

# I Greci e l'aborto fra teoria politica e prassi medica

Per una rilettura di Platone, Aristotele, Ippocrate

Laura Loddo

DOI – 10.7358/erga-2013-002-lodd

**ABSTRACT** – This paper focuses on Plato and Aristotle's views about the abortion. It firstly reviews Plato's reflections on this topic starting from his philosophical works about the ideal state; it secondly analyses Aristotle's biological thought, with particular attention to embryology. Another issue considered is the importance of eugenic criterion in connection of family planning and ancient Greek demography. It also evaluates Hippocrates and hippocratic physicians' assessments of the risks involved as a reflection of *communis opinio* on this topic.

**KEYWORDS** – Platone, Aristotele, aborto, gravidanza, pensiero medico, giuramento di Ippocrate, Abortion, Pregnancy, Medical Thought, Hippocratic Oath.

Gli studiosi di storia antica che si sono occupati di provocato aborto hanno sovente sostenuto che una prova della liceità dell'aborto nel mondo greco consiste nell'atteggiamento conciliante che i filosofi hanno mostrato verso questa pratica<sup>1</sup>. La mancanza di qualsivoglia biasimo morale e di riferimenti a una legislazione coercitiva verso le pratiche abortive sarebbero indizio del fatto che non solo i filosofi consideravano l'aborto come legittimo, ma anche che la comunità intera condivideva questo giudizio e ricorreva pertanto all'aborto frequentemente<sup>2</sup>. Tale visione si basa fundamentalmente sul pensiero di Platone ed Aristotele.

Il quadro interpretativo relativo alla questione dell'atteggiamento dei Greci nei confronti dell'aborto appare piuttosto disomogeneo, specie

---

<sup>1</sup> Balestrini 1888, 31-32; Rankin 1964, 42; Den Boer 1979, 272; Feen 1983, 290; Adam 1984, 143-145; Garland 1990, 54; Kraut 1997, 154; Ducatillon 2001, 49; Kapparis 2002, 40, 146; Buis 2003, 45-46.

<sup>2</sup> Fassò 1972, 802, parla di «indifferenza dell'etica greca davanti alla pratica, diffusissima e scopertissima, dell'aborto»; Blundell 1995, 109-110; Kapparis 2002, 148, afferma che la tendenza a limitare la dimensione delle *poleis* riscontrabile nelle utopie di Platone e Aristotele riflette il *trend* demografico delle società a loro contemporanee.

quando si fa riferimento all'uso che del pensiero classico fecero gli autori di età medievale. Aristotele, solo per citare l'esempio più noto, fu letto dalla filosofia medievale come *auctoritas* per sostenere l'empietà dell'aborto<sup>3</sup>. Nella riflessione aristotelica in particolare emergono forti obiezioni rispetto all'aborto e all'esposizione, sia a livello di posizioni personali sia in considerazione dell'impatto di queste pratiche sulla società<sup>4</sup>. Si deve inoltre sottolineare che proprio Aristotele nella *Politica* considera la generazione dei figli un dovere (*leitourgein*) del cittadino nei confronti dello stato<sup>5</sup>. Essa è annoverata fra gli elementi che procurano all'uomo l'*eudaimonia*<sup>6</sup>. Esistono inoltre altri fattori che inducono a pensare che l'aborto non fosse praticato con leggerezza. È possibile sostenere, infatti, a partire dalla letteratura medica antica, che gli antichi furono consapevoli della pericolosità di questa pratica, tanto da identificare con precisione i rischi ad essa legati<sup>7</sup>. Numerosi passi nei trattati ippocratici mostrano la costante preoccupa-

<sup>3</sup> Angeletti 1992, 163-171; Laale 1992-1993b, 192-199; Dobbs 1994, 70, n. 2, afferma addirittura quanto segue: «[...] newly discovered evidence of sensitivity in the human fetus prior to quickening would move Aristotle today toward a more nearly absolute condemnation of abortion»; Phillips Simpson 1998, 246-247, sottolinea che per Aristotele l'uccisione di un embrione dopo l'avvenuta animazione rappresenta un'offesa per la virtù e per gli dei; Ford 1988, 39-43, sottolinea l'influenza del pensiero embriologico di Aristotele su Tommaso d'Aquino. Pouderon 2008, 168-170, riconduce all'influenza aristotelica il pensiero sull'aborto dei primi secoli del cristianesimo, laddove si operi una distinzione tra feto formato e non formato per stabilire la liceità dell'aborto. Fondamentali le pagine di Cova 2004, 370-372, sulle «letture» di Aristotele da parte di Alberto Magno e Tommaso. Per la teoria embriologica di Alberto, cf. *infra*, p. 119.

<sup>4</sup> Golding-Golding 1975, 355, e Patterson 1985, 107, sottolineano come i dialoghi platonici non siano chiari sulle tecniche per controllare la popolazione. Pepe 2012, 257, mette l'accento sulla mancanza nelle fonti di elementi decisivi per comprendere l'impatto dell'aborto da un punto di vista sociale, etico e giudiziario.

<sup>5</sup> Arist. *Pol.* 1335 b 28. Un passo di Dinarco I 71 afferma che uno dei requisiti richiesti a retori e strateghi è l'aver generato figli secondo le leggi (παίδοποιεῖσθαι κατὰ τοὺς νόμους). È possibile che tale riferimento indichi, come vuole Brock 2006, 8, l'obbligo della paternità per la classe politica? Oppure la prescrizione di una procreazione conforme alle leggi deve leggersi alla luce della legge di Pericle sulla cittadinanza? Per questa interpretazione si veda Liddel 2007, 222-223. In ogni caso la prescrizione deve avere un'origine più antica, come si può evincere dalla presenza di indicazioni analoghe nel cosiddetto decreto di Temistocle (ML 23, ll. 18-22, in cui la procreazione è richiesta quale requisito ai trierarchi) e nella costituzione di Draconte (Arist. *Ath. Pol.* IV 2, relativamente a strateghi e ipparchi). A questo proposito Piccirilli 1988, 174-184, ha notato che i requisiti richiesti agli strateghi riflettono ordinamenti precedenti e sono da considerare delle rivitalizzazioni di V secolo della legislazione di età arcaica. Sull'arcaicità della norma anche Rhodes 1981, 511.

<sup>6</sup> Arist. *Rhet.* 1360 b 19-21: εἰ δὲ ἔστιν ἡ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη εὐγένειαν, πολυφιλίαν, χρηστοφιλίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, πολυτεκνίαν, εὐγυρίαν. I vantaggi derivanti dall'abbondanza di figli (πολυτεκνία) sono descritti in *Rhet.* 1361 a 1-11.

<sup>7</sup> Carrick 2001, 117-118, sostiene che tra i motivi che potevano portare una donna alla decisione di abortire c'era la volontà di evitare le criticità legate alla gravidanza. Se

zione del medico nei confronti della donna che avesse affrontato un aborto, preoccupazione primariamente rivolta alla salute, se non addirittura alla sopravvivenza, della paziente. Proprio l'analisi diretta della pericolosità dell'aborto potrebbe essere all'origine del rifiuto etico di agevolare il ricorso a questa pratica.

Sembra utile pertanto, alla luce di queste considerazioni, riesaminare l'atteggiamento che Platone, Aristotele e i medici ippocratici tennero nei confronti dell'aborto, con l'intento di ricomporre le disomogeneità interpretative cui si è fatto riferimento. A questo scopo si analizzeranno per prima cosa le occorrenze dell'aborto nelle utopie platoniche, al fine di verificare se risponde al vero l'opinione secondo cui il filosofo considerò il ricorso a questa pratica un mezzo di pianificazione demografica. Si esaminerà in seconda istanza il pensiero aristotelico sul tema, sia attraverso l'analisi di un noto passaggio della *Politica*, in cui il filosofo si riferisce in maniera manifesta all'aborto indotto, sia attraverso lo studio della sua teoria embriologica. Un'indagine così condotta appare indispensabile per comprendere l'interazione esistente fra la ricerca che il filosofo intraprese sui meccanismi biologici che sono all'origine della vita e le limitazioni all'aborto cui sembra alludere nella *Politica*. In ultimo luogo si indagheranno i riferimenti all'interruzione di gravidanza presenti nei trattati ippocratici, con l'intento di chiarire se esiste una relazione fra la valutazione clinica dei rischi legati all'aborto e la deontologia ippocratica espressa nel *Giuramento*.

## 1. L'ABORTO NELLE UTOPIE PLATONICHE

Platone sembra consigliare, nella *Repubblica*, il ricorso all'aborto come rimedio di fronte al sovrappopolamento:

Occorre, dissì, sulla base di quanto abbiamo convenuto, che i migliori si uniscano con le migliori il più spesso possibile, e il contrario quelli e quelle dappoco; e bisogna allevare la prole dei primi, non quella degli altri, se il gregge dev'essere della qualità più elevata. E tutto questo dovrà accadere all'insaputa di tutti salvo che dei governanti, se inoltre vogliamo che la mandria dei difensori sia quanto mai esente da discordie interne.<sup>8</sup>

---

si deve ammettere che nel mondo antico potevano sorgere numerose complicazioni nel momento del parto, è necessario allo stesso tempo sottolineare che l'aborto era ancora più pericoloso per la salute della donna e che la maggiore pericolosità della pratica era ben nota ai medici ippocratici. Cf. *infra*, pp. 122-125.

<sup>8</sup> Plat. *Resp.* 459 d 7 - 459 e 3: δεῖ μὲν, εἶπον, ἐκ τῶν ὁμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τοῦναντίον, καὶ τῶν μὲν τὰ ἐγκοῖνα τρέφειν, τῶν δὲ μὴ, εἰ μέλλει τὸ ποιμνιον ὁ τι ἀκρότατον εἶναι· καὶ

Alcuni studiosi sostengono che l'esigenza di limitare la popolazione abbia come conseguenza diretta la prescrizione obbligatoria dell'aborto per i nati in esubero<sup>9</sup>. Il discorso platonico, incentrato sulla definizione delle migliori condizioni per la procreazione, al fine di raggiungere l'*eugheneia*, è qui rivolto ai *phylakes*, ovvero ai governanti della città ideale, i cui tratti il filosofo cerca di delineare. È ovvio pertanto che nei migliori (*aristoi*) debbano essere riconosciuti i futuri governanti e che questi debbano preoccuparsi di garantire una prole tale da mantenere puro il *ghenos* dei governanti. I migliori saranno dunque il risultato di un'opera di selezione rigorosa, al fine di formare una classe dirigente dalle qualità morali e intellettuali superiori<sup>10</sup>. In base a questa premessa risulta maggiormente comprensibile il ragionamento di Platone: i migliori devono unirsi ai migliori e soltanto la loro prole sarà degna di essere cresciuta (*trephein*), ovvero di far parte del ceto dei governanti; secondo la stessa logica i peggiori dovranno unirsi ai peggiori e la prole da essi generata non sarà degna di essere allevata. Non si tratta evidentemente di un'allusione alla possibilità di ricorrere all'esposizione o all'aborto, come da taluni è stata interpretata<sup>11</sup>, ma dell'esigenza di escludere questa categoria di nuovi nati dalla classe dirigente. Platone sembra suggerire nella sua comunità ideale una certa mobilità sociale<sup>12</sup>. A questo proposito si può ricordare quanto egli afferma nel terzo libro:

E se uno di essi presenta tracce di bronzo o di ferro, non se ne impietosiscano in alcun modo, ma concedendo alla sua natura la dignità che le spetta, lo respingano fra gli artigiani o fra i contadini, e se d'altra parte nascono fra costoro alcuni che presentino tracce d'oro o d'argento, rendano loro l'onore dovuto ed elevino gli uni al rango di difensori, gli altri a quello di guardie.<sup>13</sup>

---

ταῦτα πάντα γιγνόμενα λανθάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας (trad. Vegetti 2000). Si noti la tendenza di Platone a disumanizzare il linguaggio, impiegando espressioni del mondo animale nel descrivere l'attuazione del suo programma eugenetico (maschi e femmine, accoppiamento, gregge).

<sup>9</sup> Kapparis 2002, 146-147, che, nonostante ammetta quanto poco conosciamo della concezione platonica dell'embrione, conclude dicendo che Platone non lo considera pienamente umano. Diversamente Cameron 1932, 108, vedeva nelle parole del filosofo la prescrizione dell'esposizione e dell'infanticidio.

<sup>10</sup> Osserva Vegetti 2000, 296, come sia necessario ricorrere all'espedito di truccare i sorteggi con cui si formano le coppie in uno stato senza *oikos*.

<sup>11</sup> Rankin 1965, 407-414; Isnardi Parente 1974, 625-628, n. 59.

<sup>12</sup> Si rimanda al commento di Vegetti 1998, 143, n. 143, che sottolinea il rapporto fra mobilità sociale e capacità naturali di ciascun individuo.

<sup>13</sup> Plat. *Resp.* 415 b-c (Vegetti 1998). Cf. il commento di Vegetti 2000, 298: «[...] poiché altri luoghi platonici – cf. *Tim.* 19 a – insistono piuttosto sulla necessità di assegnare al terzo ceto i figli degeneri dei *phylakes*, è plausibile l'ipotesi che Platone intenda che questi figli non devono essere allevati come difensori».

Il filosofo, fedele al criterio eugenetico, individua il periodo ideale per il concepimento nelle donne fra i 20 e i 40 anni; un limite analogo è fissato per gli uomini<sup>14</sup>. I rapporti fra uomini e donne che abbiano superato l'età massima per la procreazione sono esenti da controllo da parte dello stato. Esistono tuttavia alcune limitazioni di carattere morale relative all'incesto: si escludono in maniera categorica le unioni fra membri della stessa famiglia, nella particolare accezione di cui questo termine si carica nella *Repubblica*. Così un uomo non potrà accoppiarsi con la madre o la figlia o le nipoti o gli ascendenti della madre; criteri simili regolano la vita sessuale della donna<sup>15</sup>. I rapporti fra individui che non abbiano ancora raggiunto la soglia minima prevista per la procreazione o che, al contrario, abbiano esaurito il loro dovere procreativo, secondo il criterio anagrafico richiamato poc'anzi, non devono essere finalizzati alla generazione. Ciò risulta tanto più comprensibile se si considera che la generazione di figli non deve soddisfare l'esigenza individuale di maternità o paternità, ma è concepita come il contributo più significativo dei singoli alla comunità. Lo stato pertanto, al fine di prevenire concepimenti considerati contrari alla legge umana e alla legge divina, promulgherà una legislazione che vieti di procreare oltre l'età stabilita e al di fuori del matrimonio<sup>16</sup>. Qualora si procreasse comunque oltre le limitazioni imposte dal legislatore, si dice:

Tutto questo però dopo averli ammoniti a prendere ogni precauzione possibile per non mettere comunque alla luce alcun feto, se concepito, ma se ciò fosse inevitabile, a disporne tenendo conto che non esiste allevamento per un simile figlio.<sup>17</sup>

La disposizione di Platone nei confronti di gravidanze intraprese oltre il limite imposto dal legislatore è stata sovente interpretata come un invito manifesto ad abortire<sup>18</sup>. Non si può certo escludere che qui Platone stia contemplando la possibilità di ricorrere all'aborto. Esso tuttavia non appare una misura obbligatoria, ma solo una delle opzioni prospettate. Questo dato

---

<sup>14</sup> Plat. *Resp.* 461 a, in cui si dice che un uomo deve procreare dai 30 ai 55 anni.

<sup>15</sup> Plat. *Resp.* 461 b-c. In uno stato che ha abolito la famiglia riconoscere i legami parentali risulta impossibile. In virtù di ciò, ciascun genitore dovrà chiamare figli tutti i bambini nati dopo il matrimonio; i giovani nati nel periodo di procreazione dei genitori dovranno considerarsi reciprocamente fratelli e sorelle (461 d-e). Il rigido controllo delle modalità e del numero degli accoppiamenti da parte degli *archontes* viene considerato sufficiente ad evitare la promiscuità, cf. Gastaldi 1998, 119.

<sup>16</sup> Plat. *Resp.* 461 a-b.

<sup>17</sup> Plat. *Resp.* 461 c: καὶ ταῦτα γ' ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμεῖσθαι μάλιστα μὲν μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα μηδέ γ' ἐν, εἴαν γένηται, εἴαν δέ τι βιάσῃται, οὐτῶ τιθῆναι, ὅς οὐκ οὔσης τροφῆς τῷ τοιοῦτῳ (trad. Vegetti 2000).

<sup>18</sup> Adam 1963, 357-360; Rankin 1964, 46.

se da un lato non permette di affermare che Platone sia contrario in assoluto al ricorso all'aborto, dall'altro non consente neppure di trasformare il filosofo in un sostenitore di questa pratica. Il contesto ci soccorre nel chiarire in quale misura il pensiero di Platone contempli il ricorso all'aborto. Si può notare innanzitutto che il divieto di procreazione non appare un mezzo sistematico di pianificazione demografica, in quanto non può avere un'incidenza tale da condizionare il numero dei cittadini, configurandosi piuttosto come un rimedio preventivo alla purezza della classe dei guardiani<sup>19</sup>. È evidente inoltre che Platone insiste sull'eccezionalità di procreazioni avvenute oltre i limiti fissati dal legislatore. Esse non devono essere intese come problemi con cui confrontarsi frequentemente, ma come eventualità tanto remote quanto pericolose per l'esistenza stessa della classe dei guardiani.

Si deve inoltre considerare che nel pensiero platonico, o meglio nel pensiero che Platone attribuisce a Socrate nella *Repubblica*, non esiste alcun conflitto tra individuo e stato; al contrario, il bene del singolo coincide con il bene comune. In base a questa considerazione, ci si attende che ciò che il legislatore ha disposto per il bene della comunità – procreazioni all'interno del matrimonio ed entro un arco di tempo predefinito – non venga disatteso dal singolo, tanto più se i destinatari della disposizione sono i guardiani. Trattandosi pertanto di una norma che vuole tutelare l'integrità dei *phylakes*, non si deve escludere che Platone confidi nell'esercizio della temperanza e della moderazione da parte di costoro<sup>20</sup>. Si potrebbe inoltre proporre che la regolamentazione delle nascite in base al criterio anagrafico segua quanto accadeva naturalmente. A questo proposito si deve considerare che il limite di 40 anni fissato per la maternità poteva rappresentare nel mondo antico una garanzia, se non di sterilità, quantomeno di scarsa fecondità nelle donne. È perciò probabile che esso fosse considerato sufficiente a evitare gravidanze che la comunità non desiderava. Platone pertanto potrebbe aver stabilito la soglia dei 40 anni prendendo spunto da quanto accadeva in natura. Sappiamo infatti da Aristotele che le donne cessavano di essere fertili intorno ai 40 anni e che, sebbene potessero verificarsi gravidanze oltre questo limite, esse erano considerate casi particolari<sup>21</sup>.

La preoccupazione per la pianificazione demografica dello stato risulta più evidente in un passo delle *Leggi*<sup>22</sup>. Lo stato deve infatti fondarsi sulla

---

<sup>19</sup> Mulhern 1975, 276.

<sup>20</sup> In *Resp.* 461 b si dice infatti che un figlio concepito contro le disposizioni della città è frutto di intemperanza (*ἀκράτεια*). Pare decisamente condivisibile l'opinione di Gastaldi 1998, 151, secondo cui Platone, consapevole della difficoltà di applicare norme specifiche all'ambito strettamente familiare, tende a sostituire la legge con il consiglio autorevole.

<sup>21</sup> Arist. *HA* 585 b. Cf. Pomeroy 1975, 85; Blundell 1995, 112.

<sup>22</sup> Plat. *Leg.* V 740 b-d.

stabilità del numero e delle dimensioni dei focolari che il legislatore ha istituito<sup>23</sup>. Dice Platone:

Questa [*scil.* la magistratura preposta], dopo aver esaminato in che modo sfruttare l'eccesso o il difetto di figli, fornisca il rimedio migliore possibile perché le 5.040 famiglie si mantengano sempre così inalterate. I rimedi sono molti: ci sono infatti le sospensioni della procreazione per chi sia troppo prolifico, e al contrario modi per sollecitare e promuovere il numero delle nascite per mezzo di onori e disonori e per mezzo di ammonimenti dati dai vecchi ai giovani tramite discorsi ammonitori, che possono far realizzare ciò che diciamo.<sup>24</sup>

Per garantire la conservazione delle 5.040 *bestiai* fissate dallo stato, è lecito ricorrere a diversi espedienti: ogni famiglia lasci un solo erede delle sostanze; in caso di più figli, si distribuiscano i maschi in adozione tra le famiglie prive di discendenza, con le quali si intrattiene un vincolo di amicizia (κατὰ χάριν); qualora ci siano troppe nascite, si interrompano le procreazioni; si proceda invece a incentivarle tramite onori e ammonimenti, nel caso di calo demografico. Il controllo delle nascite viene effettuato probabilmente dai guardiani delle leggi<sup>25</sup>. Il riferimento all'interruzione delle procreazioni potrebbe essere interpretato come il consenso dello stato immaginato da Platone alla pratica dell'aborto. L'espressione utilizzata, ἐπισχέσεις γενέσεως, sembra tuttavia indicare una regolamentazione a priori dello stato sull'estensione dei nuclei familiari, suggerendo evidentemente il ricorso preventivo a metodi contraccettivi<sup>26</sup>. In questo caso, come d'altronde nel precedente, sembra chiaro che Platone non consiglia di ricorrere all'aborto. Sembra invece relativamente evidente che eventuali figli in esubero vengono cresciuti, ma che possono essere costretti all'emigrazione forzata<sup>27</sup>. Si deve inoltre aggiungere che il contesto della *Repubblica* e delle *Leggi* non

---

<sup>23</sup> Plat. *Leg.* V 740 b 2-5: τάδε προσδιανοητέον, ὅσαι εἰσὶ τὰ νῦν ἡμῖν ἐστὶν διανεμηθεῖσαι τὸν ἀριθμὸν, ταύτας δεῖν αἰεὶ τοσαύτας εἶναι καὶ μήτε τι πλείους γίγνεσθαι μήτε τί ποτε ἐλάττους.

<sup>24</sup> Plat. *Leg.* V 740 d: αὕτη σκεψαμένη τί χρὴ χρῆσθαι τοῖς περιγενομένοις ἢ τοῖς ἐλλείπουσι, πορίζετω μηχανὴν ὅτι μάλιστα ὅπως αἱ πεντακισχίλιαι καὶ τετταράκοντα οἰκήσεις αἰεὶ μόνον ἔσονται. Μηχαναὶ δ' εἰσὶν πολλαί· καὶ γὰρ ἐπισχέσεις γενέσεως οἷς ἂν εὐρους ἦ γενέσεις, καὶ τὸναντίον ἐπιμέλεια καὶ σπουδαὶ πλῆθους γεννημάτων εἰσὶν τιμαῖς τε καὶ ἀτιμίας καὶ νουθητήσεσι πρεσβυτῶν περὶ νέους διὰ λόγων νουθητικῶν ἀπαντῶσαι <αἱ> δύνανται ποιεῖν ὁ λέγομεν (trad. Ferrari 2007<sup>2</sup>, adattata).

<sup>25</sup> Sulla figura dei guardiani nelle *Leggi* si rimanda a Morrow 1993<sup>2</sup>, 195-215.

<sup>26</sup> L'espressione è stata interpretata da Rankin 1965, 409, come riferita all'aborto. Lo studioso deve tuttavia ammettere che «It is just possible (though I would not press this suggestion) that Plato had in mind some kind of ἐπισχέσεις by means of sexual abstention». Per uno studio sulle pratiche abortive diffuse nel mondo greco-romano si rimanda a Krenkel 1971, 446-449; Garland 1990, 48-51.

<sup>27</sup> Patterson 1985, 118 con n. 45; Moore 2005, 113.

sembra riflettere in maniera fedele la realtà sociale di Atene né può essere utilizzato per ricostruire la situazione giuridica ateniese<sup>28</sup>. Un'ulteriore conferma della interpretazione proposta può venire dalla lettura da parte di Aristotele degli scritti platonici. In primo luogo si deve notare che a differenza di Platone, Aristotele non pensò a determinare a priori il numero dei cittadini:

[...] il criterio più conveniente non è quello della quantità della popolazione (*plethos*), ma quello della sua capacità (*dynamis*).<sup>29</sup>

Ciò che appare invece determinante nel controllo della popolazione è il legame fra città e acquisizione dell'autarchia, da intendersi come autonomia politica e indipendenza economica<sup>30</sup>. La città troverà la dimensione ideale nel momento in cui raggiungerà l'equilibrio fra il numero dei suoi abitanti e la possibilità di essere del tutto autosufficiente<sup>31</sup>. L'autarchia della città si misurerà soprattutto nell'equilibrio tra governanti e governati<sup>32</sup>. Il rifiuto del numero prestabilito è una critica evidente a Platone, critica che si fa più esplicita nel passo che segue:

È strano livellare le proprietà senza sistemare il numero dei cittadini, lasciando che la riproduzione resti illimitata, come se bastasse la sterilità naturale dei matrimoni a mantenere invariato il loro numero.<sup>33</sup>

Aristotele considera evidentemente un'aporia il fatto che Platone non abbia delineato con accuratezza le modalità concrete per tenere costante il numero delle famiglie del suo stato ideale. Sembra pertanto evidente dalle parole di Aristotele che Platone non intese avviare una politica di controllo delle nascite né che pensasse all'aborto come mezzo per ovviare alla sovrappopolazione.

Un riferimento puntuale all'aborto si trova invece nel *Teeteto*:

E non sono le levatrici che, somministrando farmaci e accompagnando il parto con cantilene, possono destare o rendere, se vogliono, meno forti i

---

<sup>28</sup> Buis 2003, 46.

<sup>29</sup> Arist. *Pol.* 1326 a 12-13 (trad. Viano 1992).

<sup>30</sup> Roux 2011, 149.

<sup>31</sup> L'autosufficienza è applicata al numero dei cittadini e all'individuazione del territorio, secondo una prospettiva teleologica (1325 b 39-40). Cf. Gastaldi 1998, 239-240.

<sup>32</sup> Arist. *Pol.* 1326 b 7-9. Cf. Roux 2011, 148-149.

<sup>33</sup> Arist. *Pol.* 1265 a 38-40: ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὰς κτήσεις ἰσάζοντα τὸ περὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν μὴ κατασκευάζειν, ἀλλ' ἀφείναι τὴν τεκνοποιαν ἄοριστον ὡς ἱκανῶς ἀνομαλισθησομένην εἰς τὸ αὐτὸ πλῆθος διὰ τὰς ἀτεκνίας ὄσων οὖν γεννωμένων, ὅτι δοκεῖ τοῦτο καὶ νῦν συμβαίνειν περὶ τὰς πόλεις (trad. Viano 1992). Sulla critica di Aristotele alla teoria platonica sull'invariabilità del numero dei lotti e delle famiglie si rimanda a Moreau 1949, 606, e Piérart 2008, 56-59.

dolori del travaglio, e far partorire quelle per le quali il parto si presenta difficile, e fanno anche abortire quando sembra opportuno, nel caso in cui il feto sia ancora immaturo?<sup>34</sup>

A parlare è Socrate che afferma che le levatrici sono in grado di indurre le doglie con i loro canti, o al bisogno di ritardarle, e di praticare aborti<sup>35</sup>. Il testo non è di facile interpretazione, dal momento che reca una lacuna proprio laddove inizia una subordinata ipotetica. Essa probabilmente avrebbe limitato la possibilità di ricorrere all'aborto a una precisa casistica<sup>36</sup>. Se accettassimo l'interpretazione di L. Fulci, che propone di tradurre «qualora il feto non sia ancora maturo», saremmo di fronte non a induzione d'aborto, ma a casi di espulsione facilitata di feto non più vivi. Si potrebbe obiettare che nel lessico scientifico il termine ἀμβλίσκειν indica con precisione l'atto di abortire. A tale obiezione si potrebbe tuttavia replicare che il contesto non appare improntato a rigore scientifico. Non si menzionano infatti né pratiche mediche specifiche né professionisti della medicina. Le uniche figure mediche ricordate, le levatrici (μαῖαι), appaiono ai margini della medicina ufficiale e sembrano avvolte in un'aura magica. Non sembra che si trattasse di «una vera professione, quanto di un'attività dai contorni abbastanza indefiniti»<sup>37</sup>. Non si può affermare pertanto che il loro modo di agire, anche laddove praticassero realmente degli aborti, rispecchiasse la pratica medica dell'epoca.

Poco si conosce del pensiero di Platone circa l'embrione<sup>38</sup>. Non disponiamo infatti di un trattato sistematico sull'argomento, ma soltanto di

---

<sup>34</sup> Plat. *Tht.* 149 c 10 - d 3: Καὶ μὴν διδοῦσαι γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὀδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίττειν τε δὴ τὰς δυστοκοῦσας, καὶ ἐὰν ... νέον ὄν ... δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν; (Ferrari 2007<sup>2</sup>).

<sup>35</sup> Ducatillon 2001, 49, trae dal passo del *Teeteto* la conclusione che le levatrici ponevano l'aborto «au nombre de leurs tâches ordinaires».

<sup>36</sup> Fulci 2012, 52, propone di tradurre «qualora il feto non sia ancora maturo»; Mazzarelli in Reale 1991 traduce «e a farle abortire, qualora a loro sembri opportuno fare abortire un feto immaturo».

<sup>37</sup> Jouanna 1994, 123. Per una valutazione del ruolo di guaritori e levatrici e del loro rapporto con la medicina ufficiale rappresentata dai medici, Manuli 1983, 186-187; Lloyd 1987, 59-65; Jouanna 1994, 122-123, 131 interpreta il rapporto medico-levatrice in termini oppositivi, specie sotto il profilo etico; Demand 1994, 63 ss.; per l'idea che a praticare gli aborti fossero prevalentemente le levatrici e non i medici, Bernier 1990, 374, e Galeotti 2003, 14.

<sup>38</sup> Nel *Timeo* (91 d) si dice che, quando avviene l'accoppiamento, esseri viventi, invisibili a causa della minutezza e non formati (ἀόρατα ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῶα) vengono seminati nell'utero. L'espressione è stata interpretata da Rankin 1964, 35-37, nel senso che Platone qui si riferirebbe alla teoria del preformazionismo. Di parere contrario Miller 2003, 106-108, che mette l'accento sul contributo della madre alla formazione dell'embrione. Essa non sarebbe solo «place in which», ma avrebbe un ruolo attivo attraverso

alcuni riferimenti indiretti in autori posteriori<sup>39</sup>: in Plutarco, nello Pseudo-Galeno, in Tertulliano. Si tratta di rapide notizie, peraltro non convergenti. In particolare il testo del *De historia philosophica* trasmesso nel *corpus* di Galeno sembra dipendere da Plutarco<sup>40</sup>. Nel *De placitis philosophorum* attribuito a Plutarco si afferma quanto segue:

Per Platone l'embrione è un essere vivente: infatti si muove nel grembo materno, si nutre, cresce.<sup>41</sup>

La formulazione del passo risente della particolare articolazione del trattato, che riassume per ogni tema posto le posizioni dei filosofi che ne hanno disquisito. Ecco che per la questione *Ei tò ἔμβρυον ζῶον* (se l'embrione sia da considerarsi un essere vivente) l'autore riporta le opinioni di Platone, della scuola stoica, di Empedocle, di Diogene ed Erofilo. Platone sembra l'unico fra i filosofi citati a ritenere l'embrione un essere vivente, senza alcuna limitazione. Al contrario si dice che gli altri filosofi sono concordi nel considerare l'embrione inanimato. Mi sembra opportuno soffermarci sull'opinione che Plutarco assegna gli Stoici. Secondo il biografo di Cheroinea essi ritenevano il prodotto del concepimento parte del grembo materno «come i frutti sono parte della pianta», pertanto non lo giudicavano dotato di esistenza autonoma. La contrapposizione fra le posizioni platonica e stoica risulta particolarmente interessante alla luce della testimonianza di Tertulliano. Nel *De anima* lo scrittore di Cartagine attribuisce agli Stoici e a Platone la stessa concezione dell'embrione: la vitalità non gli appartiene nell'utero, ma la acquisisce solo al momento della nascita<sup>42</sup>. Una tale sovrapposizione sembra sospetta. Si può pertanto avanzare l'ipotesi che Tertulliano abbia confuso il pensiero degli Stoici e quello di Platone, un Platone che peraltro avrebbe sostenuto questa teoria *interdum*, come se quella riferita non fosse la posizione prevalente del filosofo. L'impressione è che lo scrittore cartaginese abbia voluto sottolineare la novità del messaggio cristiano sulla vita rispetto alle posizioni dell'antichità classica, senza preoccuparsi di operare distinzioni fra il pensiero dei vari filosofi.

---

il processo di nutrimento. Ciò mi sembra confermato dall'uso della metafora, nel passo citato, del «campo seminato».

<sup>39</sup> Notava acutamente Needham 1959, 19-20: «[...] it is also true that Plato may have said more about the embryo than appears in the dialogues».

<sup>40</sup> Ps. Gal. *Phil. Hist.* 33. La dipendenza di questo testo da *De placitis philosophorum* plutarco è segnalata da Nardi 1971, 93, n. 160.

<sup>41</sup> Plut. *De plac. phil.* 907 c: Πλάτων, ζῶον τὸ ἔμβρυον· καὶ γὰρ κινεῖσθαι ἐν τῇ γαστρὶ, καὶ τρέφεσθαι καὶ αὐξεσθαι. Alcuni moderni sembrano ignorare questo passo, sostenendo che per Platone la vita cominciasse al momento della nascita. Così Ducatillon 2001, 49.

<sup>42</sup> Tert. *De anim.* 23 5.

## 2. ARISTOTELE E L'ESIGENZA DI REGOLAMENTARE LE NASCITE

La difficoltà nel determinare la posizione dei filosofi relativamente all'aborto riguarda anche Aristotele. Il riferimento che si può citare è un passo della *Politica*, in cui il filosofo parla esplicitamente di provocato aborto. Pare utile comunque delineare il contesto in cui si trova il discorso. Dovendo il legislatore occuparsi dell'educazione dei cittadini, si pone la necessità di comprendere da quale ambito debba cominciare l'attività educativa<sup>43</sup>. Aristotele conclude che si deve prima educare la parte irrazionale del bambino, dal momento che essa compare per prima, mentre la parte razionale si rivela in età più avanzata (1334 b 16-25)<sup>44</sup>. In base a ciò il legislatore deve badare primariamente al corpo del bambino e deve preoccuparsene a partire dalla procreazione (1334 b 25-28)<sup>45</sup>. Egli pertanto deve tener conto dell'età dei coniugi, individuata nei 18 anni per la donna e nei 37 per l'uomo, in modo che si uniscano nel momento più adatto alla procreazione e non ci sia troppa differenza d'età fra padre e figlio (1334 b 31 - 1335 a 2). Viene poi individuata la stagione più adatta alla generazione, l'inverno, che casualmente coincide con il periodo dei matrimoni ad Atene (che si celebravano tradizionalmente a Gamelione)<sup>46</sup>, e le condizioni fisiche ideali dei genitori, che devono tenersi in esercizio con attività fisica non violenta. Anche la madre deve osservare alcune regole durante la gestazione, evitando di oziare e di assumere cibi poco nutrienti (1335 b 13-17)<sup>47</sup>. A conclusione di queste prescrizioni, atte ad ottenere una prole dalle ottime qualità fisi-

---

<sup>43</sup> L'educazione del cittadino passava in realtà attraverso tre livelli: il condizionamento preventivo alla nascita riassunto nell'espressione *teknopoia* e che può essere riassunto con la gestazione (1335 b 2-19); la fase della *trophé* (1336 a 3 - 1336 b 37), ovvero del nutrimento, che comprende il periodo dalla nascita fino al raggiungimento dei sette anni d'età; la *paideia*, l'educazione del bambino e dell'adolescente (1337 a 22 - 1339 a 10). Per le differenze esistenti tra la *paideia* platonica e quella aristotelica, Nagle 2006, 259-264.

<sup>44</sup> Il bambino appare quindi come un imperfetto, al pari della donna e dello schiavo; egli, tuttavia, si differenzia dalle altre categorie di imperfetti in quanto cittadino in potenza. Cf. Campese 1983, 19-20; Capriglione 1996, 35.

<sup>45</sup> Si vedano a questo proposito le pagine di Capriglione 1996, 34-48.

<sup>46</sup> Arist. *Pol.* 1335 a 35-38.

<sup>47</sup> Sulla regolamentazione dell'attività della donna durante la gravidanza si vedano le pagine di Gastaldi 1998, 244-245. L'importanza della dieta, intesa come regime alimentare e condotta di vita, ai fini della procreazione (*teknopoia*) non è presente solo ad Aristotele (cf. Capriglione 1996, 41-44). La riflessione sulle norme che a Sparta regolavano la generazione dei figli appare in Xen. *Lac.* I; Crizia, DK 88 F 32. Per un'analisi recente dell'educazione che lo stato spartano riservava alle donne si veda Doderò Paz 2012, 19-24. È comunque interessante notare come l'individuazione dell'età matrimoniale della donna venga ricondotta alla necessità di evitarne l'intemperanza: le spose troppo giovani sono, a giudizio di Aristotele, intemperanti (1335 a 23-24). La mancanza di moderazione appare

che<sup>48</sup>, il filosofo affronta la questione dell'allevamento dei figli e in particolare di quelli nati con qualche malformazione fisica. A suo avviso dovrebbe esserci una legge che ingiunga di non allevarli<sup>49</sup>, come sembra che accadesse a Sparta<sup>50</sup>. Le consuetudini locali tuttavia non permettono l'esposizione in presenza di nuclei familiari troppo numerosi<sup>51</sup>. A proposito dell'aborto il filosofo afferma quanto segue:

---

tanto più pericolosa in vista della procreazione: la donna infatti ha la funzione di generare cittadini legittimi da cittadini legittimi. Cf. Campese 1983, 32.

<sup>48</sup> La regolamentazione dei rapporti coniugali ha come finalità precipua la creazione di cittadini dalle migliori condizioni fisiche possibili (εἴπερ οὖν ἀπ' ἀρχῆς τὸν νομοθέτην ὄραν δεῖ ὅπως βέλτιστα τὰ σώματα γένηται τῶν τρεφομένων), Arist. *Pol.* 1334 b 29-30. Per uno studio sui rapporti fra stato e famiglia nel pensiero aristotelico si rimanda a Veloso 2011, 33-39.

<sup>49</sup> Un riferimento nei *Problemata* ([Arist.] *Pr.* 878 a) può chiarire che cosa c'è alla base di questa scelta. Vi si afferma che non tutto ciò che è prodotto dal corpo deve essere considerato parte del corpo. È comprensibile infatti che ognuno consideri suo l'essere vivente che crea, perché viene da una parte di sé, ma ciò non sembra valido nel caso in cui si producano dei *terata*. È da considerarsi prole effettiva solo quella che ci appartiene per somiglianza – uomo da uomo, cavallo da cavallo – e non quello che è diverso e quindi estraneo da noi: in casi simili si considera che la deformazione del prodotto del concepimento deriva dalla corruzione del seme. Dal punto di vista sociale una scelta siffatta potrebbe essere motivata dall'idea che gli individui con gravi disabilità non possano essere utili allo stato, come suggerito da Golding-Golding 1975, 358, n. 11.

<sup>50</sup> A Sparta la decisione di allevare i figli non era affidata alla famiglia, ma ai membri più anziani della tribù del padre; i neonati che presentavano malformazioni generalmente non erano allevati. Plut. *Lyc.* XVI con Den Boer 1979, 133-136. Kapparis 2002, 157, appare più cauto nell'accettare la storicità delle esposizioni sistematiche di bambini deformati. Esistono comunque delle importanti eccezioni, come dimostra il caso di Agesilao.

<sup>51</sup> Gli studiosi moderni in genere non mettono in dubbio l'esistenza della pratica dell'esposizione infantile nelle città greche. Si discute invece sull'effettiva estensione del fenomeno e su un'eventuale maggiore incidenza dell'esposizione femminile. L'esposizione è spesso considerata un eufemismo per infanticidio, Golden 1981, 330-331. Propongono per una valutazione «ampia» dell'esposizione: Cameron 1932, 105-114; Pomeroy 1975, 69; Preus 1975, 256; Eyben 1980-1981, 12-19; Golden 1981, 316-331 (che insiste sulla prevalenza dell'infanticidio al femminile); Harris 1982, 114-116; Bresson 1985, 26-27; Patterson 1985, 111-123; si oppongono a questa visione Van Hook 1920, 134-145; Bolkenstein 1922, 222-239 (specie 238-239); Germain 1969, 177-197; Engels 1980, 112-120, ed Engels 1984, 386-393. Sembra che l'esposizione fosse una scelta frequente in casi di nascita multipla o gemellare, essendo collegata all'alta probabilità che i nuovi nati presentassero malformazioni fisiche, cf. Dasen 1997, 58-59. La querelle che ha diviso gli studiosi è posta, a mio avviso, in maniera errata. Si dovrebbe differenziare innanzitutto l'esposizione dall'infanticidio, essendo quest'ultimo solo una delle possibili conseguenze dell'esposizione infantile. In secondo luogo se è indubitabile che l'esposizione fosse conosciuta e praticata nel mondo greco, non lo è altrettanto il fatto che si ricorresse ad essa frequentemente. In altri termini non è possibile stabilire con certezza, alla luce dei dati in nostro possesso, l'effettiva estensione del fenomeno. Mostrano la stessa cautela Motomura 1988, 410-415; Kapparis 2002, 154-162.

In materia di esposizione e di allevamento dei figli vi dovrebbe essere una legge che proibisca di allevare i figli minorati, ma sono le usanze bene ordinate che vietano l'esposizione dei figli dovuta al loro numero eccessivo. Le nascite dovrebbero infatti essere limitate; ma se i coniugi concepiscono oltre il limite, bisogna fare un aborto prima che il feto abbia sensibilità e vita, perché l'ammissibilità di quest'atto dipende appunto dalle condizioni di sensibilità e di vita del feto.<sup>52</sup>

Secondo Aristotele quindi dovrebbe essere introdotto un limite al numero dei figli procreati per nucleo familiare, sebbene dal passo non si evincano le dimensioni ideali di una famiglia così stabilita. Qualora una coppia si trovi a contravvenire a questo prescritto, dovrà ricorrere all'interruzione obbligatoria della gravidanza, entro termini stabiliti dalla comparsa nell'embrione di sensazione e vita<sup>53</sup>. Solo un aborto condotto entro questi limiti può essere ὄσιον, lecito<sup>54</sup>; diversamente esso non potrà essere considerato né accettabile né legale<sup>55</sup>. Mi sembra opportuno rilevare in prima istanza che il ricorso a pratiche abortive è considerato l'*extrema ratio*, subordinata a condizioni specifiche: l'introduzione di una legge che regoli la τεκνοποιία; il superamento della quota di figli stabilita per ogni famiglia. L'ammissibilità dell'atto dipende poi dal rivelarsi nell'embrione della sensazione e della vita<sup>56</sup>. Si può rilevare inoltre che Aristotele usa il vocabolo ὄσιον in altri due passi della *Politica*. In entrambi i casi il termine deve essere ricondotto alla sfera semantica dell'empietà. In *Politica* 1253 a 35-39 si dice che l'uomo più

---

<sup>52</sup> Arist. *Pol.* 1335 b 22-26: ὀρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δὲ τισὶ γίνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμπιεῖσθαι δεῖ τὴν ἀμβλωσιν· τὸ γὰρ ὄσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται (trad. Viano 1992). Newman 1950, 475, accosta a questo passo a *Gen. an.* 778 b 32 ed a *Eth. Nic.* 1170 a 16.

<sup>53</sup> Nel suo commento alla *Politica* Kraut 1997, 154-156, sostiene che il limite introdotto da Aristotele nel ricorrere all'aborto è determinato dalla formazione dell'anima razionale, concludendo come segue: «[...] before the embryo develops the capacity for reasoning, it is still a non-human animal and not yet a human being». È possibile che Preus 1975, 255, sia nel giusto, quando fa dipendere la riflessione aristotelica sulla necessità di praticare un aborto nella prima fase della gestazione dalle osservazioni mediche desunte dai trattati ippocratici.

<sup>54</sup> Un significato simile si ritrova in Hdt. VI 81; Eur. *IT* 1045; Ar. *Lys.* 743. Cf. *LSJ s.v.* ὄσιος. Una simile analisi è condotta anche da Mayhew 1997, 87, n. 18, concludendo a proposito del significato di ὄσιος in *Pol.* 1335 b 25 «[...] may be religious, but is not necessarily so».

<sup>55</sup> Lécirvain 1932, 532, metteva in connessione il tentativo aristotelico di individuare il momento in cui nasce la vita con i frammenti di un discorso di Alisia, *Contro Antigene*, sull'aborto provocato. Recentemente si è espresso in termini analoghi Pouderon 2008, 170, n. 51.

<sup>56</sup> Già Moreau 1949, 608, in un lavoro sulla pianificazione della popolazione nel mondo antico, scorgeva in questa limitazione un atteggiamento più etico da parte di Aristotele.

empio e feroce (ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον) è quello senza virtù. Più interessante appare quanto si dice in 1262 a 25-29: a proposito di reati quali l'aggressione o l'omicidio Aristotele sostiene che questi diventano empī – οὐδὲν ὄσιόν ἐστι γίνεσθαι – quando vengono commessi contro il padre e la madre, o contro coloro con cui si intrattiene un legame di stretta parentela (συγγένεια)<sup>57</sup>. Non sembra dunque tanto remota la possibilità che l'aborto provocato sia assimilabile nel pensiero aristotelico al matricidio o al parricidio in quanto atti di empietà che vanno a ledere i legami più sacri<sup>58</sup>. Tale assimilazione tuttavia appare subordinata alla comparsa nel prodotto del concepimento di sensazione e vita.

Quest'ultimo punto appare estremamente difficile da chiarire, ma si può ricorrere all'ausilio di quanto Aristotele dice altrove. Nelle *Ricerche degli animali* il filosofo individua un momento decisivo nella formazione del bambino nell'insorgere del movimento (κίνησις). In particolare rileva che nell'embrione di sesso maschile il movimento si attua intorno al quarantesimo giorno di gestazione, mentre nelle femmine si collocerebbe più tardi, verso il novantesimo giorno dall'inizio della gravidanza<sup>59</sup>. Ora è possibile che la comparsa del movimento possa presupporre nell'embrione la già avvenuta comparsa della sensazione e pertanto della vita stessa<sup>60</sup>. In un intervento del 1975 J. Oppenheimer notava quanto sorprendente appaia la stima della comparsa del primo movimento da parte di Aristotele se confrontata con i moderni studi di embriologia, che fissano tale manifestazione alla settima settimana di gestazione<sup>61</sup>. Si può quindi sostenere che l'aborto è da considerarsi ὄσιον solo se effettuato prima del quarantesimo giorno di gestazione<sup>62</sup>. È necessario infatti applicare anche all'embrione di sesso femminile

---

<sup>57</sup> Come è stato opportunamente notato da Wilgaux 2011, 42, i Greci non conoscevano l'equivalente del termine «incesto», ma impiegavano espressioni come γάμος ἀνόσιος o γάμος ἀσεβής, ad indicare che un'unione simile era «contraire aux lois divines, à la nature, à la morale, et susceptible, en conséquence, de souiller irrémédiablement non seulement son auteur mais aussi la communauté à laquelle il appartient». Sulla questione del rapporto fra incesto e contaminazione si rimanda a Parker 1983, 97-98.

<sup>58</sup> Appare interessante l'osservazione di Mayhew 1997, 64-68, a proposito di *Pol.* 1262 a 25-32 – l'uccisione dei genitori come empietà – secondo cui Aristotele non starebbe qui proponendo una condanna personale del reato, ma considererebbe che «the citizenry would have such beliefs».

<sup>59</sup> Arist. *HA* 583 b 3-5. Cf. Arist. *GA* 758 b 2-6. Cf. Noonan 1967, 87, n. 8.

<sup>60</sup> Cf. Lacey 1968. *Contra* Feen 1983, 294, secondo cui Aristotele non raccomanda l'aborto «because of what it might become rather than what it had become».

<sup>61</sup> Oppenheimer 1975, 340; Bernier 1990, 367-368.

<sup>62</sup> Carrick 2001, 132, preferisce considerare l'arco temporale dai quaranta ai novanta giorni, sebbene ammetta che gli antichi non disponevano di mezzi per prevedere il sesso del nascituro. *Contra* Ducatillon 2001, 49, secondo la quale Aristotele avrebbe in mente un periodo di quattro mesi e mezzo.

lo stesso limite temporale rilevato per i maschi, dal momento che per gli antichi non era in alcun modo individuabile il sesso del nascituro prima della nascita. La fissazione di un limite siffatto appare poi in linea con quanto solitamente avviene per via naturale. Una conferma a questa interpretazione della visione dell'aborto da parte di Aristotele viene dalla lettura che della sua opera fecero gli esegeti d'epoca medievale. Pare utile richiamarsi in particolare alle pagine di Alberto Magno, che ha dedicato allo studio dell'embriologia più di uno scritto. Di fronte alla tradizione scientifica antica Alberto Magno opera una scelta netta, adottando il pensiero aristotelico come punto di riferimento imprescindibile. Il debito verso Aristotele è evidente in tutta l'opera di Alberto, e l'embriologia in questo senso non fa eccezione. Anche di fronte alla concorrenza con altre figure importanti della storia del pensiero scientifico, quali Ippocrate e Galeno, Alberto dimostra di preferire di gran lunga la lezione aristotelica<sup>63</sup>. Ciò accade, ad esempio, per la teoria dell'animazione. Riproponendo la teoria della divisione dell'anima in vegetativa, sensitiva e razionale, si pronuncia per l'animazione progressiva dell'embrione. In particolare ritiene che quella che i moderni definirebbero la «fase embrionale» possa dirsi conclusa al quarantesimo giorno di gestazione, quando l'embrione risulterà completamente formato<sup>64</sup>.

Si può inoltre ricostruire mediante alcune affermazioni sparse nelle opere biologiche aristoteliche l'origine della sensazione nell'embrione<sup>65</sup>. Nella *Generazione degli animali* il filosofo sostiene che l'embrione sembra vivere la vita delle piante<sup>66</sup>. Esiste però una differenza sostanziale: le piante, sebbene siano in possesso della sola anima nutritiva, possiedono l'*arché*, ovvero il principio vitale, elemento che appare inesistente negli embrioni<sup>67</sup>. In quella che potremmo definire «prima fase embrionale» il prodotto del concepimento non gode di un'esistenza separata e possiede l'anima nutri-

---

<sup>63</sup> La tendenza ad anteporre Aristotele a Ippocrate appare evidente quando Alberto si interroga sul contributo maschile e femminile al concepimento, rigettando la teoria ippocratica che attribuiva un ruolo attivo alla donna e individuava un «seme femminile», e adottando il punto di vista aristotelico espresso nella *Generazione degli animali*, dove si afferma che la donna forniva la materia e il nutrimento per il concepito, ma non la forma. Cf. Demaitre-Travill 1994, 435-436.

<sup>64</sup> Demaitre-Travill 1994, 454-456. Per definire il prodotto del concepimento Aristotele usa i termini *κῆμα* e *ἐμβρυον*, che sembrano quasi sinonimici, cf. Morel 2008, 44, n. 5. La stessa coppia sinonimica si ritrova nel corpus *hippocraticum*, dove tuttavia *κῆμα* è usato solo per indicare l'embrione entro il quarantesimo giorno, Bernier 1990, 375.

<sup>65</sup> È stato sottolineato che la concezione embriologica aristotelica abbia come punto di riferimento il trattato ippocratico *Sulla Generazione*, cf. Needham 1959, 20.

<sup>66</sup> Arist. *GA* 742 b 1.

<sup>67</sup> Arist. *de an.* 413 a 27-28: «Pertanto risulta che vivano anche tutte le piante. Risulta infatti che hanno in se stesse una facoltà ed un principio (*ἀρχή*) in virtù del quale crescono e decrescono in direzioni opposte».

tiva solo in potenza<sup>68</sup>. Questa facoltà emerge tuttavia anche nell'embrione, ma in una fase successiva, identificata da Aristotele nel momento in cui ha luogo la separazione dell'embrione dai genitori:

E ciò non solo è evidente all'osservazione (perché i fatti si svolgono così), ma è anche conforme al ragionamento, perché, quando l'animale che si sta formando si è separato da entrambi i genitori, deve governarsi da sé, come un figlio che ha lasciato la casa paterna. Deve perciò possedere il principio dal quale anche in seguito si sviluppa per gli animali l'ordinata disposizione del corpo.<sup>69</sup>

È evidente che prima di questo momento l'elemento vitale non risiede nell'embrione, ma nello sperma che è detto essere *ἔμψυχος*. Esso tuttavia agisce dall'esterno e non viene comunicato all'embrione. L'embrione fino a questo momento appare imperfetto (*atelés*) in quanto riceve il nutrimento da un altro essere<sup>70</sup>. Una volta che la separazione è avvenuta, si realizza l'associazione dell'embrione con il principio vitale. Esso corrisponde al momento in cui nell'embrione si forma la sensazione. La comparsa dell'*arché*, del principio vitale, nell'embrione, si accompagna alla formazione dell'organo da cui nella costruzione di Aristotele si sviluppa la sensazione, ovvero il cuore. Quest'ultimo sembra essere il primo organo a formarsi nella maggior parte degli animali e, in quelli che non hanno cuore, il primo organo a formarsi è la parte ad esso analoga<sup>71</sup>. La formazione di quest'organo segna la comparsa della sensazione nell'embrione<sup>72</sup> e pertanto la capacità di provare piacere e dolore<sup>73</sup>. Nel contempo si realizza il passaggio dell'*arché* da elemento esterno ad elemento costitutivo dell'embrione. Ancora nella *Storia degli animali* Aristotele osserva che la prima fase della gravidanza è particolarmente pericolosa per l'embrione, dal momento che è spesso sottoposto al rischio di aborto spontaneo. Egli distingue due generi di distruzione dell'embrione a seconda del momento in cui essa si verifica. Sono detti *ekryseis* quegli aborti che sopraggiungono entro il settimo giorno di gestazione, mentre vengono chiamati *ektrosmoi* quelli che avvengono fino al quarantesimo giorno<sup>74</sup>. È possibile pertanto individuare nella riflessione

---

<sup>68</sup> Arist. *GA* 736 b.

<sup>69</sup> Arist. *GA* 740 a (trad. Lanza in Lanza - Vegetti 1997<sup>2</sup>).

<sup>70</sup> Morel 2008, 45.

<sup>71</sup> Arist. *GA* 735 a; 740 a. Cf. Needham 1959, 33.

<sup>72</sup> Arist. *PA* 647 a, 665 a 11-13, individua il come la parte dell'organismo in cui risiedono le facoltà percettive.

<sup>73</sup> Arist. *de an.* 413 b, 414 b.

<sup>74</sup> Arist. *HA* 583 b 11-13. Si discute, a partire da questo passo, sulla possibilità che Aristotele abbia potuto far ricorso o meno alla dissezione dell'embrione. Contro questa possibilità si è espresso Lloyd 1993, 307 e n. 55. È interessante confrontare la distinzione

aristotelica non solo un tentativo di stabilire una demarcazione fra aborto consentito, probabilmente perché non considerato interruzione di vita, e aborto illegale, ma soprattutto cogliere l'eco di un dibattito sull'inizio effettivo della vita<sup>75</sup>.

Ci si può domandare a questo punto se la posizione di Aristotele rispecchi la *communis opinio*. A questo proposito si possono richiamare alcune disposizioni che limitavano l'ingresso nella donna nei santuari durante la gravidanza. Il senso di tali limitazioni è stato ricondotto da Véronique Mehl alla prossimità del parto alla morte e al timore della contaminazione (*miasma*)<sup>76</sup>. È opportuno sottolineare però che il divieto di accesso ai santuari non è esteso a tutta la gravidanza; al contrario era consigliabile che le donne in attesa vi si recassero<sup>77</sup>. Esistono tuttavia alcune eccezioni, attestate da due iscrizioni, che vietano l'ingresso nel tempio a donne incinte<sup>78</sup>. Esse potrebbero spiegarsi, a mio avviso, alla luce di un passo di Censorino, che ricorda come fosse interdetto frequentare i templi alle donne incinte nei primi quaranta giorni dal concepimento<sup>79</sup>. Tale interdizione cesserebbe quaranta giorni dopo l'inizio della gravidanza, momento in cui, come abbiamo visto, veniva collocata la formazione dell'embrione. L'interdizione dalla frequentazione di luoghi sacri fino al quarantesimo giorno testimonia l'individuazione di un momento di passaggio e insieme il riconoscimento dell'origine della vita umana.

---

aristotelica tra *ekrysis* e *ektrosmos* con un caso clinico riportato nel trattato *Sulla natura del bambino* del *corpus hippocraticum*; cf. Hanson 1995, 296. Qui (§ 13) Ippocrate, descrivendo il caso di una prostituta che aveva abortito volontariamente al sesto giorno di gestazione, si riferisce ad esso non come ad un embrione, ma come al seme rimasto nel ventre per sei giorni (ἕξ ἡμέρας μείνασαν ἐν τῇ γαστρὶ γονίῃν). Cf. Étienne 1973, 28; Bernier 1990, 373. L'episodio è ricordato anche in Demand 1994, 60-61, in relazione all'impegno antiabortivo del giuramento di Ippocrate.

<sup>75</sup> *Contra* Crahay 1941, 23, il quale sosteneva che Aristotele non avrebbe nutrito un interesse per l'inizio della vita, ma avrebbe tenuto un atteggiamento improntato a prudenza in relazione all'esistenza di leggi particolari sull'argomento presenti in alcune città e sarebbe stato attento inoltre a non ledere il diritto paterno sui figli. Secondo Garland 1990, 54, Aristotele non avrebbe tenuto in alcun conto il feto e i suoi diritti, ma si sarebbe preoccupato dell'accresciuto livello di contaminazione di un aborto avvenuto a gravidanza inoltrata.

<sup>76</sup> Mehl 2009, 195.

<sup>77</sup> Arist. *Pol.* 1335 b 12-16; Cf. Parker 1983, 49.

<sup>78</sup> *LSCG* 68; *LSS* 115.

<sup>79</sup> Censorinus, *DN* 11: *Namque praegnans ante diem quadragensimum non prodit in fanum*. Nello stesso senso interpreta Parker 1983, 48.

### 3. I RISCHI DELL'ABORTO

Nel *corpus hippocraticum* esistono molti riferimenti all'aborto, spontaneo e indotto. La più nota testimonianza sull'atteggiamento che i medici ippocratici assumevano nei confronti delle pratiche abortive è il cosiddetto *Giuramento*<sup>80</sup>. Si riporta di seguito un estratto del suddetto giuramento particolarmente significativo per la nostra indagine:

Sceglierò il regime per il bene dei malati secondo le mie forze e il mio giudizio, e mi asterrò dal recar danno e offesa. Non somministrerò a nessuno, neppure se richiesto, alcun farmaco mortale, e non prenderò mai un'iniziativa del genere; e neppure fornirò mai a una donna un mezzo per procurare l'aborto.<sup>81</sup>

Nel *Giuramento*, Ippocrate afferma espressamente di impegnarsi a non fornire a una donna mezzi per indurre l'aborto, facendo riferimento ai pessari abortivi (πεσσόν φθόριον)<sup>82</sup>. Sebbene ci si possa interrogare sulla reale portata della limitazione cui il medico sottoponeva la pratica abortiva<sup>83</sup>, specie se la dichiarazione di intenti del medico viene confrontata con i casi di aborto cui sovente si allude nei trattati ippocratici, ciò che si può trarre con buona probabilità da questo documento è che al centro delle preoccupazioni

<sup>80</sup> La critica è pressoché unanime nel considerare il *Giuramento* il testo più antico del *corpus hippocraticum*, collocabile tra V e IV secolo a.C. C'è però chi, come Ducatillon 2001, 59-61, lo colloca alla fine del periodo ellenistico. Per una rassegna delle diverse posizioni si rimanda a Ducatillon 2001, 59.

<sup>81</sup> *Hippoc. Jusj.* II. 13-16: οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑψηγήσομαι ξυμβουλίην τοιγύνη: ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσόν φθόριον δώσω (trad. Lanata 1961).

<sup>82</sup> Utile il confronto con la traduzione contenuta in Jouanna 1994, 49.

<sup>83</sup> La principale difficoltà che emerge nell'analizzare la clausola antiabortiva del *Giuramento* consiste nella corretta determinazione della limitazione: essa deve essere intesa letteralmente – il medico si impegnerebbe dunque a non praticare aborti ricorrendo a pessari abortivi (come Riddle 1992, 7; Buis 2003, 50, n. 36) – o, al contrario, il riferimento ai pessari deve essere interpretato metaforicamente come la proibizione assoluta dell'aborto? C'è chi come Jones 1924, 39, pensa che il medico si impegnasse semplicemente a non somministrare personalmente il pessario per non attentare alla dignità della paziente, lasciando l'incombenza alle levatrici; altri (Harrison 1968, 73, n. 1; Murray 1991, 302; Kapparis 2002, 72; Pepe 2012, 257-258) ritengono che il medico, rifiutando di facilitare il ricorso all'aborto, rassicurava il capofamiglia sul fatto che non avrebbe aiutato una donna ad abortire senza il suo consenso. La posizione di Murray riprende le conclusioni raggiunte da Feen 1983, 291, secondo cui l'aborto era un crimine perché ledeva il diritto del padre ad avere un erede e a disporre secondo il suo insindacabile giudizio. Per una discussione recente, Carrick 2001, 94-99, il quale propende per una lettura estensiva della prescrizione. Dello stesso parere anche Galeotti 2003, 21, che sottolinea come il rifiuto dei medici ippocratici a praticare aborti fosse in linea con la missione che essi si proponevano: portare la vita e allontanare la morte.

del medico si collocava non soltanto la salute della donna, ma anche la vita stessa del bambino. Si spiega in questo modo l'accostamento del suicidio assistito e dell'aborto provocato<sup>84</sup>. Nella deontologia ippocratica infatti il medico si impegna a non recare offesa in alcun modo ai suoi pazienti. Ora pare evidente che l'impiego di pessari abortivi doveva causare danno sia alla donna che voleva abortire sia all'essere vivente che portava in grembo<sup>85</sup>.

In queste pagine ci si soffermerà principalmente sul riconoscimento da parte dei medici ippocratici della pericolosità dell'aborto. Una consapevolezza di questo genere infatti emerge chiaramente negli scritti medici dedicati alle donne.

Nella sezione del trattato *Sulle malattie delle donne* intitolata Περὶ ἀφώρων si mette in connessione la sterilità con le conseguenze di un aborto. La difficoltà nel concepimento si unisce ad amenorrea e febbre; le pareti dell'endometrio appaiono tanto assottigliate da non permettere che l'embrione vi si impianti<sup>86</sup>. In particolare la sterilità appare tra i più frequenti effetti di un aborto mal curato. Si riteneva infatti che se la donna, dopo aver abortito, non fosse stata curata a dovere, procedendo allo svuotamento dell'utero in tempi ragionevoli, sarebbe diventata sterile<sup>87</sup>. Alcune patologie sono riferite a casi di mancata espulsione del prodotto del concepimento<sup>88</sup>. Non è solo il rischio di sterilità ad essere ricordato fra le conseguenze dell'aborto. La paziente che abbia abortito può essere colpita da affezioni croniche (κινδυνεύει δὲ καὶ αὐτὴ τὸ νοῦσημα χρόνιον ἔχειν), che sopraggiungono soprattutto se la purificazione dell'utero viene condotta oltre il necessario<sup>89</sup>. Anche quando si tratti di aborto spontaneo, è perfettamente riconoscibile una sintomatologia precisa che indica la distruzione in corso

---

<sup>84</sup> Si discute se l'espressione οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑψηγῆσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε alluda al rifiuto dell'eutanasia o abbia a che fare invece con l'impegno a non abusare del proprio ufficio, utilizzando la scienza medica a danno del prossimo. Cf. Harms 2008, 31-33.

<sup>85</sup> Uno dei maggiori commentatori del *Giuramento* di Ippocrate, Ludwig Edelstein, ha proposto di riconoscere nell'impegno antiabortivo del medico ippocratico l'influenza del pitagorismo, che considerava l'embrione dotato di vita dal momento del concepimento, cf. Edelstein 1943; Ducatillon 2001, 50-51, lo interpreta invece come un esempio della tendenza tipicamente greca a mostrare diffidenza nei confronti di tutte quelle pratiche che pretendono di elevarsi al di sopra della legge naturale.

<sup>86</sup> Hippoc. *Mul.* 3, 228: "Ἦν αἱ μήτραι γυναικὶ ἰσχνωθῶσι, καὶ τρηχύνηται τὸ στόμα αὐτέων καὶ ξυμμεμῆκη, καὶ τὰ ἐπιμήνια αὐτῆ μὴ φαίνηται, μηδὲ κνίσκηται, ἀλλὰ πυρετὸς λαμβάνη μαλθακός, καὶ ὀδῶνα αὐτῆ ἐπιπίπτωσιν ἐς τὰς ἰζύας καὶ τὴν νεῖαιραν γαστέρα· ἢ δὲ νοσοῦσα αὐτῆ γίνεται μάλιστα, ὅταν τι τῶν ἐν αὐτῇ διαφθεῖρη· γίνεται δὲ καὶ ἐκ τόκου.

<sup>87</sup> Hippoc. *Mul.* 1, 67: εἰ μὴ τὸ πρῶτον ἅμα τῷ ἐμβρύῳ, αὐτὴ ἦν μὲν ἰητρεύηται ἐν τάχει, ὑγιῆς ἔσται, ἄφορος δέ.

<sup>88</sup> Hippoc. *Nat. mul.* I 37, I 45.

<sup>89</sup> Hippoc. *Mul.* I 25.

del prodotto del concepimento: comparsa di febbre alta, debolezza, inappetenza<sup>90</sup>. Esiste inoltre il pericolo di emorragie<sup>91</sup>, lacerazioni uterine<sup>92</sup>, di gravi piaghe e infiammazioni dell'utero<sup>93</sup>. I medici ippocratici pertanto erano in grado di riconoscere che dall'aborto derivavano numerose patologie per la donna, patologie spesso di grave entità<sup>94</sup>, talora persino mortali<sup>95</sup>. Erano inoltre consapevoli della maggiore percentuale di rischio dell'aborto rispetto al parto, come si evince dal passo che segue:

E sono maggiormente esposte ai rischi le donne che abortiscono. Gli aborti dunque sono più pericolosi dei partì. L'aborto non può avvenire infatti se non in maniera violenta sia se effettuato attraverso un farmaco, una bevanda, un alimento, un pessario o qualcos'altro. La violenza è sempre negativa. In una pratica simile il rischio è che l'utero venga lacerato o si infiammi; ciò è estremamente pericoloso.<sup>96</sup>

Testimonianze come quella appena ricordata inducono a riconsiderare la frequenza con cui nel mondo greco si ricorreva all'aborto. Tale pratica era evidentemente considerata pericolosa per la salute della donna, sia a breve termine, a causa delle complicazioni che potevano sorgere al momento dell'interruzione della gravidanza, sia a lungo termine, per via della comparsa di affezioni croniche che i medici stessi facevano risalire all'aborto. Spesso i medici si trovavano a dover curare infezioni che le donne si erano procurate in seguito a un aborto<sup>97</sup>; ciò induce a ritenere che la questione dell'aborto rimanesse comunque interamente nelle mani delle donne<sup>98</sup>. Questa

<sup>90</sup> Hippoc. *Mul.* I 21: Κοιλίη σφιν ταρασσεται, και ασθνευει και πυρετός σφοδρός και ασιτή εμπίπτει τῷ χρόνῳ τούτῳ, ὃ ἂν τὰ παιδία φθειρωσιν. Che si tratti di aborto spontaneo sembra potersi evincere dall'espressione οὐδεμιῆς βίης επιγενομένης, οὐδὲ βορῆς ἀνεπιτηδείου.

<sup>91</sup> Hippoc. *Mul.* II 110: Καὶ ρόος ἐρυθρὸς μὲν γίνεται ἐκ πυρετοῦ, μᾶλλον δὲ ἐκ τρωσμοῦ.

<sup>92</sup> Hippoc. *Mul.* I 64: Ἦν αἱ μήτραι ἐλκωθῶσι, και αἷμα και πῦον ῥέει και ἰχώρ· σηπομένων γάρ τῶν μηρέων, νόσημα ἀπ' αὐτέων γίνεται ... ἡ δὲ νοῦσος λαμβάνει μάλιστα μὲν ἐκ τόκου, ἦν αὐτῆσι τι διακναισθὲν ἐνσαπῆ, και ἐκ τρωσμοῦ, και ἄλλως ἀπὸ ταντομάτου.

<sup>93</sup> Hippoc. *Mul.* I 67: Ἦν δὲ γυνὴ ἐκ τρωσμοῦ τρῶμα λάβῃ μέγα, ... αἱ μήτραι φλεγμῆν νοσιν ἰσχυρῶς και μεμύκωσι.

<sup>94</sup> Si può ricordare a titolo d'esempio l'insorgere della cosiddetta idropisia o tumore acqueo in seguito a un aborto, come attestano Hippoc. *Nat. Mul.* I 2 e *Mul.* I 59.

<sup>95</sup> Hippoc. *Mul.* I 67, afferma che la paziente morirà, se la purificazione necessaria dopo un aborto avviene quando è ancora troppo debole.

<sup>96</sup> Hippoc. *Mul.* I 72: και κινδυνεύουσιν αἱ φθειρουσαι μᾶλλον· αἱ γάρ φθοραὶ τῶν τόκων χαλεπώτεραι εἰσιν· οὐ γάρ ἐστι μη οὐ βιαίως φθαρήναι τὸ ἔμβυον ἢ φαρμάκῳ ἢ ποτῶ ἢ βρωτῶ ἢ προσθέτοισιν ἢ ἄλλῳ τινί· βίη δὲ πονηρόν ἐστιν· ἐν γάρ τῷ τοιοῦτῳ κίνδυνός ἐστι τὰς μήτρας ἐλκωθῆναι ἢ φλεγμῆναι· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἐπικίνδυνον.

<sup>97</sup> Esiste la possibilità, a mio avviso, che in Hippoc. *Mul.* I 67 si alluda ad aborti che le donne si procuravano da sole; esse in seguito erano o essere costrette a rivolgersi ai medici per eventuali complicazioni, come già rilevato da Garland 1990, 53.

<sup>98</sup> Barras 2004, 102; Totelin 2009, 118.

considerazione unita all'alto tasso di mortalità infantile che affliggeva le società antiche spinge a ridimensionare, in casi di gravidanze indesiderate, l'incidenza dell'aborto a favore di metodi alternativi, quali l'esposizione<sup>99</sup>.

#### 4. CONCLUSIONI

Le testimonianze presentate inducono a concludere che l'atteggiamento dei due maggiori filosofi della grecità non era in genere favorevole all'aborto. Per quanto concerne Platone si può sostenere che non concepì l'interruzione volontaria della gravidanza come mezzo per controllare l'eccesso demografico. L'unica occorrenza in cui sembra effettivamente riferirsi a questa possibilità appare condizionata dal timore dell'incesto e da logiche di tipo eugenetico. In quest'ultimo caso si deve comunque tener conto della bassa incidenza della prescrizione, relativa non a tutta la comunità, ma alla sola classe dei guardiani, qualora essi si siano fatti guidare dall'intemperanza. La posizione di Aristotele sembra anche più chiara e in un certo senso più radicale. Il suo pensiero risente evidentemente dei risultati raggiunti attraverso lo studio dell'embriologia umana; egli infatti condizionò il ricorso all'aborto alla comparsa della sensazione e della vita nel prodotto del concepimento. Così facendo, ci ha consegnato probabilmente l'eco di un dibattito dei suoi tempi inerente all'inizio della vita, dibattito nel quale si inserisce tentando di porre un limite oltre il quale considerare illecito ogni intervento sull'embrione.

I medici ipocratici presero una posizione netta nei confronti delle pratiche abortive. Il rifiuto di agevolare l'interruzione di gravidanza, dichiarato a gran voce in quel celebre manifesto della deontologia medica che è il *Giuramento*, come prova della purezza e della sacralità dell'arte medica, è dovuto primariamente alla volontà di salvaguardare la vita umana. Nell'impegno antiabortivo si deve riconoscere la consapevolezza dei rischi legati all'aborto; tali rischi appaiono poi amplificati da quella che sembra essere stata la pratica corrente. Pare infatti che le donne spesso affrontassero l'esperienza dell'aborto senza il supporto di esperti e che i medici si trovassero a dover curare le patologie cui un atteggiamento tanto incauto poteva aver dato luogo.

---

<sup>99</sup> Gallant 1991, 20-21, fornisce i seguenti dati: in età classica una donna aveva in media 4,3 figli; 1,6 moriva in età infantile. Il tasso di sopravvivenza sembra superiore nei maschi (2,7), mentre le bambine avevano minori probabilità di giungere all'età adulta (1,6). Si vedano le «correzioni» di Hansen 2006, 52-60, alle cifre proposte da Gallant. Lo studioso danese propende per uno standard di 6 persone per nucleo familiare.

Non è chiaro se gli Ateniesi elaborarono una legislazione specifica sulla questione<sup>100</sup>, sebbene l'esistenza di un discorso frammentario attribuito a Lisia dal titolo *Κατὰ Ἀντιγένους ἀμβλώσεως* parli in favore dell'esistenza, almeno in età classica, di una legge contro l'aborto<sup>101</sup>. Sebbene il *kyrios* si riservasse la facoltà di decidere liberamente sul destino dei membri dell'*oikos*<sup>102</sup>, si può concludere che il ricorso all'aborto non fu mai considerato la scelta più facile: le perplessità dei filosofi, le obiezioni dei medici, l'esistenza stessa di consuetudini alternative quali la possibilità dell'esposizione infantile sembrano dimostrarlo.

LAURA LODDO

*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*  
ritalaura.loddo@unicatt.it

---

<sup>100</sup> Sono solo due i riferimenti antichi all'esistenza di una legislazione antiabortiva in ambito ateniese. L'autore del trattato *Ei ζῶον τὸ κατὰ γαστήρ* (Ps.-Gal. XIX, p. 179 Kühn) sostiene che Solone avrebbe emanato una legge contro l'aborto. La testimonianza appare isolata, se si esclude il riferimento a leggi antiabortive promulgate da generici nomoteti – in cui non è ipotesi remota riconoscere un riferimento a Solone – in Muson. XV<sup>A</sup> (= Stob. *Anthologium* IV 24, 15). La notizia viene guardata con sospetto dalla maggior parte dei moderni (Crahay 1941, 12; Nardi 1971, 33-41; Adam 1984, 146-147; Kapparis 2002, 178; Todd 2002, 237). Anche l'editore dei frammenti delle leggi soloniane colloca la testimonianza fra quelle spurie (Ruschenbusch 1966, 117). È opportuno rammentare che l'atteggiamento degli studiosi in passato è stato decisamente più favorevole nei confronti della testimonianza di Pseudo-Galeno. Così sia Baiter-Sauppe 1837, 175, sia Caillemer 1877, 225, si erano espressi a favore dell'esistenza di una legge repressiva nei confronti dell'aborto. In tempi più recenti ha accolto la possibile paternità soloniana della legge Laale 1992-1993a, 157-166; possibilista, a partire dall'interpretazione dei frammenti della *Contro Antigene* di Lisia, appare Buis 2003, 52-59. Pepe 2012, 257, n. 12, ha sottolineato che anche questa legge, a prescindere dalla questione della sua «solonicità», riflette la preoccupazione di tutelare i diritti del padre sul feto.

<sup>101</sup> Lys. F 31 Blass. Persistono tuttavia differenti visioni fra gli studiosi circa la procedura che questi scarni frammenti restituiscono: Glotz 1904, 351-352, pensava che la *Contro Antigene* presupponesse una *dike phonou*; Gernet-Bizos 1989<sup>5</sup>, 238-239, concludeva a favore della *graphé ambloseos*, seguito parzialmente da Harrison 1968, 72-73 (si sottolinea che l'aborto fu oggetto di una *graphé* per le sue implicazioni pubbliche qualora il padre fosse morto); in ultimo Todd 2003, 247-248, propone di interpretare la causa come l'esito di una *graphé hymbreos*.

<sup>102</sup> Appare decisamente stridente il contrasto fra la concezione che faceva dell'embrione e del feto *mulieris portio viscerum* e la situazione giuridica ateniese che lasciava al marito assoluta sovranità nella decisione di accettare il nuovo nato nella famiglia o di lasciarlo al suo destino. Il tema, molto studiato, si è arricchito da ultimo con i contributi di Cantarella 2010, che tratta dell'autorità paterna sui figli dal punto di vista legislativo e sociale, Seveso 2010, 29-40, che analizza il ruolo del marito all'interno della famiglia, Pepe 2012, 264-269, che riflette sulla tendenza presente nel mito a ridurre l'importanza della donna nella generazione a favore delle figure maschili.

BIBLIOGRAFIA

- Adam 1963 J. Adam (ed.), *The Republic of Plato*, I, Cambridge 1963.
- Adam 1984 S. Adam, L'avortement dans l'antiquité grecque, in A. Biscardi (επιμ.), *MNHMH Γεωργίου Α. Πετροπούλου (1897-1964)*, τ. Α, Αθήναι 1984, 141-153.
- Angeletti 1992 L.R. Angeletti, Le concept de vie dans la Grèce antique et le serment d'Hippocrate, *RPhL* 90 (1992), 156-179.
- Baïter - Sauppe 1837 J. Baïter - H. Sauppe (ed.), *Oratores Attici Minores*, Zurich 1837.
- Balestrini 1888 R. Balestrini, *Aborto, infanticidio ed esposizione d'infante*, Torino 1888.
- Barras 2004 V. Barras, La naissance et ses recettes en médecine antique, in V. Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Fribourg, 28 novembre, 1 décembre 2001*, Göttingen 2004, 93-102.
- Bernier 1990 R. Bernier, Embryogenèse et avortement chez les auteurs hippocratiques, in P. Potter - G. Maloney - J. Desautels (éds.), *La maladie et les maladies dans la collection hippocratique. Actes du VI Colloque International Hippocratique (Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1987)*, Québec 1990, 363-380.
- Blundell 1995 S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, London 1995.
- Bolkenstein 1922 H. Bolkenstein, The Exposure of Children at Athens and the ἐγχυτρίστριαι, *CPb* 17 (1922), 222-239.
- Bresson 1985 A. Bresson, Démographie grecque ancienne et modèles statistiques, *RELO* 21 (1985), 7-34.
- Brock 2006 R. Brock, How to Be a Citizen in Ancient Greece, *Journal of Classics Teaching* 8 (2006), 5-9.
- Buis 2003 E.J. Buis, Los limites de la ΓΡΑΦΗ ΑΜΒΛΩΣΕΩΣ: la (i)licitud del aborto en el derecho ateniense, *Argos* 27 (2003), 41-62.
- Caillemer 1877 E. Caillemer, Ambloseos graphé, in C. Daremberg - E. Saglio (éds.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris 1877, 224-225.
- Cameron 1932 A. Cameron, The Exposure of Children and Greek Ethics, *CR* 46 (1932), 105-114.
- Campese 1983 S. Campese, Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele, in S. Campese - G. Sissa - P. Manuli (a cura di), *Madre materia: sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, 15-79.
- Cantarella 2010 E. Cantarella, Fathers and Sons in Athenian Law and Society, in G. Thür (hrsg.), *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25-30 August 2009)*, Wien 2010, 1-13.

- Capriglione 1996 J. Capriglione, È necessario che la cura del corpo preceda quella dell'anima, in M. Vegetti - S. Gastaldi (a cura di), *Studi di storia della medicina antica e medievale, in memoria di Paola Manuli*, Firenze 1996, 34-48.
- Carrick 2001 P. Carrick, *Medical Ethics in Ancient World*, Washington (DC) 2001.
- Congourdeau 1997 M.H. Congourdeau, À propos d'un chapitre des «Éphodia»: l'avortement chez les médecins grecs, *REByz* 55 (1997), 261-277.
- Cova 2004 L. Cova, Prius animal quam homo. Aspetti dell'embriologia tommasiana, in C. Crisciani - R. Lambertini - R. Martorelli Vico (a cura di), *Parva Naturalia. Saperi Medievali, Natura e Vita. Atti dell'XI Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale, Macerata, 7-9 dicembre 2001*, Macerata 2004, 357-378.
- Crahay 1941 R. Crahay, Les moralistes anciens et l'avortement, *AC* 10 (1941), 9-23.
- Dasen 1997 V. Dasen, Multiple Births in Graeco-Roman Antiquity, *OJA* 16 (1997), 49-63.
- Demaitre - Travill 1994 L. Demaitre - A. Travill, Lo sviluppo dell'embriologia umana nelle opere di Alberto Magno, in J.A. Weisheipl (a cura di), *Alberto Magno e le scienze*, Bologna 1994, 433-470.
- Demand 1994 N. Demand, *Birth, Death, and Motherhood in classical Greece*, Baltimore - London 1994.
- Den Boer 1979 W. Den Boer, *Private Morality in Greece and Rome. Some Historical Aspects* (Mnemosyne Suppl. 57), Leiden 1979.
- Dobbs 1994 D. Dobbs, Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery, *Journal of Politics* 56 (1994), 69-94.
- Dodero Paz 2012 M. Dodero Paz, La joven espartana y su participacion en la ciudad lacedemonia, *Antesteria* 1 (2012), 19-28.
- Ducatillon 2001 J. Ducatillon, Le serment d'Hippocrate, problèmes et interpretations, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (2001), 34-61.
- Edelstein 1943 L. Edelstein, *The Hippocratic Oath*, Baltimore 1943.
- Engels 1980 D. Engels, The Problem of Female Infanticide in the Graeco-Roman World, *CPh* 75 (1980), 112-120.
- Engels 1984 D. Engels, The Use of Demography in Ancient History, *CQ* 34 (1984), 386-393.
- Étienne 1973 R. Étienne, La conscience médicale antique et la vie des enfants, in *Annales de Demographie Historique*, numéro spécial *Enfants et Sociétés* (1973), 15-46.
- Eyben 1980-1981 E. Eyben, Family Planning in Graeco-Roman Antiquity, *Anc-Soc* 11-12 (1980-1981), 5-81.

- Fassò 1972 G. Fassò, Ancora sul procurato aborto nel mondo greco-romano, *RTDPC* 26 (1972), 799-802.
- Feen 1983 R.H. Feen, Abortion and Exposure in Ancient Greece: Assessing the Status of the Fetus and Newborn from Classical Source, in W.B. Bondeson - H.T. Engelhardt - S.F. Spicker - D.H. Winship (eds.), *Abortion and the Status of the Fetus*, Dordrecht 1983, 283-300.
- Feen 1996 R.H. Feen, Keeping the Balance: Ancient Greek Philosophical Concerns with Population and Environment, *Population and Environment* 17 (1996), 447-458.
- Ferrari 2007<sup>2</sup> Platone, *Le leggi*, a cura di F. Ferrari, Milano 2007<sup>2</sup>.
- Ford 1988 N.M. Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge 1988.
- Fulci 2012 Platone, *Teeteto*, a cura di L. Fulci, Roma 2012.
- Galeotti 2003 G. Galeotti, *Storia dell'aborto*, Bologna 2003.
- Gallant 1991 T.W. Gallant, *Risk and Survival in Ancient Greece*, Cambridge 1991.
- Garland 1990 R. Garland, *The Greek Way of Life from Conception to Old Age*, Ithaca - New York 1990.
- Gastaldi 1998 S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma - Bari 1998.
- Germain 1969 L.R.F. Germain, Aspects du droit d'exposition en Grèce, *RD* 47 (1969), 177-197.
- Gernet - Bizos 1989<sup>5</sup> Lysias, *Discours, Tome II (XVI-XXXV et Fragments)*, éd. par L. Gernet - M. Bizos, Paris 1989<sup>5</sup>.
- Glutz 1904 G. Glutz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.
- Golden 1981 M. Golden, Demography and the Exposure of Girls at Athens, *Phoenix* 35 (1981), 316-331.
- Golding - Golding 1975 M.P. Golding - N.H. Golding, Population Policy in Plato and Aristotle: Some Values Issue, *Arethusa* 8 (1975), 345-358.
- Hansen 2006 M.H. Hansen, *The Shotgun Method. The Demography of the Ancient Greek City-State Culture*, Columbia - London 2006.
- Hanson 1995 A.E. Hanson, «Paidopoiia»: Metaphors for Conception, Abortion, and Gestation in the Hippocratic Corpus, in P.J. Van der Eijk - H.F. Horstmanshoff - P.H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, Amsterdam - Atlanta 1995, 291-307.
- Harms 2008 P. Harms, Physician-Assisted Suicide in Antiquity, *Museion* 8 (2008), 25-38.
- Harris 1982 W.V. Harris, The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World, *CQ* 32 (1982), 114-116.

- Harrison 1968 A.R.W. Harrison, *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford 1968.
- Isnardi Parente 1974 M. Isnardi Parente (a cura di), Sezione XI: La Politica, in E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte II. Da Socrate ad Aristotele*, III.2, Firenze 1974.
- Jones 1924 W.H.S. Jones, *The Doctor's Oath: an Essay in the History of Medicine*, Cambridge 1924.
- Jouanna 1994 J. Jouanna, *Ippocrate*, Torino 1994 (ed. orig. *Hippocrate*, Paris 1992).
- Kapparis 2002 K. Kapparis, *The Abortion in Ancient World*, London 2002.
- Kraut 1997 Aristotle, *Politics, Books VII and VIII*, ed. by R. Kraut, Oxford 1997.
- Krenkel 1971 W.A. Krenkel, *Erotica I. Der Abortus in der Antike*, *WZ Rostock* 20 (1971), 443-452.
- Laale 1992-1993a H.W. Laale, *Abortion in Greek Antiquity: Solon to Aristotle*, 1, *CML* 13 (1992-1993), 157-166.
- Laale 1992-1993b H.W. Laale, *Abortion in Greek Antiquity: Solon to Aristotle*, 2, *CML* 13 (1992-1993), 191-202.
- Lacey 1968 W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, London 1968.
- Lanata 1961 Ippocrate, *Opere*, a cura di G. Lanata, Torino 1961.
- Lanza - Vegetti 1997<sup>2</sup> Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza - M. Vegetti, Torino 1997<sup>2</sup>.
- Lécrivain 1932 C. Lécrivain, *Notes de droit pénal grec. I: La Bouleusis, II: L'avortement*, in *Mélanges Gustave Glotz II*, Paris 1932, 527-533.
- Liddel 2007 P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford 2007.
- Lloyd 1987 G.E.R. Lloyd, *Scienza, Folclore, Ideologia: le scienze della vita nell'antica Grecia*, Torino 1987 (ed. orig. *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in ancient Greece*, Cambridge 1983).
- Lloyd 1993 G.E.R. Lloyd, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma - Bari 1993 ((ed. orig. *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991).
- Manuli 1983 P. Manuli, *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in S. Campese - G. Sissa - P. Manuli (a cura di), *Madre materia: sociologia e biologia della donna greca*, 149-192, Torino 1983.
- Mayhew 1997 R. Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham (MD) 1997.
- Mehl 2009 V. Mehl, *Le temps venu de la maternité*, in L. Bodiou - V. Mehl (éds.), *La religion des femmes en Grèce ancienne*, Rennes 2009, 193-206.

- Miller 2003 D.R. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus* (Hypomnemata 145), Göttingen 2003.
- Moïssides 1922 M. Moïssides, Contribution à l'étude de l'avortement dans l'antiquité grecque, *Janus* 26 (1922), 5-85.
- Moore 2005 K.R. Moore, *Sex and the Second-Best City. Sex and Society in the Laws of Plato*, New York 2005.
- Moreau 1949 J. Moreau, Les théories démographiques dans l'Antiquité grecque, *Population* 4 (1949), 597-614.
- Morel 2008 P.M. Morel, Aristote contre Démocrite. Sur l'embryon, in L. Brisson - M.H. Congourdeau - J.L. Solère (éds.), *L'Embryon. Formation et Animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris 2008, 43-57.
- Morrow 1993<sup>2</sup> G. Morrow, *Plato's Cretan City*, Oxford 1993<sup>2</sup>.
- Motomura 1988 R. Motomura, The Practice of Exposing Infants and its Effects on the Development of Slavery in the Ancient World, in T. Yuge - M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden - New York - København - Köln 1988, 410-415.
- Mulhern 1975 J.J. Mulhern, Population and Plato's Republic, *Arethusa* 8 (1975), 265-281.
- Murray 1991 J.S. Murray, The Alleged Prohibition of Abortion in the Hippocratic Oath, *EMC* 35 (1991), 293-311.
- Nagle 2006 D.B. Nagle, *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge 2006.
- Nardi 1971 E. Nardi, *Il procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971.
- Needham 1959 J. Needham, *History of Embryology*, Cambridge 1959.
- Newman 1950 W.L. Newman, *The «Politics» of Aristotle*, III, Oxford 1950.
- Noonan 1967 J.T. Noonan, Abortion and the Catholic Church: A Summary History, *Natural Law Forum* 12 (1967), 85-131.
- Ober 1989 J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989.
- Oppenheimer 1975 J. Oppenheimer, When Sense and Life Begin: Background for a Remark in Aristotle's Politics (1335 b 24), *Arethusa* 8 (1975), 331-343.
- Parker 1983 R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- Patterson 1985 C. Patterson, Not Worth to Rearing: The Cause of Infant Exposure in Ancient Greece, *TAPhA* 115 (1985), 103-123.
- Pepe 2012 L. Pepe, Pregnancy and Childbirth, or the Right of the Father. Some Reflections on Motherhood and Fatherhood in Ancient Greece, *RDE* 2 (2012), 255-274.

- Phillips Simpson 1998 P.L. Phillips Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill - London 1998.
- Piccirilli 1988 L. Piccirilli, Lo stratego, il censo, l'età, *RFIC* 116 (1988), 174-184.
- Piérart 2008 M. Piérart, *Platon et la cité grecque: théorie and réalité dans la constitution des Lois*, Paris 2008.
- Pomeroy 1975 S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975.
- Pouderon 2008 B. Pouderon, L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des premiers Pères et ses implications théologiques, in L. Brisson - M.H. Congourdeau - J.L. Solère (éds.), *L'embryon. Formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris 2008, 157-183.
- Preus 1975 A. Preus, Biomedical Techniques for Influencing Human Reproduction in the Fourth Century B.C., *Arethusa* 8 (1975), 237-263.
- Rankin 1964 H.D. Rankin, *Plato and the Individual*, London 1964.
- Rankin 1965 H.D. Rankin, Plato's Eugenic ΕΥΦΗΜΙΑ and ΑΠΟΘΕΣΙΣ in Republic, Book V, *Hermes* 93 (1965), 407-420.
- Reale 1991 Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991.
- Rhodes 1981 P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.
- Riddle 1992 J.M. Riddle, *Contraceptions and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge (Mass.) 1992.
- Roux 2011 S. Roux, Les conditions de la meilleure constitution dans le livre VII des «Politiques»: Aristote critique de Platon, in E. Bermon - V. Laurand - J. Terrel (éds.), *Politique d'Aristote: famille, régimes, education*, Bordeaux 2011, 139-154.
- Seveso 2010 G. Seveso, *Paternità e vita familiare nella Grecia antica*, Roma 2010.
- Todd 2003 S. Todd, Lysia on Abortion, in G. Thür - F.J. Fernandez Nieto (hrsgg.), *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Pazo de Marcinana, La Coruña, 6-9 September 1999), Köln 2003, 235-256.
- Totelin 2009 L.M.V. Totelin, *Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece*, Leiden - Boston 2009.
- Van de Walle 1998 E. Van de Walle, Pour une histoire démographique de l'avortement, *Population* 1-2 (1998), 273-290.
- Van Hook 1920 L.R. Van Hook, The Exposure of Infants at Athens, *TAPhA* 51 (1920), 134-145.
- Vegetti 1998 Platone, *La Repubblica, vol. II. Libri II e III*, a cura di M. Vegetti, Napoli 1998.

- Vegetti 2000 Platone, *La Repubblica*, vol. IV. Libro V, a cura di M. Vegetti, Napoli 2000.
- Veloso 2011 C. Veloso, La relation entre les liens familiaux et les constitution politique, in E. Bermon - V. Laurand - J. Terrel (éds.), *Politique d'Aristote: famille, régimes, education*, Bordeaux 2011, 23-39.
- Viano 1992 C.A. Viano, *Politica e Costituzione di Atene di Aristotele*, Torino 1992.
- Wilgaux 2011 J. Wilgaux, De la naturalité des relations de parenté: incest et échange matrimonial dans les *Politiques* d'Aristote, in E. Bermon - V. Laurand - J. Terrel (éds.), *Politique d'Aristote: famille, régimes, education*, Bordeaux 2011, 41-53.