aborto, e não por dar à luz, sempre que o parto colocar em risco os investimentos que ela fez em sua *própria* vida.

Descrevi posições radicais nas duas extremidades do espectro: a de que só o investimento natural conta para se decidir

se o aborto configura uma perda de vida humana, e a de que só o investimento humano conta. Na verdade, muito poucas pessoas adotam alguma dessas posições extremas. Para a maioria delas, o equilíbrio é mais complexo e envolve concessões múltiplas e conciliações, em vez de dar prioridade absoluta à postura de evitar a frustração do investimento natural ou do investimento humano. As opiniões das pessoas tornam-se progressivamente menos conservadoras e mais liberais à medida que o equilíbrio a que chegam atribui mais peso à importância de não frustrar o investimento humano na vida; em diferentes graus, os pontos de vista mais liberais enfatizam que uma vida humana é criada não apenas por forças divinas ou naturais, mas também, de maneira diferente mas ainda assim central, por aspectos como escolha pessoal, formação, envolvimento e decisão. A mudança de ênfase leva os liberais a ver o investimento criativo crucial na vida, o investimento que, se possível, não deve de modo algum ser frustrado, como algo que vai muito além da concepção e do desenvolvimento biológico e que converge para a vida adulta de um ser humano. Como já sugeri, para essa opinião liberal o fato de as ambições, o talento, a formação e as expectativas de um adulto se perderem devido a uma gravidez imprevista e indesejada frustra o milagre da vida muito mais do que a morte de um feto antes que se tenha feito qualquer investimento significativo dessa natureza.

Esta é uma descrição extremamente abstrata do modo como interpreto a controvérsia entre a opinião conservadora e a opinião liberal. Irá tornar-se menos abstrata, porém, pois tentarei mostrar como as conhecidas diferenças entre as concepções conservadoras e liberais sobre o aborto podem ser explicadas pela hipótese de que os conservadores e os liberais vêem as duas formas de frustração de modo diferente. Não devemos, contudo, exagerar essa diferença que, apesar de importante, é mais de ênfase que de qualquer outra coisa. Em sua maioria, as pessoas que defendem o que chamo de ponto de vista liberal sobre o aborto não negam que a concepção de uma vida humana e a contínua aquisição, por parte do feto, de uma forma humana identificável sejam questões de grande importância

moral que contam como investimentos criativos. E essa a razão pela qual concordam com os conservadores em que, à medida que prossegue esse investimento natural e o feto vai adquirindo a forma e a capacidade de um bebê, o aborto, que põe a perder esse investimento, torna-se progressivamente um fato a ser evitado ou lamentado. De sua parte, muitas pessoas que têm opiniões conservadoras sobre o aborto reconhecem a importância das contribuições criativas pessoais para uma vida humana; também reconhecem que uma morte prematura é pior quando ocorre não na primeira infância, mas depois de já terem sido feitos investimentos humanos no âmbito da ambição, da esperança e do amor. Os conservadores e os liberais divergem não porque um dos lados rejeite totalmente um valor que o outro considera fundamental, mas porque adotam posições distintas — quando não drasticamente distintas — quanto à importância relativa desses valores, que ambos admitem ser fundamentais e profundos.

Exceções conservadoras: a reconsideração do natural

Defendo o ponto de vista de que o debate sobre o aborto deve ser entendido como um debate que, em sua essência, diz respeito à seguinte questão filosófica: a frustração de uma vida biológica, que desperdiça vida humana, será ainda assim justificada em alguns casos para que se evite frustrar uma contribuição humana a essa vida, ou às vidas de outras pessoas, o que seria um tipo diferente de desperdício? Se assim for, quando e por quê? Os muito conservadores quanto à questão do aborto dão uma resposta negativa à primeira dessas perguntas.

Há uma posição ainda mais extrema que sustenta que o aborto nunca se justifica, mesmo quando necessário para salvar a vida da mãe. Embora essa seja a posição oficial da Igreja Católica e de alguns outros grupos religiosos, só é aceita por uma pequena minoria, mesmo entre católicos fervorosos, e mesmo o juiz Rehnquist, que foi contrário à sentença *Roe contra*

Wade, afirmou ter poucas dúvidas de que seria inconstitucional que os estados proibissem o aborto quando estivesse em jogo a vida da mãe. Assim, defini a opinião "muito conservadora" como aquela que permite o aborto nessas circunstâncias. Como afirmei, essa exceção extremamente popular seria inaceitável a todos os conservadores se eles realmente achassem que o feto é uma pessoa com direitos e interesses protegidos. Em termos morais e jurídicos, é inadmissível que um terceiro, como um médico, mate uma pessoa inocente mesmo quando for para salvar a vida de outra. Mas a exceção é facilmente explicável se entendermos que a opinião conservadora tem por base uma concepção da santidade da vida que dá absoluta prioridade ao investimento divino ou natural na vida. Se a mãe ou o feto devem morrer, a tragédia da morte evitável e a perda do investimento da natureza na vida tornam-se inevitáveis. Para os muito conservadores, contudo, uma escolha em favor da mãe pode parecer justificável com base no fato de que uma escolha contra ela frustraria, além do mais, os investimentos pessoais e sociais em sua vida; mesmo essas pessoas desejam apenas minimizar a frustração total da vida humana, o que exige que se salve a vida da mãe nessa terrível situação.

A discussão importante, portanto, dá-se entre as pessoas que acreditam que o aborto só é permissível quando necessário para salvar a vida da mãe e aquelas que acreditam que o aborto pode ser moralmente permissível também em outras circunstâncias. Vou examinar as outras exceções que este segundo grupo de pessoas defende, começando pelas exceções aceitas inclusive pelas que se consideram moderadamente conservadoras diante da questão do aborto, e em seguida examinarei as exceções associadas a uma posição claramente liberal.

Os conservadores moderados acreditam que o aborto é moralmente permissível para pôr fim a uma gravidez decorrente de um estupro. O governador da Louisiana, Buddy Roemer, por exemplo, que se declarou favorável à proibição do aborto, ainda assim vetou uma lei antiaborto em 1991 porque sua exceção às vítimas de estupro, nas palavras do governador, "desonra as mulheres [...] e traumatiza indevidamente as víti-

mas de estupro"¹⁰. Do ponto de vista de que o feto é uma pessoa, uma exceção para o estupro é ainda mais difícil de justificar do que uma exceção para proteger a vida da mãe. Por que se deve privar um feto de seu direito a viver e obrigá-lo a pagar com a própria vida um erro cometido por outra pessoa? Uma vez mais, porém, a exceção é muito mais fácil de entender quando passamos da afirmação da personalidade do feto para a preocupação de proteger o investimento divino ou natural na vida humana. Os muito conservadores, que acreditam que a contribuição divina para uma vida humana é tudo, e que a seu lado a contribuição humana não é quase nada, acreditam que o aborto é automaticamente, e em todos os casos, a pior agressão possível à inviolabilidade da vida, e não admitem uma exceção para o estupro. Os moderadamente conservadores, porém, para os quais a contribuição natural é normalmente *mais importante* do que a contribuição humana, encontrarão no estupro duas características que argumentam em favor de uma exceção.

Em primeiro lugar, de acordo com toda religião importante, o estupro é em si mesmo uma violação brutal da lei e da vontade de Deus, e o aborto pode muito bem parecer menos insultante ao poder criador de Deus quando a vida que elimina teve início, ela própria, em semelhante insulto. Ainda que o estupro não pudesse justificar a violação dos direitos de uma pessoa inocente, poderia diminuir o horror que os conservadores sentem diante da deliberada frustração do investimento divino em uma vida, que é o que o aborto lhes parece ser. Em sua sentença no caso *McRae contra Califano*, o caso da emenda Hyde que descrevi no capítulo 2, o juiz John Dooling assim resumiu

10. Ver "Nation's Strictest Abortion Law Enacted in Louisiana Over Veto", *The New York Times*, 19 de junho de 1991. O legislativo da Louisiana ignorou o veto do governador Roemer, e a rigorosa lei antiaborto que promulgou foi considerada inconstitucional por dois tribunais federais. Ver "Court Backs Overturning of Strict Abortion Law", *The New York Times*, 23 de setembro de 1992. Em 1992, o Supremo Tribunal recusou-se a rever a decisão de um tribunal inferior que havia anulado uma lei semelhante da Ilha de Guam. Ver Linda Greenhouse, "Guam Abortion Law; High Court Reaffirms Right to Regulate, but Not to Ban", *The New York Times*, 6 de dezembro de 1992, D2.

o testemunho do rabino David Feldman: "Do ponto de vista religiosamente judaico, o aborto é uma questão muito séria cuja realização só se permite quando existe ameaça à vida ou à saúde, ou uma grave ameaça à saúde mental e ao bem-estar físico. O aborto para as vítimas de estupro seria permitido, para usarmos uma metáfora de campo e semente: a implantação involuntária da semente não impõe nenhum dever de nutrir a semente alheia"¹¹.

Em segundo lugar, o estupro é uma terrível profanação do investimento feito pela vítima em sua própria vida, e mesmo aqueles para os quais um investimento humano na vida é menos importante do que o investimento feito por Deus ou pela natureza podem, não obstante, abominar uma frustração tão violenta desse investimento humano. O estupro é uma afronta cabal e repugnante, pois reduz a mulher a um objeto, a uma criatura cuja importância se restringe a seu uso genital, a alguém cujo amor e sentido do eu — aspectos da personalidade particularmente importantes no sexo — não têm importância alguma a não ser como veículos de degradação sádica.

Exigir que uma mulher dê à luz uma criança concebida em um contexto de tamanha agressão é especialmente destrutivo para sua realização pessoal, uma vez que frustra sua escolha criativa não apenas no sexo, mas também na reprodução. No caso ideal, a reprodução é uma decisão conjunta que tem raízes no amor e no desejo de dar continuidade à própria vida em conjugação com a vida de outra pessoa. Na tradição católica, bem como na imaginação de muitas pessoas que não são católicas, fazer amor sem sentir esse desejo é um insulto à santidade da vida: é esse o fundamento da oposição moral de muitas pessoas à contracepção. Mas podemos questionar o pressuposto de que o sexo só tem valor quando tem em vista a reprodução, ou que só seja criativo nesse sentido — como tantos questionam — ao mesmo tempo que se acredita que o sexo alcança sua criatividade máxima quando o que se pretende e deseja é a reprodução, e que a reprodução frustra a capacidade de

criação quando não é nem pretendida nem desejada. Sem dúvida, os apaixonados muitas vezes concebem por acidente, e os que não se amam às vezes concebem deliberadamente, talvez por uma esperança vã de encontrar o amor através dos filhos. O estupro, porém, não é apenas a ausência de intenção e desejo. Para a vítima, o estupro é o extremo oposto desses sentimentos, e, se uma criança for concebida, não o será apenas sem o desejo de reprodução por parte da vítima — na verdade, irá dar-se em circunstâncias especialmente horríveis exatamente pela possibilidade de que uma criança venha a nascer.

Assim, os conservadores moderados acham difícil insistir em que não se permita o aborto nos casos de estupro. Às vezes se diz que os conservadores que permitem a exceção do estupro mas não admitem, por exemplo, uma exceção para adolescentes solteiras cujas vidas seriam arruinadas pelo nascimento de uma criança, devem estar motivados por um desejo de punir as solteiras que mantêm relações sexuais por vontade própria. Ainda que alguns conservadores possam realmente acreditar que a gravidez é um bom castigo para a imoralidade sexual, nossa hipótese mostra por que os conservadores que só admitem a exceção do estupro não defendem, necessariamente, esse inacreditável ponto de vista. As razões pelas quais, como afirmo, os conservadores podem abrir uma exceção para o estupro, não se aplicam tão categoricamente aos casos de gravidez que se seguem às relações sexuais voluntárias. Ainda que muitas pessoas religiosas acreditem que o sexo fora do casamento também viola a vontade de Deus, poucos o consideram tão grave quanto o estupro, e o argumento de que uma gravidez indesejada frustra grotescamente o papel criativo da mulher na condução de sua própria vida é mais frágil quando a gravidez decorre do sexo voluntário. Sem dúvida, a diferença não seria de modo algum pertinente, como afirmo, se o feto fosse uma pessoa com direitos e interesses próprios, pois tal pessoa seria completamente inocente a despeito de qual fosse a natureza ou a intensidade da culpa de sua mãe.

Exceções liberais: protegendo a vida a sério

Outras exceções mais permissivas ao princípio de que o aborto é condenável são ligadas a uma atitude geralmente liberal diante do aborto, e portanto devemos esperar, com base na hipótese que estamos verificando, que reflitam um maior respeito pela contribuição humana à vida e, em decorrência disso, uma menor preocupação com a contribuição natural. Não devemos nos esquecer, porém, de que as atitudes das pessoas diante do aborto seguem uma trajetória que vai de um extremo a outro do espectro, e que qualquer distinção muito clara entre os campos conservador e liberal é apenas um recurso expositivo.

Os liberais acham que o aborto é permissível quando o nascimento de um feto resulta em um efeito deletério sobre a qualidade de vida. Nesse contexto, as exceções que admitem se dividem em dois grupos principais: as que procuram evitar a frustração da vida da criança e as que procuram impedir a frustração da vida da mãe e de outros membros da família.

Os liberais acreditam que o aborto se justifica quando parece inevitável que o feto, se vier a nascer, levará uma vida repleta de grandes frustrações. Esse tipo de justificativa é mais forte, segundo a maioria dos liberais, quando a causa da frustração é uma deformação física muito acentuada que tornaria qualquer vida muito difícil e dolorosa, frustrante tanto para a criança quanto para os pais — uma vida que seria, de qualquer modo, muito breve. Mas muitos liberais também acreditam que o aborto pode ser justificado quando as circunstâncias familiares forem economicamente tão difíceis ou, por qualquer outro motivo, tão pouco promissoras que venham a tolher seriamente o desenvolvimento de uma nova vida. É importante entender que essas exceções não se baseiam, como poderia parecer, na preocupação com os direitos ou interesses do feto. É um erro imaginar que um feto recém-formado tenha interesses próprios; em particular, não tem sentido algum afirmar que o feto possa ter interesse em ser abortado. Talvez este último argumento possa ser interpretado no sentido de que, se o feto realmente transformato em uma criança, para essa criança seria melhor estar

morta do que viva. Muitos liberais, porém, consideram o aborto justificado mesmo quando as coisas não se passam assim. Não pretendo negar que às vezes as pessoas estariam melhor mortas — por exemplo, quando sofrem dores atrozes na fase terminal de uma doença, ou quando suas vidas foram frustradas por alguma outra razão. (Consideraremos os problemas apresentados por esses casos mais adiante neste livro.) Mas isso raramente é verdadeiro, inclusive nos casos de crianças que nascem em situação de grande pobreza. Também não é necessariamente verdadeiro mesmo quando uma criança nasce com deficiências terríveis e incapacitantes que a condenam a viver muito pouco; às vezes, essas crianças estabelecem relações e fazem conquistas que dão conteúdo e significado a suas vidas, e fica claro que é do interesse delas, assim como daqueles que as amam e delas cuidam, que continuem a viver pelo máximo de tempo possível. O ponto de vista liberal de que o aborto se justifica quando as perspectivas de vida são particularmente áridas se baseia em um juízo mais pessoal: o de que a existência da criança seria intrinsecamente ruim, e que é lamentável viver uma vida assim difícil e sofrida.

Às vezes, esse juízo liberal é erroneamente interpretado como implicando um desprezo pelas vidas de crianças ou adultos deficientes, ou mesmo como uma sugestão, associada à odiosa eugenia nazista, de que seria melhor para a sociedade se essas pessoas fossem eliminadas. Trata-se de um erro duplo. Em primeiro lugar, como insiti no início deste capítulo, a questão geral da relativa tragédia inerente a diferentes fatos é muito diferente de qualquer questão sobre os *direitos* das pessoas que estão vivas agora, ou sobre o modo como devem ser tratadas. A primeira é uma questão sobre a bondade ou a maldade intrínseca dos fatos, e a segunda remete aos direitos e à equidade. Em segundo lugar, a opinião liberal sobre o aborto de fetos deformados não implica, em absoluto, que seria melhor que até mesmo as pessoas seriamente incapacitadas morressem. Ao contrário, a própria preocupação implícita no juízo liberal — o respeito pela contribuição humana à vida, e a preocupação de que esta não venha a frustrar-se — em geral reforça exatamente

a posição contrária. O investimento que uma pessoa gravemente incapacitada faz em sua própria vida, em sua luta por superar as próprias deficiências da melhor maneira possível, é muito grande, e o investimento que sua família e outras pessoas fazem tende a ser igualmente alto. A posição liberal insiste em que esses investimentos na vida sejam realizados da maneira mais completa possível, pelo máximo de tempo e com os melhores resultados que o próprio deficiente e a comunidade em que vive puderem alcançar; e os liberais tendem, ainda mais que os conservadores, a apoiar a legislação social que promove esse objetivo. Alguém poderia pensar que, no pior desses casos, teria sido melhor que a vida em questão não se tivesse nunca iniciado, e que o investimento que estamos tão ansiosos por ver compensado nunca tivesse sido necessário. Esse juízo, porém, não diminui a preocupação com os deficientes; ao contrário, tem raízes no mesmo respeito fundamental pelo investimento humano na vida, no mesmo horror diante da possibilidade de desperdício de tal investimento.

O segundo grupo de exceções nitidamente liberais, que levam em conta os efeitos da gravidez e do parto sobre a vida das mães e de outros membros da família, é ainda mais difícil de justificar a partir de qualquer pressuposto que inclua a idéia de que o feto é uma pessoa com direitos e interesses. Contudo, a popularidade dessas exceções torna-se imediatamente explicável uma vez que reconhecemos que se baseiam no respeito pelo valor intrínseco da vida humana. Os liberais têm uma preocupação especial com o desperdício da contribuição humana a esse valor, e acreditam que o desperdício de vida, avaliado em termos de frustração e não de simples perda, é muito maior quando a vida de uma mãe solteira adolescente é destruída do que quando morre um feto ainda recém-formado, em cuja vida o investimento humano tenha sido insignificante até então. Esse juízo não depende, por certo, de uma comparação entre a qualidade de vida da mãe, caso seu feto seja abortado, e a qualidade de vida da criança, caso lhe tivessem permitido viver. Reconhecer a santidade da vida não implica a tentativa de gerenciar o destino de modo que as

melhores vidas sejam vividas em sua plenitude; significa, antes, não frustrar os investimentos já feitos na vida. Por essa razão, a opinião liberal preocupa-se mais com as vidas que as pessoas levam agora, vidas reais, do que com a possibilidade de outras vidas ainda por vir.

Em grande parte, sem dúvida, as perspectivas que uma criança e sua mãe têm de levar uma vida plena dependem das perspectivas de cada uma. Uma criança cujo nascimento frustrasse as possibilidades da mãe de realizar sua própria vida, ou que ponha em risco a capacidade da mãe de cuidar do resto de sua família, está sujeita, exatamente por esse motivo, a ter uma vida mais cheia de frustrações. E, ainda que muitas pessoas tenham se tornado pais exemplares de crianças deficientes ou inválidas, e alguns pais extraordinários tenham encontrado uma vocação especial nessa responsabilidade, às vezes será um golpe devastador para as perspectivas de alguns pais o fato de terem um filho deficiente em vez de um filho normal, ou uma criança cujo nascimento e cuidados venham a comprometer seriamente os recursos da família.

Este é apenas mais um exemplo da dificuldade com que deve deparar qualquer análise teórica de um complexo problema pessoal e social como o aborto. A análise só pode proceder por abstração, mas a abstração, que ignora a complexidade e as interdependências da vida real, obscurece grande parte do conteúdo a partir do qual cada decisão real e concreta é tomada. Não dispomos, portanto, de nenhuma fórmula para a tomada de decisões concretas, mas apenas, na melhor das hipóteses, de um esquema para entender os argumentos e as decisões que nós e outras pessoas tomamos na vida real. Argumentei que estaremos agindo mal se, ao entender e avaliar essas decisões e argumentações, tentarmos adequá-las a pressupostos procrustianos sobre a personalidade e os direitos do feto. Melhor será que os vejamos como reflexos de juízos mais matizados e individuais sobre como e por que a vida humana é sagrada, e sobre qual decisão de vida e de morte, em todas as circunstâncias concretas, mais respeita o que é realmente importante acerca da vida.

Haverá divergência nesses juízos, não apenas entre amplos segmentos de opinião, como aqueles que venho chamando de conservadores e liberais, mas também dentro desses segmentos. Muito poucas pessoas, de fato, inclusive as que compartilham a mesma religião e o mesmo meio social e intelectual, estarão de acordo em cada caso. Nem é possível que alguém elabore uma teoria geral do aborto, uma avaliação criteriosa de diferentes tipos ou modos de frustração da vida, a partir das quais possam tomar decisões específicas que se ajustem a cada caso concreto. Ao contrário, descobrimos o que pensamos sobre essas complexas questões não antes de ter de tomar decisões específicas, mas ao longo do processo de tomá-las.

Até onde chegamos? Iniciei este livro sugerindo que devíamos redesenhar nossa explicação do grande debate sobre o aborto, nossa compreensão do que vem a ser a natureza mesma desse debate. Concluí minha proposta para esse redesenho. Afirmo que nossa nova explicação teria importantes implicações para a moral política e para o direito constitucional. Disse que ela nos permitiria ver sob uma nova luz a argumentação jurídica sobre o papel da Constituição dos Estados Unidos e, ainda que sem expectativas exageradas, aumentar nossas esperanças de que os norte-americanos e os povos de outros países nos quais se preza a liberdade cheguem a uma solução coletiva para a controvérsia política, e que tal solução possa ser aceita com dignidade por todas as diferentes facções. Tentarei cumprir essas grandes promessas nos próximos três capítulos, mas anteciparei minha mais importante conclusão. O fato de ver o debate sobre o aborto sob a nova luz que descrevi não nos levará, por certo, a pôr fim a nossas divergências sobre a moral do aborto, pois essas divergências são profundas e podem ser eternas. Contudo, se essa nova luz nos ajudar a perceber que, no fundo, essas divergências são de natureza *espiritual*, isso deveria contribuir para nossa união, pois, como afirmo, habituamo-nos à idéia de que a comunidade real é possível a despeito de tantas e tão profundas divergências religiosas. Poderíamos esperar ainda mais — não apenas

por uma tolerância maior, mas por uma conscientização mais positiva e benéfica, ou seja, que aquilo que compartilhamos — nosso compromisso comum com a santidade da vida — é algo precioso em si mesmo, um ideal unificador que podemos resgatar das décadas nas quais imperou o ódio.

4. O aborto no Supremo Tribunal: Primeira parte

O caso *Roe contra Wade* é, sem dúvida, o mais famoso de todos os que já foram decididos pelo Supremo Tribunal dos Estados Unidos: é mais conhecido pelos norte-americanos — e, na verdade, no mundo inteiro — do que *Marbury contra Madison*, o caso de 1803 em que o tribunal decidiu, pela primeira vez, que tinha o poder de declarar as leis do Congresso inconstitucionais, ou do que *Dred Scott contra Sandford*, o caso de 1857 em que o tribunal ajudou a deflagrar a guerra civil ao decidir que os escravos eram apenas uma propriedade que deveria ser devolvida a seu “dono”, ou mesmo do que *Brown contra Board of Education*, de 1954, em que o tribunal declarou a segregação racial nas escolas inconstitucional e ajudou a dar início ao movimento pelos direitos civis que transformou o país. A sentença *Roe contra Wade* é mais famosa do que qualquer uma dessas e tem sido ferozmente criticada há duas décadas.

Os críticos mais implacáveis da sentença *Roe* dizem que o tribunal autorizou o homicídio. Para eles, o feto é uma pessoa a partir do momento da concepção, e seu direito à vida é mais importante do que qualquer razão que uma mulher possa ter para matá-lo. Contudo, muitos dos críticos mais sofisticados adotam outro ponto de vista. Não argumentam que a opinião do tribunal sobre essas grandes questões filosóficas tenha sido um erro, mas que não lhe cabia, em absoluto, decidi-las em julgamento, pois a Constituição atribui às assembleias legislativas