

INTRODUZIONE

Come si è detto nelle pagine precedenti, il termine ‘bioetica’ fa riferimento a teorie etiche normative di atti che riguardano la vita, sia essa umana o più genericamente animale o anche vegetale. Un modo tipico di formulare una questione bioetica è il seguente: è l’atto di abortire moralmente lecito? In generale, questioni di rilevanza bioetica implicano decisioni che toccano i *limiti* della vita umana, il suo inizio e la sua fine, o coinvolgono considerazioni circa le *condizioni* della sua identificazione. Filosoficamente, appaiono come questioni riguardanti la definizione di una cosa, nella misura in cui definire una cosa significa fornire un elenco delle proprietà necessarie e sufficienti a individuare quella cosa distinguendola così da altre cose, diverse o simili per specie. Nel diciassettesimo capitolo del V libro della *Metafisica*, ad esempio, Aristotele accosta la nozione di definizione a quella di limite¹. Il limite della conoscenza di una cosa è dato dalla definizione dell’essenza di quella cosa. Il limite della conoscenza, aggiunge Aristotele, è anche il limite della cosa, nel senso che si può essere in contatto con una cosa solo conoscendola e quando la si conosce, si sa che cosa quella cosa è. Definire una cosa equivale quindi a delimitarla e questo equivale a raccogliere tutte e sole le proprietà che permettono di fissare i contorni di quella cosa.

La domanda sopra posta – è l’atto di abortire moralmente lecito? – nasconde una certa complessità. Rispondere a quella questione richiede che si sia preventivamente chiarito che cosa si intenda per liceità di un atto e soprattutto per liceità morale. Richiede inoltre che sia almeno intuitivamente chiaro che cosa sia un atto, in particolare che cosa sia l’atto di abortire, e questo ri-

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 17, 1022a8-10.

chiede ovviamente che si sia definito che cos'è l'aborto. Quanto a questo ultimo punto, è opinione comune che l'aborto abbia a che fare con la soppressione di una vita umana, per cui una presa di posizione pro o contro l'aborto – una volta accettato il principio che ciò che esibisce una vita umana deve essere salvaguardato – dipende dalla risposta che si dà a quando inizia la vita umana. Se la questione dell'aborto fosse solo quella di stabilire quando inizia la vita umana, qualcuno potrebbe ritenere che tale questione sia semplicemente irrisolvibile, dal momento che non sembra vi sia niente nelle realtà delle cose che possa spingerci ad assumere una proprietà o una condizione biologica più caratterizzante la vita umana rispetto a un'altra. D'altra parte, se si rinuncia a fare dell'aborto solo una questione di stabilire quando la vita umana inizia, le cose tendono a complicarsi ancor di più, perché in quel caso una decisione pro o contro l'aborto viene a includere altri fattori di giudizio – come l'autodeterminazione della volontà della madre, l'intenzionalità o consapevolezza dell'atto del concepire, la naturalità o violenza del concepimento, la qualità o dignità della vita, considerazioni demografiche o sanitarie concernenti il sovrappopolamento del pianeta, e così via – su cui è ancor più difficile trovare un punto di accordo. Seguendo questa via, una normativa che voglia disciplinare in tema di aborto potrebbe anche prescindere del tutto da considerazioni biologiche o dalla risposta da dare circa l'origine della vita umana². Non è scontato, infatti, che l'aborto abbia a che fare *solo* con la questione dell'origine della vita umana né che dipenda *strettamente* dalla risposta che si dà a questa questione. Si può essere contrari all'aborto anche senza riconoscere all'embrione alcuna forma di vita umana, così come si può essere favorevoli, in certi casi, all'interruzione di gravidanza anche ammettendo che la vita umana inizi con il concepimento.

² Un esempio paradigmatico in questo senso è dato dall'approccio giuridico-politico di John Rawls (*Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1981). Una sistemazione teorica delle questioni bioetiche concernenti l'aborto potrebbe essere fatta in termini esclusivamente giuridici, fornendo criteri di ordinamento e valutazione di atti comportamentali e/o decisionali, senza impegnarsi in nessuna disputa metafisica o biologica circa l'inizio *effettivo* della vita umana.

Interrogarsi sulla liceità di un atto di aborto, in generale, è di per sé poco interessante se non si è stabilito in precedenza l'insieme delle norme rispetto alle quali si specifica la liceità, illi-ceità o indifferenza di un atto. Se qualcuno non accettasse la possibilità di dare un sistema di norme assolutamente stabili o universali, ad esempio, potrebbe riformulare la domanda sopra posta nel seguente modo: è l'atto di abortire un atto moralmente *accettabile*? La condizione dell'accettabilità potrebbe essere differenziata da quella della liceità, non solo perché potrebbe essere interpretata in chiave più soggettiva, ma anche perché potrebbe richiedere un insieme di norme solo relativamente stabili, stabilito cioè solo rispetto a un dato contesto storico o sociale. Non solo, ma l'accettabilità di un atto di aborto potrebbe essere discussa anche in base a una concezione per così dire contrattualistica o convenzionalistica delle norme.

Alla base di una teoria bioetica vi è allora una doppia richiesta. In primo luogo, una teoria bioetica richiede che sia dato un insieme di norme rispetto alle quali precisare la valutazione morale di una certa classe di atti. In secondo luogo, essa richiede che sia data preliminarmente una qualche *definizione* dei termini iniziali della questione. Ritornando all'esempio sopra posto, una domanda circa la liceità o accettabilità di un atto di abortire assume un suo senso solo se una data teoria o una data comunità è disposta a riconoscere a tale atto l'effetto di sopprimere la *vita* di un determinato soggetto, presupposto che tale soppressione sia ritenuta un limite invalicabile o semplicemente illecito o inaccettabile dalla stessa teoria o comunità. Ma che tipo di vita un atto di aborto esattamente sopprime? come descriviamo l'entità, cioè l'embrione, su cui verte il nostro atto? Le definizioni di essere vivo o essere umano, o addirittura di essere persona, non sono concettualmente sovrapponibili, e a seconda che si attribuisca a un embrione solo la proprietà di 'essere vivo' o anche quella di 'essere umano', scaturiscono trattamenti differenti della questione. Da un lato, l'interrogativo circa la liceità o accettabilità di un atto di aborto rivela che è in discussione la scelta del criterio da adottare per elaborare una teoria bioetica che abbia efficacia normativa in tema di aborto. Ma dall'altro la-

to, più basilaramente, il problema posto dalla definizione della proprietà di 'essere vivo' o 'essere umano' presuppone che una certa comunità sia disposta ad accettare che a tali proprietà siano associabili determinate caratteristiche biologiche. Su quali caratteristiche biologiche dobbiamo basarci per rispondere alla questione dell'inizio della vita umana?

La biologia fornisce senza dubbio un contributo importante per l'individuazione delle caratteristiche naturali da associare alle proprietà generali di 'essere vivo' o di 'essere uomo'. Ad esempio, come la tradizione filosofica medievale comunemente assume, essere capace di nutrimento e accrescimento potrebbero essere buone condizioni definitorie della proprietà di 'essere vivo', come essere capace di movimento e sensazione buone condizioni definitorie della proprietà di 'essere animale'; essere capace di atti razionali, invece, potrebbe essere un'ottima condizione definitoria della proprietà di 'essere uomo'. Queste caratteristiche, a loro volta, possono essere raffinate in vario modo, rispetto alle nostre conoscenze biochimiche o neurologiche ad esempio. È del tutto evidente, però, che l'associazione di selezionate e specifiche caratteristiche naturali alle proprietà generali espresse da 'essere vivo' e 'essere uomo' è un atto di scelta, e come tale, l'atto di scegliere una classe di caratteristiche naturali piuttosto che un'altra è un atto arbitrario. Dipende dalla rilevanza che si è disposti ad assegnare a quella piuttosto che a un'altra classe di proprietà, e la rilevanza deve essere argomentata razionalmente, cioè proposta e difesa su basi filosofiche. In definitiva, la decisione finale su quali funzioni biologiche selezionare e su come associarle alle proprietà generali di 'essere uomo' o 'essere vivo' appare il frutto di una stipulazione, seppur argomentata razionalmente. Ciò che non può essere concesso, ad ogni modo, è che un raffinamento delle nostre conoscenze scientifiche riguardo a queste funzioni biologiche produca un venir meno all'imperativo di 'salvare i fenomeni', su cui si fonda in ultima istanza una spiegazione filosofica.

Per rendere più chiare queste osservazioni astratte, consideriamo più da vicino il caso dell'aborto. Nel caso del dibattito contemporaneo sull'aborto, questioni di ordine giuridico (è l'at-

to di aborto un atto di omicidio, quindi giuridicamente perseguibile?) si mescolano a questioni di ordine morale (è l'atto di aborto moralmente lecito o accettabile?). A prescindere dalla loro specificità, queste questioni hanno un tratto in comune: richiedono una preliminare definizione di ciò che si intende con 'vita umana'. Come detto, la biologia può venire in aiuto al riguardo. Ad esempio, stabilendo *quando* avvengono le prime connessioni nervose e proponendo l'avvento di tali connessioni come un criterio discriminante per distinguere ciò che è umano da ciò che non lo è (o non lo è ancora). Una mossa di questo tipo tende a differenziare la proprietà di 'essere vivo' da quella di 'essere umano': prima di tali connessioni, qualcosa potrebbe essere detto vivo, ma non (ancora) umano. È evidente, però, che la biologia non può difendere questo criterio come il criterio da seguire per definire la vita umana. Perché la presenza di connessioni nervose elementari, che pur è associabile alla presenza di dolore/piacere nell'embrione, dovrebbe essere considerata la condizione fondamentale per definire la vita umana? Qualcuno potrebbe richiedere una condizione più blanda, ad esempio la presenza di organi vitali fondamentali, formazione che di norma avviene più in là nel tempo; o, viceversa, richiedere una condizione più radicale, ad esempio l'atto stesso del concepimento o la fusione dei codici genetici parentali, e così facendo tendere a equiparare la proprietà di 'essere vivo' a quella di 'essere umano'. Questa impostazione del dibattito rivela che quando ci apprestiamo a definire la vita umana siamo soliti fare riferimento a due parametri: 1) la *selezione* di alcune caratteristiche naturali, quali possono essere quelle associabili alla presenza di connessioni nervose, al concepimento dell'ovulo, alla formazione di organi vitali fondamentali, e così via, e 2) la *scelta* di tali caratteristiche come proprietà rilevanti per definire l'essere umano. Impostando così il problema, è evidente che l'accento viene posto soprattutto sulla *temporalità* del processo di generazione: un presupposto del dibattito è che si dia o si possa dare una condizione discriminante – basata su dati scientificamente verificabili – rispetto alla quale ciò su cui si esercita l'atto di aborto è visto come *già* un essere umano, o come qualcosa che ha *già* le carat-

teristiche fondamentali della vita umana, completamente o anche solo in modo parziale o imperfetto.

Ma perché il dibattito sull'aborto e l'origine della vita umana dovrebbe essere impostato in questi termini? Qualcuno potrebbe essere insoddisfatto di questo modo di formulare il problema, suggerendo di conseguenza un'altra via. La soppressione di un embrione potrebbe essere respinta fin dall'inizio non perché si sopprima qualcosa che è, a un qualche tempo, *già* un essere umano, ma perché l'embrione è, in potenza, esattamente quella *stessa* cosa che sarebbe stato poi, in atto, qualora non fosse stato soppresso, cioè un uomo. Reimpostando così il problema, l'accento viene posto soprattutto sull'*identità* del soggetto o del processo che riguarda un determinato soggetto. In questo caso, il criterio di definizione della vita umana è più estrinseco: qualcosa ha una vita umana non se esibisce tutte o alcune delle caratteristiche naturali che potremmo essere disposti ad associare all'essere uomo, ma se ha la potenzialità di diventare un uomo, ossia se è il soggetto di un processo che, senza interruzioni o intervalli di sorta, terminerà con qualcosa che è un uomo. La difficoltà, allora, potrebbe essere non tanto quella di selezionare caratteristiche naturali, quanto quello di argomentare la continuità o identità di un processo o di un soggetto. Questo diverso modo di impostare il problema, ovviamente, non è del tutto scollegato dal precedente, perché stabilire l'identità o meno di un soggetto richiede comunque una cernita di caratteristiche. In questa seconda impostazione, tuttavia, le caratteristiche considerate sono più generali. Anche in questo caso la biologia può venire in aiuto, fornendo alcuni elementi per stabilire se questa supposta identità del soggetto può ricorrere fin dal concepimento oppure no, ma, di nuovo, la biologia non sembra in grado di dirimere la questione sull'origine della vita umana.

Scegliere come parametro per la definizione dell'essere umano (i) l'individuazione di determinate caratteristiche biologiche o (ii) la continuità di un soggetto (o di un processo) è conseguenza di una decisione filosofica. Qui la filosofia può ritagliarsi un suo spazio e rendersi autonoma dalla biologia secondo varie direzioni: ad esempio, motivando la maggiore rilevanza di

alcune caratteristiche naturali rispetto ad altre come base per l'elaborazione di una teoria bioetica normativa oppure argomentando la scelta tra (i) e (ii). Nel primo caso (i), qualcuno potrebbe ammettere un atto di aborto distinguendo tra un prima e un dopo nel processo di generazione umana, mentre nel secondo caso (ii), qualcuno potrebbe accettarlo solo distinguendo tra qualcosa che è in atto uomo e qualcosa che è uomo solo in potenza. Ad ogni modo, una tale scelta deve essere argomentata razionalmente e nessuno dei due rami dell'alternativa può essere dato come scontato.

Per il modo in cui affronta la questione, Tommaso d'Aquino dimostra di essere pienamente consapevole delle qualificazioni che abbiamo cercato di introdurre nelle pagine precedenti. Da un lato, vedremo come siano compresenti in Tommaso, e in definitiva rimaste non del tutto armonizzate, la spiegazione che insiste sulle proprietà e la spiegazione che insiste sull'identità del soggetto. Sebbene il soggetto del processo di generazione resti per Tommaso lo stesso lungo tutto il processo, tuttavia tale soggetto non conserva niente, né sul piano materiale né su quello formale, delle varie specie cui esso dà origine nel processo. Dall'altro lato, vedremo come Tommaso abbia ben presente la differenza che vi è, in tema di aborto, tra i dati che la scienza medica è in grado di fornire e il trattamento filosofico che può essere offerto di questi dati. Considerazioni scientifiche e, più precisamente, biologiche possono essere di grande aiuto per una raffinata e circostanziata valutazione degli elementi coinvolti nel dibattito sull'origine e la fine della vita umana, ma appaiono del tutto accidentali per definire la rilevanza dei criteri di definizione di ciò che s'intende con 'vita umana'. Come cercheremo di mostrare, Tommaso ha alcune ragioni *filosofiche* (i.e. aristoteliche) piuttosto che biologiche per escludere che la vita umana inizi con l'inseminazione della materia femminile da parte del seme maschile, e ciò sembra prescindere sia dal grado sia dal tipo di conoscenze scientifiche che abbiamo di ciò che avviene al momento del concepimento. Ciò non significa, però, che Tommaso sia neutrale o, peggio, favorevole di fronte alla pratica del procurato aborto. Tommaso ritiene che, all'interno

di un processo naturale e ordinario di concepimento (il caso di un concepimento indotto con la violenza o estorto con l'inganno potrebbe essere trattato in modo differente), un atto di soppressione di un embrione sia un atto altamente innaturale, perché interrompe un processo che, senza soluzione di continuità, avrebbe condotto alla formazione di un essere umano. Nella sua prima opera teologica, il Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, Tommaso ricorda che anche "le bestie aspettano i propri feti", per cui non vi è ragione che così non faccia anche l'uomo. Procreare, del resto, è il fine ultimo della specie umana: è essenziale per la conservazione della specie. L'atto di aborto è quindi moralmente ingiustificabile e, in fin dei conti, inaccettabile. Tuttavia, non è un atto giuridicamente illecito e penalmente sanzionabile, almeno fino circa al mese e mezzo di gestazione, perché fino a quella data, come vedremo, l'embrione non può dirsi ancora un essere umano.

Questa dottrina, che apertamente contrasta con la dottrina attuale della Chiesa Cattolica, non deve stupire più di tanto. In primo luogo, non è una novità di Tommaso d'Aquino, ma si tratta di una posizione sostenuta anche da Agostino e generalmente condivisa dai teologi ai tempi di Tommaso. In secondo luogo, questa posizione altro non è che la riformulazione della dottrina biologica aristotelica, la quale discende dall'accettazione di alcuni vincoli sulla generazione animale e sull'anima intesa come forma sostanziale del corpo, che andremo a illustrare. Alla luce di ciò, la spiegazione filosofica del fenomeno embriogenetico che propone Tommaso mira a sistemare due dati. Primo, che l'embrione non può essere considerato in alcun modo un essere umano almeno finché non si siano formati gli organi vitali fondamentali, formazione che mediamente avviene intorno al mese e mezzo di gestazione; tale formazione è necessaria per garantire la possibilità di un corretto e completo esercizio di quelle funzioni vitali che sono associabili all'anima umana, prime tra tutte le funzioni intellettive. Secondo, che ciononostante l'embrione non deve essere considerato come qualcosa di differente, quanto al soggetto, dall'uomo cui darà poi origine e questo perché l'embrione acquisisce una propria identità metafisica fin dal

momento del concepimento. La proposta filosofica di Tommaso d'Aquino consiste esattamente nel cercare di tenere insieme questi due dati: progressività e sostanziale discontinuità del processo di generazione, da un lato, e identità e continuità del soggetto di questo processo, dall'altro. Il valore filosofico di questa proposta dipende in ultima analisi dalla riuscita del tentativo di bilanciare la rilevanza del criterio che si basa sulle proprietà con la rilevanza del criterio che si basa sull'identità del soggetto nella definizione di ciò che è un essere umano.

