

## **Aborto, Identidade e o Mal de Matar**

**Pedro Galvão**

*Grupo LanCog do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*

### **Um argumento contra o aborto**

Um dos argumentos mais influentes no debate filosófico sobre a ética do aborto deixa-se resumir de forma muito simples:

1. Se um indivíduo tem um futuro com valor, então matá-lo é errado *prima facie*.
2. Normalmente um feto humano tem um futuro com valor.<sup>1</sup>

Logo, normalmente matar um feto humano é errado *prima facie*.

Este argumento contra o aborto foi proposto por Donald Marquis (1989). A sua primeira premissa é um princípio ético que resulta de uma explicação (parcial) do mal de matar. Há muitos casos em que matar é incontrovertidamente errado. Mas por que razão, nesses casos, o acto de matar é errado? De acordo com a explicação adoptada por Marquis, conhecida por *perspectiva da privação*, uma parte crucial da resposta a esta questão é a seguinte: aquilo que torna errado o acto de matar é o facto de esse acto impor à vítima a privação de tudo o que haveria de valioso, para ela mesma, ao longo de toda a sua vida consciente futura. Deste modo,

---

<sup>1</sup> O termo «feto» refere a entidade que existe desde a implantação até ao nascimento. Este uso abrangente do termo é o mais comum nas discussões filosóficas.

podemos dizer que a propriedade de ter um futuro valioso é uma propriedade que desempenha um papel importante na explicação do mal de matar, de tal forma que, se um indivíduo tem um futuro valioso, isso normalmente dá-nos uma razão ética decisiva para não o matarmos.

A segunda premissa do argumento afirma que, na grande maioria dos casos, os fetos humanos têm já essa propriedade — não a têm apenas potencialmente. Conclui-se então que devemos condenar o aborto pela mesma razão que condenamos o assassinio de pessoas. Se é verdade que seria errado matarem-nos porque assim nos privariam de um futuro com valor, e se o aborto consiste geralmente em impor o mesmo tipo de privação a fetos humanos, então temos boas razões para pensar que o aborto é errado.

Muitas das objecções ao argumento de Marquis revelaram-se infundadas.<sup>2</sup> Contudo, neste momento não creio na sua solidez. A segunda premissa será credível apenas se admitirmos como verdadeira uma certa perspectiva bastante impopular sobre a questão da identidade pessoal. Mas, se essa perspectiva for verdadeira, a primeira premissa do argumento será falsa. O meu objectivo principal é desenvolver claramente esta linha de raciocínio.

### **Identidade pessoal**

O termo «pessoa», no sentido lockeano em que o uso aqui, refere apenas seres dotados de uma complexidade psicológica elevada, que envolve a consciência de si. O problema metafísico tradicional da identidade pessoal é

---

<sup>2</sup> Noutra ocasião, defendi-o da crítica engenhosa de David Boonin (2003). Veja-se Galvão 2007.

acerca da *persistência* das pessoas, mais precisamente das pessoas humanas, e não de todas as pessoas concebíveis. Somos seres persistentes, ou seja, existimos ao longo do tempo. Mas em virtude de que factos a pessoa que somos hoje é a pessoa que fomos ontem e a pessoa que fomos há dez anos atrás? Em que circunstâncias possíveis deixaríamos de existir? E a que mudanças possíveis sobreviveríamos? Para responder a questões como estas, precisamos de encontrar as nossas *condições de persistência* — e isso é resolver o problema da identidade pessoal.

Note-se que este problema é sobre a identidade *numérica* das pessoas ao longo do tempo. Há, sem dúvida, muitas diferenças físicas e psicológicas entre a pessoa que somos hoje e a pessoa que fomos há dez anos atrás. Mas as expressões «a pessoa que sou hoje» e «a pessoa que fui há dez anos», quando usadas por qualquer um de nós, referem uma e a mesma pessoa: não referem *duas* pessoas. O que se pretende determinar, em grande medida, são as condições em que há esta identidade entre pessoas qualitativamente diferentes situadas em momentos distintos.

Disse «em grande medida» porque o problema da identidade pessoal, caso não seja formulado de um modo indevidamente restritivo, não é apenas sobre a identidade numérica entre pessoas. A formulação imprópria (mas bastante comum) do problema é a seguinte:

Em que circunstâncias algo que é uma pessoa num certo momento,  $t$ , é idêntico a algo que é uma pessoa noutro momento,  $t'$ ?

Esta formulação é imprópria porque não podemos pressupor que somos pessoas *essencialmente*: *i.e.*, que não podemos existir sem ser pessoas e que, portanto, só podemos persistir enquanto formos pessoas. Este

pressuposto exclui a possibilidade, por exemplo, de termos sido um feto ou de sobrevivermos em estado vegetativo persistente. Exclui mesmo uma possibilidade em que quase todos acreditamos: a de um dia termos sido um recém-nascido. Afinal, os fetos, os seres humanos em estado vegetativo persistente e também os recém-nascidos não são pessoas, pois não têm consciência de si. Para colocar o problema da identidade pessoal de modo a admitir a possibilidade de persistirmos sem ser pessoas, há que optar pela seguinte formulação:

Em que circunstâncias algo que é uma pessoa em  $t$  é idêntico a algo (seja o que for) que existe em  $t'$ ?

Este problema está estreitamente relacionado com outra questão metafísica, que podemos designar por *problema da ontologia pessoal*. Investigá-lo é tentar saber o que somos fundamentalmente: cada um de nós, afinal, é numericamente idêntico a quê? Algumas das hipóteses em discussão são as seguintes:

A um animal humano;

A um cérebro humano;

A um feixe ou agregado de estados mentais;

A uma alma, ou seja, a uma substância imaterial.

É fácil apreender a relação estreita entre os dois problemas. Se, por exemplo, cada um de nós for idêntico a um cérebro humano, então as nossas condições de persistência serão as dos cérebros humanos: começámos a

existir quando o nosso cérebro se formou e sobreviveremos apenas enquanto o nosso cérebro se mantiver vivo.

No que respeita ao problema da identidade pessoal, a maioria dos filósofos alega que a persistência das pessoas humanas depende, pelo menos em parte, de certas relações psicológicas. Sejam  $x$  uma pessoa que existe em  $t$  e  $y$  algo que existe em  $t'$ . Os defensores da *perspectiva psicológica* pensam o seguinte:

Necessariamente,  $x = y$  somente se há continuidade psicológica entre  $x$  e  $y$ .

Embora muitos sustentem que a continuidade psicológica é uma condição necessária para a identidade pessoal, será hoje difícil encontrar alguém que a tome também como condição suficiente. Além disso, há formas significativamente diferentes de entender a continuidade psicológica. Contudo, não precisamos de aprofundar aqui a perspectiva psicológica: importa apenas deixar claro que *qualquer* versão desta perspectiva é incompatível com a segunda premissa do argumento de Marquis.

Pois suponha-se que  $y$  é um feto pré-consciente, totalmente desprovido de propriedades psicológicas. Nesse caso, nunca será verdade que  $x = y$ , dado que nunca há continuidade psicológica entre uma pessoa humana e um feto pré-consciente. Segue-se daqui que nunca *fomos* um feto pré-consciente. Dada uma perspectiva psicológica sobre a identidade pessoal, cada um de nós começou a existir, na melhor das hipóteses, quando o nosso cérebro começou a sustentar alguma vida mental. E isso, asseguram-nos os

cientistas, ocorre apenas durante o terceiro trimestre de gestação.<sup>3</sup>

Deste modo, se aceitarmos alguma versão da perspectiva psicológica (não interessa qual), teremos de afirmar que um feto pré-consciente não tem ainda um futuro com valor. Seja  $x$  qualquer um de nós. Podemos dizer que  $x$  tem um futuro com valor num momento  $t$  somente se  $x$  já existe em  $t$ . (Isto resulta de uma verdade trivial: algo tem uma certa propriedade num certo momento somente se já existe nesse momento.) Ora, cada um de nós nunca existiu como feto pré-consciente. Por isso, se tivessem destruído o nosso organismo antes de o nosso cérebro ter começado a sustentar consciência, não teriam posto fim à nossa existência, privando-nos de um futuro valioso. Teriam apenas impedido que começássemos a existir.

Aceite uma perspectiva psicológica sobre a identidade pessoal, o argumento de Marquis permitir-nos-á condenar apenas o aborto tardio. A grande maioria dos abortos, que se realizam muito antes do último trimestre da gravidez, ficará fora do seu alcance. O aborto comum não será, eticamente, como o assassinio de adultos — será mais como a contracepção, pois consiste apenas em impedir que alguém comece a existir.

## **Animalismo**

Penso que a segunda premissa do argumento de Marquis será credível somente se considerarmos correcta uma certa resposta ao problema da ontologia pessoal. Essa resposta,

---

<sup>3</sup> Embora um feto humano se torne consciente durante o seu último trimestre, nunca atinge o nível de vida mental próprio da consciência de si, pois esta surge apenas depois do nascimento.

conhecida por *animalismo*, diz-nos simplesmente que cada um de nós é idêntico a um organismo humano, a um animal da espécie *Homo sapiens*.<sup>4</sup> Se isto é verdade, então cada um de nós começou a existir quando um certo animal humano começou a existir e, portanto, já *fomos* um feto pré-consciente, ao qual faria sentido atribuir a propriedade de ter um futuro com valor.

Evidentemente, o animalismo é incompatível com a perspectiva psicológica, já que a continuidade psicológica não é necessária para a persistência de um animal. Afinal, um organismo humano pode sobreviver mesmo depois de o seu cérebro ter deixado de sustentar, de forma irreversível, toda e qualquer vida mental. Se formos animalistas, teremos de adoptar antes um critério de continuidade corporal em resposta ao problema da identidade pessoal.

Será que o animalismo é verdadeiro e que, portanto, devemos rejeitar a perspectiva psicológica? Não tentarei responder aqui a esta questão muito difícil. Para benefício da discussão, admitirei daqui em diante a verdade da ontologia animalista e, deste modo, tomarei como credível a segunda premissa do argumento de Marquis.

Antes de avançar para a discussão da primeira premissa, no entanto, gostaria de abordar muito concisamente uma questão interessante. À luz do animalismo, quando começámos a existir? Ou seja, quando começou a existir o animal humano que nós somos? A resposta pode parecer óbvia: durante a concepção ou fertilização; com a formação do zigoto, iniciou-se o percurso do nosso organismo. Todavia, esta resposta não é muito plausível. Durante os primeiros catorze dias que se seguem à concepção, temos apenas um agregado de células que simplesmente estão circunscritas

---

<sup>4</sup> Para uma defesa do animalismo, veja-se Olson 1997.

por uma membrana (a *zona pellucida*): essas células não desempenham funções especializadas, nem interagem de nenhuma forma significativa. Por isso, é defensável que essas células não *compõem* ainda um organismo. E, sendo assim, o animalista deverá dizer que começamos a existir apenas pelos catorze dias de gestação, o que significa que nunca fomos um zigoto nem um embrião com menos de duas semanas. Portanto, será descabido atribuir um futuro com valor a um zigoto ou a um embrião com esse nível de desenvolvimento.<sup>5</sup>

Esta conclusão tem implicações práticas profundamente importantes. O argumento de Marquis, mesmo que nos ofereça uma razão muito forte para rejeitar o aborto, não nos compele a condenar o uso da «pílula do dia seguinte». Tão-pouco justificará a condenação da clonagem humana ou da fertilização *in vitro*, pois estas envolvem apenas a destruição de embriões humanos que ainda não são organismos.

### «Aquilo que importa»

A impopularidade filosófica do animalismo deve-se, em grande medida, à sua aparente incapacidade para lidar com certas intuições fortes acerca das nossas condições de persistência. Um caso hipotético muito simples deixará isto suficientemente claro.

---

<sup>5</sup> Para uma discussão muito esclarecedora desta questão, veja-se McMahan 2002: 24–9. McMahan conclui que não há razões decisivas para afirmar ou para negar que um organismo humano começa a existir logo na concepção. Presumindo que somos organismos, parece assim *indeterminado* que um dia tenhamos sido um zigoto ou um embrião com menos de duas semanas. E, nesse caso, será igualmente indeterminado que, antes das duas semanas de gestação, exista já um indivíduo com um futuro com valor.



Imagine-se a seguinte operação: o cérebro de Sócrates é transplantado de um organismo *A* para um organismo *B*. Podemos distinguir duas variantes deste caso: na primeira, o tronco cerebral não é transplantado, pelo que *A* continua vivo; na segunda, o organismo *A* morre. Em ambas as variantes, o organismo *B*, depois da operação, passa a comportar-se exactamente como Sócrates.

Intuitivamente, Sócrates sobreviveu ao transplante. Ou seja, foi para onde foi o seu cérebro, tendo passado a existir num novo organismo. Mas esta intuição muito forte está em conflito com o animalismo. Afinal, o animalista terá de negar que Sócrates mudou de corpo: a respeito da primeira variante, deverá dizer que Sócrates passou a existir como um organismo cujo cérebro ficou reduzido ao tronco cerebral; a respeito da segunda, terá de afirmar que Sócrates pura e simplesmente morreu. O problema é isto não parecer verdade.

O animalista tem assim de negar a «intuição do transplante»: a intuição de que Sócrates sobrevive mudando de corpo. Mas, se nos quer convencer de que esta intuição é errada, precisa de nos mostrar onde reside o erro. E, em seu entender, o erro reside numa confusão compreensível: a confusão entre a identidade pessoal e «aquilo que importa» na prática.<sup>6</sup> Ao assinalar esta confusão, o animalista compromete-se com uma tese (negativa) sobre a importância da identidade pessoal: a identidade pessoal não é aquilo que tem importância prática.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Veja-se Olson 1997: 42–72.

<sup>7</sup> A expressão «aquilo que importa» [*what matters*] foi celebrizada por Derek Parfit, que é o defensor mais influente da tese indicada. Veja-se, por exemplo, Parfit 1971 e a Parte III de Parfit 1984. Note-se, no entanto, que Parfit não é animalista: não é preciso ser animalista para negar que a identidade tenha importância prática.

O que tem, então, importância prática? «Aquilo que importa» é a obtenção de certas relações psicológicas, mas precisamente das relações de continuidade e de conectividade psicológicas.<sup>8</sup> Para elucidar estas noções, pensemos na vida de Sócrates em vários períodos, usando «Sócrates<sub>x</sub>» para abreviar «Sócrates aos x anos».

Suponha-se que Sócrates<sub>60</sub> se recorda de muitas das experiências de Sócrates<sub>30</sub> e que, além disso, realiza acções que decorrem de intenções formadas por Sócrates<sub>30</sub>. Sendo assim, Sócrates<sub>60</sub> está psicologicamente conectado a Sócrates<sub>30</sub>, pois a conectividade psicológica resulta da obtenção de relações psicológicas directas como as que existem entre uma memória e a experiência que a causou, ou entre uma acção e a intenção prévia de a realizar.<sup>9</sup> A conectividade, note-se, é uma questão de grau: presumivelmente, Sócrates<sub>60</sub> tem conexões psicológicas mais fortes com Sócrates<sub>30</sub> do que com Sócrates<sub>30</sub>.

Imaginemos agora que não há quaisquer relações psicológicas directas entre Sócrates<sub>60</sub> e Sócrates<sub>1</sub>. Nesse caso, não haverá aqui nenhum grau de conectividade psicológica, mas teremos continuidade psicológica se, por exemplo, acontecer o seguinte: Sócrates<sub>60</sub> recorda-se de algumas das experiências de Sócrates<sub>30</sub>; por sua vez, Sócrates<sub>30</sub> recorda-se de algumas das experiências de Sócrates<sub>5</sub>; por fim, Sócrates<sub>5</sub> recorda-se de algumas das experiências de Sócrates<sub>1</sub>. O facto de haver esta cadeia de relações psicológicas directas entre Sócrates<sub>60</sub> e Sócrates<sub>1</sub> basta para a obtenção de continuidade psicológica. Por oposição à conectividade, esta relação é

---

<sup>8</sup> Uma vez mais, veja-se Parfit 1971 e a Parte III de Parfit 1984.

<sup>9</sup> Como Parfit mostrou, todas estas relações psicológicas directas podem ser descritas sem se pressupor a identidade. Não irei deter-me aqui neste aspecto.

transitiva — e normalmente entende-se que não admite graus.

O que significa afirmar que são estas relações, e não a relação de identidade pessoal, que têm importância prática? Consideremos dois assuntos importantes neste contexto: a preocupação prudencial e a responsabilidade moral. Se presumirmos que a identidade pessoal é «aquilo que importa», pensaremos que o torna apropriado preocuparmos prudencialmente com uma certa pessoa futura é o facto de haver identidade entre nós e essa pessoa: é racional Sócrates<sub>30</sub> preocupar-se prudencialmente com Sócrates<sub>60</sub> porque Sócrates<sub>60</sub> é Sócrates<sub>30</sub>. Analogamente, pensaremos que a identidade pessoal é o que torna apropriada a atribuição de responsabilidade moral: faz sentido responsabilizar moralmente Sócrates<sub>60</sub> por algo que Sócrates<sub>30</sub> fez porque Sócrates<sub>60</sub> é Sócrates<sub>30</sub>. Negar a importância da identidade pessoal é rejeitar este modo pensar sobre assuntos práticos. O que torna racional Sócrates<sub>30</sub> preocupar-se prudencialmente com Sócrates<sub>60</sub> não é a obtenção da relação de identidade, mas o facto de haver continuidade e conectividade psicológicas entre Sócrates<sub>30</sub> e Sócrates<sub>60</sub>. Do mesmo modo, é a obtenção destas relações psicológicas, e não o facto de haver identidade, que torna apropriado responsabilizar moralmente Sócrates<sub>60</sub> por algo que Sócrates<sub>30</sub> fez.

Se o animalista tem razão, o caso do transplante oferece-nos um exemplo notável de divergência entre a identidade e «aquilo que importa». Retomando este caso, exploremos um pouco as implicações desta divergência.

Suponha-se que, antes do operação, Sócrates sabe que o organismo B poderá ser torturado após o transplante. Será racional Sócrates preocupar-se prudencialmente com isso? O animalista, negando a importância prática da identidade, responderá afirmativamente. Sócrates nunca *será* o

organismo B, mas isso nada importa. Existirão fortes conexões psicológicas entre Sócrates e o organismo B — e é isso que torna apropriada a existência de uma preocupação prudencial com o que acontecerá a esse organismo após o transplante.

Imaginemos agora que, antes de operação, Sócrates comete um crime. Concluído o transplante, deveremos responsabilizar pelo crime a pessoa que tem (ou que *é*) o organismo B? Uma vez mais, o animalista responderá afirmativamente. Ainda que Sócrates não *seja* esse organismo, isso nada importa. A existência de fortes conexões psicológicas entre Sócrates e o organismo B torna plenamente apropriada a atribuição de responsabilidade.

Vemos assim como, negada a importância prática da identidade pessoal, o animalista explica o erro subjacente à intuição do transplante: parece-nos que Sócrates muda de corpo porque estamos a confundir a relação de identidade com as relações psicológicas que realmente importam na prática. E esta é uma confusão compreensível porque, nos casos reais ou actuais, encontramos estas relações psicológicas apenas quando há identidade. Pois, se nos circunscrevermos aos casos que conhecemos, há conectividade ou continuidade entre  $x$  e  $y$  somente se  $x = y$ .

### O mal de matar

O animalismo será credível, então, apenas se a identidade não for «aquilo que importa». Mas, se a identidade é desprovida de importância prática, a perspectiva da privação subjacente à primeira premissa do argumento de Marquis fica desacreditada.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Veja-se McMahan 2002: 192–4.

Continuando a presumir que o animalista tem razão, admitamos que cada um de nós já *foi* um feto pré-consciente. Sócrates<sub>f</sub>, por exemplo, existiu um dia como feto: seja Sócrates<sub>f</sub> o filósofo no seu período fetal pré-consciente. Sócrates<sub>f</sub>, reconhecamos, tinha já um futuro valioso. De acordo com a perspectiva de Marquis, por que razão teria sido errado matar Sócrates<sub>f</sub>? Porque esse acto teria maltratado Sócrates<sub>f</sub>, privando-o de todas as experiências e actividades valiosas de Sócrates<sub>10</sub>, Sócrates<sub>20</sub>, Sócrates<sub>30</sub> e assim por diante.

Neste ponto há que colocar uma questão intrigante. Por que razão haveremos de crer que teria sido mau *para* Sócrates<sub>f</sub> ficar privado de todas essas experiências e actividades valiosas?<sup>11</sup> Esta questão é intrigante porque a resposta parece óbvia: porque Sócrates<sub>f</sub> é Sócrates<sub>10</sub> e é Sócrates<sub>20</sub> e é Sócrates<sub>30</sub> e assim por diante. Mais intuitivamente: porque todas essas experiências e actividades teriam sido *suas*.

Responder desta forma é presumir que a identidade tem importância prática. Por isso, quem defende que a identidade não é «aquilo que importa» terá de repudiar esta resposta enganadoramente óbvia. Na verdade, se «aquilo que importa» é apenas a obtenção de relações de conectividade e de continuidade psicológicas, teremos de pensar que não teria sido mau para Sócrates<sub>f</sub> ficar privado de todas essas experiências e actividades valiosas. Pois não há quaisquer conexões psicológicas entre Sócrates<sub>f</sub> e os seus sucessores conscientes — não há sequer continuidade psicológica.

---

<sup>11</sup> Evidentemente, teria sido muito mau para todos nós ficarmos privados da filosofia de Sócrates. Mas não isso que estamos a discutir.

Quem negue a importância prática da identidade terá de rever profundamente a perspectiva da privação. Deverá reconhecer que é mau para  $x$  ficar privado das experiências valiosas de  $y$  somente se houver continuidade psicológica entre  $x$  e  $y$ . (E poderá acrescentar, plausivelmente, que o mal envolvido na privação será maior se houver fortes conexões psicológicas entre  $x$  e  $y$ .) Dado que um feto pré-consciente nunca participa em relações de continuidade psicológica, nunca será mau, para ele mesmo, ficar privado da sua vida consciente futura. E assim a primeira premissa do argumento de Marquis perde a sua força: mesmo que um indivíduo tenha um futuro com valor, isso não significa que seja errado matá-lo.

### **O fim?**

Defendi que a segunda premissa do argumento de Marquis será credível apenas se os animalistas tiverem razão. Mas os animalistas têm de acreditar que a identidade não é «aquilo que importa». E, se esta crença é verdadeira, a primeira premissa tem de ser rejeitada. Logo, o argumento não é sólido.

Será possível salvá-lo das dificuldades aqui apontadas? Para o fazermos, teremos de encontrar uma perspectiva acerca do que somos e das nossas condições de persistência que nos autorize a afirmar já fomos fetos pré-conscientes. Essa perspectiva terá de apoiar a importância prática da identidade. Se a encontrarmos, teremos ainda de a defender, mostrando que é preferível às perspectivas rivais. A tarefa de reabilitar o argumento de Marquis é assim intimidante, mas seria demasiado arriscado dar a discussão por encerrada.

## Nota

Através de uma Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/27852/2006), beneficieei, na realização deste trabalho, do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

## Referências

- Boonin, David (2003) *A Defense of Abortion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galvão, Pedro (2007) «Boonin on the Future-Like-Ours Argument against Abortion», *Bioethics*, 21, pp. 324-8.
- Olson, Eric (1997) *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford, Oxford University Press.
- Marquis, Donald (1989) «A Razão da Imoralidade do Aborto» em Pedro Galvão, *A Ética do Aborto: Perspectivas e Argumentos*, Lisboa, Dinalivro, 2005, pp. 127-55.
- McMahan, Jeff (2002) *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, Derek (1971) «Personal Identity», *The Philosophical Review*, 80, pp. 3-27.
- Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.