

O PROBLEMA MORAL DO ABORTO

THE MORAL PROBLEM OF ABORTION

DENIS COITINHO¹

(UNISINOS/BRASIL)

RESUMO

O objetivo desse artigo é refletir sobre o problema moral do aborto, discutindo os critérios normativos-morais que são usados geralmente no debate. Parto da análise do voto da Ministra Rosa Weber sobre a descriminalização do aborto até a 12^a semana de gestação. Depois apresento em maior detalhe o problema moral do aborto e as posições clássicas do debate, a saber, a posição conservadora ou “pró-vida” e a posição liberal ou “pró-escolha”. Após, apresento duas concepções influentes no debate, mas que usam critérios normativos diferenciados, a saber, a posição de Judith Jarvis Thomson, que toma como central o critério dos direitos, e a posição de Rosalind Hursthouse, que faz uso do critério normativo das virtudes. O próximo passo é propor uma distinção entre moralidade privada e pública, como forma de melhor compreender a complexidade do problema, identificando apenas a moralidade pública como fonte normativa legítima para tratar da questão da descriminalização do aborto. Por fim, defendo a descriminalização do aborto em razão da assimetria normativa, na forma que os atos de aborto recebem uma censura mais fraca e a partir da moralidade pública, que nos indica um ponto de vista que é aceitável por todos.

Palavras-chave: Aborto; Judith J. Thomson; Rosalind Hursthouse; Moralidade privada e pública; Assimetria normativa.

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect on the moral problem of abortion, discussing the normative-moral criteria that are generally used in the debate. I begin by analyzing Justice Rosa Weber's vote on the decriminalization of abortion up to the 12th week. Then I present in greater detail the moral problem of abortion and the classic positions of the debate, namely, the conservative or “pro-life” position and the liberal or “pro-choice” position. Then, I present two significant conceptions in the debate, but which use different normative criteria, namely, the position of Judith Jarvis Thomson, who takes the criterion of rights as central, and the position of Rosalind Hursthouse, who uses the normative criterion of virtues. The next step is to propose a distinction between private and public morality, as a way of better understanding the complexity of the problem, identifying only public morality as a legitimate normative source to address the issue of decriminalization of abortion. Finally, I defend the decriminalization of abortion due to the normative asymmetry, in the way that acts of abortion receive a weaker moral blame and from the

perspective of public morality, which indicates a point of view that is acceptable to all.

Keywords: Abortion; Judith J. Thomson; Rosalind Hursthouse; Public and Private morality; Normative asymmetry.

Introdução

Um dos temas que mais provoca polêmica no campo da ética aplicada é sobre a moralidade ou imoralidade do aborto e a consequente discussão sobre a sua criminalização ou descriminalização. Um dos argumentos centrais para defender sua correção, é reivindicar a autonomia da mulher em relação à maternidade, argumentando em prol da liberdade reprodutiva das mulheres, tendo por base o princípio da liberdade como critério normativo central. Também, há a questão das meninas e adolescentes que também estão sujeitas aos juízos normativos sobre o aborto. Por sua vez, os que defendem que o aborto é errado, centram sua argumentação na proteção incondicional da vida humana, uma vez que o ato em tela implicaria na morte de um ser humano inocente e se sabe que é errado matar um ser humano inocente. Esta posição toma como base o princípio da sacralidade da vida como central, destacando o caráter absoluto do direito à vida.

Sobre essa questão, queria comentar o voto da ministra Rosa Weber sobre a descriminalização do aborto, dado por ela em setembro de 2023, um pouco antes de sua aposentadoria, e analisar de que forma essa questão mostra uma intrínseca relação entre a moral e o direito e possibilita uma melhor compreensão do que seria mesmo a moralidade.

A ministra do Supremo Tribunal Federal (STF), Rosa Weber, votou no dia 22/09/2023, a favor da descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação. Em seu voto, afirmou que a maternidade é “escolha e não obrigação coercitiva” e que a criminalização atinge “o núcleo do direito das mulheres à liberdade, à autodeterminação, à intimidade, à liberdade reprodutiva e à sua dignidade” (*Zero Hora*, 23/09/2023, p. 9). Para ela, impor a obrigação de continuidade da gravidez a despeito das diversas circunstâncias especiais que vivem as mulheres, meninas e adolescentes representa uma forma de “violência institucional contra a integridade física, psíquica e moral da mulher” (*Zero Hora*, 23/09/2023, p. 9). Atualmente, o crime de aborto está previsto nos artigos 124 a 127 do Código Penal Brasileiro (CP), estabelecendo pena de reclusão para a mulher que provoca aborto em si mesma (de 1 a 3 anos - Art. 124) e para o médico ou outra pessoa que provoca aborto (de 3 a 10 sem o consentimento da gestante - Art. 125 e de 1 a 4 anos com o seu consentimento - Art. 126).

Veja-se que esta discussão sobre a descriminalização do aborto é um caso complexo e gera uma ampla discussão na sociedade porque revela uma intrínseca relação entre moral e direito, relação esta que não é muito clara para nós enquanto coletividade. Não é à toa que o voto da ministra Weber provocou uma reação imediata nos setores mais conservadores do Congresso que se articulam para colocar em votação um projeto de lei que impede a interrupção da gravidez e estabelece o Estatuto do Nascituro (PL 434/2021). Por este estatuto, "o nascituro goza da expectativa do direito à vida, à integridade física, à honra, à imagem de todos os demais direitos da personalidade" (Kennedy, 2023).

O ponto central que quero destacar no voto em tela é a compreensão de moralidade que está subjacente. Diz a ministra em seu voto que: "O Estado não pode julgar que uma mulher falhou no agir da sua liberdade e da construção de seu *ethos* pessoal apenas porque sua decisão não converge com a orientação presumidamente aceita como correta pelo Estado ou pela sociedade, da perspectiva de uma moralidade" (Zero Hora, 23/09/2023, p. 9). Nesse sentido, a moralidade seria algo como um conjunto de valores éticos assumidos pelos indivíduos pessoalmente, quase no sentido de um moralismo. E, assim, em sua opinião, o direito deveria ser independente da moralidade para garantir os direitos individuais, como o da liberdade reprodutiva.

Com isso em mente, meu objetivo neste artigo é discutir a moralidade do aborto, propondo uma distinção entre moralidade privada e moralidade pública, como forma de melhor compreender a complexidade do problema, identificando apenas a moralidade pública como fonte normativa legítima para tratar da questão da descriminalização do aborto. Para tal, inicio apresentando em maior detalhe o problema moral do aborto e as posições clássicas do debate, a saber, a posição pró-vida (*pro-life*) e a posição pró-escolha (*pro-choice*). Após, apresentamos duas posições significativas do debate, mas que usam critérios normativos diferenciados, a saber, a concepção de Judith Jarvis Thomson, que toma como central o critério dos direitos, e a concepção de Rosalind Hursthouse, que faz uso do critério normativo das virtudes. A ideia central é procurar mostrar que para tratarmos adequadamente de um problema tão complexo como o da moralidade ou imoralidade do aborto, temos que compreender melhor a relação peculiar entre o direito e a moral e a natureza da própria moralidade.

O problema do aborto

O problema do erro ou correção do aborto é um dos mais disputados no campo aplicado da filosofia moral. Muitos pensam que “o aborto é certo”, considerando, especialmente, a autonomia da mulher, enquanto outros pensam que “o aborto é errado”, levando em conta, particularmente, o status moral do feto. Os critérios normativos mais relevantes desta discussão se baseiam fundamentalmente no direito à vida e a liberdade. A posição “pró-escolha” toma por base a liberdade da mulher, protegendo os direitos da mulher grávida, enquanto a posição “pró-vida” toma por base o direito à vida da pessoa, protegendo os direitos do feto (Annas, 2011, p. 129). Em geral, o debate recai em uma discussão sobre direitos, e, mais especificamente, sobre o estatuto moral do feto. Segundo Lewis e Tamparo (2007), a discussão sobre o aborto é complexa porque:

(...) envolve os direitos das mulheres e os direitos do feto. É provavelmente impossível que a resolução satisfará a todos. Profissionais de saúde acham difícil assegurar uma posição neutra. A lei garante direitos que devem ser protegidos; ainda, profissionais de saúde devem abraçar sua ética pessoal (Lewis; Tamparo, 2007, p. 204).

Vendo em maior detalhe as duas posições, temos que os defensores “pró-vida” argumentam que o feto tem direito aos direitos humanos básicos desde o momento em que uma gestação é concebida, isto é, desde o momento da concepção, dando prioridade aos direitos de um embrião à vida (Duhan, 2018). Abortar é matar um ser humano e, então, o aborto é equiparado com a prática de assassinato. O argumento geralmente se baseia em afirmar que é errado matar um ser humano inocente e que um feto humano é um ser humano inocente, trazendo por conclusão, então, que é errado matar um feto humano (Honderich, 1995, p. 2). Também, pode-se identificar três princípios básicos nesta posição “pró-vida”: o princípio dos direitos humanos, considerando que todas as pessoas devem ter seus direitos respeitados equitativamente, pensando especialmente no direito à vida; o princípio da *mens rea*, que condena o ato intencional de matar, uma vez que matar intencionalmente é um ato errado e o aborto é matar intencionalmente; e o princípio do dano, considerando que é um erro causar dano às pessoas, e o aborto causa dano ao feto.²

Por sua vez, os defensores “pró-escolha” enfatizam a individualidade e a liberdade da mulher de decidir sobre o que ocorre em seu corpo, assumindo uma posição liberal ao acreditar que é a mulher que tem direito sobre seu próprio corpo e, sob nenhuma circunstância, ninguém mais, incluindo o Estado, deve interferir em sua escolha pessoal (Duhan, 2018).

De acordo com eles, escolher o aborto é um direito que não deve ser limitado por uma autoridade governamental ou mesmo religiosa, e que supera qualquer direito reivindicado para um embrião ou feto. Assim, uma mulher grávida tem o direito e a autonomia para tomar qualquer decisão sobre o feto que pertence ao seu próprio corpo. Ninguém pode obrigar e instar uma mulher a dar à luz ao feto, cabendo à própria mulher esta decisão sobre abortar ou não, dando direito ou não à vida do feto.³

Segundo Dworkin, em seminal texto sobre o tema, o debate sobre o aborto envolve em geral uma posição conservadora (pró-vida) e uma posição liberal (pró-escolha), e que pode ser compreendido a partir de duas maneiras diferentes de atribuir valor intrínseco à vida humana. Os conservadores enfatizam mais o processo natural envolvido no surgimento do embrião, enquanto os liberais enfatizam mais a importância do investimento cultural envolvido na vida da gestante, o que seria frustrado quando uma mulher é obrigada a ter um filho indesejado. O importante é frisar que ambas as posições concordam que a vida humana tem valor, discordando apenas na maneira como este estatuto é compreendido. Para ele, as pessoas divergem quanto a se, admitindo-se que o feto já seja uma pessoa, seu direito à vida deve ou não se curvar diante de algum direito mais forte da gestante (Dworkin, 2009, p. 114-115).

Também acredito, concordando com Dworkin, que há muito mais concordância do que desacordo ao se discutir a questão do aborto. Haveria algum desacordo valorativo ou o desacordo seria antes factual ou mesmo religioso? Veja que ambos os grupos aceitam sem nenhuma problematização que “é errado matar pessoas inocentes”, pois, se não fosse assim, o infanticídio também seria alvo de disputa, o que não é o caso. Quase ninguém discorda a respeito do erro em se matar uma pessoa inocente e, por isso, quase ninguém discorda que matar um recém-nascido seria claramente um erro moral.⁴ O problema parece residir no que consistiria mesmo uma pessoa. O embrião e o feto já são considerados pessoas? Há alguma diferença significativa entre embrião e feto na atribuição de pessoalidade? A pessoa humana teria algum caráter sagrado ou seria entendida puramente em sua dimensão biológica?⁵

Observando essas questões em disputa, isso parece implicar que o desacordo é antes científico do que valorativo, uma vez que o problema do aborto parece recair sobre uma questão factual a respeito de o embrião e o feto serem uma pessoa ou não, ou mesmo sobre uma questão religiosa a respeito do caráter sagrado da pessoa humana, isto é, se o embrião já teria uma alma dada por Deus ou não. Inicio comentando sobre a questão de o embrião poder ser considerado pessoa ou não.

Atribuições de direitos pressupõem uma concepção de pessoa, ou *self*, isto é, pressupõem uma propriedade que podemos chamar de pessoalidade. Esta, geralmente, se baseia em algum tipo de capacidade que o ente em tela possui, como ter racionalidade, linguagem, ou mesmo, de uma forma deflacionada, possuir um sistema nervoso central, que lhe capacita a sentir dor e prazer. A posição “pró-vida” claramente defende que o embrião possui estas condições de pessoa, atribuindo pessoalidade desde a concepção, sobretudo pensando em termos futuros, de forma que o embrião em breve se tornará um sujeito de direitos, sendo ele uma pessoa em potencial.⁶ Por outro lado, a posição “pró-escolha” defende, de forma geral, que o embrião não possui estas condições de pessoa, até porque até a 14^a semana de gestação o embrião não possui ainda o sistema nervoso desenvolvido. Antes desse ponto, seria possível identificar certos elementos que conferem alguma individualidade ao embrião, como o fato dele já possuir um código genético único de um ser humano, mas estes não constituiriam, realmente, capacidades suficientes para lhe conferir pessoalidade.

E sobre a questão religiosa, é importante considerar que o debate sobre o aborto ainda é profundamente marcado por posições religiosas, sobretudo no Brasil, que possui uma forte cultura cristã em geral e, mais especificamente, católica. Veja-se que a posição oficial do Vaticano quanto ao aborto, exposta na Congregação para a Doutrina da Fé, defende que desde o momento da concepção, a vida tem que ser respeitada de modo absoluto porque o homem é a única criatura na Terra que Deus quis por si mesma e a alma espiritual de cada um dos homens é imediatamente criada por Deus; e, assim, a vida humana é sagrada desde o seu início e ninguém pode reivindicar para si o direito de destruir diretamente um ser humano inocente (*Donum Vitae*, Introdução - 5). Note-se que o ponto central desta posição religiosa é o da “sacralidade da vida”, em função da relação especial que existe entre o ser humano e seu criador. É esta origem divina que conferiria uma dimensão sagrada à vida humana, sendo que “vida” aqui envolve a posse de uma alma que é imortal.⁷

Após essa breve exposição das principais posições e argumentos sobre o problema da moralidade do aborto, vamos investigar em maior detalhe duas posições significativas no debate, a saber, a posição de Judith Jarvis Thomson e a posição de Rosalind Hursthouse, uma tomando por base os direitos e outra tomando por base as virtudes. Além de reconstruir as posições e ressaltar seus acertos, procuro apontar para os seus limites.

Thomson e a defesa do aborto

Em seu seminal artigo “*A Defense of Abortion*”, de 1971, Thomson defende a admissibilidade do aborto em certas circunstâncias, como em caso de estupro e casos de risco de morte para a gestante. Inicia considerando que a maior parte da oposição ao aborto (posição pró-vida) baseia-se na premissa de que o feto é um ser humano, uma pessoa, desde o momento da concepção, e no argumento que diz que toda pessoa tem direito à vida e o feto é uma pessoa, levando a conclusão de que o aborto seria errado por se tirar este direito universal. Para ela, não é razoável impor às mulheres, como uma questão legal, a crença de que o feto tem o direito à vida e que, portanto, não se pode negar legitimamente às mulheres o direito ao aborto. Thomson argumenta que não há nenhum caso convincente de que o feto tenha direito à vida. As decisões sobre o aborto são, portanto, em última análise, questões de crença religiosa e a lei não pode impor uma crença religiosa sem violar a separação entre igreja e Estado.

Thomson argumenta corretamente que existem certos casos em que não se teria tão claro este direito universal à vida do embrião, como no caso de uma situação não voluntária, como no estupro, em que a mulher não decidiu ter um filho, ou mesmo no caso da gravidez em curso colocar em risco a vida da mulher. Nesse último cenário, estaríamos falando no mínimo de um conflito de direitos, pois a mulher gestante também tem o direito à vida e, adicionalmente, teria uma prerrogativa adicional, que seria o de ter a sua escolha respeitada, escolha essa relativa ao seu corpo e a sua vida, considerando que todos concordam que as pessoas têm o direito de decidir sobre as questões relacionadas à sua própria vida. Veja-se assim, que mesmo levando em conta que as pessoas têm o direito à vida, isso não nos conduz automaticamente a ter que aceitar a tese da imoralidade do aborto no caso em que uma gravidez coloca em risco à vida de uma gestante.

No caso de um ato não voluntário, como o estupro, Thomson nos convida a imaginar um cenário incomum. Pense numa situação em que você acorda de manhã e descobre que está na cama ao lado de um violinista inconsciente, que é muito famoso. Descobriu-se que ele sofria de uma doença renal fatal e a Sociedade dos Amantes da Música vasculhou todos os prontuários médicos disponíveis e constatou que só você tem o tipo sanguíneo compatível para ajudá-lo. Assim, a Sociedade sequestrou você e, na noite anterior, o sistema circulatório do violinista foi conectado ao seu, de forma a usar seus rins para auxiliar na saúde do violinista. Considere que o Diretor do hospital agora lhe diz: “Veja, lamentamos o que a Sociedade dos Amantes da Música fez com você, mas o fato é que o

violinista agora está conectado a você. Desconectá-lo significa matá-lo. Mas, não se preocupe, é apenas por nove meses" (Thomson, 1971, p. 48-49). A pergunta que Thomson faz é se a pessoa estaria moralmente obrigada a aceitar essa situação.

Para ela, não existiria nenhuma obrigação moral de permanecer conectada ao violinista. Isto seria claramente um ato caridoso, tal como o do bom samaritano, mas realizar atos caridosos não são obrigatórios para a maior parte dos agentes na maior parte dos casos, em uma sociedade democrática e plural. É claro que o violinista tem direito à vida, isto é indiscutível, mas isso não cria logicamente nenhuma obrigação particular para as outras pessoas, exceto o dever de não o matar. Em suas palavras:

O fato de que para a continuidade de sua vida, aquele violinista precisa do uso contínuo de seus rins, não determina que ele tenha o direito de receber o uso contínuo de seus rins. Ele certamente não tem o direito, relativamente a você, de obrigar você a conceder a ele o uso contínuo de seus rins (Thomson, 1971, p. 55).

Para Thomson, ninguém é moralmente obrigado a fazer grandes sacrifícios de saúde, de outros interesses e preocupações, de todos os outros deveres e compromissos, no intuito de manter a pessoa viva. Isso quer dizer que não somos obrigados a sermos bons samaritanos. Thomson argumenta que é possível se desconectar do violinista, mesmo que isso cause sua morte, e isso se deve a limites no direito à vida, que não inclui o direito de usar o corpo de outra pessoa como meio. Assim, ao se desligar do violinista, não se viola seu direito à vida, mas apenas o priva de algo – o uso do corpo de outra pessoa – ao qual ele não tem nenhum direito. Em suas palavras: "Se você permitir que ele continue usando seus rins, isso é uma gentileza de sua parte, e não algo que ele pode reivindicar de você como seu dever" (Thomson, 1971, p. 55).

Pela mesma razão, Thomson diz que o aborto não viola o direito legítimo do feto à vida, mas apenas o priva de algo – o uso não consensual do corpo da mulher grávida e das funções de suporte à vida – ao qual ele não tem direito. Assim, ao escolher interromper a gravidez, Thomson conclui que uma mulher grávida normalmente não viola o direito do feto à vida, mas apenas retira o uso do seu próprio corpo, o que geralmente causa a morte do feto (Thomson, 1971, p. 63).

Assim, o aborto seria admissível no caso de estupro e também no caso de a gravidez colocar em risco a vida da mulher. Seu ponto central é defender a admissibilidade do aborto em certos casos, mas não em outros. Por exemplo, fazer um aborto no sétimo mês só para evitar o incômodo de adiar uma viagem ao exterior, seria indecente. Isso significa que a mulher

é uma pessoa moral e tem o direito de assegurar a própria vida e escolher como essa vida será vivida (Thomson, 1971, p. 65).

A posição de Thomson é certamente um avanço frente as posições antagônicas do debate, uma vez que para ela nem existe algo como o direito à vida de forma incondicional para o embrião e feto, o que tornaria todo aborto um erro, e nem o direito incondicional da decisão da mulher, podendo escolher pelo aborto em qualquer circunstância, o que tornaria todo aborto como correto. De forma relevante, ela traz para o debate o papel das circunstâncias para a decisão, não reduzindo o problema a uma questão de tudo ou nada ao considerar a responsabilidade moral do agente. Mas, uma limitação nessa concepção é que todo debate em relação ao aborto recai sobre uma concepção de direitos, em que se pesam os direitos conflitantes do embrião/feto e da gestante. Assim, os agentes são tomados de forma atomística, não se tematizando as relações existentes nesses casos, que é a de uma relação emocional entre mãe e filho, pois veja-se que o feto é filho da mulher grávida, enquanto o violinista é um completo estranho.⁸ Também, Thomson não reflete sobre o problema a partir da linguagem das virtudes. O problema desta limitação é que temos direitos a muitas coisas que não são virtuosas, e, por isso, são reprováveis socialmente. No próprio exemplo dado do violinista, poderia ser o caso de se censurar a decisão de se desconectar do doente em razão do egoísmo. Não há o dever de se ficar conectado ao violinista, quer dizer, não há um dever perfeito operando, mas seria desejável poder contar com um agente que seja solidário com os doentes, o que nos levaria a exigência de um dever imperfeito aos agentes, que é o mesmo que uma ação virtuosa, isto pensando no contexto de uma comunidade moral harmônica.

Mas, sobre o escopo da ética das virtudes para refletir sobre o problema do aborto, deixem-me tematizar agora a posição de Rosalind Hursthouse.

Hursthouse, aborto e virtudes

Rosalind Hursthouse em seu seminal artigo “*Virtue Theory and Abortion*” de 1991, analisa a questão do aborto sob o prisma das virtudes e não sob o prisma dos direitos. O foco de sua investigação não recairá na abordagem tradicional dada ao problema, que ora investiga o status do feto, isto é, se ele tem ou não direito à vida, e sobre a legislação para permitir ou não o aborto, e ora investiga os direitos das mulheres, isto é, sua liberdade para decidir sobre o aborto. A ética das virtudes, ao contrário, tomará como ponto de partida a questão de se o agente está sendo virtuoso ou vicioso no ato de abortar, isto é: no ato do aborto, em tais circunstâncias,

o agente estaria agindo virtuosamente ou viciosamente ou nenhum dos dois casos? (Hursthouse, 1991, p. 233-235). Para ela, a prerrogativa da mulher em controlar o próprio corpo não é relevante, na medida em que ter o direito em fazer algo não nos diz nada sobre a virtude ou vício envolvidos na ação, e isto porque quando exercemos nossos direitos podemos estar fazendo algo vicioso, isto é, podemos estar sendo cruéis, egoístas, superficiais ou mesmo irresponsáveis (Hursthouse, 1991, p. 235).⁹

O ponto central de Hursthouse é enfatizar que uma nova vida, as relações de mãe e filho e as relações familiares são valorosas e, assim, devem ser tomadas como critérios para saber que tipo de vida é boa. Ela enfatiza a relevância dos fatos biológicos e psicológicos e sua conexão com a atitude correta em relação à maternidade e relações familiares. Veja-se que a questão mais relevante é apontar para a vida humana boa, e, nessa dimensão, a maternidade, o amor e as relações familiares são tomados como essenciais, isto é, são tomados como tendo valor intrínseco (Hursthouse, 1991, p. 237-241). E quem identifica aquilo que tem valor intrínseco é o agente que tem sabedoria prática ou prudência. O agente prudente é aquele que consegue perceber a relevância moral dos fatos biológicos familiares, que são fatos comuns às sociedades humanas, que fazem parte da experiência concreta da pessoa, tais como reconhecer que a gravidez ocorre como resultado de relações sexuais, que ela dura nove meses, sendo este o tempo em que o embrião cresce e se desenvolve etc. O prudente, assim, é aquele que consegue lidar com esses elementos de forma apropriada, tendo a atitude correta neste contexto determinado, não sendo necessário ir além desta esfera mais familiar, recorrendo a investigações abstratas ou mesmo investigações metafísicas sobre o estatuto do feto (Hursthouse, 1991, p. 235).

Hursthouse discute tais questões à luz da noção de *eudaimonia*, ou seja, da dimensão do que seria uma vida boa. O significado dos diferentes elementos envolvidos em um aborto, tais como a vinda ao mundo de um ser humano, as relações familiares, os diversos projetos de vida, a ilegalidade do ato, adquirem seu peso relativo a partir da reflexão sobre o que é uma vida digna de ser vivida. Trata-se de outro ponto de afastamento em relação à linguagem dos direitos, pois, como diz a autora, esta última vai somente até o ponto em que afirma que “o indivíduo tem direito a sua felicidade”, enquanto o discurso das éticas das virtudes vai além, indagando se a vida à qual este indivíduo tem direito é, de fato, boa (Hursthouse, 1991, p. 241).

No contexto específico de um aborto, esta pergunta remeterá, por exemplo, à importância do amor e da família para a vida boa, assim como nosso desenvolvimento emocional em relação a essas questões

(Hursthouse, 1991, p. 241). Ao optar pelo aborto, portanto, uma mulher pode estar entendendo mal como sua vida deveria ser, manifestando vícios como infantilidade, materialismo e superficialidade (Hursthouse, 1991, p. 241). Em suas palavras:

Se quisermos continuar falando sobre boas vidas humanas, no contexto do aborto, temos que trazer nossos pensamentos sobre o valor do amor e da vida familiar, e nosso desenvolvimento emocional adequado por meio de um ciclo de vida natural. Os fatos familiares apoiam a visão de que a paternidade em geral, e a maternidade e a procriação em particular, são intrinsecamente valiosas, estão entre as coisas que podem ser corretamente pensadas como parcialmente constitutivas de uma vida humana com florescimento. Se isso estiver certo, então uma mulher que opta por não ser mãe (...) ao optar pelo aborto pode, portanto, estar manifestando uma compreensão falha do que sua vida deveria ser, e uma compreensão infantil, ou grosseiramente materialista, ou míope, ou superficial (Hursthouse, 1991, p. 241).

Mas, ressalta que, em outras circunstâncias, no entanto, pode não ser caso, como no exemplo de uma mulher que aborta porque tem vários filhos e tem receio de que o nascimento de mais uma criança afete sua capacidade de ser uma boa mãe, ou no caso de uma mulher que descobre que a sua gravidez pode matá-la, ou até mesmo no caso de uma mulher que escolhe uma vida centrada em outra atividade com valor ao invés da maternidade. Estes casos não parecem manifestar uma compreensão falha sobre o valor da maternidade ao realizar um aborto, nem manifestar vícios como infantilidade e superficialidade, entre outros (Hursthouse, 1991, p. 241-242).

Veja-se que o ponto central destacado pela autora está baseado na linguagem das virtudes, com a pergunta: será que estou sendo uma pessoa responsável quando decido abortar? Não estaria sendo imatura? Insensível? Egoísta? Este é um ato de coragem ou de covardia? Importante destacar que a ética das virtudes é um modelo particularista, enfatizando a saliência moral de elementos contextuais. Uma ação corajosa, por exemplo, pode se tornar irresponsável em outras circunstâncias. Como diz Hursthouse, em algumas circunstâncias o aborto pode manifestar vícios como a dificuldade em assumir responsabilidades, foco exagerado em “curtir a vida”, ou uma visão falsa de liberdade e de autorrealização. Porém, em outras circunstâncias, dizer “eu não estou preparada para ser mãe” pode manifestar um importante senso de responsabilidade, uma lucidez, uma dose apropriada de humildade e até mesmo de coragem (Hursthouse, 1991, p. 242).

Há ainda a possibilidade de a maternidade competir com outras atividades que também são constitutivas da vida boa, como, por exemplo, a carreira ou os estudos, sendo preciso escolher. Ter um filho, afinal, é uma tarefa que toma toda uma vida, e é claro que muita coisa significativa pode ter que ficar de fora (Hursthouse, 1991, p. 242). Assim, uma das principais funções da prudência consistirá, precisamente, em saber hierarquizar estes diferentes bens, de acordo com as características específicas de cada vida. Não reconhecer o valor da maternidade pode ser um vício, porém, considerar que naquele momento há coisas mais importantes, pode revelar prudência.

Veja-se, então, que o aborto correto seria aquele que um agente perfeitamente virtuoso recomendaria, pois, a virtude envolve um tipo de conhecimento que consiste em ter a atitude correta, significando aquilo que tem acurácia e é verdadeiro. E as virtudes relevantes, pensando no caso de uma mulher gestante, seriam a de ter força, independência, resolução, autoconfiança e autodeterminação, e ser decidida e responsável, por exemplo (Hursthouse, 1991, p. 243).

Em que pese a importância da posição de Hursthouse, que inova na reflexão sobre a correção ou incorreção do aborto a partir da linguagem as virtudes, que faz uso de uma dimensão mais deflacionada das experiências comuns da comunidade, e que tem uma perspectiva particularista em ética, de forma que o contexto será determinante para a decisão correta, bem como as experiências dos agentes, penso que ela apresenta alguns problemas. Parece que uma fraqueza do modelo da ética das virtudes é que ele possui um padrão moral de excelência que é tomado como pressuposto para a ação, não avaliando se a ação é correta, mas se a vida escolhida é virtuosa. Por isso, o ponto de partida é sobre o que constitui a vida boa. Esse modelo exige um comprometimento total do agente com um certo tipo de vida, a vida virtuosa. Me parece muito adequado exigir um comportamento virtuoso do agente em certas questões, tais como as que exigirão fidelidade, lealdade, honestidade, solidariedade dentro de um dado grupo. No âmbito dos deveres imperfeitos, esse padrão me parece tanto adequado como exequível. Mas o que dizer do âmbito público, em que o que estaria em jogo seriam os deveres perfeitos, àqueles que geram direitos? Poderiam esses deveres estarem baseados nesse padrão virtuoso de exigência?¹⁰ Outro problema é que em sociedade plurais, como as contemporâneas, parece não haver uma unidade a respeito do que constituiria a vida boa. Veja-se que no caso específico do aborto, isso implicaria que haveria apenas algumas circunstâncias corretas para a sua realização, como no caso de estupro ou o risco de morte com a gravidez, ou mesmo a circunstância da mulher não estar preparada para ser mãe.¹¹

Assim, uma jovem mulher que abortasse por ter feito sexo sem proteção, ou pela razão de pensar que não é a hora adequada, pois ainda é uma estudante e não possui uma situação empregatícia sólida, poderia não estar agindo virtuosamente e, logo, não estaria agindo corretamente. Ou, alternativamente, como interpretar o caso de uma mulher que não deseja ter filhos e tem como objetivo central de vida apenas a sua carreira, considerando que o seu parceiro deseja ter uma família? Ela não seria virtuosa, pois sua ação não estaria conectada ao fim bom, considerando que a paternidade e maternidade são intrinsecamente valorosas?

Com essa consideração, podemos compreender que usar o modelo da ética das virtudes para pensar o problema em tela não contribui significativamente para a discussão a respeito do que é justo ou correto de um ponto de vista público e pluralista, isto é, de um ponto de vista que poderia ser aceitável por todos e que deveria contar com exigências externas à vontade do agente, modelo este que se encontra na concepção de Thomson, pois ela trata o problema do aborto no campo dos direitos, da mesma forma que a questão é tratada no domínio político, seja no legislativo ou mesmo no judiciário.

Moralidade privada e pública

Após tematizarmos o problema do aborto, com a exposição das teses mais conhecidas do debate, a saber, a posição “pró-vida” e “pró-escolha”, bem como analisarmos as influentes concepções de Thomson e Hursthouse, penso que é relevante fazer uma distinção entre moralidade privada e pública para se poder avançar no debate, distinção essa que não é usual na literatura que trata do tema. Se continuarmos a falar da moral como tendo uma unidade semântica, isto é, como pensando que existe algo que é “certo” e algo que é “errado” como uma unidade, creio que vamos ficar estagnados na discussão. E para entender essa distinção que proponho, seria importante entender o fenômeno da assimetria normativa no campo ético.

É algo aparentemente comum em nossa vida social o fenômeno da assimetria normativa-moral, de forma que, irrefletidamente, censuramos menos os agentes por suas decisões e ações que irão impactar apenas na felicidade ou infelicidade de sua própria vida, mas censuramos mais os agentes por suas decisões e ações que causarão dano aos outros. Por exemplo, censuramos menos um agente que é desleal com um amigo, ou que é egoísta em uma dada situação que requeria solidariedade, ou que não tem resiliência para enfrentar as diversas pressões cotidianas, do que seria o caso com um agente que assedia sexualmente colegas de trabalho

ou que comete um ato racista, ou mesmo mata alguém sem razão. A censura moral no primeiro caso parece mais branda, não implicando em uma condenação ao caráter moral do agente, nem gerando algum sentimento de ressentimento ou indignação, nem mesmo gerando uma mudança de disposição em relação a felicidade da pessoa. Talvez seja apenas um julgamento de que a ação ou a atitude do agente é errada. Diferentemente do segundo caso, em que a censura moral é mais forte, gerando, no mínimo, um sentimento de indignação pelo ato sexista e racista, ou, no limite, podendo gerar tanto uma condenação do caráter quanto uma mudança disposicional em relação ao bem-estar do agente em razão dele não cumprir com seus deveres.¹²

Mas o que isso parece apontar? Penso que uma maneira de interpretar o fenômeno é reconhecer que, de forma não consciente, julgamos diferentemente os casos morais em que apenas a própria pessoa da ação é atingida, dos casos em que todos os cidadãos de uma comunidade são ou podem ser atingidos. O dano, no primeiro caso é pessoal, no outro, é coletivo. Por exemplo, não ser resiliente trará um dano apenas para a própria pessoa, diferentemente de ser racista, em que o dano atinge toda a sociedade. Se isso estiver ao menos parcialmente correto, creio que seria produtivo fazer uma distinção entre duas esferas da moralidade, a saber, a moralidade privada e a moralidade pública, o que não é o mesmo que a distinção usual entre as esferas privada e pública da vida.

A distinção já tradicional entre as esferas da vida privada e pública reivindica que os indivíduos devem ter liberdade para escolher como viver, qual religião ter, qual partido político votar e como viver moralmente a sua vida, mas devem ser obrigados a seguir as leis e as regras de justiça. Nessa distinção, a religião e a moral, por exemplo, fazem parte da vida privada dos agentes, enquanto a política e o direito fazem parte de sua vida pública. Essa distinção é muito comum em modelos liberais de justiça. A distinção que estou propondo é um pouco diferente. Ao invés de pensar na moral como um todo em oposição à política e ao direito, separo duas partes da moral, uma privada, que terá relação direta com a escolha do agente em agir/ser de uma certa forma, e outra pública, que estará mais conectada com a política e o direito, sendo um tipo de obrigação moral perfeita, podendo ser entendida como padrões morais minimamente aceitáveis que definem a decência humana e encorajam a vida social.¹³ Mas, vejamos isso detalhadamente.

Na esfera da moralidade privada, por exemplo a autoridade normativa é em primeira pessoa, de forma que necessita da disposição do agente para querer ser uma pessoa melhor. Nessa dimensão, não há uma obrigação pela lei e nem pelas convenções sociais. Por exemplo, doar para o Médicos

sem Fronteiras é um ato correto e que é geralmente elogiado pelas pessoas, uma vez que isso revela solidariedade com os mais vulneráveis ao redor do mundo. Mas, não há uma lei que obrigue atos de solidariedade, e nem há uma convenção social de que devemos obrigatoriamente ajudar os mais vulneráveis. Isto será uma decisão particular do sujeito que, de forma geral, é respeitada ou até mesmo tolerada pelos outros. Por isso, não doar não é um motivo para censura, ou, no limite, seria motivo apenas para uma censura mais branda. Veja-se que aqui não há uma dimensão dos direitos que serviria de base para o dever moral. Por exemplo, os habitantes de países pobres que geralmente recebem ajuda humanitária não têm direito de exigir essa ajuda dos cidadãos ao redor do mundo, especialmente dos habitantes dos países ricos.

Veja-se que nessa dimensão privada da moralidade não se fere nenhum direito que seja integralmente reconhecido pela comunidade moral e política e, dessa forma, não implica em nenhuma punição porque não desrespeita nenhuma lei. Veja que não é um caso para punição a não doação para o Médico. Seria o mesmo em situações como mentir, ser desleal ou trair. São atos claramente reconhecidos como errados, mas que não são passíveis de punição, que é um tipo de censura, a saber, censura legal, pois não descumprem nenhum artigo do Código Penal, por exemplo. Em caso de atos virtuosos, como ser solidário, veraz, leal e fiel, eles são passíveis de elogio, mas a sua ausência não implica em penalidades. Assim, é importante notar que nessa esfera privada da moral o nível de censura é mais brando do que na esfera pública ou até é inexistente, podendo-se aceitar mais facilmente o desacordo moral, isto é, nossa discordância a respeito do certo e errado.¹⁴

Por sua vez, na esfera da moralidade pública, ao contrário, a autoridade normativa é em segunda pessoa, de forma que há uma exigência social para um certo tipo de comportamento. Para usar os termos de Stephen Darwall, teríamos aqui uma “obrigação bipolar” (Darwall, 2013, p. 20), isto é, uma obrigação intersubjetiva entre os cidadãos de uma dada comunidade. Nessa dimensão, o agente é obrigado não por sua consciência, mas tanto pelas leis quanto pelas convenções sociais. Por exemplo, torturar pessoas, ou mais especificamente, torturar soldados em uma guerra é um ato errado, e isso porque está em desacordo com as convenções sociais e políticas, bem como está em desacordo com a lei. Torturar pessoas é um ato ilegal que é passível de punição. Veja-se que aqui há uma dimensão dos direitos, que será uma das bases do dever moral de não torturar. Por exemplo, há leis nacionais, tais como as Constituições, que condenam a tortura, bem como há leis internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que condenam a tortura e, mais, tomam isso como um

critério para justificar até mesmo uma intervenção em um dado país. Importante chamar atenção de que aquele que seria torturado tem um direito tanto à sua integridade como à sua vida, e isso é assegurado pelo conjunto legal já referido. Nessa dimensão, há uma clara correlação entre razões morais e razões político-jurídicas.¹⁵

Note-se que nessa dimensão pública da moral, a censura é mais forte, uma vez que o ato errado irá contra um direito reconhecido publicamente e, em muitas situações, este ato errado será equivalente a uma ação ilícita que é passível de punição, o que nada mais é do que um tipo específico de censura, isto é, uma censura feita por uma autoridade estatal com a intenção de reprovar o ato ilícito e retribuir de alguma maneira o dano causado. A moralidade pública, assim, pode ser vista como a parte da moralidade comum, consistindo nas mais amplas convicções morais compartilhadas pelo grupo, que pode ser traduzida em leis pela sociedade. Por exemplo, parece fazer parte da moralidade comum atualmente a crença de que a tortura é errada, de que a escravidão é injusta, de que a discriminação, seja por raça, gênero ou classe, deve ser condenada, entre outras; e essas convicções morais comuns servem de base para a legislação que condena aqueles que torturam, escravizam e discriminam.

A respeito desta distinção entre moralidade pública, moralidade comum e moralidade privada, é interessante fazer referência ao exemplo trazido por Charles Wellborn, em sua análise da controvérsia entre Devlin-Hart, suscitada a partir da publicação do Relatório Wolfenden em 1957, que recomendava a descriminalização da homossexualidade na Grã-Bretanha.¹⁶ Diz ele:

Em outras palavras, muitos desvios no comportamento individual podem ser legalmente permissíveis e, portanto, privados, mesmo quando a moralidade comum os condena. Um exemplo é fornecido pelo tratamento da homossexualidade pelo Comitê Wolfenden. O Comitê assumiu que as práticas homossexuais eram contrárias à moralidade comum da Grã-Bretanha, mas recomendou que legalmente tal comportamento deveria ser considerado parte do domínio privado e não público (Wellborn, 1978, p. 493).

Esse exemplo mostra claramente o aspecto mais relevante da moralidade pública, pois aponta que a descriminalização da homossexualidade deveria ocorrer, mesmo que as práticas homossexuais ainda fossem condenadas, de forma geral, pela sociedade britânica na década de 1950, e isso porque essas práticas já eram tomadas como aceitáveis a partir de um julgamento privado, tendo um nível de censura mais baixo. E, assim, esse respeito ou tolerância parece essencial na moralidade pública, podendo identificá-la na parte da moralidade comum que é traduzida em leis.

Além dessa característica legal da moralidade pública, também podemos elencar alguns outros critérios para estabelecer a linha divisória entre moralidade pública e privada. Um critério que parece central para essa demarcação é o princípio do dano, de forma a identificar que a ação errada é aquela que causa dano aos outros, tendo-se uma atenção especial às consequências das ações.¹⁷ Também, a imparcialidade parece muito relevante para traçar essa linha divisória, de forma que a ação correta será aquela que pode ser aprovada de um ponto de vista imparcial, seja por um espectador imparcial, como em Adam Smith, seja por uma escolha procedimental, como a posição original em John Rawls, por exemplo.¹⁸ Por fim, os padrões normativos-morais encontrados nos Direitos Humanos, parecem centrais para a moralidade pública, tais como justiça, direitos e liberdade, em contraposição aos critérios de lealdade, deveres e autoridade, que melhor caracterizam a moralidade privada.¹⁹

Com essa distinção em mãos, voltemos à discussão sobre a moralidade do aborto nas considerações finais do artigo.

Conclusão

Mesmo o aborto sendo criminalizado no Brasil, ele não parece ser motivo para uma censura moral intensa, diferentemente do infanticídio, que é amplamente censurado por todos, o que parece revelar uma assimetria normativa. Veja-se que não se observa um trabalho policial intenso para prender mulheres que abortam ou mesmo para fechar as clínicas que realizam abortos, não da forma que existe em relação ao combate do tráfico de drogas, por exemplo. Veja-se que o Brasil tinha apenas 633 presos no final de 2023 pelo crime de aborto e, desse total, mais de 98% eram homens condenados ao forçarem o procedimento contra a vontade das mulheres (UOL, 22/6/2024). No caso do aborto, esta decisão parece estar no âmbito do poder discricionário de cada uma, com uma autoridade normativa em primeira pessoa, podendo ser aceitável em razão das difíceis circunstâncias existentes, como no caso da mulher ser muito jovem, ter sofrido estupro, ter uma gravidez de risco, ou mesmo se sentir despreparada para a maternidade. No caso do infanticídio, diferentemente, a censura moral é mais intensa por parte da comunidade, pois matar um ser humano inocente é algo sabidamente errado. Inclusive, a pena para o crime de infanticídio no Brasil é a detenção de 2 a 6 anos, segundo o Art. 123 do CP, sendo o dobro da pena em relação ao aborto cometido pela mulher, que é de 1 a 3 anos de reclusão (Art. 124 do CP).²⁰

Penso que essa assimetria normativa nos auxilia a compreender que a questão da correção ou erro moral do aborto seria melhor classificada no

âmbito da moralidade privada, de forma similar ao que ocorreu com as práticas homossexuais no Reino Unido, que hoje são desriminalizadas. E isso porque esta é uma esfera em que os desacordos éticos são mais comuns, enquanto o caso do erro do infanticídio seria melhor enquadrado no campo da moralidade pública, esfera em que o consenso moral é mais consistente.

Ainda sobre a distinção entre moralidade privada e pública, é relevante ver que a descrição da dimensão privada da moral parece mais adequada aos critérios normativos das virtudes, pois a ética das virtudes tem por base a disposição do agente para ser uma pessoa melhor, isto é, virtuosa, o que implicará em deliberar de forma particularista para decidir corretamente, isto é, com acurácia, como no modelo usado por Hursthouse. Por sua vez, parece que o domínio público da moral teria mais proximidade com um modelo ético deontológico, que faz uso da linguagem dos direitos e deveres, que é universal, determinando os princípios morais comuns a partir da própria aceitabilidade dos agentes envolvidos, como no modelo usado por Thomson. Penso que seria desejável ter uma teoria moral que pudesse contar com esses dois importantes elementos normativos, a saber, as virtudes e os deveres, para avaliar a moralidade do aborto e, assim, integrar esses horizontes interno e externo de exigências na reflexão moral. Mas como isso ainda não está disponível, creio que usar esses dois critérios normativos para tratar do tema já nos ajuda a entender melhor sobre qual domínio da moralidade os atos de aborto devem recair.²¹

E com essa distinção feita, penso que uma estratégia interessante para tratar do problema da (des)criminalização do aborto, seria levar em consideração apenas a moralidade pública para orientação do direito, levando em conta, então, a linguagem dos direitos correlacionados aos deveres, resguardando a moralidade privada para a escolha puramente pessoal, e isso porque os desacordos éticos razoáveis em sociedades democráticas são bastante comuns. Importante destacar que uma das características centrais da moralidade pública é que ela nos indica um ponto de vista que é aceitável por todos, implicando numa relação de respeito ou tolerância por quem discorda de nós. Deste ponto de vista comum, podemos tolerar ou mesmo respeitar a decisão daqueles agentes que decidirão pelo aborto em circunstâncias apropriadas, sendo tomados como aceitáveis a partir de um julgamento privado não vicioso.

E, assim, poderíamos apoiar a desriminalização do aborto até a 12^a semana de gestação, argumentando que como discordamos razoavelmente sobre o tema, e o ato não é passível de forte censura moral, não sendo considerado como um erro público, isto significando que de um ponto de vista público o aborto não é um erro, cada indivíduo poderia escolher a

partir de suas convicções mais profundas, tomadas como obrigações morais imperfeitas ou mesmo no âmbito das virtudes, apostando em um tipo de discricionariedade moral, considerando que o aborto já é permitido no Brasil em certas circunstâncias, como estupro, risco de vida da gestante e anencefalia do feto. Dessa forma, não seria necessário reivindicar a separação entre direito e moral, como fez a Ministra Rosa Weber em seu voto, até porque a moral que teria relação com o direito estaria restrita aos valores éticos compartilhados por todos. E isso claramente não seria redutível ao moralismo.

Ao invés de pensar na moral como fundamentando o direito, seria mais eficiente pensar que moral e direito possuem uma relação pluridirecional, de forma que tanto a moral influencia constantemente o direito, como o direito ilumina a moral de várias maneiras. Por exemplo, a descriminalização das práticas homossexuais no Reino Unido em 1967 parece ter contribuído para a mudança da consciência moral do povo britânico, que atualmente considera estas práticas como absolutamente normais, estando fora da avaliação moral. E com essa relação peculiar em mãos, creio que possamos ter um melhor direcionamento para tratar deste problema tão complexo como o do aborto.

Notas

¹ Possui doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), mestrado em Filosofia pela PUCRS na área de ética e filosofia política e graduação em Filosofia (Licenciatura) na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. Realizou Pós-Doutorado na London School of Economics and Political Science - LSE e no CEBRAP/SP. Professor visitante na Universidade de Oxford e na Universidade de Harvard. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Pesquisa na área de Ética e Filosofia Política, investigando os seguintes temas, racionalidade prática, normatividade e justificação, teorias da justiça e das virtudes, responsabilidade moral e punição, conhecimento moral. É consultor de avaliação da CAPES e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. Membro do GT Ética da ANPOF, da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica e da Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica. Publicou nove livros entre autorais e organizações, além de vários capítulos de livros e artigos em revistas de filosofia nacionais e internacionais. Orcid: 0000-0002-2592-5590.

² Christina Robinson, em seu artigo “The ethical dilemma of abortion”, explica que posição pró-vida está fundamentada em três princípios: o Princípio dos Direitos Humanos, o Princípio Mens Rea e o Princípio do Dano. O Princípio Mens Rea afirma que “as intenções do agente devem ter peso”. Assim, esse princípio é violado pelo aborto, pois o agente intencionalmente matou outro, pois a gravidez é interrompida deliberada e conscientemente. Além disso, o Princípio do Dano, que

prescreve como norma que “você não deve infligir danos graves a outras pessoas”, é violado pelo aborto, ocorrendo porque é impossível negar que o aborto não constitui dano grave, pois a vida do feto é interrompida. Ver Robinson, 2021, p. 15.

³ Essa pareceu claramente a posição adotada pela Ministra Rosa Weber, ao dizer em seu voto que a maternidade é “escolha e não obrigação coercitiva” e que a criminalização atinge “o núcleo do direito das mulheres à liberdade, à autodeterminação, à intimidade, à liberdade reprodutiva e à sua dignidade”. Importante destacar que para esta posição liberal, impor a obrigação de continuidade da gravidez a despeito das diversas circunstâncias especiais que vivem as mulheres, representa uma forma de “violência institucional contra a integridade física, psíquica e moral da mulher” (*Zero Hora*, 23/09/2023, p. 9). Para mais esclarecimento da posição liberal “pró-escolha”, ver Robinson, 2021, p. 15-16.

⁴ Digo quase ninguém porque alguns utilitaristas, como Peter Singer, discordam em considerar que matar um recém-nascido seria um erro moral. Para ele, podem ter casos em que a decisão que melhor maximiza as preferências dos envolvidos, seria a morte do recém-nascido, como no caso do bebê nascer com anencefalia. Para o utilitarismo de preferências de Singer, está errada a premissa que defende que “é errado matar um ser humano inocente”, pois os agentes não são tomados como portadores de direitos, mas como seres sencientes, isto é, que sentem prazer e dor. Ver Singer, 2002, cap. 6.

⁵ Embora esta distinção não seja relevante para o meu argumento, é importante saber que a diferença entre embrião e feto é o estágio de desenvolvimento do organismo durante a gravidez. O embrião é o estágio inicial. É o resultado da concepção e dura até a 8^a semana de gestação. Já o feto começa na 9^a ou 10^a semana de gestação e dura até o nascimento. Os órgãos e tecidos se desenvolvem, sendo possível distinguir o formato dos olhos, nariz e boca. Como o sistema nervoso só é formato durante a fase fetal, esta distinção parece relevante na discussão sobre o estatuto do embrião e do feto. Ver Marcin, 2023.

⁶ Peter Singer critica este tipo de argumento que defende direitos para embriões com base na tese da potencialidade, e isto porque ter Potência para se tornar um certo ser não lhe garante em nada ser esse ser em Ato. O exemplo que Singer dá é ilustrativo, dizendo que um princípio é um rei em potencial, o que lhe confere com certeza um status especial, mas ele ainda não possui os direitos de um rei. Quando um princípio morre, a tristeza sentida se deve, em parte, as considerações sobre o rei que ele teoria sido. Mas, no caso do embrião, essa potencialidade é muito vaga (Singer, 2002, p. 163).

⁷ Para mais detalhes das posições religiosas cristãs, sobretudo de católicos e evangélicos, ver Reiman, 1998, p. 19-20.

⁸ Essa é uma objeção recorrente à posição de Thomson. Muitos autores alegam que há uma profunda distinção entre o feto, que é filho da mulher grávida, e o violinista, que é um estranho (a objecção do estranho versus prole). Outra objeção

recorrente é identificar que o aborto mata direta e intencionalmente o feto, enquanto desconectar o violinista apenas o deixa morrer de causas naturais (a objeção do matar versus deixar morrer). Ver Schwarz, 1990 e McMahan, 2002.

⁹ Sobre uma análise detalhada da concepção de Hursthouse e a sua interpretação da ética das virtudes para tratar da questão do aborto, ver Pereira, 2018, p. 56-59.

¹⁰ Deveres morais são formas moralmente requeridas de conduta. Deveres perfeitos implicam um direito correlato e são obrigatórios tanto moralmente como legalmente, a exemplo de não matar, não roubar, não fraudar. Deveres imperfeitos, por sua vez, dependem do juízo valorativo (moral) de cada agente, estando aberto à liberdade de cada um, a exemplo de ser caridoso, solidário e leal. Ver Rainbolt, 2000, p. 233-234.

¹¹ Na conclusão, Hursthouse admite dois problemas para a teoria das virtudes, que seriam o pluralismo ou relativismo cultural e o conflito de virtudes. O primeiro problema seria o de como compatibilizar o pluralismo moral que é característico de sociedades contemporâneas com o ideal de vida boa ou *eudamonia*, que considera o bem como tendo uma unidade? O outro problema é que em muitos casos há um conflito de virtudes, por exemplo, entre justiça e lealdade ou entre benevolência e honestidade e não há um critério superior para decidir o conflito. Por isso, muitos eticistas fazem uso de modelos principialísticos, como o utilitarismo ou o modelo deontológico, apelando para princípios universais de maximização do bem-estar ou preferências, no caso do utilitarismo, e universalizabilidade e não-instrumentalização, no caso do deontologismo. Ver Hursthouse, 1991, p. 245-246.

¹² Isso parece revelar que existem diversos tipos de censura moral. Um bem conhecido sentido de censura se refere a uma atitude reativa, como uma resposta emocional a certos atos errados, tais como ressentimento e indignação (Strawson, 2008, p. 4-22). Outra forma de censura seria a da perspectiva cognitiva, de maneira que a censura seria um juízo avaliativo negativo sobre as ações, atitudes ou caráter dos agentes (Watson, 2004, p. 265). Outra forma bastante usual de censura é vê-la como uma mudança de expectativas em relação ao bem-estar do agente em razão dele não cumprir com seus deveres (Scanlon, 2010, p. 123-138). Sobre os diversos significados de censura moral, ver Coates; Tognazzini, 2013, p. 3-26.

¹³ Stuart Hampshire faz uma distinção nesse sentido, em "Public and Private Morality", afirmando que a moralidade pública tem algumas particularidades, como a de ter uma atenção maior às consequências dos atos e exigir um julgamento mais imparcial, com um tipo específico de raciocínio que deve ser mais explícito, sem suscitar dúvidas e ambiguidades. Também, que essa esfera pública da moralidade proibiria a extrema crueldade. Em suas palavras: "Há ainda outro fundamento de distinção entre moralidade pública e privada: há uma exigência maior de explicitude (*explicitness*) de raciocínio na moralidade pública do que na privada" (Hampshire, 1978, p. 50). Ver Hampshire, 1978, p. 50-53. Também, é

importante esclarecer que o termo “obrigação moral perfeita” implica em considerar que esta obrigação tem por fundamento os direitos dos agentes, direitos como vida, integridade, liberdade etc.

¹⁴ O desacordo moral é a disputa a respeito daquilo que é tomado como certo e errado, bom ou mau, justo ou injusto. Por exemplo, atualmente as pessoas disputam se a tortura pode ou não ser justificada em uma guerra em vista da segurança da maioria das pessoas. Também é caso de disputa quais seriam os nossos deveres com imigrantes e refugiados. Alguns defendem que temos a obrigação de auxiliá-los e outros acreditam que não há dever algum. Um caso ainda mais disputado é a respeito do erro ou acerto de se comer carne. E quanto mais complexa é a sociedade, maior é o desacordo ético. Além desses casos de desacordos internos a uma sociedade, há os desacordos entre sociedades com culturas diferentes, como no caso dos cristãos considerarem a poligamia errada, enquanto os islâmicos consideram está prática correta, ou mesmo o desacordo entre tempos históricos diferenciados, como se acreditar, no Brasil, que a escravidão é certa em 1700 e que ela é errada em 2025. Sobre o tema ver, Tersman, 2021 e Enoch, 2009.

¹⁵ Em *Morality, Authority, & Law*, Darwall defende que as obrigações morais relevantes para nossa convivência social são as chamadas “obrigações bipolares”, de forma a ter o agente que é obrigado em relação ao grupo ao qual o agente está obrigado. Essas obrigações são razões em segunda pessoa, que estão implicadas em uma estrutura de normatividade que é relacional. Ele apresenta a seguinte fórmula para entender este tipo de obrigação: Se X está sob uma obrigação moral a Y, para fazer A, então X está, outras coisas se mantendo iguais, sob uma obrigação moral para fazer A. Ver Darwall, 2013, p. 20-39.

¹⁶ O Comitê Wolfenden foi responsável por propor uma reformulação do Direito Penal britânico, especialmente no que concernia aos crimes sexuais, como prostituição e homossexualidade. Teve funcionamento de 1954 a 1957, sendo presidido por John Wolfenden e composto por mais 14 membros. O Relatório Wolfenden, ou Relatório do Comitê Departamental de Crimes Homossexuais e Prostituição, foi publicado na Grã-Bretanha em 4 de setembro de 1957, recomendando que o “comportamento homossexual voluntário entre adultos não deveria mais constituir crime”. Em que pese as controvérsias geradas, as recomendações afinal levaram à sanção da Lei dos Crimes Sexuais em 1967, que revogou as leis que criminalizam a sodomia. Sobre o tema, ver Berg, 1959.

¹⁷ Esse é o princípio liberal do dano que é defendido por Stuart Mill e tem grande aceitação nas sociedades democráticas. Diz ele: “O único propósito pelo qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma sociedade civilizada contra sua vontade é o de prevenir o dano aos outros. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é uma razão suficiente” (Mill, 1989, I, 13).

¹⁸ Para Adam Smith o espectador imparcial é um procedimento que expressa um julgamento com imparcialidade. Para saber se uma dada ação é certa ou errada, deve-se contar com a aprovação de um espectador com capacidade imaginativa para identificar os sentimentos de gratidão e ressentimento nos outros,

sentimentos que serão a base normativa para a provação ou não da ação, devendo-se se colocar na situação do outro. Ver Smith, 1976, p. 19-23. Já a posição original, imaginada por John Rawls, é um procedimento que reconstrói uma situação de simetria na escolha de princípios de justiça. Nesse procedimento, as partes desconhecem sua situação particular, tal como riqueza, etnia, gênero, habilidades etc., escolhendo a partir de um véu da ignorância. Ver Rawls, 1971, p. 17-22.

¹⁹ A respeito destes diferentes critérios normativos é interessante fazer referência a tese de Jonathan Haidt. Em *The Righteous Mind*, ele investiga a extensão do domínio moral descritivamente, afirmando que a mente moral foi formada em bases evolutivas, apresentando seis fundamentos básicos: cuidado (*care*), justiça (*fairness*), liberdade (*liberty*), lealdade (*loyalty*), autoridade (*authority*) e santidade (*sanctity*), critérios que explicariam nossas preferências políticas. Os liberais, por exemplo, teriam por centro os critérios de cuidado, justiça e liberdade, enquanto os conservadores teriam por centro todos os seis, incluindo a lealdade, a autoridade e santidade. Ver Haidt, 2012, p. 114. Minha hipótese é que com a complexidade da vida em sociedade, nossa mente moral evolui de forma a incorporar esta assimetria normativa, que tem por consequência a distinção entre moralidade privada e pública.

²⁰ Dados da Senappen – Secretaria Nacional de Políticas Penais, revelam que mais de 98% dos presos no Brasil ao final de 2023 pelo crime de aborto eram homens, de um total de 633 pessoas, homens condenados ao forçarem o procedimento de aborto contra a vontade das mulheres. Segundo o Art. 125 do CP, a pena para o médico ou outra pessoa que provoca aborto sem o consentimento da gestante é de reclusão, de 3 a 10 anos. Isso parece mostrar que de forma geral as mulheres que cometem aborto ou aqueles que cometem o aborto com o consentimento da mulher não são punidos com reclusão, e isso devido a transação penal, pois estes crimes têm penas inferiores a 4 anos. Ver Madeiro, 2024.

²¹ A proposta de uma teoria moral mista, conectando os critérios normativos das virtudes e dos direitos, para o tratamento de questões práticas complexas, pode-se encontrar em Coitinho, 2024. Para o autor: "A ideia básica deste livro é dar continuidade ao que propus como uma teoria moral e política mista, que toma como complementares os aspectos normativos de uma ética contratualista e de uma ética das virtudes para lidar de forma mais eficaz com certos problemas práticos bastante complexos" (Coitinho, 2024, p. 11).

Referências Bibliográficas

- ANNAS, G. J. Chapter 10: Abortion. In: *Worst case bioethics: death, disaster, and public health*. Oxford: Oxford University Press, p. 129-141, 2011.
- BERG, Charles. *Fear, punishment, Anxiety and the wolfenden report*. London: Routledge, 2021.
- COATES, Justin; TOGNAZZINI, Neal. The contours of blame. In: COATES, J.; TOGNAZZINI, N. (Eds.). *Blame: its nature and norms*. New York: Oxford University Press, p. 3-26, 2013.
- COITINHO, Denis. *Contrato & virtudes III: problemas epistemológicos-morais e metodológicos*. São Paulo: Loyola, 2024.
- DARWALL, Stephen. *Morality, authority, and law: essays in second-personal ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DUHAN, A. Pro-life or pro-choice: the abortion debate. *My India*, 2018. Ver: <https://www.mapsofindia.com/my-india/india/pro-life-or-pro-choice-the-abortion-debate>. Acesso em 04/02/2025.
- ENOCH, David. How is moral disagreement a problem for realism? *Journal of Ethics*, v. 13, p. 15-50, 2009.
- HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*. New York/Toronto: Pantheon Books, 2021.
- HAMPSHIRE, Stuart. Public and private morality. In: HAMPSHIRE, S. (Ed.). *Public and private morality*. New York: Cambridge University Press, p. 23-53, 1978.
- HONDERICH, Ted. (Ed.). *The oxford companion to philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HURSTHOUSE, Rosalind. Virtue theory and abortion. *Philosophy & Public Affairs*, v. 20, n. 3, p. 223-246, 1991.
- JOÃO PAULO II. *Instrução donum vitae* (sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação). São Paulo: Loyola, 1987.
- KENNEDY, Roseann. Aborto: conservadores reagem ao stf e querem votar o estatuto do nascituro na câmera. *O Estado de São Paulo*, 22/09/2023.

LEWIS, Marcia A.; TAMPARO, Carol D. Chapter 14: Abortion. In: *Medical law, ethics & bioethics for the health professions*. Philadelphia: F. A. Davis Company, p. 192-204, 2007.

MADEIRO, Carlos. Os homens são 98% dos presos pelo crime de aborto no Brasil; entenda. *UOL Notícias*, 23/06/2024. Ver: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2024/06/22/aborto-98-de-presos-no-pais-sao-homens-que-forcaram-mulher-a-procedimento.htm>. Acesso em 07/02/2025.

McMAHAN, Jeff. *The ethics of killing: problems at the margins of life*. New York: Oxford University Press, 2002.

MARCLIN, Ashley. Embrião vs. feto: desenvolvimento fetal semana a semana. *Healthline*, 12/04/2023. Ver: <https://www.healthline.com/health/pregnancy/embryo-fetus-development>. Acesso em 04/02/2025.

MILL, John Stuart. On liberty. In: MILL, J. S. *On liberty and other writings*. Edited by Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PEREIRA, Rafael. A ética do aborto além da questão do direito. *Ethic@* (UFSC), v. 17, n. 1, p. 41-66, 2018.

RAINBOLT, George. Perfect and imperfect obligations. *Philosophical Studies*, v. 98, n. 3, p. 233-256, 2000.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Original Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

REIMAN, Jeffrey H. *Abortion and the ways we value human life*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

ROBINSON, Christina. The ethical dilemma of abortion. *Journal of Student Research at Indiana University East*, v. 3, n. 1, p. 10-19, 2021.

SCANLON, T. M. *Moral dimensions: permissibility, meaning, blame*. Cambridge, MAS: Harvard University Press, 2010.

SCHWARZ, Stephen. *The moral questions of abortion*. Chicago: Loyola University Press, 1990.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Edited by RAPHAEL, D. D and MACFIE, A. L. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Oxford: Oxford University Press, 1976.

STRAWSON, P. *Freedom and resentment and other essays*. New York: Routledge, 2008.

TERSMAN, Folke. Moral disagreement. In: *Stanford encyclopedia of philosophy*, 2021. Ver: <https://plato.stanford.edu/entries/disagreement-moral/>. Acesso em 06/02/2025.

THOMSON, Judith Jarvis. A defense of abortion. *Philosophy & Public Affairs*, v. 1, n. 1, p. 47-66, 1971.

WATSON, Gary. *Agency and answerability*. Oxford: Clarendon Press, 2004. ZERO HORA. Rosa vota para descriminalizar o aborto. *Zero Hora*, 23/09/2023.

Recebido/Received: 26/05/2025
Aprovado/Approved: 01/07/2025
Publicado/Published: 18/07/2025