

INTRODUÇÃO

Será que o aborto é eticamente permissível? Todos os ensaios reunidos neste livro incidem fundamentalmente neste problema – o problema *ético* do aborto. Em todos eles este problema recebe uma abordagem estritamente filosófica. Isto significa que os seus autores, ainda que possam ter convicções religiosas ou ideológicas fortes, defendem a sua posição ética apelando unicamente à racionalidade partilhada pelos leitores, sem invocar argumentos que fazem sentido apenas para os que aderem, por exemplo, a doutrinas católicas ou feministas.

Conjuntamente, os ensaios seleccionados desenvolvem os argumentos e contra-argumentos mais fortes que cada uma das partes tem para oferecer, proporcionando uma introdução aos aspectos centrais do debate filosófico sobre a ética do aborto. É inequívoco que este debate está acentuadamente polarizado, mas importa observar que, em rigor, não existem apenas duas posições possíveis a respeito da permissividade do aborto, já que tanto os críticos como os defensores do aborto podem avançar a sua posição básica com maior ou menor radicalidade. Entre os que subscrevem a posição pró-escolha (ou «liberal»), alguns pensam que abortar é *sempre* permissível, mas outros revelam-se dispostos a aceitar que, a partir de uma certa fase (bastante avançada) da gravidez, o aborto torna-se objectável ou mesmo profundamente errado. Do mesmo modo, alguns defensores da posição pró-vida (ou «conservadores») declaram que abortar é *sempre* impermissível ou

errado, mas outros demarcam-se desta perspectiva absolutista, afirmando apenas que o aborto é errado *prima facie* e admitindo, portanto, algumas circunstâncias excepcionais em que abortar é uma opção eticamente aceitável. As exceções mais salientes dizem respeito aos casos em que (a) a continuação da gravidez põe em risco a vida da mulher; (b) a gravidez resultou de um acto de violação; ou (c) o feto sofre de deficiências ou doenças que afectam muito negativamente a sua qualidade de vida expectável. O crítico do aborto pode também sustentar que é permissível destruir o zigoto ou o embrião durante os dias que se seguem à concepção, alegando que não existe ainda um indivíduo definido enquanto subsiste a possibilidade de se formarem gémeos.

Obviamente, os defensores da posição pró-vida podem ter opiniões muito diferentes a respeito das exceções à impermissibilidade do aborto. Na verdade, podem divergir até quanto aos actos classificáveis como actos de abortar. Suponha-se, para dar o exemplo mais conhecido, que para salvar a vida de uma mulher grávida é preciso fazer-lhe uma histerectomia, removendo o seu útero canceroso – e provocando inevitavelmente a morte do feto. Mesmo um absolutista poderia aprovar a realização da operação. Ele defenderia que num caso deste género, por oposição aos casos genuínos de aborto, não existe a *intenção* estrita de matar o feto: aquilo que se pretende é apenas remover o útero de modo a salvar a vida da mulher, sendo a morte do feto um mero efeito colateral da operação.

Apesar das divergências assinaladas, não deixa de existir uma demarcação clara entre os defensores das posições pró-vida e pró-escolha. Os primeiros pensam que, logo no primeiro trimestre da gravidez, o aborto é profundamente errado, pelo menos na grande maioria dos casos. Os segundos advogam a permissibilidade geral do aborto, e, mesmo que considerem errado matar deliberadamente o feto numa fase avançada da gravidez, isso levá-los-á a reprovar apenas uma pequena parte dos abortos efectivamente realizados. (Por exemplo, nos Estados Unidos, em 2002, 88% dos abortos ocorreram nas primeiras 12 semanas de gravidez – e os

que ocorreram após a vigésima semana perfazem apenas 1,24% do total.¹⁾

Pode parecer que, à partida, o defensor da posição pró-escolha está em vantagem. Imagine, por exemplo, que alguém afirma que comer laranjas é eticamente errado. Não nos compete mostrar que isto é falso, não temos de apresentar quaisquer razões que estabeleçam a permissividade da prática de comer laranjas. É o adversário da ingestão de laranjas que tem de justificar a sua (peculiar) posição. Afinal, a mera ausência de razões para acreditar na imoralidade de uma certa prática ou categoria de actos autoriza a convicção na sua permissividade. Dado este pressuposto plausível, o defensor da permissividade do aborto parece estar numa posição muito mais confortável: é o crítico do aborto que tem de avançar argumentos a favor da sua perspectiva, o ónus da prova está do seu lado; a ele compete-lhe apenas mostrar que esses argumentos fracassam, o que, em princípio, não será tão difícil como desenvolver uma justificação positiva.

É verdade que o crítico do aborto enfrenta o desafio de oferecer uma justificação satisfatória para a sua perspectiva. Contudo, o defensor do aborto não se pode limitar a (tentar) derrubar os argumentos pró-vida disponíveis. Se ele acredita que o infanticídio é errado, tem de *explicar* por que razão é permissível matar um feto, mas não um bebé ou um recém-nascido. E, mesmo que acredite também na permissividade do infanticídio, tem de *explicar* por que razão é errado matar um ser humano adulto como nós, mas não um bebé ou um feto. O defensor da posição pró-escolha tem de nos dizer, então, a partir de que momento geralmente se torna errado matar um indivíduo humano, e a sua resposta não se pode resumir a um critério *ad hoc*, destituído de valor explicativo. Quando percebemos que o defensor do aborto não pode evitar este desafio, vemos que, na verdade, não está numa posição inicial mais confortável do que a do seu adversário.

¹ Veja-se http://www.agi-usa.org/pubs/flb_induced_abortion.html.

FUGIR À QUESTÃO

Não devemos confundir o problema ético do aborto com o problema essencialmente político de saber se (e em que termos) a lei deve proibir o aborto. Contudo, ainda que sejam distintos, estes dois problemas estão relacionados: o problema ético é o fundamental, o que significa que podemos investigá-lo sem atender ao problema político, mas não fazer o inverso. A resposta correcta ao problema político depende crucialmente da resposta correcta ao problema ético. Se descobrirmos que o aborto não é eticamente errado, ficaremos sem boas razões para o proibir. Sob a hipótese da permissividade moral do aborto, manter ou tornar o aborto ilegal, penalizando quem o realiza, constitui uma restrição arbitrária à liberdade das mulheres. E se descobrirmos antes que o aborto é eticamente errado? Deveremos inferir que a lei deve proibi-lo? Aqui é preciso avançar com mais cuidado, já que seria absurdo afirmar que a lei deve proibir tudo aquilo que é imoral. (A ingratidão para com os amigos, por exemplo, certamente não deve ser proibida e penalizada pela lei.) No entanto, se descobrirmos que o aborto é errado do mesmo modo ou pela mesma razão que o homicídio é errado, dificilmente conseguiremos evitar a conclusão de que a lei deve colocar fortes restrições ao aborto.

A partir do momento em que compreendemos a prioridade do problema ético, a fragilidade de alguns argumentos comuns a favor da descriminalização do aborto torna-se manifesta. Alega-se frequentemente que o aborto deve ser descriminalizado porque, apesar da sua proibição, as mulheres continuam a abortar, sujeitando-se aos riscos inerentes à falta de condições médicas adequadas. A isto geralmente acrescenta-se que a criminalização do aborto gera uma profunda injustiça social: ao passo que as mulheres ricas acabam por ir abortar onde podem fazê-lo legalmente, recebendo bons cuidados médicos, as mulheres pobres permanecem condenadas às vicissitudes do aborto clandestino.

Estes argumentos têm um alcance muito limitado. Quem os avança foge à questão, pois não está a levar a sério a possibilidade de o aborto ser profundamente errado – e é esta possibilidade que importa discutir antes de tudo o resto. Imaginemos que alguém defendia a seguinte perspectiva: a pedofilia deve ser descriminalizada porque, apesar da sua proibição, continuam a existir pedófilos, e quem acaba por ficar prejudicado são os pedófilos pobres, já que os ricos podem viajar para países em que a pedofilia é consentida pelas autoridades. Nenhuma pessoa razoável aceitará esta justificação. Mas, se estas razões para descriminalizar a pedofilia são inaceitáveis, por que haveremos de aceitar as razões análogas para descriminalizar o aborto? O defensor da descriminalização do aborto dirá que a analogia é descabida, já que a pedofilia é profundamente errada, enquanto o aborto é eticamente permissível. O problema é que, em última análise, aquilo que está em questão é precisamente a permissividade moral do aborto. Se, como sustentam muitos defensores da posição pró-vida, o aborto estiver na mesma categoria ética que o homicídio, as razões acima indicadas para descriminalizar serão tão más como as razões análogas para descriminalizar a pedofilia. (E, caso o aborto seja eticamente permissível, não precisaremos de invocar essas razões para justificar a sua descriminalização.)

Outro argumento influente a favor da descriminalização do aborto baseia-se na perspectiva, avançada por John Stuart Mill (1859), segundo a qual a lei não deve proibir práticas que não prejudicam os outros, pelo que se impõe a revogação das leis que criam «crimes sem vítimas». Esta perspectiva pode proporcionar um fundamento sólido para a revogação de leis que proibam a homossexualidade, a eutanásia voluntária, o consumo de drogas ou mesmo a prostituição. Podemos pensar que algumas destas práticas são moralmente erradas, mas rejeitar a sua criminalização alegando que estas não fazem propriamente vítimas, já que só prejudicam quem nelas se envolve de livre vontade. Criar

«crimes sem vítimas» é uma forma inaceitável de forçar os outros a viver em conformidade com certos padrões morais, aceites apenas por um segmento da população. Por isso, mesmo que consideremos que o aborto é imoral, devemos apoiar a sua descriminalização.

Também este argumento consiste numa fuga à questão. Afinal, depende do pressuposto de que criminalizar o aborto é criar um «crime sem vítimas». Porém, se os defensores da posição pró-vida tiverem razão e o aborto for eticamente comparável ao homicídio, o acto de abortar resulta claramente numa vítima – o feto. Assim, antes de termos investigado a moralidade do aborto, não podemos determinar se a sua criminalização cria um «crime sem vítimas». E, se concluirmos que o feto é realmente uma vítima do acto de abortar, justificar a sua descriminalização com um simples apelo ao pluralismo moral fará tanto sentido como defender que o homicídio, a pedofilia ou o roubo devem ser descriminalizados em virtude de constituírem uma imposição dos nossos padrões morais àqueles que aprovam esses actos.

No debate sobre a questão do aborto, nem só os que defendem a sua descriminalização incorrem no erro de fugir ao problema ético. De um modo geral, quem sustenta que a lei deve proibir o aborto também se limita a pressupor que a sua perspectiva ética é a correcta, abordando o assunto como se a simples referência à «humanidade» do feto a tornasse evidente e dispensasse qualquer clarificação ou justificação.

Dada a prioridade do problema ético, a discussão pública do aborto será apenas uma lamentável troca de equívocos caso não se reconheça a sua importância – e, conseqüentemente, a sua complexidade. Contudo, em conformidade com o senso comum selvagem em voga, assume-se muitas vezes uma postura radicalmente subjectivista em relação à ética: supõe-se que as convicções éticas são intocáveis, pertencem ao foro íntimo de cada um, não sendo possível (ou desejável) submetê-las publicamente a um escrutínio crítico, pelo que, a respeito da questão do abor-

to, resta-nos medir forças no plano político. Contra esta posição, os seis ensaios deste livro mostram não só que o escrutínio crítico e racional da ética do aborto é possível, mas também, espero, que este é desejável.

OS ENSAIOS

Três dos ensaios aqui reunidos são defesas da posição pró-vida; os outros três representam a posição pró-escolha. Na sua totalidade, os ensaios estão ordenados de modo a proporcionar uma percepção clara da dialéctica gerada pelo problema ético do aborto. Na verdade, podemos entendê-los em grande medida como tentativas de defesa ou de refutação do seguinte argumento:

(1) Se os fetos têm o direito moral à vida, então o aborto é errado.

(2) Os fetos têm o direito moral à vida.

Logo, o aborto é errado.

Este é o argumento pró-vida padrão. Como é habitual na discussão filosófica, o termo «fetos» refere aqui apenas os fetos humanos – e abrange todos os estádios de desenvolvimento de um organismo humano desde a concepção ao nascimento. Será este um argumento sólido? A sua validade lógica é indisputável, mas as suas premissas suscitam o debate complexo que estrutura este livro. A premissa 2 parece especialmente vulnerável. Afinal, por que haveremos de reconhecer um estatuto moral tão forte ao feto, atribuindo-lhe o direito à vida? Até Judith Thomson ter publicado o seu ensaio seminal, em 1971, o debate do aborto centrava-se quase exclusivamente nesta questão. Ambas as partes pareciam pressupor que a moralidade do aborto dependia unicamente do estatuto moral do feto ou, mais precisamente, da resposta ao problema de saber se um feto humano tem ou não o direito moral à vida.

O ensaio de Thomson, o primeiro desta antologia, veio abalar profundamente este pressuposto. Pelo menos para benefício da discussão, Thomson aceita a premissa 2, mas contesta o argumento pró-vida tentando refutar a sua primeira premissa. Mesmo que o feto tenha um direito à vida tão forte como o nosso, pensa Thomson, não é verdade que o aborto seja errado, já que o direito à vida não confere o direito de utilizar o corpo de outra pessoa, impondo-lhe sacrifícios consideráveis, mesmo que isso seja necessário para continuar a viver. Por isso, o aborto é permissível pelo menos na grande maioria dos casos – o suposto direito à vida do feto não implica que a mulher tenha a obrigação de o manter vivo, permitindo-lhe que continue a beneficiar dos recursos do seu corpo. Em rigor, o aborto não viola o direito à vida do feto.

Thomson justifica a sua perspectiva através de várias analogias vívidas, nas quais apela às intuições morais que supostamente temos perante certos casos hipotéticos. No segundo ensaio desta antologia, Stephen D. Schwarz tenta mostrar que as analogias de Thomson distorcem a verdadeira natureza do acto de abortar e da relação especial que existe entre o feto e a sua mãe. Podemos dizer que o objectivo de Schwarz é restaurar a credibilidade da premissa 1 do argumento pró-vida.

O terceiro ensaio, no qual Michael Tooley defende uma perspectiva pró-escolha radical, conduz-nos à avaliação da premissa 2. Depois de desenvolver uma análise do próprio conceito de direito à vida, Tooley conclui que os fetos não têm este direito (não são «pessoas» num sentido valorativo do termo), já que podemos atribuí-lo apenas aos indivíduos conscientes de si. Dado que os recém-nascidos não têm ainda consciência de si, este argumento implica que também eles não têm o direito à vida. Tooley aceita esta implicação perturbante.

O ensaio de Harry Gensler inclui uma crítica às perspectivas pró-escolha de Thomson e de Tooley, mas o seu aspecto mais notável consiste na defesa de um argumento contra o aborto muito diferente do argumento pró-vida padrão. Gensler não apela a quais-

quer princípios morais substantivos. Na sua tentativa de mostrar que geralmente o aborto é errado, invoca apenas alguns princípios meramente formais que indicam condições básicas (e dificilmente questionáveis) de coerência moral. O objectivo de Gensler é deixar claro que seremos incoerentes se não condenarmos a grande maioria dos abortos, a não ser que tenhamos desejos particularmente bizarros.

Com o ensaio de Donald Marquis, que se tornou a defesa filosófica mais influente da imoralidade do aborto, regressamos ao contexto do argumento pró-vida padrão. Pode-se dizer que Marquis tenta justificar a premissa 2 deste argumento, mostrando que um feto normal tem um direito à vida tão forte como o nosso. Marquis sustenta que a melhor forma de abordar o problema ético do aborto consiste em explicar por que razão é errado matar alguém como nós, vendo depois o que essa explicação implica no que respeita à moralidade de matar fetos humanos. Acaba por concluir que matar um feto é errado pela mesma razão que matar um de nós é errado: em ambos os casos, o acto de matar priva a vítima de um futuro com valor.

No último ensaio desta antologia, David Boonin propõe uma refutação do argumento de Marquis. No essencial, Boonin aceita a explicação de Marquis para o mal de matar, mas sustenta que o *melhor* princípio ético baseado na ideia de que matar é errado em virtude de privar a vítima de um futuro valioso *não* implica que geralmente é errado matar um feto – apesar de implicar que é errado matar um recém-nascido.

O ARGUMENTO DA HUMANIDADE DO FETO

Como observei, muitos dos críticos do aborto apelam à «humanidade» do feto em defesa da sua perspectiva. Esse apelo, entendido como uma tentativa de justificação da premissa 2 do argumento pró-vida padrão, traduz-se num argumento como o seguinte:

(3) *Todos os seres humanos inocentes têm o direito moral à vida.*

(4) *Os fetos são seres humanos inocentes.*

Logo, os fetos têm o direito moral à vida.

Nenhum dos ensaios pró-vida incluídos nesta antologia constitui uma defesa deste género de argumento. Como Peter Singer (1993) e outros mostraram, filosoficamente o argumento da humanidade do feto está condenado ao fracasso.

O colapso do argumento resulta da ambiguidade do termo «seres humanos». Distingamos, então, as duas noções centrais de humanidade que este termo pode exprimir. Em primeiro lugar, temos a noção psicológica de humanidade: classificar um indivíduo como «ser humano» à luz desta noção é atribuir-lhe certas capacidades mentais sofisticadas, como a racionalidade e a consciência de si. O termo «pessoa», no sentido que nos chegou de John Locke, capta esta noção. Em segundo lugar, temos a noção biológica de humanidade: ao classificar um indivíduo como «ser humano» à luz desta noção, estamos apenas a identificá-lo como uma entidade viva (ou, talvez, um organismo vivo) que faz parte da espécie *Homo sapiens*. Em última análise, a pertença à nossa espécie é algo que depende unicamente da posse de um certo tipo de código genético.

Para começar, vejamos o que acontece ao argumento da humanidade do feto quando se supõe que o termo «seres humanos» exprime a noção psicológica de humanidade. Sob esta interpretação, o argumento diz-nos o seguinte:

(3a) *Todas as pessoas inocentes têm o direito moral à vida.*

(4a) *Os fetos são pessoas inocentes.*

Logo, os fetos têm o direito moral à vida.

A primeira premissa é plausível, mas a segunda é inquestionavelmente falsa, já que os fetos não são racionais ou conscientes de si, nem possuem qualquer outra capacidade mental sofisticada. Depois de reconhecer este facto, o defensor do argumento

da humanidade do feto pode propor a seguinte revisão da segunda premissa:

(4a') Os fetos são potenciais pessoas inocentes.

Não se pode dizer isto de todos os fetos. Os fetos anencefálicos, por exemplo, nunca poderão vir a ter qualquer tipo de vida consciente. Mas ignoremos estes casos e consideremos apenas os fetos que, se continuarem a desenvolver-se normalmente, tornar-se-ão um dia indivíduos racionais e conscientes de si. Devidamente qualificada, a premissa 4a' será, então, verdadeira. Mas nesta variante o argumento da humanidade do feto continua a ser inaceitável, agora por se ter tornado logicamente inválido. Afinal, exhibe o seguinte padrão de raciocínio: as entidades x têm o direito a y ; os z são potenciais x ; logo, os z têm o direito a y . Este género de apelo à potencialidade é manifestamente falacioso. O Presidente da República tem o direito de dissolver o Parlamento, e eu sou um potencial Presidente da República, mas daí seguramente não se segue que eu tenha o direito de dissolver o Parlamento.

Vejam agora se o argumento se comporta melhor quando o interpretamos à luz da noção biológica de humanidade. Sob esta segunda interpretação, o argumento diz-nos o seguinte:

(3b) Todos os membros da espécie Homo sapiens inocentes têm o direito moral à vida.

*(4b) Os fetos são membros da espécie Homo sapiens inocentes.
Logo, os fetos têm o direito moral à vida.*

Nesta versão do argumento a segunda premissa é verdadeira, mas a primeira é inaceitável. Afinal, por que razão haveremos de pensar que pertencer à nossa espécie é uma condição suficiente para ter o direito moral à vida? As plantas, as bactérias e, provavelmente, até grande parte dos mamíferos não possuem o direito moral à vida. Supor que qualquer entidade viva, pelo simples facto

de pertencer à *nossa* espécie, possui o direito à vida é fazer uma discriminação tão arbitrária e infundada como aquelas que os racistas propõem. Quem faz este tipo de discriminação comete um erro moral análogo ao racismo: o especismo.

A noção de especismo, celebrizada por Singer, é frequentemente incompreendida. Por exemplo, podemos admitir que de um modo geral matar seres humanos é muito pior do que matar outros animais. Esta posição nada tem de especista em si mesma. Para vermos se quem a subscreve é especista, temos de perguntar: mas por que razão geralmente é muito pior matar seres humanos? Se nos responderem algo como «Porque os seres humanos pertencem à espécie *Homo sapiens*», aí estaremos perante um exemplo de especismo. E a fraqueza desta resposta deixa bem clara a razão pela qual o especismo é um erro moral: a simples propriedade biológica de pertencer a uma certa espécie, tal como a simples propriedade, também ela biológica, de pertencer a uma certa raça, não é moralmente relevante em si mesma e, portanto, não pode determinar a posse do direito à vida.

Imaginemos agora alguém que nos diz que matar seres humanos tende a ser muito mais grave do que matar outros animais porque, de um modo geral, os seres humanos possuem certas propriedades mentais que estão ausentes em todas ou quase todas as outras espécies. Este género de posição não incorre no especismo, pois nela a propriedade de pertencer à espécie *Homo sapiens* não desempenha um papel explicativo. Toda a relevância moral atribuída a esta propriedade é indirecta, isto é, resulta apenas da existência de uma forte correlação entre ser membro da espécie *Homo sapiens* e possuir as propriedades que realmente importam de um ponto de vista ético, sejam elas quais forem. (A propriedade de pertencer a uma certa raça, note-se, nem sequer é indirectamente relevante.)

Regressemos à premissa 3b. Temos de rejeitá-la: ainda que, em virtude de outras propriedades, a maior parte dos seres humanos possa ter o direito moral à vida, a simples pertença à espécie

Homo sapiens não confere esse direito. Assim, se os fetos não partilharem com os seres humanos paradigmáticos quaisquer propriedades directamente relevantes de uma perspectiva ética, permaneceremos sem razões para lhes reconhecer o direito à vida ou, na verdade, qualquer estatuto moral.

Dado que o argumento da humanidade do feto fracassa em ambas as interpretações examinadas, resta-nos admitir que não proporciona uma justificação aceitável para a posição pró-vida no debate do aborto.

A ABORDAGEM UTILITARISTA

Ainda que divirjam profundamente a respeito da moralidade do aborto, os autores dos ensaios reunidos neste livro estão de acordo a este respeito: nós, seres humanos adultos na posse das suas faculdades, temos o direito à vida. A noção de direito à vida está longe de ser transparente, mas quem acredita seriamente que temos este direito moral pensa, por exemplo, que é eticamente errado matar uma pessoa (ou provocar intencionalmente a sua morte), mesmo que matá-la seja a única maneira de evitar que algumas pessoas morram. Os direitos morais colocam fortes restrições aquilo que podemos fazer aos outros não só quando perseguimos objectivos pessoais, mas também quando temos em vista o bem geral.

Quem acredita em direitos morais não tem de lhes atribuir uma força absoluta (pode admitir, por exemplo, que podemos matar uma pessoa inocente se isso for necessário para salvar milhares ou milhões de pessoas), mas pensa que geralmente não é permissível violar os direitos dos outros de modo a promover o bem geral. Os utilitaristas rejeitam esta perspectiva, já que não reconhecem quaisquer direitos morais ou não lhes atribuem um lugar fundamental, e avaliam a moralidade dos actos ou das práticas atendendo exclusivamente ao modo como estes afectam o bem-estar de todos os indivíduos envolvidos. De acordo com o utilita-

risimo, a promoção estritamente imparcial do bem-estar é o único padrão fundamental da ética. Nenhum dos ensaios reunidos neste livro propõe uma abordagem utilitarista ao problema ético do aborto, mas, dado o interesse filosófico da ética utilitarista, vale a pena esboçar aqui essa abordagem.

Para saber se o aborto é permissível, o utilitarista não se preocupa fundamentalmente com quaisquer direitos morais, seja o direito à vida do feto ou o direito da mulher a controlar o seu próprio corpo – ele pretende apenas determinar como o acto de abortar afecta o bem-estar dos envolvidos, o que não parece particularmente difícil. Pelo menos até se tornar senciente, atingindo o nível mínimo de consciência que lhe permite sentir algum prazer e dor, o feto não é uma entidade dotada de bem-estar, isto é, não tem quaisquer interesses que possam ser tomados em consideração. O utilitarista poderá dizer, portanto, que os fetos não sencientes não têm o menor estatuto moral, concluindo que matá-los é eticamente permissível. (A destruição de um feto não senciente, longe de ser equiparável ao homicídio, está na mesma categoria moral que a destruição de um vegetal.) E o que dizer do acto de abortar um feto que já se tornou senciente? É verdade que os fetos sencientes têm um interesse em não sofrer, o que lhes confere algum estatuto moral, mas isto não significa que seja errado matá-los, já que o seu nível de consciência, ainda muito limitado, não lhes permite ter desejos fortemente orientados para o futuro que possam ser frustrados com a sua morte. Deste modo, o utilitarista poderá concluir que o aborto nada terá de objectável desde que seja indolor para o feto. E poderá acrescentar que, mesmo que o aborto implique alguma inflicção de dor, ainda assim será permissível, pois é de presumir que, numa perspectiva imparcial, os interesses da mulher em abortar suplantem o interesse do feto em não sofrer.

Acabei de resumir a posição radicalmente pró-escolha de Peter Singer (1993), o utilitarista contemporâneo mais influente em questões de ética aplicada. Será que, de uma perspectiva

utilitarista, nada mais há para dizer acerca da moralidade do aborto? Talvez haja. Alguns utilitaristas podem alegar que existe um aspecto moralmente objectável no aborto, já que em muitos casos o acto de abortar priva o mundo de um indivíduo que, presumivelmente, teria uma boa qualidade de vida. Isto é moralmente objectável para alguns utilitaristas porque, em seu entender, tudo aquilo que importa é maximizar o *total* de bem-estar no mundo. No entanto, pela mesma razão, a simples ausência de concepção é também moralmente objectável na mesma medida, já que em muitos casos resulta igualmente na inexistência de pessoas com uma boa qualidade de vida. Logo, se o utilitarista não concluir que a ausência de concepção é errada (ou seja, que temos a obrigação moral de ter filhos), também não concluirá que o aborto é errado. Além disso, se a mulher que aborta pretender ter um filho numa altura mais oportuna, o aborto deixará de ser objectável, já que terá apenas o efeito de adiar um pouco a existência de uma pessoa com uma boa qualidade de vida.

A correcção da abordagem utilitarista ao problema ético do aborto depende, obviamente, da credibilidade do próprio utilitarismo. No seu ensaio, Harry Gensler introduz o leitor na avaliação da ética utilitarista. Uma avaliação cuidada do utilitarismo, no entanto, implica um debate complexo que ultrapassa largamente o âmbito temático deste livro.