

Tooley em Defesa do Aborto e do Infanticídio: Uma Análise Crítica

Pedro Galvão

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Resumo

Michael Tooley destaca-se na defesa da permissividade moral tanto do aborto como do infanticídio. Examino aqui os seus dois argumentos principais a favor desta perspectiva. Opondo-me ao seu argumento inicial, sugiro que não há boas razões para aceitar a ideia de que os direitos dependem de desejos. Contra o argumento posterior de Tooley, contesto a alegação de que os fetos e os recém-nascidos não podem ter um interesse em continuar a viver.

Abstract

Michael Tooley famously argued that abortion and infanticide are morally permissible. Here I assess his two main arguments for this view. In opposition to his initial argument, I suggest that there are no good reasons for accepting the view that rights depend on desires. Against Tooley's later argument, I dispute the claim that foetuses and new-borns cannot have an interest in continuing to live.

1-Aqueles que, no âmbito da discussão da ética do aborto, advogam uma perspectiva moderadamente pró-escolha consideram que nada há de errado em abortar na fase inicial da gravidez, mas têm uma posição distinta a respeito do aborto tardio e, claro, repudiam o infanticídio. Deste modo, enfrentam o desafio delicado de explicar a diferença eticamente relevante entre abortar um feto com dez semanas de gestação, digamos, e pôr fim à vida de um feto mais desenvolvido ou de um recém-nascido. Este artigo não é sobre esse desafio. É antes sobre a perspectiva do filósofo que, considerando-o insuperável, mais se destacou na defesa de uma posição radicalmente pró-escolha.

Refiro-me a Michael Tooley. Em diversos artigos, bem como num livro bastante volumoso, Tooley argumentou, com um cuidado exemplar, que o aborto é eticamente permissível em todas as fases da gravidez. Em seu entender, a moralidade do aborto depende crucialmente da questão de saber se os fetos humanos têm o direito moral à vida. A reflexão sobre as condições para ter este direito leva Tooley a concluir que nenhum feto o tem. Um corolário da sua argumentação é que esta conclusão se estende aos recém-nascidos humanos, pelo que também o infanticídio é permissível.

Dada a repugnância profunda e geral que o infanticídio suscita actualmente, é tentador tomar este corolário como uma prova cabal de que os argumentos de Tooley a favor do aborto carecem de solidez. Embora partilhe a repugnância, entendo que esses argumentos não podem ser descartados simplesmente por estarem em conflito com as intuições morais correntes acerca do infanticídio. Por isso, pretendo examiná-los aqui.

Antes de iniciar a elucidação e a discussão dos argumentos de Tooley, gostaria de observar que a sua posição acerca do infanticídio não é tão permissiva como se poderia esperar — ou temer. Além de recomendar que o infanticídio seja tolerado apenas durante uma semana após o nascimento, Tooley sugere que este só será «desejável» quando o bebé tiver «defeitos graves».¹ Arguivelmente, no entanto, a perspectiva de Tooley apoia uma tolerância muito mais ampla em relação ao infanticídio.

2- Foi em 1972, no artigo «Aborto e Infanticídio», que Tooley defendeu pela primeira vez a sua perspectiva radicalmente pró-escolha. O ponto de partida do seu argumento principal consiste numa *análise* do conceito de direito moral. Ao expor o argumento na sua versão preliminar, Tooley afirma a existência de uma conexão *conceptual* entre ter direitos e ter certos desejos:

Atribuir um direito a um indivíduo é afirmar algo sobre obrigações *prima facie* que outros indivíduos têm no sentido de agir, ou de se abster de agir, de certa maneira. No entanto, as obrigações em questão são condicionais, estando dependentes da existência de certos desejos do indivíduo ao qual se atribui o direito. Assim, se um indivíduo nos pedir para destruímos uma coisa a que ele tem direito, não violaremos o seu direito a essa coisa caso a destruamos. Isto sugere a seguinte análise: «A tem direito a X» significa aproximadamente o mesmo que «Se A deseja X, então os outros estão sob uma obrigação *prima facie* de se abster de realizar acções que o privariam de X».²

Os desejos, acrescenta Tooley, são estados de indivíduos dotados de consciência ou vida mental. Assim, se A deseja X, A é um sujeito de experiências e de outros estados mentais que tem a capacidade de desejar X.

Baseando-se na sua análise do conceito de ter o direito moral a algo, Tooley elucida o conceito mais específico de direito moral *à vida*. Este direito está ligado ao desejo de continuar a viver. Mas desejar continuar a viver, sublinha Tooley, não é desejar

¹ TOOLEY, 1983b, p. 112.

² TOOLEY, 1972, pp. 78-79.

simplesmente que o nosso organismo permaneça vivo — aquilo que desejamos realmente é que a nossa vida consciente não deixe de fluir, que continuemos a existir enquanto sujeitos de experiências e de outros estados mentais. O direito à vida, então, é o direito a continuar a existir desta forma. Mais precisamente, «A tem o direito à vida» significará aproximadamente o mesmo que «Se A deseja continuar a existir enquanto sujeito de experiências e de outros estados mentais, então os outros estão sob uma obrigação *prima facie* de não o impedir de continuar a existir dessa forma».

Coloca-se agora a questão de saber o que é necessário para ter o desejo em causa. A resposta de Tooley é a seguinte:

Aqui a ideia básica é que os desejos que uma coisa pode ter estão limitados aos conceitos que ela possui. [...] Aplicar isto ao presente caso resulta na conclusão de que uma entidade não pode ser o tipo de coisa capaz de desejar que um sujeito de experiências e de outros estados mentais exista a não ser que possua o conceito de um sujeito desse género. Além disso, uma entidade não pode desejar que ela própria *continue* a existir enquanto sujeito de experiências e de outros estados mentais a não ser que acredite que ela própria é agora um sujeito desse género. Isto completa a justificação da tese segundo a qual uma condição necessária para uma coisa possuir um forte direito à vida é essa coisa possuir o conceito de um eu enquanto sujeito contínuo de experiências, e acreditar que ela própria é uma entidade desse género.³

Ser *consciente de si*, podemos acrescentar, consiste em ser um indivíduo que se concebe a si mesmo como um sujeito contínuo de estados mentais — como *alguém* que existe ao longo tempo. Os indivíduos destituídos de consciência de si não podem ter o desejo de continuar a existir enquanto sujeitos de estados mentais — o desejo sem o qual, pensa Tooley, não há razão para lhes reconhecer um direito à vida. E os fetos, manifestamente, não têm consciência de si. Os estudos científicos desmentem semelhante hipótese. Portanto, os fetos não têm o direito moral à vida.

Disto podemos concluir, pensa Tooley, a permissividade não só do aborto, mas também do infanticídio, visto que os recém-nascidos, à semelhança dos fetos, não têm ainda consciência de si. Têm apenas a potencialidade para desenvolver essa capacidade.

Embora não veja razões para reconsiderar a sua avaliação do infanticídio, Tooley admite que o argumento acima delineado exige algumas qualificações. Pensemos em pessoas que não desejam continuar a viver porque estão muito deprimidas, porque

³ TOOLEY, 1972, p. 81.

ficaram temporariamente em coma ou porque sofreram uma «lavagem cerebral». Tooley considera inaceitável julgar que estas pessoas, pelo facto de não terem agora o desejo relevante, possam ser mortas sem que assim se viole o seu direito à vida. Isto leva-o a rever da seguinte forma a sua perspectiva preliminar sobre o conceito de direito:

[O] direito de um indivíduo a X pode ser violado não só quando ele deseja X, mas também quando ele agora desejaria X caso não se verificasse uma das seguintes situações: (i) ele está emocionalmente desequilibrado; (ii) ele está temporariamente inconsciente; (iii) ele foi condicionado para desejar a privação de X. (1972: 83)

Como nem os fetos nem os recém-nascidos se incluem numa das categorias (i)-(iii), a conclusão de que estes não se incluem entre os indivíduos que têm o direito moral à vida mantém-se intocada.⁴

Ao introduzir as qualificações apontadas, no entanto, Tooley abre as portas a uma objecção importante à sua defesa do aborto e do infanticídio, colocada incisivamente por Harry Gensler.⁵ Pois imagine-se que introduzimos mais uma qualificação:

O direito de um indivíduo a X pode ainda ser violado quando é verdade que (iv) ele desejaria X se crescesse, tornando-se um membro adulto da espécie racional a que pertence.

Ora, é razoável admitir que, normalmente, os fetos e os recém-nascidos desejariam continuar a viver se crescessem, tornando-se seres humanos adultos. Assim, com esta qualificação adicional, obtém-se a conclusão de que, afinal, os fetos têm também o direito à vida.

O desafio que agora se coloca a um defensor da perspectiva de Tooley é explicar por que razão haveremos de aceitar as qualificações (i)-(iii), mas não uma qualificação como (iv). Afirmar que esta última não se justifica porque os fetos não têm o direito à vida seria cometer uma grosseira petição de princípio. Na verdade — e é esta a acusação de Gensler —, parece que Tooley se limitou a rever a sua análise inicial do conceito de direito à vida de modo a ajustá-la às *suas* intuições acerca de quem tem este direito. Se foi esse o caso, por que razão quem tenha intuições distintas a respeito da moralidade do

⁴ Num certo sentido, é verdade que os fetos e os recém-nascidos estão temporariamente inconscientes, já que, se continuarem a viver, passarão a estar conscientes. Contudo, não podemos incluí-los na categoria (ii) porque esta, em rigor, abrange apenas aqueles indivíduos que, não tendo perdido a capacidade da consciência de si, ficaram temporariamente incapazes de a exercer.

⁵ Veja-se GENSLER, 1986, pp. 110-112.

aborto e do infanticídio não há-de aceitar uma análise que, ao invés da de Tooley, permita estender o direito à vida a fetos e a recém-nascidos?

Importa reconhecer, contra a acusação de Gensler, que Tooley oferece uma resposta ao problema de saber o que justifica a inclusão dos seres humanos abrangidos por (i)-(iii), mas não dos fetos nem dos recém-nascidos, na classe dos indivíduos aos quais faz sentido reconhecer o direito moral à vida. «A ideia crucial», diz-nos, «é que, mesmo com esta extensão das condições sob as quais o direito de um indivíduo a uma coisa pode ser violado, é ainda verdade que o nosso direito a uma coisa só pode ser violado quando possuímos a capacidade conceptual de desejar a coisa em questão.» Os seres humanos que não desejam continuar a viver por estarem muito deprimidos, por terem ficado temporariamente em coma ou por terem sofrido uma «lavagem cerebral» mantêm a *capacidade* de desejar a continuação da sua existência. Já os fetos e os recém-nascidos, não tendo desenvolvido ainda a capacidade da consciência de si, são conceptualmente incapazes de ter esse desejo. E por isso, insiste Tooley, não faz sentido reconhecer-lhes o direito moral à vida.

Vale a pena resumir agora, de uma forma rigorosa, o argumento de Tooley em defesa da permissividade do aborto e do infanticídio:

- (1) Se A tem o direito moral a X, então é capaz de desejar X.
- (2) Se A é capaz de desejar X, então é capaz de conceber X.
 - (A) Logo, se A tem o direito moral a X, então é capaz de conceber X. [1, 2]
- (3) Os fetos e os recém-nascidos não são capazes de conceber a continuação da sua existência como sujeitos de estados mentais.
 - (B) Logo, os fetos e os recém-nascidos não são capazes de desejar a continuação da sua existência como sujeitos de estados mentais. [2, 3]
 - (C) Logo, os fetos e os recém-nascidos não têm um direito moral à continuação da sua existência como sujeitos de estados mentais (*i.e.* o direito moral à vida). [1, B]
- (4) Se um indivíduo não tem o direito moral à vida, então não é errado matá-lo (de uma forma indolor).
 - (D) Logo, não é errado matar fetos ou recém-nascidos (de uma forma indolor). [C, 4]⁶

⁶ Aqui sigo de perto a reconstituição apresentada em SAUNDERS, 2011, p. 276.

Quem pretenda repudiar a conclusão do argumento de Tooley terá, obviamente, de contestar pelo menos uma das suas quatro premissas. Mas alguma delas será vulnerável? A premissa (2), admitamos, é uma verdade conceptual que goza de auto-evidência: é impossível um indivíduo conseguir desejar aquilo que ele é incapaz de conceber. A premissa (3) parece estar suficientemente justificada pela evidência empírica. Já a premissa (4) afigura-se contestável. Um utilitarista típico, por exemplo, não acredita propriamente em direitos morais, mas considera que muitos actos de matar são errados. Mesmo um deontologista poderá aceitar que muitos actos de matar são errados, ainda que não violem o direito à vida de ninguém. Podemos, no entanto, enfraquecer (4), restringindo-a a fetos e a recém-nascidos. Se, além disso, presumirmos que a única forma de reprovar plausivelmente o aborto ou o infanticídio passa pela atribuição do direito à vida aos fetos ou aos recém-nascidos, a versão enfraquecida de (4) será aceitável. Concedamos a Tooley este pressuposto.

O que dizer da primeira premissa? Julgo ser nela que reside a fraqueza essencial de todo o argumento. Note-se que Tooley toma-a não só como uma verdade, mas como uma verdade *conceptual*. Se assim fosse, o seu argumento constituiria uma refutação impressionante da Lei de Hume, já que, apenas a partir de premissas puramente descritivas (uma de natureza empírica, duas sobre o significado de conceitos), teríamos chegado à conclusão categoricamente normativa de que os fetos e os recém-nascidos humanos não têm o direito moral à vida. Não é de crer, no entanto, que a Lei de Hume sucumba tão facilmente. À maneira de Moore, podemos ainda salientar que a pergunta «A não tem a capacidade de desejar X, mas será que tem o direito moral a X?» consiste numa genuína questão em aberto, perfeitamente inteligível, e não num exemplo de confusão conceptual — o que indicia que (1), mesmo que seja verdadeira, não o será por necessidade conceptual. Quem, negando esta premissa, afirmar que não é preciso ser capaz de desejar X para ter o direito moral a X, poderá estar enganado, mas não estará a incorrer numa incompreensão do conceito de direito moral.

Visto que (1) não é uma verdade conceptual, há que entender esta premissa como um princípio ético substantivo. E será verdadeiro, este princípio? Não sendo auto-evidente, carece de justificação.

3-Uma forma de criticar a perspectiva de Tooley sobre a natureza dos direitos morais consiste em alegar que estes se baseiam não em desejos, reais ou hipotéticos, nem na

capacidade de ter certos desejos, mas em *interesses*. A respeito do direito à vida, poder-se-á defender que, para tê-lo, não é necessário (ainda que possa ser suficiente) desejar ou querer continuar a viver: se um indivíduo tiver um interesse suficientemente forte na continuação da sua existência, isso para basta ser apropriado reconhecer-lhe o direito moral à vida. Obviamente, uma expressão como «X tem um interesse em A» não significa, neste contexto, algo como *X está interessado em A* — o que corresponderia a X desejar ou querer A. Há que entender antes a expressão como sinónima de *A é do interesse de X* — o que significa que A é bom para X, que a privação de A seria má para X, sejam quais forem os desejos de A a respeito de X.

Em 1983, tanto no livro *Abortion and Infanticide* como, de uma forma mais concisa, no ensaio «In Defense of Abortion and Infanticide», Tooley, rejeitando a sua perspectiva anterior, acaba por conceber os direitos em termos de interesses. Influenciado por Joel Feinberg, subscreve o princípio segundo o qual «os tipos de seres que *podem* ter direitos são precisamente aqueles que têm (ou podem ter) interesses».⁷ Desta alegação, Tooley extrai um princípio que respeita a direitos específicos: «uma entidade pode ter um certo direito, D, somente se pelo menos é capaz de ter um interesse, I, que seja salvaguardado pela posse de D.»⁸ Para o direito à vida, o interesse relevante será o de continuar a existir como sujeito de estados mentais conscientes.

Uma vez mais, Tooley julga estar a propor princípios que têm o estatuto de verdades conceptuais. Uma vez mais, entendo que negá-los não implica incorrer num absurdo conceptual, pelo que há que os entender (e avaliar) como princípios morais substantivos. Que os direitos implicam obrigações, sim, é uma verdade conceptual, visto que seria *absurdo* atribuir a X um direito a A, mas negar que alguém tenha alguma obrigação (absoluta ou *prima facie*) de não privar A de X. Que as obrigações decorrentes dos direitos estejam dependentes de interesses, pelo contrário, é algo que poderá ser negado inteligivelmente (mesmo que incorrectamente) por quem defenda, por exemplo, que os direitos se baseiam numa *dignidade* partilhada por indivíduos com certas características, e não nos interesses desses indivíduos.

Note-se que o princípio de Tooley exige apenas uma capacidade de ter o interesse relevante. Caso exigisse a presença efectiva desse interesse, matar um indivíduo nunca constituiria uma violação do seu direito à vida se continuar a existir não fosse realmente do seu interesse. Tooley não está disposto a aceitar semelhante

⁷ FEINBERG, 1974, p. 51.

⁸ TOOLEY, 1983b, p. 89.

perspectiva. Consideremos, por exemplo, um doente terminal condenado a agonizar enquanto continuar vivo. Plausivelmente, será do seu interesse *não* continuar a viver – uma morte mais rápida e indolor seria, para ele, um benefício muito considerável. No entanto, se esse indivíduo desejar continuar a viver, matá-lo, ainda que para seu próprio bem, seria violar o seu direito à vida. A perspectiva de Tooley sobre a natureza dos direitos é compatível com esta condenação da eutanásia involuntária, pois um indivíduo como o referido, ainda que já não tenha um interesse em continuar a viver, mantém, aparentemente, a capacidade de ter esse interesse.

Vejamos agora como Tooley, partindo da concepção dos direitos morais acima delineada, argumenta em defesa do aborto e do infanticídio. A parte inicial do seu raciocínio é a seguinte:

- (1) Um indivíduo, no momento *m*, pode ter o direito à continuação da sua existência [*i.e.* o direito à vida] somente se, em *m*, puder ser do seu interesse continuar a existir.
- (2) A continuação da existência de um sujeito de consciência pode ser do interesse desse indivíduo no momento *m* somente se (a) esse indivíduo, em *m*, deseje continuar a existir como sujeito de consciência *ou* (b) esse indivíduo pode ter desejos noutros momentos.
- (3) Um indivíduo pode ter o desejo de continuar a existir como sujeito de consciência somente se possui o conceito de um eu contínuo [*continuing self*] ou de substância mental.
- (4) Um indivíduo existente num momento pode ter desejos noutros momentos somente se há pelo menos um momento no qual ele possui o conceito de um eu contínuo ou de substância mental.
- (5) Logo, um indivíduo pode ter o direito à continuação da existência somente se há pelo menos um momento no qual ele possui o conceito de um eu contínuo ou de substância mental.⁹

O desenvolvimento deste raciocínio nada tem de inesperado: nem os fetos nem os recém-nascidos humanos se incluem entre os indivíduos que possuem o conceito referido em pelo menos um momento da sua existência, seguindo-se daí que não têm o

⁹ Veja-se TOOLEY, 1983a, p. 121 ou TOOLEY, 1983b, pp. 94-95.

direito moral à vida, o que, para Tooley, basta para concluirmos pela permissividade tanto do aborto como do infanticídio.

Será esta defesa do aborto e do infanticídio mais satisfatória do que a anterior? A premissa (3), admito, é uma genuína verdade conceptual, pois resulta simplesmente de uma aplicação do princípio de que só pode desejar X quem é capaz de conceber X. Para benefício da discussão, admitirei como correctas as premissas (1) e (2), que estabelecem, respectivamente, uma ligação do direito à vida ao interesse em continuar a viver e uma ligação deste interesse a desejos.

À luz de (2), que afirma uma condição necessária *disjuntiva* para a continuação da existência poder ser do interesse de um indivíduo, parece surpreendente que o direito à vida dos fetos e dos recém-nascidos acabe por ficar excluído: embora estes seres humanos não desejem continuar a existir enquanto sujeitos de consciência, não será bastante óbvio que, ainda assim, são indivíduos que poderão ter desejos noutros momentos da sua existência? Aqui Tooley nega o que parece óbvio. Pois, em (4), declara que uma condição necessária para um certo indivíduo, existente num momento, poder ter desejos noutros momentos é ele ter, em algum momento, o conceito de um eu contínuo — e, na sequência de (5), coloca os fetos e os recém-nascidos entre os indivíduos que não satisfazem esta condição.

Entendo que (4) é a premissa mais frágil de todo o raciocínio. Consideremos, por exemplo, um recém-nascido que, por causa de um acidente, sobrevive durante apenas uma semana. Não teremos, ao longo dessa semana, um sujeito de consciência que, existindo em vários momentos, tem desejos noutros momentos, ainda que nunca possua o conceito de um eu contínuo? Tooley alega que não: ao longo dessa semana, não temos *um* sujeito de consciência; em rigor, o que temos é uma série de sujeitos de consciência momentâneos.¹⁰ Se o recém-nascido tivesse sobrevivido ao acidente, a pessoa que teria existido mais tarde, dotada de consciência de si, teria sido, na verdade, um indivíduo ou um sujeito de consciência *distinto* de todos esses sujeitos de consciência efémeros. Para Tooley, só a consciência de si, indissociável da posse do conceito de um eu contínuo, permite a existência continuada de *um* sujeito de consciência com desejos (e outros estados mentais) situados em momentos diferentes.

A posição de Tooley revela aqui um compromisso com uma perspectiva muito controversa, neo-lockiana, acerca da identidade pessoal ao longo do tempo. Segundo

¹⁰ Veja-se TOOLEY, 1983b, pp. 93-94.

uma perspectiva diferente — e, a meu ver, muito mais plausível —, a identidade pessoal é essencialmente uma questão de continuidade física e funcional do cérebro.¹¹ Sob esta perspectiva, (4) é falsa. Os desejos do recém-nascido ao longo de uma semana são desejos do *mesmo* indivíduo ou sujeito de consciência porque se encontram realizados no *mesmo* cérebro capaz de gerar estados conscientes. Ainda que o recém-nascido morra antes de desenvolver o conceito de um eu contínuo, isto não deixará ser verdade. Deste modo, é perfeitamente possível que um indivíduo existente num momento tenha desejos noutros momentos, mesmo que nunca chegue a possuir o conceito de um eu contínuo ou de substância mental.

Assim, em virtude de estar dependente de uma concepção da identidade pessoal que, no mínimo, é muito problemática, o argumento de Tooley que visa estabelecer a impossibilidade de um interesse em continuar a viver nos fetos e nos recém-nascidos acaba por não ser mais satisfatório do que a sua defesa inicial do aborto e do infanticídio.

Referências

- FEINBERG, Joel, 1974, “The Rights of Animals and Unborn Generations”, in William T. Blackstone (coord.), *Philosophy and Environmental Crisis*, pp. 43-68, Athens: University of Georgia Press.
- GALVÃO, Pedro, 2013, “Identidade Pessoal”, in João Branquinho e Ricardo Santos (coord.), *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. URL: <http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/identidade-pessoal-pedro-galvao>
- GENSLER, Harry, 1986, “O Argumento da Regra de Ouro contra o Aborto”, in Pedro Galvão (coord.), *A Ética do Aborto*, pp. 105-126, Lisboa: Dinalivro, 2005.
- McMAHAN, Jeff, 2002, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- SAUNDERS, Ben, 2011, “Tooley on Abortion and Infanticide”, in Michael Bruce e Steven Barbone (coord.), *Just the Arguments*, pp. 275-276, Malden: Wiley-Blackwell.

¹¹ A melhor defesa desta perspectiva encontra-se em McMAHAN, 2002, Cap. 1. Para uma discussão relativamente sucinta do problema da pessoal, favorável à perspectiva do cérebro funcional, veja-se GALVÃO, 2013.

- TOOLEY, Michael, 1972, “Aborto e Infanticídio”, in Pedro Galvão (coord.), *A Ética do Aborto*, pp. 69-104, Lisboa: Dinalivro, 2005.
- TOOLEY, Michael, 1983a, *Abortion and Infanticide*, Oxford: Clarendon Press.
- TOOLEY, Michael, 1983b, “In Defense of Abortion and Infanticide”, in Michael F. Goodman (coord.), *What is a Person?*, pp. 83-114, Clifton: Humana Press.