

AII

A Brief, Liberal, Catholic Defense of Abortion
© 2000 by the Board of Trustees of the University of Illinois
Reprinted by arrangement with the University of Illinois Press
Italian copyright Aracne Editrice S.r.l.

Dedico questa traduzione alla mia amatissima madre, Zambito Annunziata, che mi lasciava proprio nei mesi in cui lavoravo a questo progetto. Ringrazio profondamente tutti gli amici che hanno partecipato a questo lavoro e sono stati preziosi per la sua realizzazione. Ringrazio perciò Federico Mari, Lorenzo Mari e Roberto De Angelis. Ringrazio la casa editrice Aracne per la serietà e la disponibilità con cui ha accolto questo progetto.

Robert Deltete
Daniel A. Dombrowski

Una difesa cattolica dell'aborto

Traduzione di
Susi Ferrarello



Copyright © MMXIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/ A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-6216-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2013

Indice

- 7 *Introduzione*
- 23 *Capitolo I*
Libidinosa Crudelitas
1.1. L'opinione di Agostino, 23 – 1.2. L'opinione di Tommaso d'Aquino, 32.
- 39 *Capitolo II*
L'influenza del Diciassettesimo secolo
2.1. Il XVII secolo, 41 – 2.2. Shannon e Wolter, 49 – 2.3. Donceel, 54.
- 63 *Capitolo III*
L'importanza dell'asimmetria temporale
3.1. Relazioni puramente interne, 67 – 3.2. Relazioni puramente esterne, 73 – 3.3. Implicazioni per l'aborto, 76 – 3.4. Onniscienza Divina, 85.
- 91 *Capitolo IV*
Un'etica sessuale difendibile
4.1. Alcune considerazioni preliminari, 92 – 4.2. Sesso e telos umano, 97 – 4.3. Conclusioni, 102 – 4.4. Appendice: la tesi del pervertimento nel contesto storico, 103.
- 109 *Capitolo V*
Cattolicesimo e liberalismo
5.1. "Giustizia come equità", 112 – 5.2. Una teoria della giustizia, 113 – 5.3. Liberalismo politico, 117 – 5.4. Un tentativo di imparzialità, 121 – 5.5. Aborto e critica del liberalismo politico, 126.
- 139 *Postfazione*
- 147 *Bibliografia*

Introduzione

Vi è un detto di Tucidide secondo cui ad Atene non è difficile lodare gli ateniesi, ma gli spartani. Altrettanto difficile è prendere posizione in favore dell'aborto all'interno della chiesa cattolica. Si ritiene di solito, tanto all'interno quanto all'esterno del cattolicesimo, che l'opposizione all'aborto sia *il punto di vista cattolico*, tanto che, mentre su temi come il sacerdozio femminile, il celibato, la contraccezione, l'omosessualità, il sesso prematrimoniale, eccetera, si dibatte, almeno nell'opposizione all'aborto i cattolici sono uniti o quasi.

Ma la questione non è così semplice. Una significativa minoranza di cattolici, infatti, ha una visione piuttosto liberale dell'aborto. Scopo di questo libro è difendere la loro posizione; il che, nel concreto, significherà dimostrare che la posizione *pro choice* è compatibile con la tradizione cattolica almeno quanto quella antiabortista, e che anzi può esserlo perfino di più dell'*attuale* posizione antiabortista sostenuta da molti cattolici e dalla maggior parte dei loro leader. È nostra opinione che la teologia cattolica del XX secolo relativa all'aborto sia per lo più una caricatura della ricca e variegata tradizione cattolica su questo tema.

La nostra tesi può essere esposta in forma abbreviata come segue (I):

- a) L'opposizione all'aborto (A) nella storia del cattolicesimo si è basata di volta in volta su due tipi di ragionamento: la tesi ontologica (B) e la tesi del pervertimento (C). Quindi, chi intendesse opporsi all'aborto attenendosi ad un'impostazione cattolica, con ogni probabilità si baserebbe su (B) o su (C), ovvero su una qualche combinazione di (B) e (C).
- b) Tuttavia la tesi ontologica (B), in cui è decisivo lo status ontologico del feto come persona umana già nelle prime fasi della gravidanza, non coincide con la posizione tradizionale del cattolicesimo. Mostriamo come questa posizione sia stata contestata

da Sant'Agostino e da San Tommaso d'Aquino. Mostreremo inoltre come (B) sembri basarsi su alcuni errori commessi dalla scienza del XVII secolo.

- c) La tesi del perversimento (C) – l'idea secondo cui l'aborto è un perversimento della vera funzione del sesso a prescindere dallo status ontologico del feto – costituisce il tradizionale fondamento cattolico per l'opposizione all'aborto, ma ben pochi Cattolici contemporanei si oppongono all'aborto su questa base. Né dovrebbero, dal momento che (C) poggia, come mostreremo, su una visione incompleta dell'etica sessuale, dal momento che la tesi del perversimento non tiene in debita considerazione i concetti di rispetto reciproco e di amore cristiano (*agape*).
- d) Data la debolezza di queste due posizioni, la contemporanea opposizione cattolica all'aborto poggia, nella migliore delle ipotesi, su un fondamento instabile, e andrebbe significativamente modificata o abbandonata.

L'argomento di cui sopra può essere esposto in modo più formale come segue:

- a) $A (B \vee C)$.
- b) \tilde{B} .
- c) \tilde{C} .
- d) $\dots \tilde{A}$.

Scopo di questo libro è mettere a fuoco il dibattito sull'aborto interno al Cattolicesimo. Il ragionamento appena esposto è formalmente valido, ma i nostri oppositori suggeriranno forse che non è corretto; suggeriranno, sospetteranno, che una delle tre premesse non sia vera. In ogni caso, speriamo in questo libro di essere quanto più chiari possibile, così che i nostri oppositori siano in grado di specificare con esattezza su quali punti della nostra posizione dissentono (2). Espo-
nendo in termini audaci (senza per questo esasperarla) una prospettiva cattolico-liberale sull'aborto, sarà più facile scoprire, attraverso uno scambio dialettico, quali siano i punti di forza e di debolezza della posizione che proponiamo. Come affermava Karl Popper, la cautela (al contrario dell'audacia) è una virtù intellettuale sopravvalutata: essa infatti, pur creando una certa illusione di sicurezza intorno alle teorie

che cautamente si difendono, riduce altresì le probabilità di rendersi conto dei propri errori e di fare un progresso intellettuale accostandosi asintoticamente alla verità relativa al tema in questione.

I capitoli sono sistemati in modo tale da dare corpo al ragionamento sopra esposto. Il capitolo I presenta le opinioni sull'aborto di Sant'Agostino e Tommaso d'Aquino, opinioni saldamente fondate sulla tesi del pervertimento e non su quella ontologica. Malgrado la pronta disponibilità dei testi più importanti, il fatto che né Agostino né Tommaso – due dei più importanti pensatori della tradizione cattolica – considerassero il feto nelle prime fasi della gravidanza una persona umana, resta uno dei segreti meglio custoditi della storia del cattolicesimo, e anzi dell'intera storia delle idee. Di fatto, sorprendentemente Agostino paragona il feto nelle prime fasi della gravidanza a un vegetale (come vedremo nel primo capitolo).

Senza dubbio il metodo casuistico del XVI secolo differisce dal metodo scolastico del XIII, ed entrambi differiscono dai penitenziali del VI-IX secolo, e tutti differiscono dallo stile di Agostino. Ma come vedremo, "l'ominizzazione ritardata", in una forma o nell'altra, era la norma in epoca premoderna – il che è cruciale per la tesi che sosteniamo in questo libro.

Il capitolo 2 descrive l'incremento di popolarità della tesi ontologica, apparentemente come effetto di alcuni sviluppi scientifici del XVII secolo. Consulteremo gli scritti dei padri H. de Dorlodot ed E. C. Messenger, del Gesuita Joseph Donceel e di altri ancora, per dimostrare come tale tesi sembri poggiare su determinati errori risalenti alla scienza del XVII secolo, commessi dagli entusiasti dei nuovi ritrovati della tecnologia, di cui (3) fecero uso ed anche abuso, quali le lenti di ingrandimento e, soprattutto, il microscopio di Leeuwenhoek. Al termine del secondo capitolo, il problema che si pone, nell'ambito del cattolicesimo, ai contemporanei oppositori dell'aborto apparirà chiaro: una volta messi sul tavolo la contingenza storica e i lampanti difetti della tesi ontologica, si hanno solo tre alternative: (i) tornare alla tesi del pervertimento, (ii) ideare una nuova difesa che funga da surrogato di quella tesi ontologica che così poco ha a che fare con la storia del cattolicesimo, oppure, come suggeriremo, (iii) abbandonare la propria opposizione all'aborto nelle prime fasi della gravidanza.

Il capitolo 3 riflette sul ruolo del concetto di Dio nell'elaborazione di teorie sull'aborto in ambito cattolico. In particolare ci occuperemo

del rapporto tra presente e passato da un lato, e tra presente e futuro dall'altro, per esseri come i feti che non sono eterni. In questo capitolo ci rifaremo abbondantemente al pensiero di Charles Hartshorne per cercare di individuare la connessione tra la fede nell'onniscienza divina e l'atteggiamento verso il tema dell'aborto. Mostreremo quindi come una versione cattolica liberale dell'onniscienza divina sia necessaria per difendere una posizione cattolica liberale sull'aborto. In questo capitolo, inoltre, ci rivolgeremo a quegli oppositori dell'aborto che si richiamano prevalentemente all'idea del potenziale del feto per sostenere che ad esso si debba considerazione morale già nelle prime fasi della gravidanza.

Nel capitolo 4 tratteggiamo una prospettiva cattolica liberale dell'etica sessuale, tesa a contrastare le tesi del pervertimento di Agostino e Tommaso. Questi pensatori si oppongono all'aborto proprio perché l'aborto dimostra che il sesso che ha dato luogo al feto da abortire era perverso. Mostreremo come questo punto di vista non tenga in debito conto il rispetto reciproco tra i partner sessuali e l'*agape* cristiano.

La designazione della nostra posizione come "liberale" sarà esaminata al capitolo 5, l'ultimo capitolo del libro. Per un verso, "liberale" rimanda ad un uso del termine tipico della cultura popolare, della cultura popolare statunitense per lo meno, in cui la visione "liberale" dell'aborto (*pro choice*) si contrappone alla posizione "conservatrice" (*pro life*). Ma quest'uso dei termini è riduttivo se la nostra visione liberale rispecchia la tradizione cattolica sull'aborto più della presunta visione "conservatrice". (4) Per esempio, l'opinione di Agostino e di Tommaso secondo cui il feto non è una persona umana nelle prime fasi della gravidanza non è conservata – è anzi contraddetta – nella posizione "conservatrice" contemporanea. Secondo un altro uso del termine, "liberalismo" si riferisce al liberalismo politico contemporaneo. In questo senso, come mostreremo, il "liberalismo" è compatibile con la dottrina sociale cattolica, e nello stesso tempo promuove nel cattolicesimo un sano spirito di tolleranza, che non è necessariamente connesso al relativismo, all'egoismo o ad un disprezzo della tradizione, checché ne dicano certi detrattori cattolici del liberalismo contemporaneo.

La postfazione propone l'argomento dei casi marginali, che sarà utile per chiarire il nostro punto di vista.

Vorremmo inoltre far notare che la nostra difesa di una posizione

“cattolica” liberale sull’aborto, non va intesa in senso rigido o settario. Ad esempio, il filosofo della religione e metafisico contemporaneo più influente rispetto a quanto affermiamo nel capitolo 3 è Charles Hartshorne, figlio di un ministro episcopaliano. E sebbene il libro sia indirizzato primariamente ai cattolici, esso è stato scritto in modo tale da interessare (lo speriamo) chiunque si occupa del dibattito sull’aborto: protestanti, ebrei, agnostici, ecc. Quindi, per molti versi il nostro libro potrebbe essere intitolato: “Una breve difesa cristiana liberale dell’aborto” o “Una breve difesa religiosa liberale dell’aborto”¹. Ma abbiamo mantenuto nel titolo la parola “cattolico” per tre ragioni. Innanzitutto, noi siamo Cattolici, e non degli indefiniti teisti, e vorremmo contribuire positivamente ad un dibattito ecumenico ed interculturale sulla questione dell’aborto partendo dalla nostra posizione specifica. In secondo luogo, i punti chiave dell’opposizione all’aborto rientrano tutti nell’ambito della storia del Cattolicesimo: la difesa di Agostino della tesi del pervertimento nel V secolo, la difesa di Tommaso d’Aquino dell’ominizzazione ritardata nel XIII secolo e il graduale passaggio alla tesi ontologica, ideata nel XVII secolo da vari pensatori, molti dei quali cattolici.

In terzo luogo, il nostro punto di vista è cattolico nel senso che il metodo che abbiamo usato si basa sul ragionamento deduttivo che deriva da (5) una premessa riguardante lo status ontologico del feto. La posizione cattolica di Daniel Callahan, che nel dibattito odierno ha riscosso la maggiore attenzione, si articola più o meno in questo modo:

- a) Dio soltanto è il Signore della vita.
- b) Gli esseri umani non hanno il diritto di togliere la vita ad altri esseri umani (innocenti).
- c) La vita umana inizia al concepimento.
- d) L’aborto, in qualunque fase di sviluppo del concepito, significa togliere la vita ad un essere umano innocente.
- e) La conclusione, quindi, è la seguente: l’aborto è sbagliato. La sola eccezione a questa conclusione si ha nel caso in cui l’aborto sia il risultato indiretto di una procedura medica altrimenti morale e legittima (ad es., il trattamento di una gravidanza

1. NdT: Il titolo originale del testo è: “A Brief, Liberal, Catholic Defense of Abortion”.

extrauterina o di un cancro dell'utero)².

Il significato di “vita umana” nelle premesse C e D è ovviamente cruciale. In effetti, Callahan ha ragione a sottolineare il fatto che gli autori cattolici (contemporanei) tendano a fare dell'inizio della vita umana la questione principale, anzi esclusiva, a cui rispondere in qualunque approccio all'aborto. Da questo punto di vista, noi siamo scrittori molto cattolici, dal momento che le altre questioni – incluse quelle importanti relative alle prospettive femministe sul tema dell'aborto – assumono talvolta una posizione secondaria (non sempre, comunque, giacché sostenere l'errata opinione per cui bisognerebbe attribuire a *tutta* la vita prenatale lo stesso valore della vita di donne adulte significa screditare le donne, ritenendole di valore non superiore a quello di un mero ovulo fecondato)³. Per esempio, una donna non può avere un diritto davvero *assoluto* sul proprio corpo se ben poche persone ragionevoli (o forse nessuno) sarebbero disposte a riconoscerle la libertà di assumere intenzionalmente talidomide in gravidanza e portare alla luce il feto. Pur dissentendo dai contemporanei oppositori cattolici dell'aborto, non di meno ammiriamo la loro preoccupazione per la vita umana innocente.

Ma “vita umana”, come vedremo, può significare almeno due cose diverse, e per poter controbattere alle suddette premesse C e D dovremo necessariamente distinguere tra questi due diversi significati. Può semplicemente indicare qualcosa di vivente con del materiale genetico umano o dei genitori umani; oppure può indicare una forma di vita abbastanza complessa da qualificarsi come *persona* umana, laddove la senienza è condizione necessaria perché un vivente possa essere considerato persona umana, come in Agostino e Tommaso d'Aquino. (6) Uno dei problemi dei dibattiti intellettuali sul tema dell'aborto sta nel fatto che non vi è alcun accordo sui termini tecnici da utilizzare per trattare le questioni morali; tuttavia, la nostra definizione stipulativa dei termini incorporerà la suddetta distinzione tra il semplice essere umano (avere cioè materiale genetico umano o genitori umani) da un lato, e, dall'altro, l'essere persone umane in un qualche senso

2. Cf. Daniel Callahan, “The Roman Catholic Position”, in *Abortion: A Reader*, a cura di Lloyd Steffen (Cleveland: Pilgrim Press, 1996).

3. Cf. M. R. Maguire, “Personhood, Covenant, and Abortion” in *Abortion: A Reader*, a cura di Lloyd Steffen (Cleveland: Pilgrim Press, 1996).

moralmente significativo. Inoltre, proveremo ad evitare di parlare in modo vago di quando “inizia la vita”, dal momento che anche le cellule vegetali, i parameci, i singoli spermatozoi, ecc., sono vivi. La domanda importante da porsi è, per come la vediamo: in che momento la vita prenatale diventa abbastanza complessa da poter essere coerentemente considerata un soggetto morale?

In questo libro non ci soffermeremo più di tanto sulle interessanti questioni riguardanti gli aborti tardivi effettuati per salvare la madre, questioni che hanno condotto a complicate applicazioni del principio del doppio effetto, a dispetto del linguaggio semplice utilizzato in precedenza al punto E dell’argomento proposto da Callahan. In base a questo principio, una craniotomia fetale non sarebbe permessa, mentre la rimozione di un utero canceroso sarebbe permessa per salvare la vita della madre. Piuttosto, con il termine “aborto” faremo di norma riferimento non agli aborti spontanei, naturali, né agli aborti indotti indirettamente (come nel caso della rimozione di un utero canceroso contenente un feto per salvare la vita di una donna incinta), ma agli aborti indotti direttamente, tra i quali tratteremo una distinzione che reputiamo importantissima (e presumiamo lo fosse anche per Agostino e Tommaso): quella tra aborto relativamente precoce e aborto relativamente tardivo.

Il nostro procedimento intratterrà con la tradizione, nel nostro caso con la tradizione cattolica, un rapporto che ricalca quanto esposto da Josiah Royce in *The Philosophy of Loyalty*: “In qualunque momento io abbia più attentamente rivisitato i miei standard morali, sono sempre stato capace di vedere (...) ciò che al meglio sto comprendendo sotto una nuova luce, ovvero il significato reale e latente nelle vecchie tradizioni (...). Revisione non significa mera distruzione (...). Sepelliamo il corpo naturale della tradizione. Ciò che vogliamo è il suo corpo glorificato e la sua anima immortale”⁴ (7).

La necessità di questo libro diviene dolorosamente chiara quando si considera il lavoro di svariati studiosi contemporanei, di cui parleremo in particolare al capitolo 2, che criticano l’attuale popolarità della tesi ontologica nel cattolicesimo ma rifuggono da un’esplicita *difesa* del diritto della donna ad abortire nelle prime fasi della gravidanza. È cioè abbastanza frequente imbattersi in filosofi, teologi e storici delle

4. J. Royce, *The Philosophy of Loyalty* (New York: Macmillan, 1908), p. 11.

idee che criticano l'attuale posizione *pro life* in voga tra i cattolici, e che ammettono, almeno in parte, che l'atteggiamento tradizionale verso l'aborto era improntato al concetto di pervertimento e non alla prospettiva ontologica; non è invece frequente vedere questi studiosi difendere concretamente una posizione *pro choice* sulla base dei principi cattolici. A nostro avviso vi è quindi un pressante bisogno di un libro come questo, benché non saremmo stati in grado di intraprendere questo progetto senza l'opera pionieristica di studiosi che condividono su questo tema punti di vista assai simili al nostro (ci riferiamo in particolare a Daniel Maguire e al Gesuita Joseph Donceel)⁵.

In questo libro difenderemo una visione dell'aborto che poggia su prospettive filosofiche più generali, in particolar modo su un'elaborazione, o una versione neoclassica, dell'ilomorfismo dinamico (di cui parleremo più tardi) e su una versione del principio di interesse ad essa collegata: gli interessi sono essenziali per i diritti e la capacità di consapevolezza cosciente è una condizione necessaria per detenere degli interessi. Con "interessi" noi qui non intendiamo ciò che è nell'interesse di un essere (in questo senso persino le automobili detengono degli interessi), ma ci riferiamo piuttosto a quegli esseri che *possono avere un interesse* in certe cose. Queste teorie generali sono necessarie per evitare di "cambiare le carte in tavola", dal momento che la teoria etica non dovrebbe essere guidata dagli scopi per cui viene impiegata, ma neppure c'è bisogno di una teoria etica completa per la pratica dell'etica applicata⁶.

Anche se in questo libro citeremo alcuni testi teologici, ci teniamo a precisare che noi non siamo teologi ma filosofi. Perciò quanto andremo dicendo nel libro farà risaltare di tanto in tanto alcune delle classiche tensioni che intercorrono tra queste due discipline. Ovviam-

5. Cf. D. Maguire, "Abortion: A Question of Catholic Honesty", in *Abortion: A Reader*, a cura di Lloyd Steffen (Cleveland: Pilgrim Press, 1996). In merito al tema, si possono vedere inoltre molti articoli di Joseph Donceel, "A Liberal Catholic's View" in *Abortion in a Changing World*, a cura di R. Hall (New York: Columbia University Press, 1970); "Abortion: Mediate v. Immediate Animation", *Continuum*, 5, 1967; e il magisteriale "Immediate Animation and Delayed Hominization", *Theological Studies*, 31, 1970.

6. Sul principio di interesse si veda J. Feinberg e B. Baum Levenbook, "Abortion" in *Matters of Life and Death*, a cura di T. Reagan, (New York: McGraw Hill, 1993); B. Steinbock, *Life before Birth*, (New York: Oxford University Press, 1992); K. J. S. Anand e P. R. Hickey, "Pain and its Effects in the Human Neonate and Fetus", in *New England Journal of Medicine*, 317, 21, 1987.

mente non è nostro scopo entrare nel dettaglio di queste tensioni; ci limitiamo ad osservare che mentre noi, come la maggior parte dei filosofi, non consideriamo la nostra disciplina l'ancella della teologia, neanche pensiamo (8) che la maggior parte dei filosofi contemporanei faccia bene ad ignorare ampiamente le fonti teologiche quando si trattano questioni morali complesse.

Concludiamo questa introduzione riassumendo brevemente la biologia dello sviluppo fetale, in modo tale da spiegare alcuni termini basilari che saranno usati nel libro e per fornire i dati scientifici di tale processo, che nel corso del libro daremo per scontati. La biologia dello sviluppo fetale è documentata in almeno due tipi diversi di letteratura. Da un lato abbiamo i manuali di embriologia usati nelle scuole di medicina, sempre aggiornati sulle ultime scoperte nella comprensione dello sviluppo fetale⁷. Dall'altro abbiamo due utili compendi delle più recenti conoscenze scientifiche sullo sviluppo fetale indirizzati ad un pubblico intelligente ma non addetto ai lavori: una di Harold Morowitz e James Trefil e l'altra di Clifford Grobstein⁸. Tutte queste fonti offrono un quadro dello sviluppo fetale che è compatibile, ed anzi sostiene, la difesa cattolica dell'aborto che intendiamo presentare.

Nelle pagine seguenti useremo generalmente il termine "feto" in senso lato per riferirci alla vita intrauterina dal "momento" del concepimento fino alla nascita, benché spesso qualificheremo questo termine con "precoce" o "maturo" riferendoci alle varie fasi dello sviluppo fetale. In base al contesto il lettore dovrebbe essere in grado di comprendere facilmente cosa intendiamo con "feto precoce" e con "feto maturo". Ai fini del nostro ragionamento sarà di solito sufficiente riferirsi al feto (o al feto precoce) in questo senso più ampio.

In certi casi occorrerà una maggiore precisione, come vedremo molto presto. La maggior parte delle cellule in un essere umano adulto è dotata di un corredo di materiale genetico completo. Alcune cellule, tuttavia, nello specifico quelle coinvolte nella riproduzione, possiedono solo metà del normale corredo. Queste cellule sono chiamate

7. Cf. B. Carlson, *Patten's Foundations of Embryology* (New York: McGraw Hill, 1996); K. Moore, *Essentials of Human Embryology* (Philadelphia: Decker, 1988); S. Oppenheimer e G. Lefevre, *Introduction to Embryonic Development* (Enlewood Cliffs: Prentice Hall, 1988).

8. Cf. Harold Morowitz e James Trefil, *The Facts of Life: Science and the Abortion Controversy* (New York: Oxford University Press, 1992) e Clifford Grobstein, *Science and the Unborn* (New York: Basic Books, 1988).

“gameti”, ma noi le indicheremo con i termini consueti: “spermatozoo” e “ovulo”. Come è ben noto, quando uno spermatozoo ed un ovulo si incontrano nel processo della riproduzione, ciascuno fornisce metà del materiale genetico della prole. Allo stesso modo, è ben noto che gli oppositori contemporanei dell’aborto ritengono questo incontro il momento decisivo nel valutare la moralità dell’aborto; ma mostreremo in varie occasioni come la questione possa essere vista da un’altra prospettiva, specie quando entrano in campo la tradizione agostiniana e tomista (9).

Gli esseri umani appartengono alla piccola percentuale di animali vertebrati, animali dotati di cellule nervose organizzate a formare una lunga corda che scende lungo la schiena, protetta dalla spina dorsale. Più in particolare, gli esseri umani sono un tipo di vertebrati appartenente alla famiglia degli ominidi, al genere *Homo* e alla specie definita *sapiens*. C’è davvero qualcosa di speciale nell’*Homo sapiens*, come sostiene chi si oppone all’aborto, se non altro perché tutti gli altri membri della nostra famiglia ominide e del genere *Homo* si sono estinti. Gli esseri umani si distinguono per altri aspetti che discuteremo in seguito, aspetti connessi al loro sofisticato sistema nervoso centrale e al loro cervello estremamente complesso.

Le cellule del corpo umano devono produrre proteine, e possono conoscere la giusta sequenza in cui assemblare gli amminoacidi per produrre le proteine solo grazie all’acido deossiribonucleico, o DNA. Il DNA è “la molecola della vita” poiché contiene l’informazione necessaria per la produzione delle proteine, l’informazione che guida le reazioni cellulari. Il DNA, nel nucleo delle cellule umane, è contenuto in 46 stringhe separate dette “cromosomi”. L’informazione che si trova nel DNA si aggancia, nella parte terminale, ad altro materiale cellulare per formare una molecola più grande chiamata RNA, che sta per acido ribonucleico. Il punto che evidenzieremo è che, nelle prime fasi della gravidanza, il feto (nel senso lato del termine) è ovviamente umano nel senso che ha materiale genetico umano, nelle sue molecole di DNA e di RNA, e genitori umani. Resta però aperta la questione se il feto nelle prime fasi della gravidanza sia umano in senso morale, se possa essere considerato un soggetto morale in grado di subire un danno. Basandoci sulle argomentazioni di Agostino e Tommaso, sosterremo che il passaggio a soggetto morale si verifica in una fase molto più avanzata della gravidanza.

Il concepimento è solo un anello della catena di eventi che possono culminare nella nascita. La fecondazione di solito ha luogo in una delle due tube di Falloppio, che collegano le ovaie all'utero. I nuclei dell'ovulo e dello spermatozoo si fondono, producendo un nuovo nucleo che contiene un corredo di materiale genetico completo. La singola cellula risultante dalla fecondazione dell'ovulo è detta "zigote" (10). Nei quattro giorni successivi lo zigote (di solito) scende verso l'utero lungo la tuba di Falloppio e inizia a dividersi; in seguito a determinate divisioni cellulari viene definita "blastocita". Sei giorni dopo la fecondazione, il blastocita si impianta, di solito nella parete dell'utero, e a partire da questo momento viene chiamato "embrione". Circa sessanta giorni dopo la fecondazione, l'embrione viene tecnicamente definito "feto", benché, come già detto, nel libro abbiamo usato il termine "feto" in un senso meno tecnico e più ampio, per indicare ciò che vive nel grembo della donna incinta durante la gravidanza. Quando parliamo di un feto nelle prime fasi della gravidanza ci riferiamo, salvo diversamente indicato, a tutto il periodo che va dallo zigote al blastocista all'embrione, fino allo sviluppo della capacità senziente e di una corteccia cerebrale funzionante.

Sebbene le argomentazioni sul potenziale saranno considerate in dettaglio al capitolo 3, vale qui la pena notare che le probabilità per uno zigote di risultare in una gravidanza a termine sono basse. I dati a questo proposito non sono precisi, giacché nessuno sa in che misura le mestruazioni tardive siano in realtà degli aborti spontanei precoci, anziché disfunzioni temporanee del ciclo mestruale. In ogni caso, sta di fatto che non tutti gli zigoti completano il viaggio attraverso le tube di Falloppio e non tutti i blastociti si impiantano nella parete dell'utero. La stima migliore che gli scienziati possano attualmente fare è che meno di un terzo di tutti i concepimenti produca un feto con una qualche possibilità di svilupparsi fino al momento della nascita *a prescindere* dall'intervento umano. Affermare che senza l'aborto gli zigoti, tutti o anche solo una parte, sarebbero diventati esseri umani, è falso. La natura compie aborti con una frequenza molto più alta di qualunque società umana.

Biologicamente, ciò che distingue maggiormente gli esseri umani dal resto del mondo vivente è la corteccia cerebrale più ampia. Come vedremo, Teilhard de Chardin e Bernard Häring, sacerdoti cattolici, ritengono che le manifestazioni e le attività *personali* dell'essere uma-

no siano dovute alla corteccia cerebrale, un'opinione quantomeno coerente con quella di Sant Agostino e (11) Tommaso d'Aquino. Nei primi giorni di sviluppo, lo zigote condivide le proprietà chimiche basilari di altri esseri viventi, e quando lo zigote produce una pallina di cellule chiamata "blastula" si ha un sistema che somiglia a quello degli animali più semplici, ma serve un tempo abbastanza lungo perché la corteccia cerebrale cominci a funzionare. In effetti, all'inizio del secolo gli scienziati, per studiare la blastula, analizzavano le caratteristiche del riccio di mare. Entro la fine della seconda settimana di gravidanza compare "la stringa originaria", che rappresenta l'inizio del sistema nervoso centrale, ma non è ancora un sistema nervoso centrale funzionante.

È durante il secondo mese di gravidanza che gran parte degli organi più importanti *inizia a* formarsi nel feto. A sei settimane il feto è riconoscibile come essere umano, *nel senso che* ha una faccia rudimentale, degli arti e così via. Chi è contro l'aborto potrebbe quindi essere tentato di pensare che il feto precoce sia un essere umano completo in miniatura, e che da questo momento in poi si limiti a crescere proporzionalmente in ogni sua parte fino al momento della nascita. Ma all'interno del feto deve avvenire ancora un'enorme quantità di cambiamenti *strutturali* e di differenziazioni, non una semplice crescita, in particolare nel sistema nervoso centrale, e ancor più in particolare nel cervello.

A partire dal secondo mese il feto diviene "vertebrato": il tubo neurale si è chiuso e le cellule allineate verso la sua sommità sono cresciute formando una struttura curva. È solo al terzo mese, però, che il cervello del feto è riconoscibile come appartenente a quello di un mammifero. Lo sviluppo del sistema nervoso centrale avviene per fasi: le cellule migrano in una regione delineando il primo abbozzo di un'ampia struttura, quindi si differenziano gradualmente per dare alla struttura la sua forma finale. Il cervello non funziona finché il lavoro di differenziazione non è completato. Il fatto cioè che a quattro mesi *sembri* esserci un cervello non deve indurci a concludere che vi sia realmente un cervello – e ancor meno una corteccia cerebrale – funzionante.

Alcuni vertebrati (inclusi i pesci) possiedono cervelli dotati di encefalo, ma qualcosa di qualitativamente diverso si verifica quando una corteccia cerebrale molto ampia rende possibili le funzioni caratteri-

sticamente umane associate alla nostra razionalità. Man mano che ci spostiamo tra le varie specie di vertebrati, una frazione sempre più grande del volume cerebrale è occupata dalla corteccia cerebrale, (12) fino a raggiungere il 70 % negli esseri umani. Anche in questo caso, comunque, in gioco non c'è solo una crescita quantitativa, ma qualitativa, resa possibile dalla nostra ampia corteccia cerebrale. Per essere più precisi, per comprendere correttamente il funzionamento della corteccia cerebrale occorre tenere conto non solo della sua anatomia grezza, ma anche dei cambiamenti qualitativi che hanno luogo secondo scansioni temporali relativamente precise riguardanti le cellule cerebrali. Si possono individuare due processi distinti: *prima* la crescita delle cellule che compongono il cervello, e *poi* la formazione delle connessioni tra le cellule. Solo quando *entrambi* i compiti sono stati portati a termine il feto acquisisce quelle caratteristiche qualitative che lo distinguono dagli altri animali.

Ciò che distingue una cellula nervosa dalle altre cellule del corpo non è la presenza di attività elettrica superficiale, dal momento che qualsiasi cellula vivente presenta un qualche tipo di attività elettrica superficiale. Piuttosto, le cellule nervose (e alcune cellule muscolari) hanno la capacità di modificare rapidamente la distribuzione delle cariche elettriche. In qualsiasi momento, la cellula nervosa esegue una complessa operazione tramite la quale integra tutti i segnali che riceve e che poi trasmette o meno, un'operazione di trasmissione che è una questione di "tutto o niente". Lo spazio tra una terminazione nervosa ("bottono") e la cellula vicina è detto "sinapsi". È la formazione di sinapsi a consentire alle cellule nervose di comunicare tra loro, e sono le serie di formazioni e connessioni sinaptiche a consentire alla corteccia cerebrale di funzionare.

Per usare un'utile metafora proposta da Morowitz e Trefil, un ammasso di cavi e interruttori non è un circuito elettrico, e un insieme di cellule nervose non è un cervello funzionante. I cavi e gli interruttori devono essere collegati per formare un circuito o un computer, e anche le cellule nervose della corteccia devono essere collegate per dare un cervello funzionante. Infatti, prima che le sinapsi siano sufficientemente formate il cervello non funziona, perché è solo un insieme di cellule nervose (e di altri tipi). L'esplosione di formazioni sinaptiche, e dunque l'avvio della corteccia cerebrale come entità funzionante, si ha tra le venticinque e le trentadue settimane, e nella maggior parte

dei casi verso la fine di questo intervallo. Questo periodo può essere legittimamente considerato il momento in cui ha origine ciò che (13) è caratteristicamente umano da un punto di vista biologico. O, quanto meno, questo punto di vista è tanto plausibile quanto quello proposto dagli oppositori cattolici dell'aborto contemporanei.

A volte si sente parlare di attività elettrica presente nel cervello del feto già nelle prime fasi del suo sviluppo, ma l'attività elettrica non può certo essere equiparata ad un cervello funzionante, giacché un segnale elettrico può essere rilevato in *qualunque* cellula vivente. A dodici settimane, per esempio, quando si osserva questa attività elettrica, il feto non presenta praticamente nessuna connessione cerebrale; in questa fase, quindi, non può ancora provare dolore o emozioni come la paura. È significativo, a tale proposito, che i progressi compiuti nella neonatologia in seguito alla sentenza della Corte Suprema sul caso *Roe contro Wade* siano consistiti principalmente nell'incrementare le possibilità di sopravvivenza in buona salute dei feti al terzo trimestre di gravidanza. Non si è verificato un corrispondente abbassamento dell'età (ad es. a dodici settimane, quando si riscontra attività elettrica nel feto precoce) alla quale il feto possa sopravvivere in buona salute al di fuori del grembo materno.

Né è probabile che un tale abbassamento possa verificarsi in futuro, come vedremo. Le possibilità di sopravvivenza in buona salute per un feto di ventitré settimane, ad esempio, non sono maggiori oggi rispetto all'epoca del caso *Roe contro Wade* (1973). Un feto rimosso dal grembo prima della venticinquesima settimana (cioè prima del terzo trimestre) va incontro a numerosi problemi che ne rendono improbabile la sopravvivenza e, date le gravi deformità che tale feto probabilmente presenterebbe, forse sarebbe meglio che non sopravvivesse. Ancora una volta, benché gli organi siano già grossolanamente delineati in fasi relativamente precoci della gravidanza, è necessario molto più tempo affinché si sviluppino. Una corteccia cerebrale funzionante comporta una differenza qualitativa non irrilevante ai fini della sopravvivenza (o meglio, della sopravvivenza significativa) o della vitalità. Inoltre, prima del terzo trimestre neanche polmoni, sistema circolatorio, reni, pelle, ecc. raggiungono quello che può essere considerato il loro pieno potenziale operativo. Un feto diviene un essere umano, nel senso morale del termine, più o meno nello stesso momento in cui acquisisce la capacità di sopravvivere fuori dal grem-

bo materno. Per essere precisi, la vitalità e la presenza di un sistema nervoso centrale funzionante sono criteri concettualmente distinti per quanto riguarda il godimento di diritti morali, ma di fatto entrano in gioco nello stesso momento durante lo sviluppo fetale, quindi è difficile non pensare che essi siano connessi, se non in teoria almeno in pratica (14).

Alcuni tra coloro che si oppongono all'aborto potrebbero obiettare che non vi è alcuna correlazione necessaria tra ciò che abbiamo detto circa il funzionamento del sistema nervoso centrale, in particolar modo del cervello, e l'acquisizione da parte del feto dello status di soggetto morale. Ma anche se questa obiezione tenesse (cosa che noi neghiamo), è essenziale notare che non vi è correlazione nemmeno tra lo status di soggetto morale e la fecondazione. Il momento cioè in cui il feto diviene umano, nel senso che merita rispetto morale in quanto persona umana, è materia di dibattito, un dibattito che andrebbe affrontato con i migliori strumenti offerti dalla razionalità umana. Se è vero che prima del funzionamento della corteccia cerebrale si può avere reazione agli stimoli solo da parte di singole cellule, e non una vera e propria capacità senziente che consenta al feto di provare dolore, allora la scienza contemporanea può aiutarci ad ampliare la tesi di Agostino secondo cui il feto nelle prime fasi della gravidanza ha uno status (non) morale paragonabile a quello di una pianta. Oggi sappiamo che uno zigote può essere creato in laboratorio indipendentemente dalla sua madre genetica. Questi fatti e molti altri ancora, come vedremo, dovrebbero spingerci a prendere sul serio la teoria di Agostino e di Tommaso d'Aquino secondo la quale un feto nelle prime fasi della gravidanza non è un essere umano nel senso moralmente rilevante del termine; ovvero, il feto nelle prime fasi della gravidanza non è una persona.

Vorremmo infine chiarire che per noi essere soggetto morale ed essere persona umana non sono la stessa cosa. Gli animali, ad esempio, da *un certo* punto di vista sono soggetti morali pur non essendo persone umane, come mostreremo nella postfazione con l'argomento dei casi marginali. Il nostro punto di vista è che: (1) Gli esseri senzienti (di per sé, come chiariremo in seguito) non hanno alcuna qualifica morale diretta come soggetti morali, benché possano, come nel caso di una pianta di fucsia, avere una qualifica morale indiretta in conseguenza del fatto che sono proprietà di qualcuno. (2) Al con-

trario, gli esseri senzienti (di per sé) sono soggetti morali se non altro perché è moralmente sbagliato infliggere loro dolore non necessario e gratuito. Possono essere danneggiati direttamente (15), trattandosi di esseri coscienti con una vita che può andare bene o male *per loro*, a prescindere da ciò che ne pensano i loro proprietari⁹. Per quanto riguarda (3) gli esseri razionali ed autonomi, essi sono sia soggetti morali (potendo subire un danno) che agenti morali (potendo infliggere intenzionalmente un danno), e quindi sono i soli a poter essere ritenuti moralmente responsabili delle proprie azioni. Lo sviluppo fetale è quantomeno interessante dal punto di vista intellettuale, giacché il feto passa da uno stato presenziente ad uno senziente e quindi sviluppa il potenziale reale, se non l'attualizzazione, della razionalità e dell'autonomia. Per porre la questione in termini agostiniani e tomistici: lo sviluppo fetale consiste nella transizione da uno stato vegetativo ad uno stato senziente, *dopo il quale* (!) è possibile che abbia luogo l'infusione dell'anima (o la formazione della personalità). In sintesi: a) certi sviluppi fisici (in particolare, un sistema nervoso centrale funzionante) sono necessari affinché vi sia nel feto capacità senziente; b) la capacità senziente è una condizione necessaria e sufficiente per essere soggetto morale; e c) con Agostino e Tommaso d'Aquino, noi crediamo che la capacità senziente sia una condizione necessaria per ricevere l'anima umana. (16)

9. Don Marquis ha recentemente difeso la posizione secondo cui il feto non-senziente possa avere interessi. Tuttavia Marquis riconosce anche che "interesse" è un termine equivoco che si riferisce da un lato all'*essere attivamente interessato in* o all'*assumere interesse verso* qualcosa e dall'altro ad essere di un certo interesse per un individuo senza che esso se ne renda conto.