

Paper Title: Roman Church, Philosophy and Science in front of the Concepti  
Author: Fernando di Mieri  
Institutional Affiliation: Professore Incaricato di Filosofia della Conoscenza presso lo Studio Filosofico Interprovinciale dei Domenicani d'Italia "San Tommaso d'Aquino"  
NAPLES

This paper was prepared for "Science and Religion: Global Perspectives", June 4-8, 2005, in Philadelphia, PA, USA, a program of the Metanexus Institute ([www.metanexus.net](http://www.metanexus.net))

#### Abstract

Generally speaking, the Roman Church has been strongly criticized as an enemy of scientific progress. Everyone remembers Galileo, Darwin. Now, she is under attack as a result of her defence of life unborn. Many scientists, who say they speak in the name of Science, argue that the Church is greatly damaging research in many fundamental fields and, in order to defend pre-embryos, is not being sensitive to the illness and suffering of so many people, waiting for new relief that may come as a result of stem cell research. The Roman Church, Magistra humanitatis, would be such an adversary of mankind.

In this paper, I speak about the necessity of completely changing this paradigm. In fact, by means of an evaluation of some scientific facts and philosophical interpretations, I want to show that the Catholic Church speaks just as she does for the fact that she is particularly careful about new scientific advances. So, she is really interested in science and, looking at this, can propose her ethical message.

Too many times, the name of St Thomas Aquinas, who is the highest Catholic thinker, is used in order to show a sort of incoherence in Catholic documents. My paper will finish by elucidating the proper thought of St Thomas and his attention to science that, if related to the present century, would sustain the doctrine of the immediate rational animation of the conceptus. I try to show, then, that Aquinas is, from a certain point of view, inconsistent with his own premises.

#### Biography:

Fernando di Mieri was born in 1956. After gaining the *Laurea* in Philosophy at the University of Salerno in 1978 he began his academic activity as a *Cultore della materia* at the *Istituto di Pedagogia* first and at the Department of Philosophy successively in the same University. In the meantime he began to teach at the *Istituto Filosofico "San Tommaso d'Aquino"*. Now he teaches Philosophy of Knowledge at the *Studio Filosofico Interprovinciale dei Domenicani d'Italia "San Tommaso d'Aquino"- Naples*. He has been appointed as a visiting professor at the University of Toronto and as Faculty Visitor at the *University of Oxford-Sub-Faculty of Philosophy*. Among his publications, there are the following: *Il "De Institutione Arithmetica" di Severino Boezio* (in "Sapienza", Naples 1983), *Simone Weil e il pensiero debole* (ibidem, ... ), *Il Risorgimento di Giacomo Leopardi* (in "Rivista di Studi Italiani", Toronto 1998) and the contributions to the books *La Riforma Gentile* (Rome 1983), *Aspetti della scuola fascista* (Naples 1984) et alii.

The relationship between science and faith has been a major theme of the latest years and di Mieri is going to publish the results of the lessons he gave at the *Studio Filosofico Interprovinciale dei Domenicani d'Italia "San Tommaso d'Aquino"- Naples*.

### **Chiesa Romana, filosofia e scienza dinanzi al concepito**

Al di là di certi momenti di appannamento, la domanda ontologica sul concepito rimane un tema di grande interesse, soprattutto per le sue forti ripercussioni psicologiche, giuridiche, sociali, politiche. E' giocoforza riformulare incessantemente tale domanda, perché spinti da urgenze nuove, da nuove ricerche, da nuove pressioni sociali. Se è così, come possiamo valutare attualmente lo statuto ontologico dell'embrione? Che cosa ci inducono a concludere le più recenti teorie dell'identità<sup>1</sup> o i più recenti sviluppi della teoria dell'informazione, le più recenti interpretazioni del DNA?

In questo contributo intendo sostenere che la scienza più avanzata conduce ad un incontro ravvicinato con le posizioni della Chiesa Cattolica, che, nella fedeltà al proprio principio generale di tutela della vita, proprio per mantenersi in sintonia con gli avanzamenti della scienza ha per qualche verso modificato nel tempo le sue posizioni. Si pensi solo che, se a lungo è stata oscillante a proposito del momento dell'animazione razionale, essa si è decisamente orientata, pur in assenza di definizioni dogmatiche, verso la piena umanità del bambino fin dal concepimento in sostanziale concomitanza con lo sviluppo della biologia contemporanea (anche se è ancora percepibile talvolta qualche incertezza linguistica). Si dà dunque una situazione solo in apparenza paradossale, ricercatori che dicono di parlare a nome della scienza ne sono in realtà spiritualmente lontanissimi, mentre la Chiesa, che tiene nel giusto conto, in vista delle sue formulazioni etiche, le conquiste scientifiche, è invece in piena sintonia con queste.

Senza esitazione alcuna, il punto di vista dal quale il tema sarà affrontato è quello della neoscolastica tomistica, che ha ripreso, rielaborandole, una quantità di nozioni chiave per la comprensione dei fenomeni viventi: potenza, atto, materia, forma, privazione, fine et alii. Da questa prospettiva ci si adopererà per mostrare come, se esistono certo fior di argomenti per evidenziare che il concepito non ha natura di uomo, gli stessi argomenti, applicati con rigore anche all'adulto, fanno vedere che anche la piena umanità di questo dev'essere rivista. Dunque, se si vuole essere coerenti, almeno per molti casi delle due l'una: o si nega l'umanità ad entrambi, adulto e non nato, o la si riferisce ad entrambi, anche al concepito di qualsivoglia stadio. I caratteri dell'identità personale (persistenza, approccio somatico, etc.) spingono tuttavia in direzione della seconda possibilità.

\*\*\*\*\*

Preliminare ad ogni discorso è un chiarimento della nozione di natura. Questa è fra le più derise da tanta parte del pensiero moderno. Per restare nell'ambito della bioetica Uberto Scarpelli<sup>2</sup> ha avuto espressioni al confine dell'ironia nei

---

<sup>1</sup> Si consideri, ad esempio, la bibliografia presente in A. Gallois, *Occasions of Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 281-286.

<sup>2</sup> U. Scarpelli, *Bioetica: alla ricerca dei principi*, in "Bioetica", Quaderni de "Le Scienze", 88, febbraio 1996, pp. 5 ss.

suoi confronti. E' possibile tuttavia, oltre che doveroso, riprendere tale nozione, senza la quale non è possibile alcun discorso<sup>3</sup>. Le definizioni di natura sono varie: "Natura significat quadrupliciter. Primo generationem viventium, id est, nativitatem, secondo, principium intrinsecum cuiuscumque motus, tertio materiam et formam et quarto essentiam cuiuscumque rei". Per quel che può interessare in questo momento, "natura" è un fondo comune, tra l'altro semplicemente ciò senza cui si perde la caratteristica propria e quindi la riconoscibilità di un certo ente. Scrive Tommaso: "Natura quoad rationem speciei est aequaliter in quolibet suo individuo, non autem quoad perfectionem individui". Individuando la natura di un certo ente si avrà la possibilità di definirlo, di fissare cioè quei confini che sia il greco antico sia il latino, ritenevano costituire l'essenza di un ente: "Essentia est id quod per definitionem rei significantur". E i dizionari, di cui non si vede proprio come fare a meno, non fanno altro che fornirci definizioni.

Che dire allora del concepito? E' persona o è solo una promessa di persona?<sup>4</sup> A tale scopo diventa indispensabile definire il termine per noi così centrale. Bisognerà trovare una definizione che goda di un credito il più ampio possibile, che non restringa i suoi confini al di qua di ciò che il senso comune impone. Mary Anne Warren<sup>5</sup>, ad esempio, individua queste caratteristiche della persona: la coscienza e l'autocoscienza, la capacità di ragionare e comunicare, l'attività self-stimulated. Dall'assenza di queste caratteristiche vien fuori il mancato riconoscimento della persona del concepito. Non solo: patisce la loro assenza anche una parte meno fortunata dell'umanità alla quale ci rifiuteremmo senz'altro, almeno la maggior parte di noi, di negare la nostra connaturalità.

Michael Tooley<sup>6</sup> ritiene che si possa parlare di persona nel momento in cui un ente possiede "the concept of a subject of experiences, the concept of a temporal order, and the concept of identity of things over time". Mancando queste caratteristiche, nessuno può pretendere per sé o per altri "a right to continued existence". Ancora oltre: dal momento che "the concept of a right is such that an individual cannot have a right that p be the case unless the individual is capable of desiring that p be the case", ne vien fuori che può diventare soggetto di diritti solo chi li desidera. E dunque: ci si rende agevolmente conto di quanti soggetti, anche ormai conducenti una vita extrauterina si troverebbero nell'impossibilità di chiedere diritti e, in questo caso, il più elementare dei diritti, quello alla vita: i neonati, tanti malati di mente, et alii. Non è evidentemente in questi termini che può esser posta la

---

<sup>3</sup> Per un'esposizione generale e sintetica di questo centralissimo concetto, vedi il fascicolo speciale di "Per la filosofia" dedicato a *La riscoperta della natura*, XI, 32, settembre-dicembre 1994.

<sup>4</sup> Non è questa la sede per indagare le differenze fra i concetti di uomo e di persona, ma, seguendo l'uso che in bioetica mi sembra prevalente, terremo presente la nozione ontologica di persona quale termine di riferimento.

<sup>5</sup> M.A. Warren, *On The Moral and Legal Status of Abortion*, in T.L. Beauchamp e LeRoy Walters eds., *Contemporary Issues in Bioethics*, 5<sup>th</sup> ed. Belmont, CA, Wadsworth Publishing Co., 1999, pp. 222-231.

<sup>6</sup> Cfr. Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983, o Peter Singer e Helga Kuhse, *On Letting Handicapped Infants Die*, in J. Rachels (ed.), *The Right Thing To Do*, New York, Random House, 1989.

questione. Una visione così strettamente funzionalistica (almeno nell'accezione generica del termine) si preclude la comprensione della natura umana.

Altri ritengono che la capacità senziente è quella che rende pienamente umano un soggetto: un assunto che abbassa pericolosamente la dignità umana. Beckwith risponde: "... if sentience is the criterion of full humanness, then the reversibly comatose, the momentarily unconscious, and the sleeping would all have to be declared nonpersons ... To claim that a person can be sentient, become nonsentient, and then return to sentience is to assume there is some underlying personal unity ... But this would mean that sentience is not a necessary condition for personhood"<sup>7</sup>

Insomma, è incalcolabile il numero delle definizioni di persona. Tantissime inquadrabili in un generico tipo esistenzialistico-relazionale, ma pressoché tutte, se usate per negare l'umanità del concepito nei primi stadi cadono conseguentemente nella necessità di evitare tale riconoscimento anche all'adulto. Mi rifarò dunque alla più nota delle definizioni classiche, quella di Boezio contenuta nel *Liber contra Eutychem et Nestorium De Duabus Naturis*: "Persona est rationalis naturae individua substantia"<sup>8</sup>. Sarà tale definizione che terrò in vista, soprattutto perché essa è molto richiamata da esponenti della bioetica sedicente laica<sup>9</sup>, in quanto coglie quel *minimum* intorno a cui tutti dovremmo convenire: sostanzialità, individualità, razionalità. Non è possibile in questa sede esporre, come pure si dovrebbe, i caratteri fondamentali di una metafisica dell'ente e della sostanza per passare poi allo specifico della persona. Mi limito solo a ricordare qualche nozione che risulti chiarificatrice del discorso. C'è un vero ordine della nostra conoscenza, che va dall'apprensione dell'ente al non essere; quindi alla divisione, poi l'unità, infine la pluralità: "Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur"<sup>10</sup>. L'individuo, in una definizione boeziana, consiste in un insieme di proprietà non rinvenibili in altro. "Individua ergo dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quorum collectio numquam in alio eadem erit" (In Isag. P. 234). Boezio sostiene la centralità della posizione spaziale per individuare un diverso individuo: "duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens" (*De Trinitate* I, p. 7).

Quindi, cerchiamo di ricapitolare. Ad un certo momento, notiamo un ovulo fecondato (mi concentrerò sulla fase che va dalla singamia in poi): che cos'è? Sicuramente risponde ai caratteri del vivente. Come possiamo considerarlo nei suoi rapporti con la madre che lo ospita in grembo? Se non è la madre, deve essere differente sotto qualche rispetto. E' senz'altro anch'egli ancora un ente, ma un ente che non è più l'ente della madre. ( Sul fatto che il

---

<sup>7</sup> Beckwith, *Is The Unborn Less Than Human*, pp.3-4.

<sup>8</sup> Anche Tommaso ha meditato lungamente su questo tema, com'è evidente anche per via delle sue valenze teologiche (si sa che il Dio dei cristiani è un Dio personale) Per le definizioni tommasiane di "persona" resta sempre utile il dotto studio di U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967.

<sup>9</sup> Si veda ad esempio M. Mori, *La fecondazione artificiale*, Laterza, Bari, 1995, pp. 66 ss.

<sup>10</sup> (In X Met., lect. 4) (Sul motivo per cui la divisione viene colta prima dell'uno vedi In X Met. Lect. 4: Nihil prohibet ... aggregatio unitatem")

primo principio della pluralità è la negazione vedi De Veritate, 2, 15) E' questa negazione che ne salva la differenza. Altrimenti sarebbe paragonabile ad una normale escrescenza del corpo materno, vuoi un'unghia o dei capelli, che non acquisiscono dimensioni di organismo autonomo. Allora, lo zigote è un altro ente? Come facciamo a dirlo? Lo si può, considerando che ha un'altra virtù di essere. "Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest tamen diversificari per aliquid quod est praeter esse: sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis" (SCG II, 52). Naturalmente è esattamente di questo che ora dovremo occuparci. Ciò che fa di un essere qualcosa di diverso è ancora un'altra nozione, che potrà ancora far sorridere qualcuno, preso da rigurgiti antiscolastici e da ricordi molieriani: "Omnis enim nobilitas cuiusque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis" (SCG I, 28 e I, 20 e II, 83). Ogni essere è tale in virtù del suo atto d'essere: "Ens sumitur ab actu essendi (De Veritate I,1). Quindi si può iniziare a parlare di individuo, unica vera realtà esistente. Riconosciuto come individuo, possiamo formulare giudizi su di esso. Ora l'individuo può essere colto come ciò che, secondo una celebre definizione, è indiviso in sé e diviso dagli altri. E' azione intellettuale affermare e negare, quindi anche affermare e negare che un qualcosa ha natura individuale. L'errore è possibile, ma esso può accadere per il fatto che l'intelletto può dire di ciò che è che non è e, viceversa, di ciò che non è che è. Il concepito è manifestamente un ente autonomo, vivente, indiviso. Si può dire razionale, poiché il requisito minimo per tale carattere è assicurato dal progetto di formazione del sistema neurologico necessario per la piena esplicitazione di questo specifico carattere umano. Ha cioè la potenza di diventare evidentemente razionale.

Sembrirebbe tutto risolto, eppure non è così semplice, perché, ad esempio, se l'ente concepito è indiviso, non è detto che, per eventi naturali o perché indotto, non si divida (nel caso ad esempio della scissione gemellare), e a proposito della stessa razionalità v'è chi non si contenta di un semplice progetto per affermarne l'esistenza.

\*\*\*\*\*

Alla luce di queste difficoltà, si deve ora argomentare diversamente per dimostrare la piena umanità del bambino non nato, almeno dalla singamia in poi. Questo contributo non può risultare esaustivo della tematica, pertanto di essa si affronteranno solo alcuni punti. Si debbono intanto citare alcune delle tesi principali relative all'inizio dell'umanità piena e capire se il concepito possa rispondere alla definizione di persona sempre o solo in alcuni stadi della sua esistenza. La recente tecnologia dell'ecografia tridimensionale ha mostrato con grande ricchezza di dettagli la profonda umanità del nascituro di alcuni mesi. Vengono fornite immagini che non possono non suscitare un profondo senso di meraviglia. Senz'altro, la maggior parte dei pensatori, la stessa opinione pubblica mondiale sembrano inclini a riconoscere la piena umanità del concepito dal momento in cui acquista la cosiddetta viability, vale a dire la capacità di esistere anche fuori dell'utero materno. Non manca chi pone questa fase quale criterio per marcare la nascita dell'umanità. Ma è un criterio che non può godere di qualche credibilità, dal momento che, se il concepito è ad un

certo punto in grado di sopravvivere da solo anche al di fuori dell'utero, non ne deriva che qualche cosa di essenzialmente nuovo sia accaduto, non ne deriva che in qualche la sua natura più profonda sia per qualche verso mutata. Senza contare, com'è ben noto, che la viability è molto determinata dalle conquiste storico-tecnologiche di una certa civiltà. Noi invece abbiamo bisogno di criteri univoci. Meglio dunque ricercare soluzioni diverse<sup>11</sup>.

Vi è la posizione di quanti hanno ritenuto che l'inizio della vera e propria umanità coincida con l'inizio delle funzioni cerebrali. Baruch Brody<sup>12</sup> ha stabilito una corrispondenza tra la morte, che è data dalla cessazione delle funzioni cerebrali e la vita, che deve coincidere (almeno quella propriamente umana) con l'inizio delle funzioni cerebrali (approssimativamente intorno al quarantesimo giorno, il che coincide grosso modo con quello che lo stesso Tommaso riteneva inizio della vita propriamente umana, cioè razionale): "Imagine that medical Technology has reached the stage at which, when brain death occurs, the brain is removed, 'liquified' and 'recast' into a new functioning brain. The new brain bears no relation to the old one (it has none of its memory traces, and so on). If the new brain were put into the old body, would the same human being exist or a new human being who made use of the body of the old one? I am inclined to suppose the latter. But consider the entity whose brain has died. Is he not like the fetus? Both have the potential for developing into an entity with a functioning brain (we shall call this a weak potential) but we can conclude, it seems to me, that an entity can go out of existence even if it retains a weak potential for having a functioning brain, and that, analogously, the fetus is not a human being jus because it has this weak potential. What is essential for being human is the possession of the potential for human activities that comes with having the structures required for a functioning brain. It is the potential that the fetus acquires at (or perhaps slightly before) the time that its brain starts functioning, and it is this potential that the newly conceived fetus does not have..."<sup>13</sup>. Risponde con molto acume Beckwith: "I do not believe that this response succeeds. First, unlike the potential of the corpse's dead brain to be liquefied and recast as a new brain, the unborn's potency to develop si within itself ... On the other hand, the potential of Brody's corpse is utterly extrinsic... Second, the unborn has 'interest of itself' in a straightforward, non - projective way, that go beyond the interests of its component parts ... On the other hand, the corpse 'has no interests beyond those of its parts' ... In summary, 'the growth of the fetus is in its own interest and is the realization of its intrinsic potential, in which realization its identity is preserved'"<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Vedi Beckwith, *Is the Unborn Less Than Human*, pp. 2-3.

<sup>12</sup> *Abortion and the Sanctity of Human Life: A Philosophical Review*, Cambridge, MA, M.I.T. Press, 1975.

<sup>13</sup> B. Brody, *Abortion...*, cit. in F.J. Beckwith, *When Does a Human Becomes a Person?*, pp.1-).

<sup>14</sup> Beckwith, *art.cit.*, p. 2.

Per Nathanson, si può parlare di umanità a partire dall'impianto dell'ovulo, poiché è da allora che si stabilisce una forma di comunicazione con il resto dell'ambiente. E' allora che il concepito "establishes its presence to the rest of us by transmitting its own signals –by producing hormones- approximately one week after fertilization and as soon as it burrows into the alien uterine wall" e insomma prima dell'impianto il concepito "has the genetic structure but is incomplete, lacking the essential element that produces life; an interface with the human community and communication of the fact that it is there"<sup>15</sup> .

Anche a proposito della posizione di Nathanson però il tutto essenziale viene a trovare la sua collocazione ontologica a partire da una relazione. L'essenza invece è anteriore alla relazione e neanche si vede come essa possa essere modificata dall'apertura di una comunicazione.

\*\*\*\*\*

Concentriamoci sull'umanità del concepito prima del quattordicesimo giorno, quando cioè non si è formata la stria primitiva che significa creazione di una distinzione individuale, la distinzione fra destra e sinistra. (Il quattordicesimo giorno è anche il limite per parlare di individualità embrionale proposto dal Rapporto Warnock, il più colossale compromesso bioetico). Se si riuscirà a mostrare che anche l'individuo fino a quattordici giorni è uomo, se si riuscirà quantomeno ad instillare un ragionevole dubbio in tal senso, molto più facile e diretto sarà capire perché a maggior ragione nelle fasi successive il piccolo ha diritto al riconoscimento della piena umanità e conseguentemente (si perdoni lo sconfinamento) alla piena tutela giuridica.

- Si sa che il concepito è un ente ed è vivente. Aristotele avrebbe detto che è un *tode ti*, un questo, un certo questo. Come ogni vivente ha dunque delle caratteristiche specifiche. E' indipendente, dipendente sul piano funzionale ed esistenziale. Mantiene una costanza dell'ambiente interno di fronte alle modificazioni del suo ambiente esterno (C. Bernard); è capace al tempo stesso di adattamento ai mutamenti dell'ambiente esterno (Secenov). Sa autoregolarsi o autocorreggersi (Cannon: omeostasi, von Bertalanffy: autoregolazione). Ha una irritabilità e una "sensitività for perceptions". La cosiddetta Scuola di Santiago ha inoltre insistito sulla cosiddetta autopoiesi<sup>16</sup>. E' considerabile almeno come un sistema ora aperto ora chiuso, che scambia informazioni con l'esterno e al proprio interno. Fino a questo punto tale ente sembra rispettare almeno il carattere dell'individualità, Ma non è così semplice.

---

<sup>15</sup> B. Nathanson, M.D., *Aborting America*, New York, Doubleday, 1979, pp. 213-217.

<sup>16</sup> "Principles of Biological Autonomy [a work by Francisco Varela. NdS] provides an important foundation for multidisciplinary work in self-organization. Its essence ... is that autopoietic systems become functionally closed, while remaining structurally open via continuous recursive, feedback loops. The notion of emergent, nonlinear dynamics is used to straddle the paradox of a system that is simultaneously both closed and open, and open to posit evolution in autonomous syetms" (T. Marks-Tarlow-M. E. Martinez, *Francisco Varela (1946-2001)*, p. 1)

Si sa che il concepito è all'inizio uno zigote, risultato dell'unione dei gameti maschile e femminile, che si scinde progressivamente. Le cellule, all'inizio totipotenti, perdono per lo più man mano questa loro caratteristica. Ebbene, quest'essere in fase di esplosione cellulare può andare incontro ai più vari destini, può degenerare in mola itidatiforme o può scindersi in una coppia gemellare (è il caso più frequente di gravidanza non singola), può ancora degenerare in chimera (Va da sé che può proseguire anche per quello che ci appare il cammino più normale, vale a dire lo sviluppo di un un singolo individuo). Non v'è neppure alcun segno di capacità relazionale o altro. Com'è possibile parlare dunque di individualità al suo proposito? Come soddisfare i requisiti personalistici di molti pensatori? Tutte ragioni le quali andrebbero contro l'applicazione della definizione di persona (in senso boeziano) al cosiddetto preembrione. Che cosa mostra il concepito? Non può certo evidenziare un comportamento razionale così come ci si aspetterebbe da un ragazzo alle prese con i teoremi che il professore gli ordina di studiare. Abbiamo in questa fase solo un essere di un numero crescente di cellule che non mostra alcuno dei segni operazionali tipici dell'essere razionale, anzi, come s'è visto, è addirittura esposto a partizioni o fusioni. Vediamo però se è il caso di riconoscergli la natura umana (e a questo punto chiedo all'ascoltatore di annullare distinzioni speciose tra uomo ed essere umano e simili). Come facciamo dunque per un'operazione di questo genere? Nel *De Ente et Essentia* San Tommaso espone il modo di procedere per individuare la natura propria di un ente. Sempre però mostra la grande prudenza dello studioso che valuta attentamente i limiti, sconosciuti a tanta parte del pensiero moderno, della conoscenza umana. Innanzitutto si parte dalle operazioni, dalle proprietà, procedendo per opportuni distinguo tra ciò che appare essenziale e ciò che invece appare accessorio: “[Noi procediamo come se] passassimo attraverso delle porte. Questo è il modo umano di apprendere che passa dagli effetti e dalle proprietà alla conoscenza dell'essenza di una cosa, e poiché nel far questo ci deve essere un certo discorso, l'apprendimento umano è interpretazione definita, sebbene porti alla conoscenza, in quanto la ricerca conduce all'essenza di una cosa”<sup>17</sup>. Mai la presa di un ente sarà totale, ma questo non ci esime dal distinguere ciò che si connota come essenziale da ciò che invece risulta accidentale.

Cerchiamo di studiare dunque questo essere che si esibisce in una accelerata moltiplicazione cellulare, aumenta rapidamente di dimensioni e va verso una sempre maggiore specializzazione. Ebbene, in mancanza d'altri segni, non ci resta che indagarne la struttura cellulare. Ne viene fuori quel famoso argomento del DNA. Che pensare di questo argomento trito e ritrito? Com'è normale che sia, scienziati e filosofi non mostrano un consenso unanime sull'interpretazione da dare al DNA. E' singolare però che dopo essere stato la bandiera degli scientismi antireligiosi, questo acido che ha sconvolto la cultura del nostro secolo sarebbe diventato nell'opinione di alcuni l'arma con cui “metafisici e teologi” manterrebbero la credenza nell'umanità

---

<sup>17</sup> S. Tommaso, *Scriptum super libros Sententiarum*, III, d35, q.2 a2, sol. 1.



del preembrione<sup>18</sup>. E' noto che il DNA costituisce l'identità genetica di un certo individuo. Possiamo da questa identità genetica ricavare l'intera identità personale? Senz'altro no, ma è altrettanto indubbio che esso ne sia parte cospicua. C'è chi sostiene<sup>19</sup> che il DNA, essendo una realtà chimica, non possa essere di alcun aiuto in una discussione eminentemente filosofica qual è quella del riconoscimento personale di un essere. E' inutile dire che a questo punto si apre una discussione sul rapporto fra scienza e filosofia, che è tutto da indagare<sup>20</sup>, ma l'alterità prospettata per eliminare la possibilità di utilizzo del DNA è assolutamente da contestare. Qual è il rapporto tra filosofia e scienza? E' possibile separare nettamente le conquiste della biochimica dalla riflessione filosofica? Credo proprio che il rapporto in questione, lo si riconosca o meno, sia estremamente fecondo ed organico, come dimostra la gran parte della storia della scienza e della filosofia. Non è però il caso di insistere troppo nella critica di questa posizione, che è senz'altro poco diffusa. Evitiamo perciò di soffermarci più di tanto per esaminare invece un altro punto di grande importanza.

In un celebre scritto, Bedate, Cefalo e Bole hanno sostenuto che non tutte le informazioni relative ad un certo individuo sono scritte nella cellula uovo iniziale, dunque l'argomento del DNA fallisce e lo zigote non è persona. Scrive Dianne N. Irving: "First, 'molecular information' or 'positional information' is not the same as genetic (chromosomal) information. Yet they seem to gloss over this very important scientific distinction, and imply that the two are the same. Second, 'molecular information' itself is coded in the original single-cell human zygote. As the embryologist Moore discusses at great length the genetic information in the original human zygote determines what molecular information will be formed, which in turn determine what proteins and enzymes will be formed, which determines which tissues and organs will be formed. In genetics this is called the *cascading* effect. That is, the information in the original single-cell embryonic human zygote 'cascades' thoroughly embryological development – each previous direction causing the specific formation of each succeeding direction. Thus, all 'positional' or 'molecular' information or direction is already determined by the information which preceded it, and ultimately by the original genetic information in the single cell human zygote. Third, although the genetic information in the human zygote may direct the absorption of molecules from the mother, that hardly means that the maternal molecules or the mother herself determines the very nature of the growing embryo or fetus which she is merely nurturing (This argument is also rejected by Suarez). The nature of the embryo or fetus, as is empirically

---

<sup>18</sup> Scrive un noto studioso italiano: "La spiegazione della vita a livello genetico è utile ormai solo chi vuole dare una parvenza di scientificità a posizioni metafisiche. Consente ai teologi, ai filosofi e agli antievoluzionisti di argomentare contro l'ingegneria genetica e cellulare, o contro le idee di Darwin; ovvero di far coincidere il genoma con l'identità individuale, come i bioeticisti cattolici, per attribuire in modo alquanto contraddittorio uno statuto etico a stadi dello sviluppo umano nei quali non esiste la minima traccia o potenzialità, al di fuori di un contesto che la realizzi, della persona" (G. Corbellini, *Non è il DNA il segreto della vita*, in "Il Sole XXIV Ore", 28.12.2003, p. 35. Recensione dell'opera di Morange *La vie expliquée*).

<sup>19</sup> E' il caso di Maurizio Mori, *La fecondazione artificiale*, Laterza, Roma-Bari 1995.

<sup>20</sup> Vedi la sintesi di Elders, *La filosofia della natura di San Tommaso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, pp. 10-23, come pure la sintesi di J. M. Aubert, *Cosmologia. Filosofia della natura*, Paideia, Brescia, 1968, pp.251-300.

known, is determined by the formal biological genetic make-up of the zygote from which he or she continuously develops; and the directing of this absorption of maternal molecules is done by the genetic information from the mother”<sup>21</sup>.

Naturalmente, il DNA è un acido, ma con un codice e un progetto. Dietro la nozione di informazione biologica si nascondono surrogati di concetti cari alla tradizione aristotelico-scolastica: potenza, atto, fine, intenzionalità. A sostegno di questa nostra visione porteremo citazioni di studiosi autorevoli, sicuramente non imputabili di simpatie pretesche o passatiste. Ad esempio Maynard Smith scrive: “In colloquial speech, the word ‘information’ is used in two different contexts. It may be used without semantic implications: for example, we may say that the form of a cloud provides information about whether it will rain. In contrast, a weather forecast contains information about whether it will rain... The difference can be expressed by saying that the forecast has intentionality ... How, then, can a genome be said to have intentionality? I have argued that the genome is as it is because of millions of years of selection, favoring those genomes that cause the development of organisms able to survive in a given environment. As a result, the genome has the base sequence it does because it generates an adapted organism. It is in this sense that genomes have intentionality. Intelligent design and natural selection produce similar results. One justification for this view is that programs designed by humans to produce a result are similar to, and may be indistinguishable from, programs generated by mindless selection”<sup>22</sup>. “Informazione” appare, nell’interpretazione di Berti, molto vicina a Forma o anima, un principio direttivo, non materiale, ma immerso nella materia e in grado di agire su di essa, nonché al tempo stesso la causa finale. Ma tutto ciò non vuol dire ancora anima razionale.

Se l’informazione genetica è presente fin dall’inizio, e con essa il progetto originario, abbiamo trovato l’elemento che unifica l’uomo in tutti i momenti della sua esistenza. Ma se è così, se l’informazione genetica ci consente di superare tutte le difficoltà derivanti dal rinnovamento cellulare, da stati specifici che staccerebbero il continuum della vita di un uomo, allora si capisce che è essa realmente che ci consente di sviluppare la tesi della

---

<sup>21</sup> Dianne N. Irving, *Scientific and Philosophical Expertise: An Evaluation of the Arguments on ‘Personhood’*, 1996, p. 7.

<sup>22</sup> Maynard-Smith, *The Concept of Information in Biology*, in “Philosophy of Science”, 67, June 2000, pp. 192-194; Vedi anche Eva Jablonka, *Information: Its Interpretation, Its Inheritance, and Its Sharing*, in “Philosophy of Science”, 69, December 2002, pp. 578-605. E’ Orenberg che scrive e che mostra, una volta di più ciò che appare evidente a chiunque rifletta, che il DNA non è una nozione così indifferente alla filosofia: “Al cuore del discorso del DNA sta, infatti, la questione dell’autore, perché è chiaro che “copia, codice, libro delle istruzioni, informazione” sono termini che richiedono un autore. Allora ci troviamo davanti a una scelta particolare: o il DNA scrive se stesso, ed è Divino, o è un testo scritto da Dio ... Nel primo caso ci troviamo davanti a un esplicito animismo ... Nel secondo dobbiamo fare i conti con il legame fra scienza e teologia, che pure sembrano separate dall’Illuminismo. Tutto ciò porta diritto al sogno del genoma umano ... E’ il sogno di disfarsi della mente di Dio, partecipando della sua creazione” (Ona Nieremberg, *La mente della molecola*, in “Aut Aut”, gennaio-aprile 2002, nn. 307-308, pp. 222-223).

personalità del concepito, ricordando però, insieme con Beckwith, che: non ogni prodotto del concepimento è senz'altro persona. Il concepimento è infatti condizione necessaria, ma non sufficiente da questo punto di vista, cioè per poter parlare di persona. F. Beckwith, scrive a proposito di mole, chimere ed affini: "one who holds that full humanness begins at conception is not arguing that everything which results from the sperm-egg union is necessarily a conception".<sup>23</sup>

\*\*\*\*\*

Passiamo ora a vedere le obiezioni classiche all'individualità personale del concepito. Ho già detto che i vari contraddittori distinguono tra l'individualità genetica, che si attua alla fecondazione e l'individualità piena o singolarità o unità che avviene dopo il quattordicesimo giorno (apparizione della stria primitiva). Lo studio biologico dell'embrione ci mostra dunque con assoluta certezza un progetto e una potenza (non una semplice possibilità di diventare adulto. Ma che vuol dire potenza? Oltre ad essere adulto in potenza il preembrione è anche uomo in potenza? Durante il processo evolutivo cambia la sua natura? La mia risposta è: no. "La transizione da potenza ad atto non muta mai la natura di un essere, ma porta piuttosto alla piena manifestazione di ciò che esso è, Seguendo le sue potenzialità attive intrinseche, un essere può divenire soltanto ciò che già è per sua natura"<sup>24</sup>. Le parole di Agazzi chiariscono bene il senso della potenzialità aristotelica.

Lo stesso Agazzi, tuttavia, estensore nel 1996 del *Documento sullo Statuto ontologico dell'embrione* preparato per il Comitato nazionale italiano di bioetica, si è fatto portatore di una sorta di ominizzazione differita. Introduce il concetto di "reidentificazione"<sup>25</sup>. Egli scrive: "Mi spiego: *io sono* oggi un individuo fatto in una certa maniera, ma non ho difficoltà ad affermare che *ero io* il bambino che stava in braccio a mia mamma all'età di pochi giorni, che *ero io* il feto ospitato nel grembo di mia madre prima che nascessi, e ciò anche se non posso fare affidamento sulla mia memoria per compiere tali asserzioni. Lo posso fare poiché le conoscenze biologiche attuali consentono di ritenere garantite queste 'reidentificazioni' di me stesso nel passato. Ma fin dove posso giungere?". La risposta è non oltre i sei giorni di vita del preembrione. E ciò per i consueti argomenti (possibilità del parto gemellare, etc.). Il tutto basato su una netta distinzione fra identità genetica e identità individuale, che costituisce la base per giustificare la liceità di interventi manipolativi sull'embrione (in questo autore si tratta del pre-embrione fino a sei giorni).

Riflettiamo però attentamente sull'operazione. Discutiamo almeno la divisione gemellare evento che può entrambi accadere prima del quattordicesimo giorno. Ebbene, va rilevato che non esiste un accordo tra i ricercatori a proposito della spiegazione dei cedimenti gemellari. Intervengono senza dubbio considerazioni di ordine genetico e considerazioni relative alla nostra incapacità di leggere

---

<sup>23</sup> F. Beckwith, *Does Life Begins at Implantation?*, p. 2,

<sup>24</sup> E. Agazzi, ... , p. 37.

<sup>25</sup> *Il Sole XXIV ore*, Domenicale del 13.3.05 p. 36.

fino in fondo le istruzioni genetiche (va considerata la maggiore incidenza di parti gemellari in famiglie che hanno già dei precedenti in tal senso). Vi sono inoltre diversità su come spiegare il fenomeno in se stesso: “Some claim that twinning may be a nonsexual form of parthenogenesis or ‘parenting’. This occurs in some animals and plants. Others claim that when twinning occurs, an existing human being dies and gives life to two new and identical human beings like himself or herself. Still others claim that since not all human concepts have the capacity to twin, one could argue that there exists in some concepts a basic duality prior to the split. Hence, it may be claimed that at least in some incipient form two individual lives were present from the start at conception. In any event, the fact of twinning does not seem to be a sufficient reason to give up the belief that full humanness begins at conception. Second, every conceptus, whether before twinning or recombination, is still a genetically unique individual who is distinct from his or her parents... To help us understand this point, philosopher Robert Wennberg provides the following story: “Imagine that we live in a world in which a certain small percentage of teenagers replicated themselves by some mysterious natural means, splitting in two upon reaching their sixteenth birthday. We would not in the least be inclined to conclude that no human being could be therefore be considered a person prior to becoming sixteen years of age... “<sup>26</sup>. Insomma si ritorna al concetto di *tode ti aristotelico*, come si diceva in precedenza.

Intanto, dinanzi alla constatazione della scissione gemellare, il Centro australiano di bioetica St Vincent risponde: “Il fatto che possa intervenire la divisione gemellare monozigotica, e che la cosa possa accadere dopo la formazione della prima cellula, non è più significativo del fatto che in teoria una persona può essere clonata ad ogni stadio della propria esistenza. La possibilità della divisione gemellare non è più significativa nemmeno della normale generazione, in virtù della quale due persone ne producono una terza. Il fatto che io possa generare o essere clonato non toglie nulla al fatto che sono un individuo. Analogamente, la possibilità che un embrione in futuro si divida e formi due embrioni non altera il fatto che l’embrione originario era un individuo che o è stato clonato naturalmente formando un gemello identico o è morto nel corso della formazione di due individui nuovi”<sup>27</sup>.

Tornando al nostro Agazzi, va rilevato che questi molto correttamente parla di re-identificazione e non si può far altro se si considera il rinnovamento cellulare al quale ognuno di noi è sottoposto. Agazzi garantisce la continuità dell’identità fino al sesto giorno, perché poi non risale? Naturalmente potrebbe avere un fratello gemello, ma a questo punto che pensare? Quell’individuo, dalla cui scissione si sono prodotti lui e il fratello cos’era? Chi era? Che fine ha fatto? E lui (o l’eventuale gemello) prima di sei giorni del pre-embrione non era niente? (e sarebbe questa una bella stranezza naturale, quella di un essere che non nasce come tutti: ovulo+spermatozoi) o era completamente re-identificabile nel pre-embrione (il che non è più sostenibile sulla base delle

---

<sup>26</sup> F. Beckwith, *Does Life...*, cit. pp. 3-4.

<sup>27</sup> Documento del St Vincent’s Bioethics Center, in “Le Scienze”, ed. it. Di “Scientific American ...

premesse di Agazzi del gemello, ma appare la norma). Che dire poi del caso molto più consueto della gravidanza singola? In quel caso si dovrebbe risalire (con questo ragionamento) fino allo zigote (basta la semplice *possibilità* naturale o indotta dalla scissione per dire che non è così?) E' davvero strano questo ragionamento che da una possibilità fa discendere il diritto all'abuso sperimentale.

Si pone allora un problema tipico della filosofia dell'identità, quello che passa sotto il nome di nave di Teseo. Gli antichi Greci ritenevano che comunque le navi costruite in seguito, ma con componenti delle navi precedenti su su fino alla nave dell'eroe, fossero tutte "navi di Teseo". Ed era, nella sua apparente absurdità, la soluzione più sensata. Altrimenti si avrebbe il caso di un individuo che nasce a (almeno) sei giorni. Ma che cos'era prima? Senz'altro c'è una continuità (e il DNA garantisce), anche se talvolta non esclusiva. E allora come la mettiamo? Nel cammino all'indietro, posso dire *ero io* anche prima dei sei giorni? Se non ci fosse una possibilità gemellare si dovrebbe senz'altro dire di sì. Ma anche nel caso di scissione, quantomeno si dovrebbe poter dire *ero anch'io*. E il pre-embrione muore o si scinde? E' molto più plausibile la seconda ipotesi. Allora perché ricorrere ad uno stacco quando è molto più semplice un'identità condivisa? Se è così, perché sarebbe lecito sperimentare su un individuo in quanto *tode ti*? Solo perché è pronto ad essere non uno, ma due persone? Evidentemente qui è all'opera un pregiudizio che deve condurre a rendere disponibili gli embrioni. Se invece si adottano gli stessi presupposti di Agazzi non si può non concludere per l'umanità dell'embrione anche fino a sei giorni: umanità condivisa (una sorta di siamese cellulare) magari in qualche eccezione. Da tali eccezioni si passa però a negare anche l'umanità delle gravidanze ordinarie. Si pensi a quale absurdità! Molto meno assurdi i Greci e le loro innumerevoli navi di Teseo.

Va da sé che la nozione di potenza deve essere correttamente intesa. Essa si connette intimamente con quelle di materia e forma e costituisce senz'altro uno dei motivi tipici dell'aristotelismo, uno dei più potenti strumenti concettuali per la comprensione del divenire. Dubito però che possa essere adeguatamente compresa, muovendo da prospettive genericamente meccanicistiche. E' un esempio di questo fondamentale fraintendimento un recente scritto di Ingmar Persson<sup>28</sup> Lo seguirò perché rappresenta un esempio prezioso di come persone molto vicine all'utilitarismo di Singer<sup>29</sup> non siano nelle condizioni ideali per la comprensione di quest'idea. Egli riporta due ragionamenti tipici dei sostenitori del diritto alla vita dell'embrione. Ecco il più lungo. "(P1) A human zygote (and so an embryo) has the potentiality to become what is undoubtedly a human being i.e., it is in an internal state which will make it become what is undoubtedly a human being if it is allowed to live and develop. (P2) The essentiality of species membership which implies that if something will be a human being in the future if it is allowed to live on, it must be a human being". Da qui deriva la conclusione del primo momento: "(C1) A human zygote (and so an embryo) is a human being (in such a rudimentary state that it may be hard to recognise it as such) since the essentiality of species membership rules out

---

<sup>28</sup> I. Persson, *Two Claims about Potential Human Beings*, in "Bioethics", vol. 17, nn. 5-6, 2003, pp.503-516.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 51.

that anything can change from not being a human being to being one". Ancora un passaggio prima di arrivare alla conclusione desiderata: "(P3) In virtue of being a human being, something has an intrinsic value". Quindi, e così si conclude la nostra catena argomentativa: "(C2) The human zygote (and so an embryo) has an intrinsic value which, as we have seen, is a necessary condition for it to be wrong to use or produce it merely as a means to some end"<sup>30</sup>.

Così Persson imposta la sua contestazione: il punto (P1) può essere inteso in due modi diversi: o come (P1.1) ("A human zygote has the potentiality to *itself* become what will undoubtedly be a human being"). Oppure (P1.2) ("A human zygote has the potentiality to *give rise in place of itself to something else* that will undoubtedly be a human being"). Ciò che Persson intende mostrare è esattamente che (P1) è vero solo nel senso (P1.2). Su che cosa si basa la sua argomentazione? In breve sulla cosiddetta "scissione cellulare", che si verifica partendo dallo zigote. Considerando questa realtà scientifica non si può concludere ad una potenzialità nel senso di (P1.1), che cioè preservi l'identità del portatore. Si può mantenere solo (P1.2), che però non comporta il mantenimento dell'identità del portatore, poiché fa saltare (C1). Né per Persson vale sostenere che invece di invocare l'identità si può parlare di costituzione dell'individuo di cellule (p. 511). E' a questo punto che i limiti di una impostazione utilitaristica si impongono con assoluta evidenza. Se, è ancora questo il pensiero di Persson, nell'individuo sicuramente "umano" abbiamo con certezza la presenza di capacità che le singole celle non hanno, lo stesso non si può dire delle prime due cellule che si originano. A questo stadio dell'esistenza intrauterino non si può dire che ci siano capacità del tutto che sorpassino quelle delle singole cellule. La dimostrazione di ciò è la loro totipotenza, la capacità, per ognuna d'esse di produrre un nuovo essere umano, qualora separata dall'altra e messa, com'è chiaro, nelle condizioni di poter continuare a vivere (è il caso della formazione gemellare monozigote). Le due cellule non costituiscono dunque un vero organismo umano (si pensi al fenomeno opposto a quello della scissione gemellare: la chimera). Tutto ciò, unito a una condizione di separazione che porta a valutare quanto avviene nella blastocisti a proposito delle cellule destinate a fare da placenta distinte da quelle destinate a continuare la vita che poi sarà pienamente umana. Questa condizione di separazione, che poi corrisponde a quanto ordinariamente si dice creazione di un nuovo autentico individuo si ha pienamente con la gastrulazione e la creazione della stria primitiva, più o meno a quattoridi giorni di vita. La conclusione inequivocabile di Persson è che al concepimento non esiste essere umano.

Il lettore ricorderà comunque che quello esaminato fin qui è solo l'argomento lungo. Nell'analisi di Persson viene preso in esame anche un argomento che presenta un numero inferiore di passaggi argomentativi. Il punto di partenza è ancora (P1) che, se accettato porta a ritenere (P3\*) ("In virtue of having the potentiality to become what is undoubtedly a human being, something has intrinsic value"). Ne segue la conclusione (C2) ("The human zygote (and so an embryo) has intrinsic value which is necessary to make it wrong to use or produce it merely as a means"). Quello che Persson mette in questione è

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 507-508.

appunto (P3\*) (“The trouble is that the value the zygote has by virtue of this potential to become something intrinsically valuable cannot be intrinsic, as (P3\*) claims, but can only be *instrumental*, a value as a means of bringing into existence something of intrinsic value, namely what is undoubtedly a human being. This is why it is important that the potential is actualised, and that the zygote does not forever remain a zygote; otherwise the intrinsic value will not come into existence and the instrumental value will be spoilt. This would be true even if, contrary to my argument in section 3, the zygote’s potential had been bearer-preserving, that is, even if it had been the zygote itself that later would become an undoubted human being”<sup>31</sup>).

Il discorso di Persson, che credo di aver riferito con sufficiente obiettività, si presenta dialetticamente carente in più di un punto. Prendendo quello che è il suo momento forte, vale a dire il momento della prima scissione cellulare, il lettore attento avrà notato con quanta disinvoltura Persson abbia sostenuto l’assenza di una caratteristica organica nelle prime due cellule (trovare il nome scientifico), considerate come coppia, che seguono lo zigote. Vero è che entrambe mantengono caratteristiche di totipotenzialità, che possono dar luogo a formazioni gemellari o a chimere, ma è altresì vero che se le cose stessero come sostiene Persson non si riuscirebbe, pur di spiegare il caso anomalo, a spiegare quello che accade normalmente, vale a dire che le due cellule continuano il processo che darà poi luogo ad un singolo essere vivente. Come spiegare allora la loro capacità organizzativa comune? Sono così indifferenti l’una all’altra, come sostiene Persson, o c’è invece qualcosa che va diversamente interpretato? A ben guardare emerge qui una mentalità da atomismo vecchio stile, che è portata a vedere mancanza di organicità laddove essa si trova al più alto grado. Non si vedrebbe come giustificare infatti lo sviluppo da due cellule così indifferenti l’una all’altra lo sviluppo di un’unica entità organica.

Lo stesso d’altra parte potrebbe essere detto per una delle due cellule nel rapporto con le successive anche nel caso di sviluppi gemellari. Inoltre, si è notato come sia troppo secca l’alternativa tra “Intrinseco” e “Strumentale” in Persson. Lo zigote avrebbe dunque un valore strumentale. Ma strumento nelle mani di chi? D’altro canto anche lo strumento ha una sua finalità. Insomma, solo un’autentica considerazione della finalità dello zigote consente di coglierne appieno la natura. Purtroppo, l’argomento di potenzialità spesso viene discusso senza chiamare in causa l’altro concetto di causa finale, procurando un grave limite alla discussione. Non è questa la sede per impelagarci in una annosa discussione intorno al rigetto o al tentativo di rigetto della causa finale dalle scienze moderne, cercando poi di verificarne i risultati soprattutto nelle discipline biologiche. Tuttavia, basta attenersi a nozioni che oggi godono di un consenso pressoché unanime fra gli studiosi, pur nella varietà delle interpretazioni. Mi riferisco in questo caso alla teoria dell’interpretazione, che somiglia molto da vicino a taluni aspetti della vecchia teoria della causa finale, ma che non è storicamente compromessa come quest’ultima. Ebbene, appena si ponga mente a queste verità molte difficoltà si

---

<sup>31</sup> I Persson, *art.cit.*, p. 515.

sciogliono. Si chiarisce il motivo per cui, al di là dell'apparente scissione cellulare, continui ad esistere una profonda unità organica.

Tutto ciò mostra come esista un progetto che viene realizzato progressivamente e che il portatore di questo progetto sia sempre lo stesso. Se così non fosse, dovremmo con altrettanto rigore sostenere che noi stessi, sottoposti come siamo ad un continuo ricambio cellulare sicché dopo non so quanti anni tutte le nostre cellule non sono più le stesse, non potremmo dire di essere portatori di identità. Un ragionamento dunque che introdurrebbe una scissione anche all'interno di coloro i quali sono sicuramente uomini, come direbbe Persson (da questo punto di vista molto dotato di buon senso e di rispetto per l'umanità esistente). Inutile dire che, con una concezione strumentale dell'embrione, il concepimento di un bambino perde ogni carattere di continua e diretto dono per essere invece ridotto a tecnica in vista di un risultato futuro. Non si capisce bene cioè se sia il concepimento di qualcosa, che oggettivamente deve servire alla realizzazione di altro; qualcosa che deve essere mantenuto non per sé stesso, ma per la sua promessa di diventare quello che si vuole. Questa mia lettura di Persson è confermata dalle sue posizioni finali in materia di manipolabilità dell'embrione: "We never produce embryos for their own sake, that is, without being concerned about whether they can develop any further. Thus, it is a mistake to think that we use or produce embryos as mere means only when we treat them as mere means to novel scientific ends. But, obviously, to use and produce embryos as mere means to the end of having children is permissible. So, using or producing embryos as mere means cannot be wrong"<sup>32</sup>. Il quadro è completo. Una visione strumentale dell'embrione giustificata per avere un bambino è la stessa di una visione strumentale per la manipolazione genetica. Come se fosse lo stesso donare la vita e sopprimerla. Ma tant'è.

*Conclusione su un santo a volte bistrattato, ma ora sempre citato (spesso in malo modo)*

Vi è ormai il vezzo in Italia, dove è in corso un aspro dibattito relativamente alla legge n. 40/2004 relativa alla procreazione medicalmente assistita, un dibattito che ovviamente comporta una discussione sulla natura degli embrioni, di citare regolarmente San Tommaso, con l'intento esplicito di mostrare come la Chiesa sia scarsamente coerente con se stessa, se pure il suo più alto pensatore non ha fatto che parlare di animazione differita (almeno sul piano razionale). Così fior di laici improvvisamente si mettono a citare l'Angelico (qualcuno, più sensibile alla poesia, non esita a citare il XXV canto del Purgatorio, là dove il Poeta parla di "Cerebro formato" per trovare augusti riferimenti che possono giustificare la messa a disposizione degli embrioni). Cerchiamo però di chiarire alcuni punti. Intanto, San Tommaso non è la Chiesa, anzi si è sempre sottomesso nei confronti di questa. Poi, evitando

---

<sup>32</sup> I. Persson, *art. cit.*, p. 516



chiaramente di far assumere a Tommaso, teologo e filosofo, la funzione magisteriale che non gli compete, cerchiamo di capire esattamente che cosa egli stesso ha detto.

### La posizione di San Tommaso

E' ben noto che San Tommaso ha sostenuto la teoria dell'animazione differita (delayed animation. Naturalmente l'espressione dà per implicito che si tratti dell'animazione razionale, visto che l'anima nutritiva è presente fin dall'inizio del concepimento), sulla base del consueto argomento: è necessario che ci sia una base fisica adeguata affinché possano essere esercitate determinate funzioni dell'anima. E' necessario dunque che il cervello sia formato, se si vuole che l'anima razionale eserciti le sue facoltà.

Al di là dei dettagli trascurabili (ad esempio, il numero dei giorni e le differenze tra maschi e femmine) la posizione di San Tommaso (che, in ogni caso, ha sempre qualificato come delitto orribile, anche non potendo parlare tecnicamente di omicidio, l'aborto prima dei giorni indicati per la comparsa dell'anima raionale) apparirebbe essere strettamente congeniale a tante posizioni oggi prevalenti, che potrebbero servirsene per giustificare la manipolabilità del concepito, almeno entro un certo stadio. D'altro canto, numerosi sono i neotomisti o, più in generale, esponenti del pensiero cattolico che anche nel Novecento hanno sostenuto posizioni simili a quelle di San Tommaso<sup>33</sup> Quali sono i più noti passi tommasiani che provano una posizione di questo genere? Si può citare ad esempio: “ Il corpo umano in quanto è in potenza all'anima, non avendo ancora l'anima, esiste prima dell'anima: però esso allora non è umano in maniera attuale, ma solo potenziale. Invece quando è umano attualmente ossia è completato dall'anima umana, non è né prima né dopo l'anima, bensì coesistente con essa”<sup>34</sup>. Va però chiarito che “Al momento del concepimento non v'è ancora un'anima razionale nell'embrione umano. Piuttosto entrano successivamente forze psichiche che diventano, l'una dopo l'altra, l'anima dell'embrione. Tuttavia le prime due forze, vegetativa e sensitiva, sono già specificamente umane (a differenza della pianta e dell'animale bruto), perché provengono dall'anima razionale dei genitori ed edificano nell'embrione un organismo umano che prepara strumentalmente l'entrata della nuova anima razionale”<sup>35</sup>.

Si impone a questo punto una domanda. E' indispensabile, per essere tomisti, sostenere l'animazione differita (nel senso che s'è detto)? E, subito

---

<sup>33</sup> J. Donceel S.J., *Abortion: Mediate v. Immediate Animization*, in “Continuum”, 5, 1967, pp. 167-171; Idem, *Immediate Animation and Delayed Hominization*, in “Theological Studies”, 31, 1970, pp. 76-105; e il più famoso di tutti: Norman Ford, *When did I begin?*, ed. it. *Quando comincio io?*, Baldini & Castaldi, Milano, 1997.

<sup>34</sup> *Somma contro i Gentili*, II, LXXXIX, 6. Al tri luoghi possono essere: ST, I, 76, 4; *De Anima* X ad2; SCG, II, 86, 4; ST I, 76, 3, ad 3; SCG II, 89, 9; *De Spir. Creat.* III, ad 13; ST I, 76, 3, corp, 4 corp.; ST I, 118, 2, ad 2; SCG II, 88, 11; SCG II, 89, 21; SCG II, 89, 7 e 8; ST I, 118, 1, ad 4; *passim*.

<sup>35</sup> H. Seidl, *Sull'anima razionale nell'embrione umano secondo Aristotele, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino*, in “Per la filosofia”, cit., p. 72.

dopo: se San Tommaso tornasse fra noi, sosterrebbe ancora qualcosa di fondamentalmente simile a quello che disse nel XIII secolo? Sarebbe cioè sulle posizioni di un Norman Ford, ad esempio?

La mia risposta è senz'altro: 1) no. Anzi, 2) se San Tommaso tornasse al mondo, attento com'era agli sviluppi delle scienze e delle teorie scientifiche, esattamente come quella Chiesa di cui fu devoto sostenitore, probabilmente sosterrebbe il carattere pienamente umano del concepito fin dall'inizio. Su quali basi posso sostenere una cosa del genere? San Tommaso rintraccia la tesi dell'animazione differita nel pensiero di Aristotele? Le interpretazioni si susseguono. In ogni caso, già per quel che riguarda Aristotele, Enrico Berti ha ampiamente mostrato il carattere problematico della questione dell'animazione nei diversi testi. Infatti, nel *De Generatione Animalium* si afferma esplicitamente: "Non si può infatti considerare il frutto del concepimento come inanimato, assolutamente privo di vita, perché i semi e i frutti del concepimento degli animali non sono inferiori alle piante ... Che dunque essi posseggano l'anima nutritiva è chiaro ... progredendo poi posseggono anche quella percettiva grazie alla quale si è animale. Non si diventa infatti simultaneamente animale e uomo, né animale e cavallo, e così per tutti gli altri animali. Il compimento si produce per ultimo, e il carattere proprio costituisce il compimento della formazione di ciascuno"<sup>36</sup>. Invece lo stesso Aristotele scrive nel *De Anima*: "Il caso dell'anima è simile a quello delle figure, giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animali. Ad esempio nel quadrilatero è contenuto il triangolo, e nella facoltà sensitiva quella nutritiva"<sup>37</sup>. Berti commenta in tal modo: "Qui, come si vede, Aristotele afferma che l'anima superiore contiene in sé quella inferiore, non viceversa; perciò nell'embrione umano si deve supporre che sia già contenuta l'anima superiore a tutte, cioè quella intellettuale, la quale però possiede in atto solo la facoltà nutritiva, ed in potenza quella sensitiva e quella intellettuale ... La presenza in atto di un'anima superiore, la quale possiede solo in potenza le facoltà ad essa proprie, è resa possibile dalla concezione aristotelica dell'anima come 'atto primo' di un corpo naturale che ha la vita in potenza"<sup>38</sup>. L'interpretazione è confermata da *Metaphysica* IX 7, 1048b 37-1049 a 14 ; *Met.* IX 7, 1049 a 14-18 e *Met.* IX 7 1049 a 27 – b 2.

Quindi Aristotele ha avuto espressioni non univoche. Riflettiamo ora sulle posizioni tommasiane. Preciso subito che debbo molto ad una lettura di Heaney<sup>39</sup>.

E' opportuno rilevare due livelli interpretativi: a) quello che fa riferimento alle posizioni esplicitamente sostenute da San Tommaso; b) quello che fa riferimento alla filosofia generale e ad espressioni da rintracciare qui e là nell'opera tommasiana. Il primo è ben conosciuto e ricordato. Il secondo è più oscuro, ma presente e per questo va richiamato. ! A proposito di San Tommaso e dell'embrione: Stephen Heaney vs Donceel et alii perché: "Si dice che

---

<sup>36</sup> *De Generatione Animalium*, II 3, 736 a 32 b 8.

<sup>37</sup> *De Anima*, 414 b 28-415 a 12.

<sup>38</sup> E. Berti, *Quando esiste l'uomo in potenza? (La tesi di Aristotele)*, in "Per la filosofia", cit. p. 60.

<sup>39</sup> S. Heaney, *The Human Rational Soul in the Early Embryo*,

un'anima è in un corpo attraverso una forma definita, non nel senso che la forma è la causa del suo essere nel corpo, ma piuttosto la forma del corpo risulta dall'anima" (de Spiritualibus Creaturis). L'anima è causa del corpo in almeno tre sensi: come principio di movimento, come termine e essenza dell'intero corpo vivente. Aquinas: "Questo potere attivo nel seme, che deriva dall'anima generante, è come un certo movimento dell'anima generante stessa ... Perciò non è necessario che questa potenza attiva abbia qualche organo in atto" (S.T. I 118, I, ad 4)<sup>40</sup>. Si consideri inoltre che per Tommaso l'anima è l'atto primo, vivificante e sostanziale; le sue operazioni sono solo atti secondi. L'anima è indipendentemente dalle sue operazioni. Quindi è possibile per un'anima essere presente anche se non ci sono organi presenti. Tommaso parla nel luogo appena citato dell'anima nutritiva, ma è evidente che il suo argomento si può, anzi si deve estendere all'anima razionale.

Ebbene, senza ombra di dubbio si può sostenere quanto segue: a) sicuramente non comporta alcun problema per l'accettazione generale dei principi tommasiani l'adesione ad una diversa embriologia; b) anzi, ad abundantiam, a questo proposito Tommaso si rivela inconsequente, non va cioè fino in fondo nell'applicazione dei suoi stessi principi. Perché? Cristianissimo qual era, aveva bisogno di sganciare in qualche modo la parte più alta dell'uomo da un processo che poteva apparirgli meramente biologico per riservarlo invece ad un atto diretto e creativo di Dio. Scrive Berti: "... san Tommaso aveva un'altra ragione, diversa da quelle di Aristotele, per ammettere che l'anima razionale fosse infusa a un determinato momento dello sviluppo: il concetto di creazione. ... Aristotele invece ignora la creazione e propone, a parte l'eccezione costituita dall'intelletto attivo, una concezione dell'uomo più unitaria di quella che si trova in san Tommaso"<sup>41</sup>. Non è un caso che altre religioni, volendo marcare la distanza tra uomo ed altri viventi, collochino l'inizio della vita intellettuale successivamente al concepimento. Strana cosa, dunque: un atteggiamento che appare così fortemente intriso di teologia viene poi utilizzato per un atteggiamento di violenza nei confronti della vita.

Se tutto il discorso precedente è valido, per essere fedeli a Tommaso, bisogna tradirlo proprio in questa materia, l'embriologia.

Per concludere, la Chiesa, creazionista ma sensibile alla scienza, si schiera per l'umanità fin dal concepimento. Se così non fosse, appronterebbe gli strumenti teologici affinché sia data mano libera sull'embrione e pagherebbe, oltre alle evidenti conseguenze morali, ancora un prezzo troppo alto: la rinuncia ad un rapporto intellettualmente fecondo con la filosofia e le scienze empiriche, indipendentemente dagli interessi momentanei di queste.

---

<sup>40</sup> Riportare estremi della citazione.

<sup>41</sup> E. Berti, *art.cit.*, p. 63.

Fernando di Mieri

Studio Filosofico Interprovinciale dei Domenicani d'Italia

“San Tommaso d'Aquino”

NAPOLI