

QUADERNI DI FILOSOFIA

*Nuova Serie 11*

Collana diretta da  
PASQUALE GIUSTINIANI



PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI

**Fernando Fiorentino**

**Principi di bioetica  
secondo il pensiero di Tommaso d'Aquino**

---

**Verbum Ferens**

© Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale  
Sezione S. Tommaso d'Aquino  
Viale Colli Aminei 2 - 80131 Napoli (Italia)  
UFFICIO PUBBLICAZIONI - 2013  
Tel. +39 081 7410000 (int. 335) • E-mail pubblicazioni.pftim@email.it

© 2013 Verbum Ferens Srl  
Largo Donnaregina 22 - 80138 Napoli (Italia)

**Parte prima**

**La *lectio***

\* Testo della *Lectio Thomae* pronunciata il 7 marzo 2012 nell'Aula magna della Sezione S. Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.



## 1. Togliere le incrostazioni

«Non sono passati ancora cinquant'anni da quando è stata inventata la macchina a vapore, ma, sin dal giorno della sua invenzione, tutti i meccanici si sono accordati sulle parti che compongono questa macchina, sulle funzioni di ciascuna di esse, sulle loro proporzioni; non hanno idee diverse neppure sui perfezionamenti da apportarvi. Ciò è dovuto al fatto che la meccanica è una scienza e che l'arte del costruttore di tali macchine è fondata su questa scienza. Non si può dire la stessa cosa della macchina sociale. Nessun principio, nessuna scienza, che serva da guida e da regola ai costruttori di macchine politiche e a tutti coloro che si ergono, nel seno della società, quali tutori di questa società, sotto i nomi diversi di re o di imperatori, di principi, di ministri, di senatori, di rappresentanti della nazione eletti da essa e, infine, di giornalisti, che dovrebbero dipendere solo dal loro pensiero.

Questa numerosa coorte di meccanici politici si suddivide all'infinità: *tot capita, tot sententiae*. La maggior parte, a dire il vero, invece di lasciarsi guidare dalle proprie idee, si fa guidare dalle proprie passioni e dai propri interessi privati. Ma anche i maggiori teorici e i più disinteressati mancano di un principio. È inutile, dunque, affidare loro la cura dei destini sociali: essi sono, come dice Omero, i pastori del popolo, ma, secondo l'espressione evangelica, sono dei ciechi che guidano altri ciechi.

Chiamo scienza politica una vera scienza, *fondata sulla natura delle cose*, cioè sulla natura dell'uomo. Questa scienza non esiste. Il suo principio non esiste o, almeno, non è ancora chiaramente rivelato alle intelligenze»<sup>1</sup>.

È un autore della prima metà dell'Ottocento che scrive questo, Pierre Leroux, nel suo tempo conosciuto in tutta Europa e poi dimenticato, perché, avendo combattuto non solo contro la destra, a suo dire "clericale" e/o massonica, ma anche contro la sua stessa sinistra, alla quale

<sup>1</sup> P. LEROUX, *Ai politici*, trad. it. a cura di F. Fiorentino, Lecce 1989, 286s.

chiedeva una rivoluzione pacifica e realmente democratica negli anni in cui la sinistra si organizzava attorno alle idee rivoluzionarie marxiane all'insegna della lotta di classe, rimase dapprima da solo sul campo, infine dimenticato.

Se pur dimenticato, questo suo desiderio di cercare il principio della politica vale ancora oggi. Egli lo aveva cercato per tutta la vita, convinto che solo così sarebbe stato possibile coagulare il consenso all'interno di uno Stato, cosa che avrebbe portato alla coesistenza pacifica di tutti i suoi cittadini. Tuttavia, in questa sua esigenza egli avvertiva che questo principio unico, se fosse stato applicato dall'esterno alla vita di un popolo, avrebbe avuto un esito totalitario. Perciò fu critico verso il socialismo tedesco, allora capeggiato da Marx. E alle critiche marxiane rivolte al socialismo utopistico francese, rispose che il principio va cercato non nelle menti dei riformatori politici, ma nelle reali aspirazioni degli uomini, iscritte nel codice della loro stessa natura.

Quando leggevo queste cose più di una ventina di anni fa, specialmente quando lessi che la politica dev'essere "fondata sulla natura delle cose", da considerare come un principio, non potevo non ricordarmi che il primo a dire che non solo la politica, ma tutto il sapere, ivi inclusa la scienza, dev'essere fondata sulla *phýsis*, sulla natura delle cose, è stato Aristotele. Chi conosce un po' di storia della filosofia e chi conosce l'aria che oggi tira attorno ai problemi filosofici, di ordine sia teoretico sia pratico, sa benissimo che in alcuni ambienti, prevalentemente laicisti, s'inorridisce al sentir parlare di *natura* o di *natura delle cose*. Queste parole sono state messe al bando e, se non mi sbaglio, anche in certi ambienti di area teologica si arriccia un po' il naso solo al sentirne parlare. Oggi vanno di moda, e non solo in filosofia, le belle parole, dette in modo egregio, che hanno piuttosto lo scopo di *stupire*, alla mariniana maniera, e dove si fa fatica a trovare qualche concetto ben fondato.

In tanti anni di ricerca e di studio ho potuto rilevare, testi alla mano, che tutti gli antimetafisici e gli antinaturalisti, che hanno criticato alcune

volte con affettata indulgenza e altre volte con boria saccente, la visione naturalistica in genere e la teoria della legge naturale in specie, lo hanno fatto o per ignoranza o per pressappochismo. Cioè: parlano contro la metafisica, ma hanno una loro idea di metafisica, che ha poco a che fare con la metafisica aristotelica; parlano di *natura* e di *legge naturale*, e hanno un concetto di *natura* e di *legge naturale*, che ha poco a che fare con il concetto di *natura* e di *legge naturale* di Tommaso d'Aquino.

Il ritorno, allora, al principio o ai principi dev'essere un ritorno che tolga la ruggine da un pensiero, che i moderni e i contemporanei hanno snaturato attraverso il metodo più sbrigativo del *si dice* o del *passa-parola*, senza mai prendersi la briga di fare una verifica, per accertare se quei *si dice*, di cui la gran parte dei manuali sono farciti, possano avere effettivamente il supporto di un'analisi metodica dei testi. Non c'è da stupirsi se, in tanti anni di critiche contro il pensiero classico e medioevale in genere, ogni critico ci abbia messo del suo e abbia fatto parlare gli autori citati *a modo suo*. E così allo studente di oggi è presentato un altro autore, diverso da quello originario. Per rendersene conto, è sufficiente che uno, che conosca a fondo un autore, sfogli uno dei tanti manuali di storia della filosofia, dove ogni autore è messo nel letto di Procuste dell'ideologia di cui è cultore e divulgatore l'autore del manuale. Questa è la ragione per la quale sono pacificamente accettate, perché date ormai per scontate a furia di ripeterle, le tesi antimetafisiche, antinaturaliste e antiessenzialiste, sostenute da più parti anche, mi duole dirlo, in alcuni ambienti cattolici.

Ma togliere la ruggine, perché venga fuori la lucentezza originaria del pensiero dell'autore, non basta. Non basta limitarsi a dire che Aristotele o Tommaso hanno detto *così* e non *così*. Noi siamo convinti che alla ricerca bisogna dare un'impostazione diversa, partendo dal principio che non si può conoscere veramente un autore, se non si cerca di capire secondo quale percorso egli, partendo da alcuni principi o intuizioni iniziali, sia giunto alle conclusioni cui è giunto. Non è facile farlo, perché un autore di solito ci dice il risultato raggiunto, non il percorso compiuto.

Per rendere ragione di quello che dico, ho bisogno di allargare un po' l'orizzonte.

## 2. La metodologia della ricerca

Uno dei grandi difetti della cultura moderna è che, attraverso il prevalere dell'ideologia laicista, non solo è scomparso dall'orizzonte del sapere l'Autore della natura, Dio, ma sono scomparsi al tempo stesso gli autori dei testi, i quali sono stati soppiantati non solamente dai loro interpreti, buoni o cattivi che siano stati, ma anche dagli interpreti degli interpreti e, ancora, dagli interpreti degli interpreti degli interpreti, secondo una catena che, per il noto gioco degli specchi, si allunga all'infinito. E il mondo accademico chiama questa lunga catena col nome di *letteratura critica*, in mancanza della quale un qualsiasi scritto non ha il marchio di quella che questo mondo chiama *scientificità*, come se la scientificità di uno studio su di un autore non dipendesse dalla conoscenza del senso che l'autore ha dato originariamente (al principio) ai suoi scritti, ma dalla conoscenza del senso che hanno dato via via gli interpreti ai testi di quell'autore. Non si sono mai posti il problema del fatto che a volte questi sensi dati dagli interpreti a uno stesso testo sono contraddittori e che il superamento di questa difficoltà esige che si vada oltre gli interpreti e si cerchi il senso del testo nel testo stesso. È una tesi che sostengo da qualche tempo che il testo va interpretato mediante il testo e l'autore mediante l'autore. Per questo non condivido quanto sostiene Hans-Georg Gadamer nel suo, pur sotto molti aspetti estremamente interessante, *Verità e metodo*, che Gianni Vattimo ha tradotto<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Del resto, lo stesso Vattimo, anziché seguire il metodo ermeneutico teorizzato da Gadamer in *Verità e metodo*, che egli stesso ha tradotto (Milano 1972), ha seguito, senza volerlo, il modo di interpretare un testo da noi teorizzato, quando, per essere certo che la sua traduzione italiana di un termine tedesco ambiguo, cioè del termine *Wirkungsgeschichte Bewusstsein*, che può essere inteso sia come "coscienza della determinazione storica" sia come "determinazione storica della coscienza",

Durante i miei lunghi anni d'insegnamento e soprattutto di ricerche, fatte sempre direttamente sui testi, ho capito che c'è una stretta relazione tra la scomparsa dell'Autore di quello che Galilei e Bacone chiamavano il *grande libro della natura* e degli autori dei veri e propri libri a stampa. Come l'intelletto dell'uomo moderno si è sostituito all'intelletto divino, creatore del mondo, così l'intelletto degli interpreti dei testi si è sostituito all'intelletto degli autori dei testi. E come, al seguito di Kant, l'intelletto dell'uomo moderno introduce nel mondo un *lógos* che ha nella propria mente, senza curarsi di quel *lógos* che, al principio, esisteva nell'intelletto di Dio, così l'intelletto dell'interprete introduce nel libro che legge quel senso che egli ha nella propria mente, senza curarsi di capire quale fosse quel senso che l'autore aveva, al principio, nel proprio intelletto e che poi, tramite la scrittura, ha trasferito nel libro.

In questo modo, l'intelletto dell'uomo moderno è diventato un sovrano assoluto. Egli, così, non solo domina e legifera autonomamente sul mondo della natura, ma domina e legifera autonomamente, ossia svincolato da ogni criterio oggettivo, anche sul mondo della cultura. In quest'ultimo mondo, dove il potere è centuplicato dalle tecnologie della comunicazione, c'è, come ognuno ben sa, una lotta senza quartiere, per accaparrarsene l'egemonia e, con l'egemonia, il dominio sugli uomini e sulle cose. Non c'è potere superiore a quello che domina sulle menti degli uomini e che comincia dal dominio sulle idee, nelle quali, secondo Platone, c'è la verità del mondo. Non è un caso che Platone aveva capito tutto e le aveva poste al di là di questo mondo, dove l'uomo non può mettere le mani, per manipolarle a suo piacere, come al tempo di Platone facevano e insegnavano di fare i sofisti.

ha chiesto allo stesso Gadamer se la sua traduzione italiana di tale termine fosse giusta. Cioè: ha cercato di capire che cosa c'era non nella mente dei suoi vari interpreti-traduttori, ma nella mente di Gadamer, quando questi scriveva *Wirkungsgeschichte Bewusstsein* (si veda a p. XXI della sua *Introduzione*, nell'opera già citata; cf. pure G. FORNERO, *Storia della filosofia contemporanea*, Torino 1991, 520).

È superfluo dire, a questo punto, che ogni autore, e quindi anche Aristotele e Tommaso, giunto allo studente di oggi attraverso la lunga catena degli interpreti, non è più l'autore autentico e originario. È un altro. E tutti gli autori presentati nei testi, sui quali lo studente si forma, sono di solito figli di qualche ideologia, che non si fa fatica a identificare. Nel prendere in mano un manuale di storia della filosofia, è triste e anche sconcertante notare che i filosofi, di cui si espone il pensiero, sono stati sfigurati. Nei miei anni d'insegnamento mi è capitato più di una volta che gli studenti, ai quali avevo fatto conoscere Aristotele o san Tommaso direttamente dai testi, interpretati sempre con altri testi paralleli o analoghi dello stesso autore, mi hanno chiesto tra lo stupore e il rammarico: "Ma perché non ci è stato fatto conoscere questo Aristotele e questo Tommaso?". Ricordo in particolare un corso di epistemologia, che tenni agli studenti della SSIS, durante il quale feci notare, testi alla mano, che l'epistemologia e la metodologia, teorizzate e praticate da Aristotele, poi accolte nel loro impianto e utilizzate da Tommaso d'Aquino, erano tutt'altra cosa da quelle che i moderni gli hanno dapprima attribuito, e poi criticato e tuttora continuano a criticare, senza mai curarsi di accertare se quelle cose che fanno dire ad Aristotele o a Tommaso siano state dette veramente da costoro. Per farsene un'idea, è sufficiente andarsi a vedere la critica ingiusta che Popper, al seguito di Hume, fa alla dottrina aristotelica della dimostrazione sillogistica.

Che dire, poi, di nomi illustri, noti pure come grandi conoscitori di Aristotele, e che pure sotto molti aspetti lo sono, i quali presentano un Aristotele o un Tommaso a volte perfino stravolti? Potrei fare diversi nomi. Ne prendo in esame solo due.

Il primo è l'illustre Enrico Berti, il quale sostiene in un suo studio, dal titolo *La metafisica*<sup>3</sup>, che san Tommaso teorizza una metafisica platonica e che sant'Agostino teorizza una metafisica aristotelica<sup>4</sup>. Ha potuto parlare

<sup>3</sup> In P. ROSSI (cur.), *La filosofia*. III. *Le discipline filosofiche*, Torino 1995, 11-107.

<sup>4</sup> Cf. *ivi* 32.

così dell'Angelico, perché ha tenuto conto di alcuni contenuti esistenti nel pensiero di Tommaso, che fa risalire alla dottrina platonica della partecipazione, ma che, per la metodologia usata da Tommaso, dovrebbero essere fatti risalire, secondo me, alla sua nozione di analogia di attribuzione, di derivazione aristotelica. Inoltre, ha potuto parlare così di sant'Agostino, perché è partito da un concetto di *esperienza*, che non ha nulla a che fare con il concetto di *esperienza*, che teorizza e pratica Aristotele e sul quale concetto questi ha impiantato la sua metafisica, ma da un concetto di *esperienza* di matrice gentiliana, ossia di un' *esperienza interiore*, che io chiamerei piuttosto coscienza di sé e del proprio atto, e che dovrebbe piuttosto far parte del filone Socrate-Platone-Plotino-Agostino.

Il secondo è Emanuele Severino, il quale, in un articolo pubblicato sul *Corriere della Sera* del 1 dicembre 2004, scrive:

«Quanti sostengono il carattere umano dell'embrione sostengono anche che il processo che conduce dall'embrione all'uomo compiutamente esistente (uomo "in atto", dice Aristotele) non è garantito, non è inevitabile, non ha un carattere deterministico, ossia tale da non ammettere deviazioni o alternative. Ancora una volta, è Aristotele a rilevare che "ciò che è in potenza è in potenza gli opposti". Questo vuol dire che, se l'embrione *può* diventare un uomo in atto, allora, proprio perché "lo può" (e non lo diventa ineluttabilmente), proprio per questo *può anche* diventare *non-uomo*, cioè qualcosa che uomo non è».

E conclude:

«Non essendo, l'uomo, "contenuto" [secondo la logica degli insiemi] nell'embrione, non si può quindi dire che, sopprimendo l'embrione, si uccide l'uomo».

Ma Aristotele aveva un concetto diverso di potenza, così detta perché ha un essere potenziale e non attuale. Scrive, infatti, nel libro IX della *Metafisica*, al cap. 2<sup>5</sup>, che le potenze si dividono in naturali e in razionali.

<sup>5</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica* 1046b, 1ss; ma cf. pure *ivi* IX, 5, 1048a, 1ss.

<sup>6</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 6, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

La differenza che c'è fra le due è che le razionali sono «potenze di effetti contrari» – cosa che, per Tommaso, equivale al fatto che esse si rapportano «*ad opposita* – verso cose opposte»<sup>6</sup>; invece, le potenze naturali «possono esercitare un'unica azione», cosa che, per il Dottore del secolo XIII equivale a essere determinate «*ad unum* – verso un'unica cosa»<sup>7</sup>, poiché «*natura uno et eodem modo operatur* – la natura opera in un unico e medesimo modo»<sup>8</sup>. Quindi, l'embrione, che per Aristotele è in potenza uomo fino al quarantesimo giorno, sarà *necessariamente* uomo ed è impossibile che, nel suo sviluppo ulteriore, possa non essere più uomo. Cioè: tutto l'opposto di quanto Emanuele Severino fa dire ad Aristotele. Come si vedrà più avanti, è proprio sul fatto che le potenze naturali sono determinate *ad unum*, che si basa l'obbligo morale per l'uomo, in grado di conoscere da ciò che è ciò che sarà, di rispettare le tendenze naturali che vanno, ognuna secondo il suo genere, verso ciò che per esse è il loro bene.

Se la tesi di Severino ci fa entrare direttamente nel merito dei problemi di bioetica, quella di Berti ci costringe a riposizionare la filosofia di Tommaso nei suoi giusti binari. E per far ciò, occorre soffermarsi in modo particolare sull'epistemologia e metodologia aristotelico-tomistica, anche perché riteniamo che la prospettiva metodologica sia fondamentale per sciogliere i nodi più difficili dell'etica in genere e della bioetica in particolare.

### 3. L'importanza del principio

Abbiamo dato a questa nostra riflessione il titolo di *Principi di bioetica*. Cioché, il primo problema che dovremmo affrontare è il seguente: come si determina un principio? E la cosa non è tanto facile, perché, se

<sup>7</sup> *Ivi* I-II, q. 10, a. 2, s.c.

<sup>8</sup> *Ivi* I, q. 19, a. 4.

il principio è ciò da cui si parte, da dove iniziare a partire, se non si conosce il principio?

Ma prima di trovare una risposta a questo quesito, dovremmo capire quale importanza abbia, in ogni questione, non solo conoscere quali siano i principi secondo cui affrontarla e risolverla, ma perché si abbia bisogno di un principio.

Trovo agevole partire dalla Bibbia, nello specifico dal Vangelo. In questo modo dimostro anche che una buona filosofia, prima o poi, s'incontra con la fede. Il passo del Vangelo da cui prendo le mosse è il seguente:

«Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: “È lecito a un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?”. Ed egli rispose: “Non avete letto che il Creatore da principio *li creò maschio e femmina* e disse: Per questo *l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola?* Cosicché non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi”. Gli obiettarono: “Perché allora Mosè ha ordinato *di darle l'atto di ripudio e mandarla via?* Rispose loro Gesù: “Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma *da principio* (ἀπ'ἀρχῆς) non fu così”» (Mt 19,3-8).

In questa pericope evangelica Cristo insegna come dobbiamo regolarci, quando dobbiamo esprimere un giudizio sulle cose: dobbiamo cercar di conoscere com'erano le cose dal principio. Il peso teoretico e metodologico dell'espressione *dal principio* (ἀπ'ἀρχῆς) non può essere pienamente compreso senza esaminare un'altra pericope evangelica ed è quella che troviamo all'inizio del Vangelo di Giovanni:

«Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἀρχὴ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν – Al principio c'era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era al principio presso Dio. Tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che è stato fatto» (Gv 1,1).

Quest'ultima pericope è così commentata da san Tommaso, relativamente al versetto: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui»:

«*Quicumque enim aliquid facit, oportet quod illud praeconciat in sua sapientia, quae est forma et ratio rei factae: sicut forma in mente artificis praeconcepta est ratio arcae faciendae. Sic ergo Deus nihil facit nisi per conceptum sui intellectus, qui est Sapientia ab aeterno concepta, scilicet Dei Verbum, et Dei Filius* – Chi vuol fare una cosa, deve dapprima concepirla nella sua sapienza, la quale è la forma e l'essenza della cosa da produrre, come la forma originariamente concepita nella mente dell'artigiano è l'essenza dell'arca da produrre. Così Dio non compie nulla, se non mediante il concetto del suo Intelletto, che è la Sapienza generata dall'eternità, ossia il Verbo di Dio, Figlio di Dio»<sup>9</sup>.

Queste idee sono state ancora ribadite e ulteriormente chiarite nella *Summa theologiae*:

«*Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio, propter sapientiam: ut sicut dicitur: "Omnia in sapientia fecisti", ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio; secundum illud Apostoli ad Coloss. 1: "In ipso", scilicet Filio, "condita sunt universa"* – Infatti, come il principio efficiente si predica quale attributo proprio del Padre, a motivo della potenza, così il principio esemplare si predica quale attributo proprio del Figlio, a motivo della sapienza; per es., quando si dice: "Tutto hai fatto in sapienza" (*Sal* 103,24), s'intende che Dio abbia fatto tutte le cose *nel principio*, cioè nel Figlio, secondo quel detto dell'Apostolo in *Col* 1,16: "In lui", cioè nel Figlio, "furono create tutte le cose"»<sup>10</sup>.

Semplicemente: ciò che le cose sono (la loro verità, la loro natura, la loro forma o la loro essenza) esiste "in principio" (ἐν ἀρχῇ) in Dio, più precisamente nel suo Intelletto, che è il Figlio, come ogni artefatto umano esiste "in principio" nella mente dell'uomo che lo produce. A questo stadio, al loro principio, le cose esistono nel modo in cui esistono nella loro idealità, che è la loro perfezione. Questo stadio è fondamentale dal punto di vista dell'etica e della bioetica, perché l'idea che esiste originariamente nell'Intelletto divino e, derivatamente, anche nell'intelletto umano inizialmente come concetto, sono come il modello o l'esemplare

<sup>9</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Ioannem* I, 2.

<sup>10</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 46, a. 3.

perfetto di ciascuna cosa. Ed è evidente che, se si tratta di cose prodotte dall'uomo, anche la loro idea o il loro modello è prodotto e dipende dall'uomo, come dipende dall'intelletto di Michelangelo il modo in cui un blocco di marmo deve trasformarsi, sotto i colpi del suo martello, nella forma che ad esso Michelangelo vuole imprimere e che esiste già nella sua mente, prima che s'accinga a dare il primo colpo. Ma se si tratta di cose naturali, che non sono prodotte dall'uomo, la loro idea esemplare non dipende dall'uomo, come non dipende dalla madre che ciò che ha concepito nel suo grembo, sia o non sia un uomo al suo stadio iniziale.

C'è realmente qualcosa di divino in ogni principio. Il primo a capir questo fu Platone, quando disse che l'anima, principio unico dell'uomo, è immortale come gli dèi. Ma Platone non fece dell'anima la forma del corpo, come sosterrà Aristotele. Essa è accanto al corpo, giustapposta ad esso, nel quale è imprigionato «come un'ostrica»<sup>11</sup> alla conchiglia, e tutto ciò che è corpo o natura fisica non ha nulla di divino né partecipa del divino. Scrive Platone: «Nelle imitazioni terrene non traspare [delle idee, create dal dio] neppure un raggio»<sup>12</sup>. Invece, per Aristotele l'intelletto «giunge dall'esterno e solo esso è divino»<sup>13</sup>. Sarebbe a dire: qualcosa che *al principio* (ἐν ἀρχῇ) esisteva, secondo l'interpretazione che dà dell'intelletto san Tommaso, nel Verbo di Dio come idea, si è incarnato e, *dal principio* (ἀπ' ἀρχῆς), è diventato nell'uomo tutt'una cosa con il suo corpo nell'unità della sua persona, come il Verbo di Dio, incarnandosi in un corpo d'uomo, fu tutt'una cosa con la sua Persona divina. Ma ciò che accade con l'anima, accade sia per Aristotele sia per Tommaso con la forma di tutte le cose.

I principi allora sono due: ciò che esisteva nell'Intelletto divino prima della creazione e ciò che dall'Intelletto divino è entrato nelle cose

<sup>11</sup> PLATONE, *Phaedrus* 250c.

<sup>12</sup> *Ivi* 250b.

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *De generatione animalium* II, 3, 736b, 27ss.

quale loro forma o natura durante la creazione. Il primo principio è teologico, il secondo è filosofico. Dico questo perché, quando Tommaso si premurava (cf., per esempio, i primi tre libri della *Somma contro i gentili*) di fare un discorso, per dialogare idealmente con coloro che o non credevano nel Vangelo o non credevano affatto, ricorreva solo a quel tipo di ragionamento che Aristotele definiva *scientifico* o *dimostrativo* e che aveva come principi la natura o le essenze delle cose, formate dall'intelletto, dopo averle astratte dall'esperienza sensibile delle cose<sup>14</sup>.

È quello che dovremmo fare anche noi oggi, quando discutiamo col mondo laico, al quale, per potere essere in dialogo con loro, non possiamo porre come principi dei nostri argomenti le nostre convinzioni di fede, come quando spesso si dice ai laici che la vita va rispettata, perché è *sacra*. Poiché la parola *sacro* non rientra nel loro vocabolario e nella loro cultura, il ricorso a tali argomentazioni potrebbe essere per loro motivo d'irritazione e d'indisposizione a dialogare. La conseguenza è che, così facendo, il rapporto tra laici e cattolici sarà un discorso all'insegna del muro contro muro, con l'inevitabile degenerazione del dialogo, che non farebbe altro che suscitare atteggiamenti al limite del fondamentalismo da una parte e dall'altra.

Credo che anche per questo Edward Schillebeeckx, che ho avuto il piacere e l'onore di conoscere di persona, diceva ai suoi studenti: "Non ripetete le cose che ha detto san Tommaso, ma fate quello che lui ha fatto". A mio avviso, non parlava di contenuti, che devono andare di pari passo con i tempi attraverso un aggiornamento continuo, ma di metodo. Quando più avanti affronteremo il problema dell'aborto, tutto ciò sarà più evidente.

Ma l'importanza di risalire al principio risalterà ancora di più dopo che avremo mostrato il percorso metodologico, che bisogna compiere, per giungere ad esso.

<sup>14</sup> Cf. ARISTOTELE, *Analytica posteriora* 100a, 1ss.

#### 4. La metodologia dell'etica e della bioetica

Nell'esordio della *Politica*, Aristotele dice che anche in questa scienza bisogna procedere «secondo il metodo consueto» e poi precisa in che cosa consiste questo metodo. Così scrive:

«Come negli altri campi, è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici (e cioè fino alle parti più piccole del tutto) e così, esaminando di quali elementi risulta lo Stato, vedremo meglio anche ai diversi capi cui si è accennato in che differiscono l'uno dall'altro e se è possibile ottenere una qualche nozione scientifica (τεχνικόν) di ciascuno di loro»<sup>15</sup>.

Nella traduzione di Laurenti c'è un errore grave, a mio avviso, soprattutto se si tiene presente quanto dice Aristotele in un passo degli *Analitici secondi*<sup>16</sup>, dove si parla di due principi: uno è quello della τεχνή – ed esso è un principio che è dapprima nella mente dell'uomo e poi, tramite l'agire pratico, passa nelle cose; l'altro è quello dell'ἐπιστήμη – ed esso è un principio che dapprima è nelle cose e poi, tramite l'atto del conoscere, passa nella mente.

L'originale τεχνικόν designa, quindi, non una *nozione scientifica*, come intende il Laurenti, ma il principio pratico dell'azione, che nel lessico tommasiano equivale all'idea esemplare di ciò che bisogna fare e che, quindi, è ciò che sta *al* ed è *il* principio dell'intelletto pratico. La differenza è notevole e non è assolutamente da sottovalutare, perché l'ἐπιστήμη è il punto di vista dalla causalità efficiente, mentre la τεχνή è il punto di vista dalla causalità finale; una distinzione, questa, che emerge anche dal passo citato più sopra della *Summa theologiae*, alla nota 13, dove il punto di vista della causalità efficiente è collegato alla potenza di Dio Padre, mentre il punto di vista della causalità finale è collegato all'esemplarità del Dio Figlio. La prima è qualcosa che ha a che

<sup>15</sup> ARISTOTELE, *Politica* I, 1, 1252a, 18ss; trad. it. a cura di R. Laurenti, Bari 1973, 4.

<sup>16</sup> ARISTOTELE, *Analytica posteriora* II, 19, 100a, 8.

fare con l'intelletto speculativo, che usa il metodo dell'analisi, che divide; la seconda ha a che fare con l'intelletto pratico, che usa il metodo della sintesi, che unisce. Infatti, il fisico che studia il mondo, lo analizza nei suoi elementi che lo costituiscono, per meglio conoscerlo nella sua struttura; quindi, fa analisi. Invece, il muratore che costruisce una casa unisce mattone a mattone; quindi, fa sintesi. Secondo questa prospettiva, anche la Politica è una scienza pratica, che studia in che modo "fare" uno Stato.

Subito dopo Aristotele manifesta più chiaramente la sua metodologia da adottare nelle scienze pratiche in genere e nella Politica in particolare, quando dice:

«Se si studiassero le cose svolgersi dall'origine (περὶ γένεσιν), anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara»<sup>17</sup>.

Secondo me, quel περὶ γένεσιν equivale, dal punto di vista filosofico, all'ἀπ'ἀρχῆς del Vangelo, precisando che, in Aristotele, non c'è nessun ἐν ἀρχῇ prima del περὶ γένεσιν. La creazione, com'è noto, non è conosciuta nel mondo greco.

Questi brani di Aristotele, riguardanti la metodologia da seguire nella ricostruzione di una scienza, sono commentati dall'Angelico con la sua solita lucidità:

*«Modus autem huius artis est talis. Quod sicut in aliis rebus ad cognitionem totius necesse est dividere compositum usque ad incomposita, idest usque ad indivisibilia quae sunt minimae partes totius (puta ad cognoscendum orationem, necesse est dividere usque ad literas, et ad cognoscendum corpus naturale mixtum, necesse est dividere usque ad elementa): [...]. In omnibus enim ita videmus quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem. Et hoc sicut est verum in aliis rebus, ita etiam est verum in his de quibus intendimus. In his autem verbis Philosophi considerandum est quod ad cognitionem compositorum primo opus est via resolutionis, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postmodum vero necessaria est via compositionis, ut ex principiis indivisibilibus iam notis diiudicemus de rebus quae ex principiis causantur – Il metodo di tale arte [politica]*

<sup>17</sup> Ivi 100a, 9.

è il seguente. Come in qualsiasi altra cosa, per conoscere il tutto, bisogna suddividere il composto fino ai suoi elementi semplici, cioè fino agli elementi indivisibili, che costituiscono le parti più piccole del tutto. Per esempio, per conoscere un discorso, bisogna dividerlo nelle singole parole e, per conoscere un corpo naturale composto, è necessario dividerlo nei suoi elementi [...]. Infatti, in tutte le cose vediamo che, se uno osserva le cose secondo come si originano dal loro principio, si potrà conoscere nel migliore dei modi la loro verità. E ciò, com'è vero nelle altre cose, è anche vero in queste cose che stiamo indagando. Ora, in quelle parole di Aristotele bisogna considerare che, per conoscere i composti, la prima cosa da fare è l'analisi (*via resolutionis*), cioè la divisione del composto fino alle sue singole unità. In seguito, invece, è necessaria la sintesi (*via compositionis*), in modo che, partendo dai principi indivisibili ormai acquisiti, siamo in grado di discernere le cose, che dai [quei] principi sono causate»<sup>18</sup>.

In base a questo principio metodologico, l'uomo politico dovrebbe comportarsi nel modo seguente: in un primo momento, tramite l'analisi o la decostruzione, deve vedere quanti e di che natura sono gli elementi di cui è costituito il tutto "società". Dopo che ha compreso qual è la natura di questi elementi, li ricompone, tramite il metodo della sintesi, tenendo conto della natura di ciascun elemento. Per fare un esempio, immaginiamo che un meccanico veda una bella macchina e si proponga di costruirne una identica. Come prima cosa smonta la macchina pezzo per pezzo, per capire non solo quanti siano, di che materiale siano composti, ma anche che funzione svolgano nel tutto. Dopo aver smontato la macchina, si mette dapprima a costruire nuovi pezzi, identici a quelli smontati, e poi si mette ad assemblarli, per costruire la nuova macchina, che si era proposto di costruire. Ma nel far questo tiene presente tutto ciò che ha conosciuto nello smontare la macchina di prima. Da quest'esempio risulta chiaro che il meccanico cerca di capire ciò che è avvenuto al principio, quando la prima macchina è stata costruita dalla mente di un altro meccanico.

Nel passo del *Vangelo* di Matteo, citato, Cristo dice che la verità del matrimonio nella sua indissolubilità si trova *al principio*, quando Dio li

<sup>18</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Politicorum* I, lect. I; Torino 1951, n. 16, 7.

creò maschio e femmina, perché fossero «due in un corpo solo» (*Gen* 2,24) e l'uno è tale, perché indivisibile.

È possibile vedere le implicanze di questo metodo. Ognuno può esercitarsi ad applicarlo a tanti principi della sua vita o della vita degli altri. Ciò che accade al principio è una specie di modello o di esemplare, che deve ispirare tutto quello che dal quel principio procede. C'è un principio del matrimonio ed è il momento dell'innamoramento o, come si dice, del colpo di fulmine. In ciò che accade in quel momento si rivela in qualche modo l'idea originaria di Dio sull'amore, che deve unire un uomo e una donna, perché quel movimento naturale è spontaneo, immediato, originario, quasi fosse uscito proprio in quel momento dalle mani di Dio. I due dovrebbero vivere tutti i giorni, come vissero quel momento. Ma anche è rivelativo, di ciò che Dio vuole da chi consacra a lui tutta la sua vita, il momento della chiamata a lasciare tutto e a seguirlo, come fecero i discepoli. L'entusiasmo che seguì a quel *lasciare tutto*, la gioiosa spontaneità del donarsi completamente a Dio, anima e corpo, tutto ciò che è e tutto ciò che ha, per mettersi al suo completo servizio sono tutte cose che devono accompagnare ogni chierico e ogni religioso per tutta la vita. Egli deve vivere tutti i giorni della sua vita come visse quel primo giorno, quel particolare momento in cui si sentì chiamare. E tutti i giorni deve rispondere a Dio, come risposero Abramo (cf. *Gen* 17,4 e 22,1), Giacobbe (cf. *Gen* 46,2) e Samuele: «Eccomi!» (*1Sam* 3,4).

Però, prima d'iniziare il percorso risolutivo, che ci porta a conoscere il principio, come avevano teorizzato Aristotele e Tommaso, bisogna sgombrare il campo da una non lieve obiezione di Hume, ossia da quella famosa legge che va sotto il suo nome. Bisogna farlo, perché, se fosse vero ciò che dice Hume, questo percorso non sarebbe possibile. E in etica, mancando il principio, verrebbero a mancare le condizioni dell'universalità dell'obbligazione morale e l'esito altro non sarebbe che quello di un relativismo morale, che in Italia oggi trova i suoi più validi teorizzatori nei sostenitori del pensiero debole e antimetafisico.

## 5. L'obbligazione morale

La cosiddetta *legge di Hume* consiste nel sostenere illegittimo il passaggio dall'essere al dover essere, cioè dalla descrizione di come sono le cose, che si fa nel modo dell'indicativo, alla prescrizione di come devono essere le cose, che si fa nel modo dell'imperativo. Oggi i non cognitivisti e anche i positivisti giuridici, detti anche divisionisti, esprimono questa legge in altra forma, ma la difficoltà teoretica è la stessa. Dicono che è impossibile ricavare giudizi di valore da giudizi di fatto, cioè il da fare dal fatto.

I moralisti, osserva Hume, procedono di solito con giudizi in cui un predicato è legato al soggetto mediante la copula "è",

«poi tutt'a un tratto, scrive, scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule "è" e "non è" incontro solo proposizioni che sono collegate con un "deve" o un "non deve"»<sup>19</sup>.

Stando a Hume, questa seconda relazione istituita tra un soggetto e il predicato "deve" o "non deve" non si può né osservare né razionalmente spiegare, non potendosi derivare dalla prima, che è di tutt'altra natura.

Proprio perché Hume, che riconosceva solo la conoscenza derivata dai sensi, dice che nessun imperativo morale può essere dedotto dall'esperienza, Kant deriva trascendentalmente il principio della morale dall'evidenza a priori dell'esistenza della legge morale e formula questa deduzione trascendentale con il noto aforisma: "Tu devi, dunque puoi".

Invece, secondo la concezione di Aristotele e di san Tommaso quest'aforisma dev'essere mutato in quest'altro: "Tu sai, dunque, devi". E vediamo in che modo.

Poc'anzi abbiamo detto che la verità di una cosa esiste originariamente nella sua perfezione ideale, *in principio*, nell'Intelletto divino, cioè nel Verbo di Dio; poi, attraverso l'atto creativo, questa verità entra dentro le

<sup>19</sup> D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. a cura di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano ed E. Mistretta, Bari 1987, 496.

cose, divenendone la loro forma e costituendole in una determinata natura. Ora, questa forma, che esiste dentro le cose, entra nell'intelletto speculativo per mezzo dell'esperienza sensibile che si fa delle cose. E quando i dati dei sensi giungono all'intelletto, questi non si forma l'idea di questo singolo uomo, come sosterrà Hume e, prima di lui, tutto l'empirismo inglese del Seicento, ma l'idea piena e perfetta di uomo, poiché, nell'uomo, la conoscenza non si arresta all'oggetto singolo, ma tende a trasformarsi in universale, come dice Aristotele in un passo degli *Analitici posteriori*<sup>20</sup>. In altri termini, l'intelletto non vede il modo in cui l'umanità si concretizza in un uomo particolare, ma la vede indipendentemente da questo modo di essere particolare, perché, come Tommaso commenta questo passo degli *Analitici posteriori*, l'intelletto si forma nella sua mente non l'uomo Socrate o l'uomo Platone, ma l'uomo che «c'è in entrambi»<sup>21</sup>, cioè l'uomo in universale, indipendentemente dalle accidentalità individualizzanti e a volte deformanti, limitanti e menomanti, cui l'umanità potrebbe andar soggetta in questo o in quell'individuo.

E quest'adeguarsi in qualche modo delle cose all'intelletto, che solo in apparenza sembra contraddire il concetto di verità umana, consistente nell'*adaequatio intellectus ad rem* (nell'adeguazione dell'intelletto alla cosa), è giustificata da Tommaso con il noto principio: «*Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis* – Tutto ciò che è ricevuto in un altro, è ricevuto secondo il modo [di essere] di chi riceve»<sup>22</sup>. Quindi, essendo il modo di essere dell'intelletto immateriale e poiché la materia è principio d'individuazione, quando l'uomo *Socrate* è conosciuto dall'intelletto, automaticamente perde tutte le note che caratterizzano l'individualità di Socrate e diventa con ciò stesso, privato com'è da quelle note, universale.

<sup>20</sup> Cf. ARISTOTELE, *Analytica posteriora* 100a, 16-18.

<sup>21</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* l. II, lect. XX; Torino 1964, n. 595, 404.

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 75, a. 5.

Il passo citato dagli *Analitici posteriori* è di grande rilevanza per quel che diremo in seguito. Per poterne capire la portata, è necessario esaminarlo in originale, perché ci interessa molto il lessico usato da Aristotele, che troveremo anche usato in un passo della *Politica*, decisivo per quel che diremo. Scrive effettivamente Aristotele:

«Καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου – [lett.] si ha certamente la sensazione dell'oggetto singolo, ma la sensazione [è qualcosa che] appartiene all'universale, per es. all'uomo, ma non all'uomo Callia»<sup>23</sup>.

Come si può notare, qui il termine αἴσθησις (“sensazione”), non significa semplicemente la conoscenza sensibile, che si trova anche negli animali, ma la conoscenza sensibile così com'è nell'uomo e sulla quale s'innesta la conoscenza intellettuale o da cui *si genera* l'universale. Poco dopo, infatti, Aristotele diventa ancora più esplicito al riguardo, quando scrive:

«Καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ – infatti, è così che la sensazione produce [letteralmente “concepisce”, da cui il latino *conceptus*] l'universale»<sup>24</sup>.

Nonostante che già in Aristotele fosse presente questo sfumare quasi di una facoltà dello spirito nel punto in cui entra in contatto o confina con l'altra, tanto che il filosofo definisce indifferentemente la scelta, punto d'incontro dell'intelletto con la volontà, sia come «intelletto che desidera» sia come «desiderio che intende»<sup>25</sup>, tuttavia questa gradualità del processo conoscitivo umano, secondo la quale si passa dalla conoscenza sensibile a quella intelligibile, è letta da Tommaso tramite l'idea che

<sup>23</sup> ARISTOTELE, *Analytica posteriora* 100a, 16-18.

<sup>24</sup> *Ivi* 100b, 4s.

<sup>25</sup> ARISTOTELE, *Ethica nicomachea* VI, 2, 1139b, 4s.

attraversa le due opere principali dello pseudo Dionigi, cioè la *Gerarchia celeste* e la *Gerarchia ecclesiastica*, il quale l'aveva a sua volta derivata, nel suo impianto, da Plotino. Di Dionigi, infatti, Tommaso cita spesso la parte di un passo che si trova nella più nota opera dionisiana, cioè nei *Nomi divini*, che citiamo per intero:

«Essa [cioè: la Sapienza divina], secondo la Scrittura, è l'artefice di tutte le cose e sempre tutto compone ed è causa della concordia indissolubile e dell'ordine di ogni cosa e *sempre unisce la fine delle prime con i principi delle seconde* e produce un accordo e una bella armonia di tutto l'universo»<sup>26</sup>.

C'è, secondo Dionigi, una gerarchia in cielo e in terra. Essa comprende, a scalare, una varietà di ordini e gradi in tutte le cose create. Il più elevato degli ordini è quello più vicino a Dio, poi ci sono gli altri che sono sempre meno perfetti. Per esempio, l'uomo, con la sua parte più bassa è in prossimità e confinante con gli animali; con quella più elevata è in prossimità e confinante con gli angeli. San Tommaso utilizzerà, nella *Somma contro i gentili*, questa visione ordinata e gerarchica del mondo, che esiste sia in cielo sia in terra, allo sviluppo per gradi della vita embrionale dell'uomo, cosa che vedremo più avanti.

La nozione universale di *umanità*, allora, che si forma nell'intelletto speculativo sotto forma di concetto nel momento in cui la conoscenza sensibile entra in contatto con l'intelletto, venendo spogliata di tutte le accidentalità, cui va soggetta nel particolare individuo in cui ha preso corpo (si è *incarnata*), è simile a quell'idea di umanità, che esisteva nel Verbo di Dio in principio e che, poi, ha preso corpo (si è *incarnata*) da principio nel primo uomo Adamo, il quale, essendo la prima incarnazione perfetta dell'umanità, operata da Dio, doveva essere per ciò stesso perfetto. In realtà, la creazione, durante la quale le idee esistenti nel Verbo di Dio prendono corpo nel mondo, è un adombramento della vera e

<sup>26</sup> In [Ps.] DIONIGI, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, con revisione di I. Ramelli, Milano 2009, 483.

propria incarnazione, quando non le idee che sono nel Verbo, ma il Verbo stesso prenderà corpo umano.

Quando, poi, l'uomo deve agire, si comporta nello stesso modo in cui, da principio, si è comportato Dio. L'universale, che esisteva nell'intelletto speculativo, non appena l'intelletto si trasforma da speculativo in pratico, cioè da visione del mondo dal punto di vista della causa efficiente in visione del mondo dal punto di vista della causa finale, cessa di essere principio del conoscere e diventa principio dell'agire.

In seguito a questa trasformazione, esso non è più principio di un mondo già fatto e già dato, ma principio di un mondo non ancora fatto e da fare. In quanto principio di un mondo da fare, esso cessa di essere un qualcosa di derivato dal mondo già fatto e concepito nella mente in modo simile a come il mondo si presenta sensibilmente. Diventa idea esemplare, cui la volontà guarderà per decidere il da fare, introducendo, così, nell'essere esteriore in forma sensibile quell'essere interiore, che esiste nell'intelletto in forma intelligibile.

Quando, dunque, l'uomo agisce, non deriva ciò che deve fare dal modo in cui le cose sono, perché la sua azione non s'ispira al modo di essere delle cose, considerate dal punto di vista della causalità efficiente, secondo il quale l'essere è già dato, anche se il principio cui si ispira è stato tratto dalle cose. Poiché, allora, l'intelletto pratico guarda all'idea esemplare, che si è formata guardando a quel particolare bene, cui ogni cosa tende, come si dirà più avanti, vale a dire, poiché considera le cose dal punto di vista della causalità finale, secondo il quale l'essere non è ancora dato, l'uomo agisce cercando di far sì che le cose siano sempre più perfette, così com'egli le concepisce secondo quest'idea. Il dover essere non s'innesta, dunque, su ciò che le cose sono al presente, ma *su ciò verso cui le cose tendono in futuro*, poiché l'idea esemplare è derivata dalla visione teleologica del mondo, come sarà evidente più avanti.

Anche Heinrich Rommen è di questo parere. Scrive, infatti:

«Il concetto teleologico, che ha la sua radice nella metafisica dell'essere, è il fondamento dell'unità essenziale di essere e dovere, di essere e di bene»<sup>27</sup>.

E vede l'aspetto teleologico nell'essenzialità formale, che agisce nella cosa «entelechiamente»<sup>28</sup>, come dire: in vista del fine.

Dunque, l'uomo non deriva, come dice Hume, il dover essere dall'essere che percepisce con i suoi sensi, ma lo deriva dall'idea perfetta di ogni essere, che si è fatta. Infatti, se le cose tendono verso qualcosa, lo fanno perché ne sono prive, ossia perché sono imperfette, incomplete, prive di quella pienezza e di quella perfezione, che tentano di raggiungere con questo loro tendere verso ciò che per esse è un bene, che ancora non hanno e che desiderano avere.

Scrive, infatti san Tommaso:

«*Omnis natura appetit bonum, quia unumquodque appetit sui ipsius perfectionem* – Ogni natura tende verso il bene, poiché ogni cosa tende verso la sua perfezione»<sup>29</sup>.

Quando l'uomo si mette a guardare le cose in prospettiva teleologica, il suo intelletto astrae, cioè prescinde, da tutti quei limiti, menomazioni e imperfezioni che vede nelle cose e che sono la causa del loro tendere verso qualcosa d'altro. Passando, poi, all'azione pratica, l'uomo cerca di sopprimere a questa mancanza di perfezione, che è nelle cose e anche in lui stesso, attraverso l'idea esemplare che ha di esse e anche di sé. Le finalità delle azioni morali non sono altro che quest'obbligo che ha l'uomo, derivantegli dal fatto che conosce le cose nella loro perfetta idealità, a rendere perfetto l'essere creato, cercando di adeguarlo a quell'idea di perfezione che Dio ha delle cose e che ha messo dentro le cose col suo atto creativo al principio, quando tutto ciò che egli vide di avere fatto era cosa bella e buona.

<sup>27</sup> H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, a cura di G. Ambrosetti, Roma 1965, 148.

<sup>28</sup> *Ivi* 146.

<sup>29</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.* II, d. 34, q. 1, a. 2, s.c. 2.

Se io, per esempio, so che il nascituro è un uomo, anche se, nello stadio in cui si trova, i sensi non supportano ancora a sufficienza questa mia convinzione, io ho l'obbligo morale di rapportarmi con lui come ci si deve rapportare con un uomo. Contrariamente a quello che dice Hume, è da questa conoscenza che nasce la mia obbligazione morale, e non da ciò che i miei sensi vedono fenomenicamente nel nascituro. Che cos'è, in fondo, la morula per i miei sensi, se non un piccolo ammasso di carne dentro l'utero di una donna? È il mio intelletto che, sapendo che cosa essa sarà, sa anche che cosa essa è.

Non è, dunque, il dover essere che è derivato dall'essere; è piuttosto l'essere pratico, ossia quelle azioni che noi poniamo in essere, a derivare dall'idea esemplare che abbiamo di come le cose devono essere. Poiché ciò che dev'essere, ancora non è, ossia è ancora nulla, è assurdo solo il pensare che esso sia stato fatto derivare da ciò che ancora non è. A rigor di logica, la legge di Hume non si regge in piedi da nessuna parte, perché pretende che qualcosa che viene prima sia fatta derivare da qualcosa che viene dopo, ammesso che la si compia. Il dover essere è nella mente, non nelle cose. Infatti, secondo san Tommaso, il fine, che è ciò che dev'essere «*etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis*» – benché sia ultimo nell'esecuzione, è primo nell'intenzione»<sup>30</sup>.

Sarebbe interessante, a questo punto, capire esattamente ciò che avviene nel momento in cui l'intelletto forma l'universale. Ma mi dilungherei troppo<sup>31</sup>. Mi limito solo a ricordare che, secondo Aristotele, nel definire l'essenza o la natura di una cosa, dobbiamo evitare di definirla, astraendola dalle condizioni anormali o anomale in cui qualche individuo potrebbe trovarsi. Se vediamo che un uomo è malato, l'essere malato non può far parte della natura dell'uomo. Se un uomo è omosessuale, neppure quest'accidentalità potrà far parte della natura dell'uomo. E l'essenza o

<sup>30</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

<sup>31</sup> Rimando al cap. settimo, dedicato alla nozione di natura, del mio volume *Etica, bioetica e politica*, Napoli 2009, 209-230.

la natura di una cosa non è qualcosa di astratto nel significato grossolano che oggi si dà a questo termine, cioè come qualcosa di campato in aria, ma è, come dice lo stesso Aristotele, «ciò che le cose sono nel maggior numero dei casi e per il maggior tempo»<sup>32</sup>.

La definizione che si dà delle cose, nella quale la loro essenza è messa al posto del predicato, designa ciò che *normalmente* (o *di norma*) accade nelle cose. E questo manifestarsi *normale* delle cose, il che accade «nel maggior numero dei casi e nel maggior tempo» (gli uomini non sono malati per il maggior tempo della loro vita né sono omosessuali nel maggior numero), è a fondamento di quella che va sotto il nome di *legge naturale*, la quale, essendo una norma, non può prescindere da ciò che è la *norma* o la *normalità* della natura stessa. Un aspetto non trascurabile, sotto questo punto di vista, è la visione teleologica di Aristotele, per il quale quella tendenza naturale verso il bene, di cui parla al principio dell'*Etica nicomachea*, esiste in tutte le cose. Scrive, infatti, altrove: «Noi sosteniamo che in tutte le cose la natura tende sempre verso il meglio»<sup>33</sup>. Questa concezione laica del mondo concorda perfettamente con quella tracciata da san Paolo nella Lettera ai Romani, dove dice che «*tutto* coopera al bene» (8,28).

La visione teleologica è suggerita ad Aristotele dal fatto che la tendenza di tutte le cose verso il meglio è una costante. Ciò esclude evidentemente il caso, che è una visione, dal punto di vista semplicemente logico, contraddittoria. Non occorre, a nostro avviso, ricorrere all'esperienza per dimostrare l'irrazionalità della tesi, secondo la quale tutto accadrebbe a caso. Infatti, se il caso fosse una costante, evidentemente la stessa costante sarebbe in contrasto con il caso, giacché dire che qualcosa è accaduta per caso, equivale a dire implicitamente che, di norma, ciò che è accaduto per caso non accade abitualmente o, come direbbe Aristotele, nella maggior parte dei casi. Una prova, poi, sperimentale che esclude il caso è quella che adduce Aristotele rispetto a ciò che avviene nella riproduzione

<sup>32</sup> ARISTOTELE, *De caelo* III, 2, 301a, 7ss.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *De generatione et corruptione* II, 10, 336b, 27s.

degli animali e delle piante. Scrive infatti: «Non accade *per caso* che qualcosa si generi da un certo seme, ma da un tale seme ad esempio nasce l'ulivo, da un altro seme un uomo»<sup>34</sup>.

## 6. La prima idea esemplare dell'etica e della bioetica

Il primo principio dell'etica e della bioetica è l'idea di bene. In questo caso, però, al nome di *idea* bisogna dare il significato che ad essa dà san Tommaso, ossia come ciò che inizialmente è concetto, quando si presenta all'intelletto come il risultato della sua prima attività, consistente nel conoscere la natura o l'essenza delle cose come sono in se stesse, e successivamente è idea, quando si trasforma in principio dell'agire. Questo va precisato, per non confonderla con l'idea di Bene di Platone, che non deriva all'anima dalle cose, ma dalla visione che essa ha delle idee nella sua preesistenza iperuranica, quando, stando al seguito della sua divinità, giunge nella cosiddetta *Pianura della verità*<sup>35</sup>, dove sono raccolte tutte le idee e di esse si pasce.

Un'altra precisazione da fare è che l'idea di bene, principio dell'etica e della bioetica, non è l'idea di bene in sé, ma l'idea di bene relativo al soggetto che vi tende. Se l'uomo è uno che insegna, il bene che egli deve perseguire non è il bene in universale, ma è l'educazione e la formazione dei suoi alunni, che è ciò cui deve mirare la sua attività di docente. Se l'uomo è un medico, il bene che deve perseguire è la salute degli ammalati, che vanno da lui con l'intenzione di curarsi. Infine, se l'uomo in genere agisce, egli deve agire, cercando di conseguire ciò che è il bene per lui, ossia la perfezione del suo essere uomo.

Come nel caso dell'obbligazione morale, c'è però anche qui un'obiezione di fondo, sollevata da George E. Moore nei suoi *Principia ethica* e

<sup>34</sup> ARISTOTELE, *Physica* II, 4, 196a 31s; trad. it. a cura di L. Ruggiu, Milano 1995, 81.

<sup>35</sup> Cf. PLATONE, *Phaedrus* 248b, 5-8.

che va sotto il nome di *fallacia naturalistica*<sup>36</sup>, la quale non è altro che una nuova versione della legge di Hume, con l'aggiunta di un'altra critica all'etica naturalistica. Dice, infatti, che il bene, essendo una nozione semplice, com'è semplice, per esempio, la nozione di *giallo*, non può essere definito. Non si può dire, dunque, che cosa esso sia, ma lo si può solo intuire.

Che il bene non si possa definire, secondo i canoni della definizione, che richiede l'individuazione del genere prossimo e della differenza specifica, è una tesi che né Aristotele né Tommaso respingerebbero. Poiché il bene si converte con l'ente e l'ente è il genere generalissimo, che non ha altri generi al di sopra di sé, è evidente che il bene non è definibile a causa della sua semplicità. La *via resolutionis*, che è il primo momento della metodologia aristotelico-tomistica è inapplicabile nel caso del bene, poiché essa è valida solo nei casi in cui si cerca la definizione di ciò che è composto.

Questa è la ragione per la quale Aristotele, proprio all'inizio dell'*Etica nicomachea*, non definisce il bene, ma dà per buona la concezione empirica (e quindi intuitiva) di bene, che allora circolava. Scrive infatti:

«Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὗ πάντα ἐφίεται – Ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni scelta sembrano mirare a qualche bene; perciò a ragione [alcuni] definirono il bene: ciò verso cui ogni cosa tende»<sup>37</sup>.

Qui c'è *in nuce* la visione teleologica di Aristotele. Ogni essere, sia esso razionale o irrazionale, tende verso un bene, non però, spiega Tommaso, nel senso che «tutte le cose tendano verso ciascun [particolare] bene,

<sup>36</sup> G. E. MOORE, *Principia ethica*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano 1964, 97s.

<sup>37</sup> ARISTOTELE, *Ethica nicomachea* I, 1, 1094a, 1ss. Sulla *fallacia naturalistica* si può utilmente consultare lo studio di G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica: la derivazione del dover essere dall'essere*, Milano 1969.

ma nel senso che ha natura di bene qualsiasi cosa verso cui si tenda»<sup>38</sup>. Cioché, quando si vede che un essere tende per sua natura verso qualcosa, quel qualcosa, almeno per lui, è un bene. In effetti, l'Angelico definisce il bene come «la convenienza dell'ente con l'appetito»<sup>39</sup>, il quale è quella facoltà per mezzo di cui ogni essere si porta verso ciò che è il suo bene o la sua perfezione, intesa come pienezza di essere.

Non c'è qui nessuna fallacia, nessun inganno. La definizione di bene deriva semplicemente dall'osservazione di ciò che accade spontaneamente e ordinariamente nella natura di ogni essere. Se il leone insegue la zebra, questa per lui è un bene. Se la zebra si porta verso dell'erba verde, per brucarla, questa è per la zebra un bene. Se le radici degli alberi si estendono fino a raggiungere le zone del terreno meno secche, queste zone sono per essi un bene. Ma né la zebra né l'erba verde né il terreno umido sono *il* bene in assoluto. Tutte queste cose sono solo dei beni, in quanto hanno convenienza con l'appetito di un qualche essere.

Si noti che in questo momento non si stanno introducendo nelle cose dei pre-giudizi o delle particolari concezioni, come sostengono tutti i non cognitivisti o i divisionisti, quasi che la tendenza delle cose verso il loro bene fosse un'idea, che esisteva prima nella mente di Aristotele o di Tommaso e che poi l'avessero introdotta nel mondo. Anche se nessun uomo pensasse che il leone insegue la zebra, per cibarsene, il leone continuerebbe ugualmente ad agire secondo la tendenza naturale che è in lui. Tanto meno questa lettura del mondo è una lettura *metafisica*, dando a questa parola il significato che ad essa danno gli antimetafisici, non quello che ad essa davano Tommaso e Aristotele. In questa tendenza delle cose verso ciò che è per esse il loro bene non c'è nulla di metafisico e nulla di trascendente. È semplicemente la presa d'atto di un fatto che accade in natura e che può essere da tutti esperito, a condizione che si ponga

<sup>38</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 6, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>39</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De veritate* q. 1, a. 1.

al principio della ricerca l'apertura degli occhi sul mondo e non la loro chiusura, come al contrario Descartes diceva di fare al principio del conoscere nella sua "Prima" e "Terza meditazione"<sup>40</sup>.

San Tommaso aggiunge, a questa visione puramente naturalistico-aristotelica la visione teologica. Poiché, dice, ogni essere, essendo creato da Dio, partecipa della bontà di Dio, giacché «*omne agens, agit sibi simile* – ogni agente produce qualcosa di simile a sé»<sup>41</sup>, quando un essere tende verso un bene, che è una partecipazione della bontà di Dio, tende in ultima analisi verso Dio; cosicché «*naturaliter omnia Deum diligunt* – tutte le cose amano per natura Dio»<sup>42</sup>.

C'è, allora, in tutte le cose una tendenza naturale, spontanea, attraverso la quale ogni cosa raggiunge ciò che per essa è un bene. Il verbo ἐφίημι, costruito al genitivo e col quale Aristotele designa il tendere delle cose non è traducibile in latino nel suo significato più pieno con un solo termine, ancora meno lo è in italiano. Esso significa *mirare a* e sta a significare che nelle cose c'è come una specie di mente nascosta, che in termini moderni potremmo chiamare una specie di *software*, il quale programma le azioni di ogni essere, spingendolo a muoversi verso ciò che per esso è il suo bene. Il mondo non è come un prodotto della tecnica, il quale è distinto e separato dalla mente dell'ingegnere. Secondo la visione naturalistica di san Tommaso, Dio ha messo dentro il mondo la mente stessa dell'ingegnere. Il bimbo, che la madre porta in grembo, ha dentro di sé una specie di mente, che controlla e dirige ogni momento tutte le fasi del suo sviluppo. E questa mente è sua ed è distinta dalla mente che controlla e dirige il corpo della madre.

Quindi, quando Tommaso paragona la creazione fatta da Dio all'azione con cui un artefice produce un oggetto, sotto un certo aspetto

<sup>40</sup> Cf. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche sulla Filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, voll. 4, trad. it. a cura di A. Tilgher, Bari 1986, II, 22 e 33.

<sup>41</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 19, a. 4.

<sup>42</sup> *Ivi* II-II, q. 27, a. 8, ag. 3.

questo paragone è insufficiente a rendere pienamente l'idea di ciò che è avvenuto al momento della creazione. Secondo la concezione tommasiana, Dio non solo ha creato il mondo, come uno scultore produce una statua. Egli ha fatto qualcosa di più. Con un esempio moderno, potremmo dire che Dio non ha costruito, di un *personal computer*, solo la parte relativa all'*hardware*, cioè alla parte puramente fisica di esso, ma vi ha messo anche il *software*, il programma. In termini filosofici, la forma di una cosa, la sua verità, non è rimasta plotinianamente nel *Noús*, ossia la seconda Ipostasi, nella quale, dice Plotino, ci sono le forme razionali delle cose, che essa poi «fornisce all'anima»<sup>43</sup>, ma è aristotelicamente entrata dentro le cose, animandole e vivificandole dal loro interno. Aristotele ha chiamato questo *software* col nome di ψυχή. Berti propone intelligentemente di chiamarlo *codice genetico* o più semplicemente DNA<sup>44</sup>. Dio fa un Mosè che parla, come Michelangelo voleva che facesse il suo freddo marmo, cui aveva dato la forma esteriore di Mosè. Non si limita a scolpirlo dall'esterno, non agisce su di lui come il braccio di Michelangelo o come il *Noús* di Anassagora o come la *Philía* di Empedocle; gli mette dentro qualcosa che lo anima e lo programma autonomamente dall'interno e lo fa vivere, pensare, scegliere, parlare.

Dall'elefante al moscerino, dalla quercia all'erba dei campi, tutto ha dentro di sé un qualcosa che, nel lessico tomistico, è detto *appetitus naturalis*. Nel termine latino *appetitus*, come nel termine italiano "tendenza", è lessicalmente sparita la mente nascosta nelle cose, cui fa pensare il verbo ἀφίημι, usato da Aristotele per definire il bene, quando, mirando al bene di ciascuna di esse, le dirige e le muove dall'interno, perché lo raggiungano. Il termine latino e quello italiano si limitano solo a descrivere la tendenza, che è solo un dato di fatto visibile, accertabile. Bisognerebbe essere cultori di un'ideologia al limite del fondamentalismo, per non

<sup>43</sup> PLOTINO, *Enneadi* V, 9, 3; trad. it. a cura di G. Faggin, Milano 1992, 935.

<sup>44</sup> Cf. E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma 1979, 162.

vederla e pensare che sia un'idea metafisica, che gli aristotelici e i tomisti avrebbero preso dalla loro mente e introdotta acriticamente nel mondo della natura.

Nell'uomo, oltre all'*appetitus naturalis*, esistente nel suo corpo e mediante il quale il suo corpo cresce, si conserva, si riproduce, si difende da tutto ciò che minaccia il suo tendere verso tutto ciò che per esso è bene, c'è anche l'*appetitus rationalis*, la volontà, mediante il quale egli si porta verso ciò che è il suo bene non in maniera meccanica e inconsapevole, come accade negli esseri irrazionali, ma in maniera libera e consapevole. Conseguentemente, anche in maniera responsabile, perché egli è cosciente di essere il principio unico e la causa unica di tutti i suoi atti. Non occorre inventarsi altre morali, per parlare della responsabilità dell'uomo nei confronti di sé, degli altri e del mondo.

Se questo è il bene, il male è tutto ciò che impedisce a questa tendenza di raggiungere il bene; oppure tutto ciò che la frena, la ostacola o la devia verso ciò che reca un qualsiasi danno al soggetto di quella tendenza. Se queste cose, che impediscono al soggetto di una tendenza di raggiungere il proprio bene, sono poste in essere dall'atto di un uomo, quest'atto è cattivo ed è un male morale, perché esso tende verso quelle cose che sono «contrarie»<sup>45</sup> a quelle cui tende di per sé l'*appetitus*.

In conclusione, possiamo dire che *il principio dell'etica e della bioetica è l'idea esemplare di bene*, intesa, però, nel mondo in cui la intesero Aristotele e Tommaso, cioè come concetto della natura di ogni cosa considerata nella sua integrità e nella sua perfezione. A questa perfezione si deve ispirare l'azione pratica dell'uomo, capace di conoscerla, per favorirla o realizzarla, ogni volta che la sua azione interferisce con la tendenza naturale mediante cui ogni cosa si porta verso ciò che per essa è un bene.

<sup>45</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

## 7. Un problema particolare: l'aborto

Per affrontare questo problema, come anche qualsiasi altro problema etico e bioetico, noi seguiamo il metodo dell'analisi o della risoluzione, come Aristotele e Tommaso dicevano che bisogna sempre fare in questi casi. Cerchiamo, cioè, di capire quali e chi sono i soggetti coinvolti. Ed è indubbio che ci troviamo di fronte a tre individui: una madre, un padre e una terza individualità di tipo umano, solitamente chiamata *bambino*.

Già a partire da questo semplice approccio, ci rendiamo conto che lo slogan femminista, tante volte sbandierato e gridato, nel quale si diceva: "L'utero è mio e me lo gestisco io", è uno slogan ideologico e falso, che non tiene conto non solo della realtà esperita nelle cose, ma neanche di quello che dice la scienza. Sotto un certo aspetto questo slogan è vero. L'utero è della donna e il suo uso è qualcosa che dipende esclusivamente da lei. Sotto un altro aspetto, però, è falso, se la donna intende dire che è suo anche quel piccolo essere che porta in grembo. Chi dà in affitto una casa, non direbbe mai che la casa è sua insieme con l'inquilino che vi abita. Se diamo per scontato per un momento che quell'esserino che porta in grembo è una persona, questa sua pretesa è contro lo stesso bambino, perché la persona è un essere per sé e non per un altro. Quello slogan è falso anche dal punto di vista del padre del bambino, perché la donna non l'avrebbe mai potuto concepire da sola.

È dal 1828, anno in cui l'embriologo Karl Baer scoprì l'ovulo nei mammiferi, che la genetica dice che il cinquanta per cento di quel piccolo essere appartiene alla madre e il cinquanta per cento al padre. Perciò, ogni decisione, che riguarda quel piccolo essere, deve necessariamente dipendere e dalla volontà dell'uomo e dalla volontà della donna, mentre sappiamo che la legge 194 del maggio 1978 sull'aborto, ammette, al punto 5, che prenda parte alla decisione di abortire anche l'eventuale padre solo nel caso in cui "la donna lo consenta". Quest'esclusione dell'uomo dalla

decisione che riguarda la vita del bambino, il quale per il cinquanta per cento è qualcosa di “suo”, non può essere stata suggerita dalla scienza.

Ora stiamo parlando in termini generali. Più avanti vedremo quali sono i limiti, che ci devono essere in queste decisioni, giacché non tutto ciò che si vuole, è lecito: una cosa non è buona, perché è voluta, ma è voluta, perché è buona.

Oltre ad aver individuato i soggetti coinvolti nell’aborto, il metodo risolutivo c’impone di capire chi sono questi soggetti. Ora, infatti, stiamo cercando di capire quanti e quali sono gli elementi primi di questo fatto che stiamo analizzando. E facciamo tutto questo attraverso la prima operazione dell’intelletto che consiste nel conoscere di che natura siano questi elementi, per poi passare alla seconda operazione, quando l’intelletto dovrà esprimere un primo giudizio, in cui pone ciascuno di questi elementi come soggetto e la natura di questi elementi come predicato.

La ragione per la quale l’uomo ha bisogno di derivare i predicati dei giudizi che dà sulle cose risiede nel fatto che le cose sono un *dato per lui* e non un *fatto da lui*. Lo studente che legge la *Divina commedia* non dà ad essa un senso, ma lo riceve da essa, a differenza di Dante, che non ha ricevuto da essa il senso, ma ad essa l’ha dato. Noi ci rapportiamo al mondo come un meccanico si rapporta a una macchina che dovesse riparare. Poiché non è stato lui a costruirla, deve osservarla per capire in che modo è stata costruita. Se la macchina dovesse essere riparata dall’ingegnere che l’ha costruita, costui non avrebbe bisogno di osservare la macchina. Interverrebbe immediatamente sulla macchina e la riparerebbe, guardando alla macchina così com’era nella sua mente, quando l’ha progettata ancor prima di costruirla. «*Et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat* – Anche l’artefice ripara un’opera, che si è guastata, con la forma dell’arte concepita, con cui l’ha prodotta», dice Tommaso nella *Summa* <sup>46</sup>. Proprio per questo

<sup>46</sup> *Ivi* III, q. 3, a. 8.

motivo, solo Dio poteva “riparare” la “macchina” uomo, che si era “guastata” con il peccato originale e, come si sa, la dovette riparare quella, tra le Persone divine, nella quale c’era l’idea esemplare di uomo, cioè il Figlio, mediante la sua incarnazione, passione e morte.

Il *lógos* del nascituro è nel nascituro, ancor prima che sia conosciuto da chi volesse conoscere che cosa esso sia, per definirlo. Ogni scienziato che vuole conoscere il mondo, non prescinde dall’esperienza del mondo e dalla sua osservazione. Galilei si riferiva al metodo aristotelico, quando parlava di *sensate esperienze* reali e non apparenti, le quali dovrebbero dare conferma a qualsiasi teoria.

Se questo *lógos* è nel nascituro e abbiamo detto che in termini moderni esso è il suo DNA, ne segue che, essendo questo DNA distinto sia da quello della madre sia da quello del padre, il nascituro ha, nei confronti del padre e della madre, una sua autonomia che chiamerei *logica*. Nel suo svilupparsi sia nel corpo sia nella psiche, nel suo difendersi da tutto ciò che attenta alla sua conservazione, secondo un processo che è già scritto nel suo codice genetico, egli non dipende né dal padre né dalla madre. Una volta che è venuto al mondo, non si ammala, perché si ammala la madre o il padre; non è virtuoso, perché è virtuosa la madre o il padre. Egli è un individuo, che segue la sua storia, la quale è solo sua, perché è solo suo quel principio a causa del quale vive e si muove.

Quest’autonomia logica comporta nel nascituro anche un’autonomia ontologica. Infatti, non appena quel programma genetico che ha dentro di sé ha fatto raggiungere al suo corpo un tale stadio, da poter continuare tutto solo la sua avventura nell’essere, si stacca definitivamente dalla madre e la sua autonomia logica gli conferisce visibilmente anche l’autonomia ontologica.

Ciò non vuol dire che il nascituro, quando è nel grembo della madre, non si distingue come individuo dalla madre. Infatti, il piede della madre non si rapporta al corpo della madre come si rapporta il nascituro, perché il piede della madre ha lo stesso DNA della madre, ma non il

nascituro. Ciò è tanto vero che, se alla madre fosse amputato il piede, la si direbbe monca del piede; ma nessuno direbbe che una madre, che avesse abortito, sarebbe monca del figlio. Inoltre, se il piede si staccasse per un accidente qualsiasi dal corpo della madre, esso cesserebbe di vivere; il bambino, invece, grazie alla sua autonomia logica, continua ancora a vivere, dopo che si stacca dal corpo della madre.

Se qualcuno obiettasse ad Aristotele che il piccolo essere, che è nel grembo della madre, non è ancora un uomo, Aristotele risponderebbe che l'intelletto deve osservare un oggetto per tutto il tempo necessario, finché non riesce a conoscere la natura o l'essenza di quell'oggetto. Egli direbbe: «Continuiamo a osservare e poi vedremo cos'è». Ma non appena il piccolo essere viene alla luce e si vede che è un uomo, il nostro intelletto dice: «Questo esserino è un uomo». L'intelletto, cioè, ha conosciuto finalmente cos'era quel piccolo essere che stava osservando.

Giunti a questo punto, possiamo capire perché Aristotele chiamava l'essenza o la natura di una cosa con la nota espressione τὸ τὶ ἦν εἶναι<sup>47</sup>, che i traduttori latini traducevano con *quod quid erat esse*<sup>48</sup> e che significa ciò che l'essere [attuale della cosa] era [anche prima]. Quando l'intelletto coglie l'essenza di una cosa, coglie ciò che quella cosa è permanentemente nel tempo senza dipenderne. Infatti, si può dire che Socrate è seduto, finché resta seduto; ma se un momento dopo si è alzato in piedi, sarebbe falso dire che *Socrate è seduto*, mentre bisognerebbe dire che *Socrate era seduto*. Invece, quando si dice che *Socrate è un uomo*, poiché la copula “è” non unisce al soggetto un suo accidente, ma la sua essenza, la frase: «Socrate è uomo» non si trasforma mai in: *Socrate era uomo*, finché Socrate è vivo. La definizione di una cosa non si riferisce a ciò che la cosa è in un dato tempo. La copula “è”, che unisce il soggetto *Socrate* al

<sup>47</sup> Cf., per esempio, *Metaphysica* I, 3, 983a, 27.

<sup>48</sup> Cf., per esempio, la traduzione fatta da Moerbeke del succitato passo della *Metafisica* di Aristotele, in TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae* I, III, Torino 1964, 69a.

predicato *uomo*, non designa un qualcosa che si riferisce al presente. Essa significa al di fuori del tempo.

L'essenza di una cosa non è solo ciò che la cosa è, ma anche ciò che la cosa era e ciò che la cosa sarà. Su questo fatto si poggia l'obbligazione morale. Poiché so che questo bambino appena nato è un uomo e poiché ho l'idea di uomo, nella quale, come abbiamo detto prima, è contenuta l'essenza di uomo nella sua perfezione, io ho l'obbligo di rapportarmi verso questo bambino in modo tale da favorire la tendenza che c'è dentro di lui, perché raggiunga autonomamente la perfezione relativa al suo essere uomo.

Tutti gli obblighi, che ogni genitore ha nei confronti del figlio, derivano dal fatto che è uomo; anzi, che è persona. Sul concetto di persona non mi soffermo, poiché il diritto che il bambino ha di vivere non gli deriva dal fatto di essere persona. Da questo fatto gli derivano altri diritti, come il diritto di conoscere la verità, che oggi si chiamerebbe diritto allo studio, in quanto è dotato della facoltà di conoscere la verità, qual è l'intelletto; e il diritto alla libertà, in quanto è dotato di una facoltà, qual è la volontà, per mezzo della quale diventa via via sempre più capace di autodeterminarsi in piena autonomia<sup>49</sup>.

Riguardo al problema dell'aborto, *non occorre, dunque, mettere in campo il concetto di persona*. Per sostenere la tesi che non bisogna abortire, è sufficiente la prima nozione che ci facciamo del piccolo essere che la madre porta in grembo e, cioè, che si tratta di un essere vivente, ossia di un essere che ha la vita in proprio, poiché

*«in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo – nella generazione dell'uomo dapprima c'è il vivente, poi l'animale e in ultimo l'uomo»*<sup>50</sup>.

Spesso san Tommaso, quando parla di giustizia, per esempio in *Summa theologiae* II-II, q. 58, a. 1, riporta la definizione che ne dà Ulpiano:

<sup>49</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

<sup>50</sup> *Ivi* II-II, q. 64, a. 1.

«*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* – La giustizia è la costante e perpetua volontà di attribuire a ciascuno il suo diritto»<sup>51</sup>.

E dice anche che il giudizio dell'intelletto è detto così, perché in pratica anche in esso, come fa il giudice nel tribunale, l'intelletto attribuisce al soggetto, mediante la copula "è", ciò che appartiene di diritto al soggetto. Era stato Aristotele a chiamare i predicati con il nome di ὑπάρχοντα<sup>52</sup>, cioè di *appartenenze*, che, nella visione della sua logica analitica, possono anche essere considerati secondo la logica degli insiemi.

Il giudizio è letteralmente un atto di giustizia, in quanto chi emette un giudizio, deve attribuire per giustizia ciò che realmente *appartiene* al soggetto. Per conseguenza, il predicato del giudizio non può essere preso autonomamente e arbitrariamente dal proprio intelletto e applicato al soggetto. Al contrario, dev'essere preso dalla realtà effettiva e autonoma del soggetto, che include in sé tutti i suoi predicati come sue appartenenze. Il cattivo giudice è quello che attribuisce a un imputato innocente il predicato *colpevole*, in contrasto con i fatti emersi dalle prove testimoniali in sede dibattimentale. Sotto questo punto di vista, tutte le filosofie, per esempio quella kantiana, che teorizzano l'autonomia del soggetto nei confronti dell'oggetto sono delle filosofie che teorizzano di fatto l'ingiustizia, perché non tengono in nessun conto ciò che realmente appartiene, per diritto di natura, al soggetto. Tommaso ha costantemente sostenuto che l'intelletto è costretto dall'oggetto, nel senso che l'intelletto non può non dare il proprio assenso a una verità che gli viene esibita dall'esterno, come fanno in realtà le cose nel presentarsi davanti all'intelletto per mezzo delle loro immagini elaborate dai sensi. Scrive infatti:

«*In voluntatem autem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quae est domina sui actus, et non cogitur ab obiecto, sicut intellectus cogitur demonstratione* – Sulla volontà può influire soltanto Dio e questo a causa della

<sup>51</sup> ULPIANO, *Digisto* I, tit. 1, leg. 10; trad. it. a cura di S. Schipani, Milano 2005, 79.

<sup>52</sup> ARISTOTELE, *Analytica posteriora* I, 19, 81b, 23.

libertà della volontà, che è padrona dei propri atti, e non è costretta dall'oggetto, come accade invece nell'intelletto, che è costretto dalla dimostrazione»<sup>53</sup>.

Ora, il *suum* di ogni essere vivente è la vita. Questa gli appartiene in proprio per diritto naturale, che nessuna legge può non riconoscere e non rispettare. Per conseguenza, togliere la vita al piccolo essere umano che la madre porta in grembo è *di per sé un atto d'ingiustizia, ancor prima di essere un omicidio*. Il nascituro, dunque, ha diritto alla vita non in quanto persona, ma solo in quanto è un certo essere vivente *di tipo umano*. In quanto persona, l'uomo ha ben altri diritti, come s'è detto.

Giova ricordare, a tal proposito, quanto è affermato nel documento presentato, il 12 luglio 1996, dal Comitato Nazionale di Bioetica, che, per i membri di varia estrazione culturale di cui è composto, merita di essere considerato un'*auctoritas* in questioni di bioetica. In questo documento si afferma tra l'altro:

«Ogni embrione derivato dalla fusione di gameti umani possiede sin dalla fase della sua costituzione zigotica un DNA che contiene sequenze “specificamente umane”. Questi sono dati biologici non controversi, che permettono di attribuire all'embrione una “natura umana” sin dalla fecondazione, anche perché il DNA è portatore di un programma di sviluppo che [...] condurrà alla formazione di un individuo umano completo»<sup>54</sup>.

Dicendo che, per difendere il diritto alla vita del nascituro, non occorre mettere in campo il fatto che si tratti di una persona, ci esimiamo dall'obbligo di rispondere alle critiche sollevate da Maurizio Mori in un suo volumetto, dove fa questo ragionamento<sup>55</sup>. Poiché nel termine persona è incluso il concetto di individualità, secondo la ben nota definizione di Boezio<sup>56</sup>, il nascituro non ancora avrebbe una sua individualità

<sup>53</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.* II, d. 8, q. 1, a. 5, ad 7<sup>um</sup>.

<sup>54</sup> Testo pubblicato in *Il Regno* del 1° settembre 1996.

<sup>55</sup> Cf. M. MORI, *Aborto e morale*, Parma 1996, 66.

<sup>56</sup> Cf. BOEZIO, *De duabus naturis* 3: PL 64, 1343.

prima del quattordicesimo giorno, ossia prima della formazione dell'asse caudale e dei foglietti neurali, quando, per la totipotenzialità di cui è dotato, potrebbe scindersi anche in più individui, come avviene nei parti gemellari. Dunque, argomenta il Mori, non essendo un'individualità, non è neppure una persona. A quest'obiezione si può brevemente rispondere facendo notare che la totipotenzialità dice che quell'individuo potrebbe essere due o più persone, ma non nessuna. Anzi, questo fatto dovrebbe raddoppiare e triplicare la responsabilità che si ha nei confronti del nascituro, perché l'eventuale aborto potrebbe uccidere non una sola persona, ma più di una.

Se il proprietario di una casa volesse abbatteerla, dopo averla affittata, non l'abbatterebbe mai se sapesse che c'è l'inquilino dentro. E se qualcuno gli facesse notare che oltre all'inquilino probabilmente potrebbero esserci anche la moglie e i figli, questa notizia non lo solleverebbe dall'obbligo morale di non abbatteerla.

## 8. La legislazione

Che la bioetica ponga problemi di carattere legislativo è fuor di dubbio, giacché la legge deve regolare tutti quegli atti esteriori, per mezzo dei quali i cittadini si rapportano gli uni gli altri. La legge deve garantire che questi atti siano compiuti secondo giustizia, la quale si fonda sul concetto di uguaglianza, nel senso che, come il cittadino A si rapporta al cittadino B, così il cittadino B si deve rapportare al cittadino A.

Come al solito, prima di sostenere che lo Stato deve intervenire anche in questioni che riguardano la bioetica (come, per esempio, l'aborto, l'eutanasia, gli esperimenti sugli embrioni, le unioni tra omosessuali, la transessualità...), bisogna tener presente che, da parte laica, ci sono delle resistenze. Infatti, secondo coloro che si dicono *laici*, per distinguersi dai *credenti*, un uomo dev'essere lasciato libero di decidere se e quando morire,

se abortire o non abortire, se sposarsi con un'altra persona di altro sesso o dello stesso sesso. Alcuni, come James Rachels, motivano queste resistenze in nome della libertà. Altri, come Stefano Rodotà, in nome della *privacy*. Dice, per esempio, Rachels:

«I sostenitori della legalizzazione [dell'eutanasia] hanno un argomento principale. Lo chiamerò *argomento della libertà*. Secondo questo argomento, ciascun paziente morente dovrebbe esser libero di scegliere l'eutanasia, o rifiutarla, come questione di libertà personale. Nessuno, compreso il governo, ha il diritto di imporre ad una persona la scelta da fare. Se un paziente morente vuole l'eutanasia, è un affare privato; dopo tutto, la vita appartiene all'individuo, e così l'individuo dovrebbe essere il solo a decidere. Questo argomento è centrato sul principio che le persone dovrebbero essere libere di vivere la propria vita come meglio credono»<sup>57</sup>.

Il principio della *privacy* dovrebbe regolare anche la decisione di abortire. Questa, quindi, sarebbe una questione strettamente personale della donna<sup>59</sup>, la quale dovrebbe essere lasciata libera di decidere da sola se abortire o non abortire, senza che nessun altro interferisca con la sua decisione, né lo Stato né il padre del bambino che lei porta in grembo.

Tommaso, invece, è di tutt'altro parere. Egli, come al solito, parte dall'osservazione analitica del modo in cui è conformato il corpo, con tutti i propri organi, aventi ciascuno una propria funzione, la quale ha di mira la conservazione dell'individuo. Fra questi organi, dice san Tommaso, alcuni hanno lo scopo di conservare in vita l'individuo, come per esempio lo stomaco, che, elaborando il cibo ingerito, nutre tutti gli altri organi, permettendo loro di funzionare. Ci sono, però, alcuni organi, quali quelli genitali, che non hanno di mira la sopravvivenza dell'individuo, bensì quella della specie umana. Scrive, infatti:

<sup>57</sup> J. RACHELS, *Legalizzare l'eutanasia*, in G. FERRANTI - S. MAFFETTONE (curr.), *Introduzione alla bioetica*, Napoli 1992, 153.

<sup>58</sup> Cf. S. RODOTÀ, *Modelli culturali e orizzonti della bioetica*, in ID. (cur.), *Questioni di bioetica*, Bari 1993, 421.

«*Actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subiacet ordinationi uniuscuiusque. Et ideo quamvis in actu nutritivae virtutis, quae ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cuius est ordinare de propagatione filiorum* – L'atto della generazione è ordinato al bene della specie, che è un bene comune. Ora, il bene comune può essere ordinato mediante la legge, ma il bene privato soggiace all'ordinazione di ciascuno. E perciò, benché nell'atto della potenza nutritiva, che è ordinato alla conservazione dell'individuo, ciascuno possa determinare da solo il cibo a lui conveniente, tuttavia determinare come dev'essere l'atto della generazione non spetta a chicchessia, ma al legislatore, al quale compete ordinare tutto ciò che riguarda la procreazione dei figli»<sup>59</sup>.

In effetti, se la conservazione della società dipende dal fatto che la generazione presente produce quella futura, come l'individuo ha diritto al cibo per conservarsi, così la società ha diritto di regolamentare per legge tutto ciò che riguarda la sfera della procreatività, con lo scopo di tutelarla e difenderla da comportamenti, che, se fossero messi in atto costantemente e da un sempre maggior numero di cittadini, come, ad esempio, il comportamento omosessuale, minaccerebbero la sopravvivenza della società stessa. Del resto nella nostra costituzione c'è scritto all'art. 31 che la Repubblica italiana «protegge la maternità», a proposito della quale mi sono sempre chiesto, perché mai la 194 tuteli solo la madre e non anche il bambino, dato che il concetto di *maternità*, essendo un concetto relativo, implica anche il concetto di *figliolanza*. Se il legislatore avesse avuto in mente di dire che la Repubblica italiana, in caso di maternità, avrebbe tutelato solo la madre, non avremmo avuto la dizione *la maternità*, ma la dizione *le donne, nei casi in cui fossero incinte*. Dal punto di vista lessicale, *tutelare la maternità* significa *tutelare sia la madre che il bambino*, perché, in tanto la si dice madre in quanto porta un bambino in grembo. Non significa, dunque, *tutelare la madre separatamente dal bambino* o addirittura *contro il bambino*. È mia opinione che la 194, al di là delle ideologie

<sup>59</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De malo* q. 15, a. 2, ad 12<sup>um</sup>.

laiciste che l'hanno ispirata, tutelata e difesa a denti stretti contro le forze antiabortiste, sia, sotto quest'aspetto, anticostituzionale oltre che immorale.

Ma Tommaso, nel passo citato dal *De malo*, indica un'altra ragione, per la quale il legislatore deve intervenire nella sfera della procreazione. Questa ragione è il *bene comune*. Su questa nozione rimando a un mio studio<sup>60</sup> e mi limito solo a un'osservazione, per sottolineare il fatto che il *bene comune*, proprio perché è *comune*, dev'essere un bene, che riguardi tutti. La salubrità dell'aria, dell'acqua, dell'ambiente sono tutti beni comuni, perché tutti abbiamo bisogno dell'aria, dell'acqua e di un ambiente non contaminato da rifiuti tossici. Per capire in una maniera semplice che cosa intende Tommaso per bene comune, è molto utile leggere il brano seguente:

«*Filii sunt commune bonum amborum, scilicet viri et uxoris, quorum coniunctio est propter prolem* – I figli costituiscono il bene comune di entrambi, ossia del marito e della moglie, la cui unione carnale ha lo scopo di avere dei figli»<sup>61</sup>.

Chiama i figli *bene comune* dei genitori, perché essi sono “oggetto” della volontà di entrambi. Infatti, il figlio è concepito dopo che entrambi i genitori hanno deciso di *voler avere* un figlio, il quale, dunque, è spiritualmente figlio di due volontà, oltre che ad essere materialmente figlio di due corpi. Cosicché, se si allarga il discorso, applicandolo alla società, il *bene comune* è per Tommaso ciò che è l'oggetto effettivo della volontà di tutti cittadini e quando non è inderogabilmente necessario, come lo sono per esempio l'aria, l'acqua, e il cibo, esso è quello voluto, in tempi di democrazia, almeno dalla maggioranza dei cittadini.

Il concetto di *maggioranza*, tuttavia, va preso con le molle, perché le leggi positive devono lasciarsi guidare dalla legge naturale e non prescindere o addirittura ordinare ciò che la legge naturale proibisce, come

<sup>60</sup> Cf. *Etica, bioetica e politica*, 281ss.

<sup>61</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum VIII*, 12.

fecero, per esempio, le leggi razziali tedesche del 1933 e quelle italiane del 1938, sottoscritte da 180 scienziati, i quali ebbero l'impudenza di dichiarare che il concetto di razza è un concetto biologico, che la razza è «una realtà fenomenica, materiale, percepibile con i nostri sensi» e che la sua esistenza «è una verità evidente»<sup>62</sup>. L'ideologia non si arresta neanche davanti alla scienza!

Che la maggioranza non sia da ritenere un valore assoluto e, se è ispirata dalle ideologie laiciste fondamentaliste (anche i laici hanno i loro fondamentalismi) o da quelle religioni che guidano e condizionano completamente l'azione di governo, sia un grave male morale lo rileva Giovanni Paolo II con parole, che dovrebbero far riflettere i cultori del positivismo giuridico. Così scrive:

«Quando una maggioranza parlamentare o sociale decreta la legittimità della soppressione, pur a certe condizioni, della vita umana non ancora nata, non assume forse una decisione "tirannica" nei confronti dell'essere umano più debole e indifeso? La coscienza universale giustamente reagisce nei confronti dei crimini contro l'umanità di cui il nostro secolo ha fatto così tristi esperienze. Forse che questi crimini cesserebbero di essere tali se, invece di essere commessi da tiranni senza scrupoli, fossero legittimati da consenso popolare?»<sup>63</sup>.

Non tutto ciò che vuole la maggioranza è lecito, perché la maggioranza non è altro che un insieme di volontà singole. Ma se una singola volontà non può rendere lecito l'illecito, non possono farlo neppure più volontà, perché lecito e illecito sono qualità morali e la quantità non fa la qualità. Più ignoranti non fanno un sapiente.

Un'altra cosa da dire circa la legislazione è che la legge è anche norma e la norma non può prescindere da ciò che nello stato delle cose è normale. E il normale nelle cose è ciò verso cui le cose *normalmente* tendono. Perciò, il legislatore deve legiferare, avendo di mira che i cittadini,

<sup>62</sup> Così si legge ne *Il manifesto degli scienziati razzisti*, pubblicato nel *Giornale d'Italia* del 14 luglio 1938.

<sup>63</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25-3-1995), n. 70.

nel loro operare, non vadano oltre quello che normalmente li mette nelle condizioni di raggiungere tutti pacificamente ciò che è il loro bene. Tuttavia, quanto a ciò che è *di norma*, bisogna evitare ogni fraintendimento, cosa che si può fare tenendo presente ciò che è per natura.

Nella *Politica* Aristotele aggiunge un altro tassello al suo concetto di natura. Vi dice, infatti, che la natura di una cosa è «quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo»<sup>64</sup>. L'indagine, che mira a stabilire la natura di una cosa, è fatta su individui che hanno raggiunto il loro ultimo sviluppo, escluse le imperfezioni e le anomalie che lo hanno impedito o deviato o arrestato. La stessa medicina, nel definire i valori normali di tutti gli elementi che compongono il corpo umano, li determina statisticamente, prendendo come campione individui sani. E quando il medico prescrive a un suo paziente dei farmaci da assumere, decide di farlo dopo aver accertato, tramite le indagini di rito, che il suo paziente ha dei valori alterati e le medicine prescritte servono a portare gli indici di quei valori entro gli indici di quelli normali.

Queste considerazioni sono importanti: le patologie del corpo e dell'anima, pur essendo naturali, com'è naturale che uno si ammali, non rientrano nel concetto di *natura di una cosa*, il quale acquista un valore assiologico quando la tendenza, che porta verso tale pieno sviluppo, dev'essere gestita dall'*appetitus intellectualis* o *rationalis*, come Tommaso chiama la volontà umana, oppure regolamentata legislativamente. Perciò, regolamentare e tutelare per legge un'anomalia, per esempio l'omosessualità, che i moralisti considerano anche come una *malattia dell'anima*, è come regolamentare e tutelare per legge una malattia del corpo. D'altra parte, se il concetto di *salute* deriva da ciò che la natura, nella sua componente fisica e psichica, persegue normalmente, il caso del legislatore che considerasse normativizzabile l'omosessualità, non sarebbe molto dissimile dal caso in cui un medico, considerando *normale* una determinata patologia, sia fisica sia psichica, cercasse di cronicizzarla anziché curarla.

<sup>64</sup> ARISTOTELE, *Politica* I, 2, 1252b, 32s.

Perciò, il concetto di *natura* in Aristotele è un concetto che l'intelletto si forma, considerando ciò verso cui le cose si porterebbero spontaneamente, nel caso in cui questa tendenza avesse trovato nell'ambiente esterno forze che l'avessero favorita e non ostacolata né frenata né deviata. A questo concetto Tommaso aggiunge il punto di vista teologico e la natura delle cose diventa per lui quell'idea esemplare delle cose, che *in principio* esisteva nell'Intelletto divino o nel *Verbo*, prima che le cose fossero create, e *da principio* ha iniziato a esistere aristotelicamente anche *nelle* cose come loro forma, che diventava così il principio del loro essere e del loro operare.

## 9. Ciò che dice Tommaso d'Aquino sull'aborto

La posizione di Tommaso sull'aborto, spesso sbandierata dai laici con lo slogan “Anche san Tommaso era abortista”, in realtà non è proprio del Dottore medievale. Essa si trova esposta nella dodicesima lezione del settimo libro del *Commento alla Politica* di Aristotele, mentre il commento di Tommaso termina alla sesta lezione del terzo libro. La continuazione del commento è stata dovuta a Pietro d'Auvergne, un «*fidelissimus discipulus eius* – un suo fedelissimo discepolo», come riferisce Tolomeo di Lucca<sup>65</sup>. E se Pietro d'Auvergne fu un fedelissimo discepolo, è legittimo pensare che ne abbia riportato anche fedelmente il pensiero, almeno nei suoi contenuti.

Per avere un'idea completa di tutto ciò, è bene cominciare a esaminare il testo di Aristotele sia in originale sia nella sua traduzione latina, fatta da Moerbeke<sup>66</sup>, per delle ragioni che diremo:

«Περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων ἢ τάξεις τῶν ἐθνῶν κελεύει μηθὲν ἀποτίθασθαι τῶν γιγνομένων»

<sup>65</sup> TOLOMEO DI LUCCA, *Historia ecclesiastica nova* XXIII, 11.

<sup>66</sup> In THOM., *In Polit.* VII, lect. 12; Torino 1951, 397a.

ὀρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἔὰν δὲ τισὶ γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἀμβλωσιν· τὸ γὰρ ὄσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται – *De reservatione autem et alimento genitorum sit lex. Nullum orbatum nutrire: propter multitudinem autem puerorum, ordo gentium prohibet nihil reservari genitorum. Oportet enim determinatam esse multitudinem puerorum procreationis: si autem aliquibus fiant propter hoc combinatis, antequam sensus insit et vita, fieri oportet abortum: quod enim sanctum, et quod non determinatum, et ipso [sentire et] vivere erit* – Quanto all'esposizione e all'allevamento dei piccoli nati sia legge di non allevare nessun bimbo deforme, mentre le disposizioni consacrate dal costume impongono di non esporne nessuno, a causa dell'eccessivo numero dei figli; si deve però fissare un limite alla procreazione e se alcune coppie sono feconde oltre tale limite, bisogna procurare l'aborto, prima che nel feto siano sviluppate la sensibilità e la vita, perché ciò che la legge naturale e divina sancisce e non sancisce è cosa che riguarda il sentire e la vita»<sup>67</sup>.

Facciamo notare che nel testo latino del Moerbeke non è stato tradotto quanto da noi posto tra parentesi quadre. Non è stata tradotta l'espressione greca τῇ αἰσθήσει, che ha molta rilevanza per ciò che stiamo per dire. Anzi, in mancanza di questa parola, verrebbe non solo in parte compromesso il senso dell'intero testo aristotelico, ma anche l'interpretazione che ne dà Pietro d'Auvergne. Abbiamo dovuto, inoltre, modificare la parte finale della traduzione italiana curata da Renato Laurenti<sup>68</sup>, perché per τὸ ὄσιον bisogna intendere "ciò che è sancito dal diritto naturale", che per i greci era al tempo stesso anche *legge divina*, la quale è quella legge non scritta, cui si appella l'Antigone di Sofocle<sup>69</sup>, per non sottoporsi alle leggi positive del suo re, che riteneva ingiuste; invece, τὸ διωρισμένον significa "ciò che non è stato sancito o determinato da tale legge". Il τὸ διωρισμένον equivarrebbe a ciò cui noi oggi alludiamo con l'espressione: il "moralmente indifferente".

Così Pietro d'Auvergne commenta il passo aristotelico sopra citato:

<sup>67</sup> ARISTOTELE, *Politica* VII, 16, 1335b, 19ss.

<sup>68</sup> In ARISTOTELE, *Opere*, vol. 11, vol. IX: *Politica*, Bari 1982, 258.

<sup>69</sup> SOFOCLE, *Antigone* 456s.

«Deinde cum dicit: “De reservatione”, declarat qualiter pueri postquam sunt nati sint disponendi, et quia non expedit de omnibus curare, aut non aequaliter, aut propter imperfectionem, aut propter multitudinem. Et primo tangit qualiter se habendum est ad orbatos, et ubi excedunt secundum multitudinem. Secundo cum dicit: “Satis [rect.: Natis] autem pueris”, qualiter perfecti multitudinem convenientem non excedentes disponendi sunt. Circa primum, primo declarat qualiter se habendum est ad orbatos. Secundo cum dicit: “Oportet enim determinatam”, etc. qualiter se habendum est, ubi excedunt multitudinem determinatam. In prima parte dicit, quod si contingat aliquem vel aliquos esse orbatos sensu aliquo vel sensibus, vel membro aut membris, quibus minus sint utiles ad operationes intellectus et rempublicam, de reservatione ipsorum et alimento administrando feratur lex a legislatore nullum talem nutriri: quod intelligendum cum tanta cura et diligentia, cum quanta nutriendi sunt perfecti nati. Illud enim quod ordinatum est ad aliquem finem, quanto magis natum est attingere ad ipsum, tanto magis disponendum est ad ipsum; et quanto minus, tanto minus curandum. Sic enim videmus naturam magis sollicitam esse de perfectioribus. Pueri autem nati perfecti membris et sensibus perfectius nati sunt attingere ad finem humanum; ergo magis disponendi sunt. Orbati autem aut sensu aut membro, nati sunt attingere aliquid, ex quo animam et intellectum habent, sed non aequae perfecte; et ideo curandum est de eis, sed non aequaliter ut de perfectis. Et universaliter in quantum unusquisque natus est attingere ad finem, in tantum disponendum est, cum sit propter ipsum. Loquimur autem hic de fine humano secundum vitam praesentem, quia sic loquitur de ipso Philosophus.

Deinde cum dicit: “Oportet enim”, declarat quid faciendum est si excedant secundum multitudinem. Est enim intelligendum quod, cum civitas sit communitas per se sufficiens ad vitam, oportet cives per se sufficientes esse, et non pauperes; et ideo cavenda sunt ita in civitate quae inopiam inducunt, hoc autem est multitudo filiorum debentium succedere in haereditate: magna enim et multa haereditas parentum cum dividetur in multitudinem filiorum, valde tenuis erit secundum unumquemque, maxime in tertiam vel quartam generationem, sicut ad sensum videmus.

Non enim placuit Philosopho lex seu consuetudo de successione primogeniti secundum totum: tum quia cum primogeniti sint singuli, posteriores autem multi ut frequenter, sequeretur plures liberorum esse pauperes quam divites: tum quia habentes possessiones sunt partes civitatis, non habentes autem, non. Civium enim oportet esse possessiones, ut dictum est prius. Quare si posteriores geniti non succederent in aliquo parentibus, plures liberorum non contingeret esse cives, sed expelli a civitate: tum quia posterius nati, sicut et primi, possunt esse bene nati ad magna: non habentes autem unde operentur ad quae nati sunt, compelluntur accipere undecumque, insidiantes civibus et aliis per furtum, per rapinam et homicidia, et coniungunt se adversariis, quae omnia sunt inconvenientia.

Supposito igitur quod omnes succedere debeant in haereditate qualitercumque, primo proponit ad vitandam superfluum multitudinem filiorum legem seu consuetudinem quarumdam gentium. Secundo cum dicit: "Quoniam autem principium quoddam", ponit documentum ad hoc secundum intentionem suam magis. In prima parte dicit, quod ad vitandam multitudinem puerorum superfluum, ordo id est lex vel consuetudo gentium quarumdam prohibet nullum genitorum ultra multitudinem determinatam debere reservari: oportet enim, si debeat civitas esse dives, determinatam esse multitudinem ipsorum: aliter enim depauperaretur si dimitteretur quilibet generare quantumcumque. Sed quia datum est pueros non reservari ad vitam, declarat, si necesse sit istud fieri, qualiter cum minori culpa fiet: dicens, quod si aliquibus coniugatis fiant plures quam sit determinatum a lege, et necesse est eos exterminari, magis procurandum est fieri abortum antequam sensus et vita insint quam cum infuerint: procurans enim abortum postquam infuerint, homicida a lege reputatur; et magis peccant; semen enim et non semen determinatur per sensum et motum.

Sic igitur Aristoteles non dicit secundum intentionem suam, quod debeant exterminari aliqui nati; sed secundum legem gentium; nec quod procurandus sit abortus absolute, sed si interficiendi sunt ab aliquibus, magis faciendum est hoc ante sensum et vitam, non sicut bonum secundum se, sed sicut minus malum»<sup>70</sup>.

E questa ne è la traduzione:

«Poi, quando dice: "Quanto all'esposizione", dice in che modo si deve disporre dei figli e che non è conveniente prendersi cura di tutti o non in modo uguale, sia per una menomazione sia per la numerosità. E per primo dice in che modo bisogna comportarsi riguardo ai menomati e riguardo a quelli che nascono oltre un certo numero. Per secondo, quando dice: "Dopo che i figli sono nati", dice in che modo bisogna allevare quelli sani, che non nascono oltre un certo numero. Quanto al primo punto, per primo dice in che modo bisogna trattare i menomati. Per secondo, quando scrive: "Infatti, bisogna che [ci sia] un determinato [numero]", ecc., dice come comportarsi, nel caso che ne nascano oltre un certo numero. Nella prima parte dice che, se capita che qualcuno o alcuni siano privi di uno o più sensi o di un membro o più di un membro, per la qual cosa sono meno utili alle operazioni intellettuali e alla repubblica, quanto alla loro esposizione o al loro allevamento sia fatta una legge dal legislatore, in base alla quale nessuno [di costoro] sia allevato. E ciò va inteso che [va fatto] con tanta cura e tanta diligenza, con quanta cura e diligenza vanno allevati quelli nati perfetti. Infatti, ciò che è ordinato a un certo fine, quanto più è di natura tale da [poterlo] conseguire, tanto più deve essere predisposto verso

<sup>70</sup> In THOM., *In Polit. Arist.* VII, lect. 12; Torino 1951, 403b-404b, nn. 1240s.

di esso; e quanto meno, tanto meno bisogna prendersene cura. Infatti, vediamo che la natura è tanto sollecita nei confronti di chi è perfetto. Ora, i bambini, nati perfetti nelle membra e nei sensi, conseguono per natura più perfettamente il fine umano; dunque, vanno maggiormente predisposti. Invece, quelli privi o di un senso o di un membro, sono di natura tale da conseguire in qualche modo il fine, per il fatto che hanno l'anima e l'intelletto, ma non in maniera ugualmente perfetta. E quindi, bisogna prendersi cura di loro, ma non in modo uguale a come ci si prende cura di quelli perfetti. E, in genere, intanto uno deve essere predisposto verso il fine, giacché esiste in vista di esso, in quanto ciascuno lo consegue. Ma qui parliamo del fine umano secondo la vita presente, poiché è di esso che parla così il Filosofo.

Poi, quando dice: "Infatti, bisogna", dice che cosa bisogna fare quando sono in numero eccessivo. Infatti, si deve pensare che, essendo la città di per sé sufficiente per la vita, bisogna che i cittadini siano di per sé sufficienti e non poveri e quindi bisogna guardarsi da quelle cose che nella città portano all'indigenza e una di esse è la numerosità dei figli, che devono succedere nell'eredità. Infatti, una grande e ricca eredità dei genitori, quando sarebbe divisa tra una moltitudine di figli, sarebbe molto piccola per ciascuno di loro, soprattutto alla terza e alla quarta generazione, come costatiamo per esperienza.

Infatti, non piacque al Filosofo la legge o la consuetudine di donare, nella successione, tutto al primogenito: sia perché, essendo i primogeniti una sola persona, e invece i successivi di solito sono molti, ne seguirebbe che molti figli sarebbero poveri piuttosto che ricchi; sia perché coloro che hanno possedimenti fanno parte della città, invece non vi fanno parte coloro che non li hanno. Infatti, bisogna che i possedimenti appartengano ai cittadini, com'è stato detto sopra. Perciò, se quelli nati dopo [il primogenito] non partecipassero all'eredità dei genitori, si verificherebbe che molti figli non sarebbero cittadini, ma verrebbero espulsi dalla città: sia perché quelli nati dopo possono essere, come i primi, di buoni natali per cose grandi; ora, non avendo ciò con cui operare per quelle cose per le quali sono nati, sono costretti a rubare dappertutto, molestando i cittadini e gli altri con il furto, con la rapina e gli omicidi e si alleano con i nemici. E tutte queste cose non sono convenienti.

Supposto, dunque, che tutti debbano entrare nella successione in qualsiasi modo, propone per primo una legge o una consuetudine di alcuni popoli, allo scopo di evitare l'eccessivo numero dei figli. Per secondo, quando dice: "Poiché poi un certo inizio", dà dei suggerimenti a tal proposito, [che sono] piuttosto secondo una sua opinione. Nella prima parte dice che, per evitare l'eccessivo numero dei figli, un ordinamento, cioè una legge o una consuetudine di alcuni popoli, proibisce ai genitori di lasciar vivere i figli oltre un determinato numero. Infatti, se la città deve essere ricca, bisogna che il numero dei figli sia determinato; in caso contrario, s'impoverirebbe, se si lasciasse che ognuno generasse quanti figli volesse. Ma, ammesso che i bambini non siano lasciati vivere, dice, se ciò dovesse essere necessario, in che modo ciò

potrebbe farsi con minor colpa. E dice che, se ad alcuni sposati nascessero più figli di quanti siano stati determinati per legge e fosse necessario sopprimerli, bisognerebbe aver cura che l'aborto sia compiuto prima che ci siano [nei feti] il senso e la vita e non dopo che ci sono. Infatti, chi procura l'aborto dopo che vi sono, è ritenuto omicida per legge e in più pecca. Se è un feto [umano] o se non lo è, è determinato dal senso e dal moto.

Così, dunque, Aristotele, nel dire che bisogna sopprimere alcuni feti, non parla secondo il suo pensiero, ma secondo una legge di [alcuni] popoli. Neppure dice che, in assoluto, bisogna procurare l'aborto; ma che se alcuni [feti] devono essere soppressi, ciò dovrebbe essere fatto piuttosto prima che [in essi] ci sia il senso e la vita, non come se ciò fosse una cosa di per sé buona, ma come se fosse un male minore».

In questo passo il termine *vita* va inteso come «un certo tipo di attività della parte razionale dell'anima»<sup>71</sup> e, quindi, non la vita puramente vegetativa né quella puramente sensitiva, perché queste due vite sono presenti nell'embrione umano prima del quarantesimo giorno<sup>72</sup>, quando esso non è ancora formalmente uomo ed è in grado di *sentire* la madre «anche prima di ricevere l'anima razionale»<sup>73</sup>.

Secondo Aristotele, infatti, il nascituro diventa formalmente uomo, dopo aver percorso varie tappe di sviluppo, solo al 40° giorno. Egli fondava quest'affermazione su un'esperienza che aveva fatto e di cui dà notizia nella sua *Storia degli animali* nei seguenti termini:

«Si chiama *deflusso* la distruzione dell'embrione, che ha luogo entro i primi sette giorni; *aborto*, quella che avviene entro i quaranta; e la maggior parte degli embrioni vanno perduti in questi quaranta giorni.

L'embrione maschile, che è stato espulso al quarantesimo giorno, si dissolve e scompare in qualsiasi luogo sia abbandonato, ma se lo si pone in acqua fredda, si consolida, avvolto com'è da una membrana. Lacerando quest'ultima, l'embrione appare di grandezza simile a una grossa formica. Tutte le membra, compreso il pene, risultano visibili e gli occhi sono grandissimi come negli altri animali»<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea* I, 7, 1098a, 3s.

<sup>72</sup> Cf. *ivi* I, 13, 1102a, 32ss.

<sup>73</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 34, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>74</sup> ARISTOTELE, *Storia degli animali*, in *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1972, 405.

San Tommaso era a conoscenza di quest'osservazione fatta da Aristotele e bisogna dire che è stata questa conoscenza scientifica a fargli prendere posizione, secondo come ne riporta il pensiero Pietro d'Auvergne, circa la possibilità di abortire prima del quarantesimo giorno, senza che questo gesto comporti un omicidio. Questo modo di procedere di Tommaso ci fornisce anche il modo come anche noi dovremmo procedere oggi. Prima di prendere posizione in un qualsiasi problema semplicemente umano, in relazione al quale c'è qualche scienza specifica che ne faccia un oggetto di studio, cerchiamo di sapere che cosa ne dice questa scienza, avendo però cura di distinguere ciò che uno scienziato dice da scienziato da ciò che dice in base a qualche ideologia, che condivide e difende, usando la scienza non come strumento di conoscenza, ma come conferma delle sue ideologie, quand'anche si trattasse di ideologie in gran parte vere o, almeno, vere per quella parte che difende e che supporta con dati scientifici pur appositamente manipolati. Questo mi sembra il senso dell'insegnamento di Schillebeeckx, di cui abbiamo detto.

Il passo in cui Tommaso dimostra di essere a conoscenza dell'esperienza di Aristotele su citata è il seguente:

*«Quantitas determinata alicujus speciei non est determinata secundum aliquid indivisibile; sed habet aliquam latitudinem: quia in specie humana invenitur major et minor quantitas, et in eodem individuo secundum diversa tempora, et in diversis, ut ad sensum patet. Minimum autem quantitatis in uno individuo est in primo instanti suae figurationis et animationis; quae quantitas adeo parva est quod parum excedit quantitatem formicae, ut dicit philosophus, quod in quadragesima die muliere pariente abortum, inventum est corpus prolis omnia membra distincta habere, quamvis in quantitate esset sicut magna formica. Maxima autem quantitas in aliquo individuo est in ultimo termino augmenti: et sicut maximum differt in diversis, ita etiam proportionaliter illud minimum – La grandezza determinata di una specie non è determinata secondo un qualcosa d'indivisibile, ma ha una certa estensione, poiché nella specie umana si riscontra una grandezza maggiore e una minore; e [la si riscontra sia] nello stesso individuo, secondo tempi diversi, [sia] in individui diversi, come appare ai sensi. Ora, la grandezza più piccola in un individuo è quella relativa alla sua configurazione e animazione, la quale è così piccola che è di poco superiore alla grandezza di*

una formica, come dice il Filosofo<sup>75</sup>, [cioè] che in una donna, che abortì al quarantesimo giorno, si osservò che il corpo del figlio aveva tutte le membra distinte, benché fosse della grandezza di una grossa formica. Invece, la massima grandezza di un individuo è quella che questi raggiunge al termine della sua crescita. E come la massima grandezza è diversa nei diversi [individui], così lo è, in proporzione, anche quella minima»<sup>76</sup>.

San Tommaso sapeva che, secondo Aristotele, la materia è informata dalla forma solo quando, attraverso successivi sviluppi, ha raggiunto l'organizzazione atta a riceverla. Perciò l'embrione diventa formalmente uomo solo a questa data. Aristotele aveva detto, infatti, che l'anima non si congiunge e diventa atto d'un corpo qualsiasi, ma solo di quel corpo organico, che ha una «materia [ad essa] conveniente»<sup>77</sup>. Per conseguenza, chi abortisce prima del quarantesimo giorno, non uccide un uomo né in atto né in potenza prossima, ma semplicemente un animale non ancora umano.

La fisiologia del tempo diceva, dunque, a Tommaso, per mezzo di Aristotele, che nel seme non c'è ancora *in atto* il senso e la vita; che «cronologicamente il feto è prima animale e poi uomo»<sup>78</sup> e, infine, che al quarantesimo giorno si completa la formazione dell'uomo, la quale avviene «in un attimo, con il sopraggiungere dell'*ultima* forma»<sup>79</sup>, quando Dio infonde l'anima nel feto. Perciò Tommaso scriveva:

«*In generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis* – Nella generazione il feto vive per primo la vita della pianta, poi vive la vita dell'animale e finalmente [cioè al quarantesimo giorno, secondo come pensava Aristotele] la vita dell'uomo»<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> ARISTOTELE, *Historia animalium* 583b, 15s.

<sup>76</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.* III, d. 3, q. 5, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>77</sup> ARISTOTELE, *De anima* II, 2, 414a, 26.

<sup>78</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, 88.

<sup>79</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De malo* q. 4, a. 6, ad 13<sup>um</sup>.

<sup>80</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles* III, 22; trad. it. a cura di T. Centi, Torino 1975, 594.

Le ragioni di questa tesi tommasiana vanno ricercate nel fatto che l'anima si deve unire a una materia, che sia in possesso della predisposizione a riceverla e questo non può accadere sin dall'inizio del concepimento, quando l'embrione non ha ancora un corpo sufficientemente organizzato. Per conseguenza, occorre che esso passi attraverso forme intermedie, «*ut per ea ad ultimum generatum perveniatur* – affinché, per mezzo di esse, il generato arrivi all'ultima forma»<sup>81</sup>, cioè all'anima umana.

Per conseguenza, nella pratica abortiva, cui si ricorresse prima del quarantesimo giorno, Tommaso (o per lui Pietro d'Auvergne) non vede un omicidio, il quale, essendo un atto che per sua natura è «contro il diritto naturale, non potrà mai diventare giusto per volontà umana», quand'anche derivasse «*ex communi conductu* – da un accordo collettivo»<sup>82</sup>. E il *conductum*, in senso lato, potrebbe anche essere inteso nel significato di legge democraticamente approvata.

Pietro d'Auvergne, a proposito di quel passo in cui Aristotele sembra condividere le pratiche abortive prima del quarantesimo giorno, osserva che Aristotele non dice queste cose «come se ciò fosse un bene in sé, ma come un minor male»<sup>83</sup>. E ponendo con più forza l'accento non solo sul pensiero di Aristotele ma principalmente sul pensiero di Tommaso, aggiunge che quest'atto delittuoso si trasforma in omicidio e in peccato nel caso in cui l'aborto fosse procurato dopo che nel feto «siano presenti il senso e la vita»<sup>84</sup>, cosa che, come si è visto, accade, secondo le scienze dell'epoca, al quarantesimo giorno.

Per interpretare bene il pensiero di Tommaso in ordine a questo problema e per ricavare qualche insegnamento valido per la realtà del nostro tempo bisognerebbe rifarsi all'ambiente filosofico-scientifico dell'Angelico e ai principi fondamentali del suo pensiero. Uno di questi

<sup>81</sup> *Ivi* II, 89.

<sup>82</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* II-II, q. 57, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>83</sup> *Loc. cit.*

<sup>84</sup> *Loc. cit.*

principi è il concetto di *verità umana*. Poiché non è l'intelletto dell'uomo che definisce la verità della natura delle cose e poiché non potrà mai riuscire a possederla ultimativamente nella sua pienezza, esso, quando una tale conoscenza è il presupposto dell'agire, ha l'obbligo morale, nel momento in cui si consiglia con se stesso, di accertarsi con ogni mezzo per conoscerla sempre più nella sua reale verità. E nel far ciò è di grande ausilio la conoscenza scientifica, di cui il filosofo non può fare a meno, quando tratta problemi sui quali non è attrezzato né metodologicamente né strumentalmente per conoscere una tale verità.

Perciò se, seguendo la metodologia di Tommaso, si facesse tesoro oggi delle ultime conquiste bio-genetiche, in cui si dice che l'uomo è pienamente se stesso nella sua unica e irripetibile identità personale sin dal suo concepimento, come attesta anche il già citato documento del Comitato Nazionale di Bioetica, bisognerebbe ritenere che l'aborto sia un vero e proprio omicidio. Ci sembra, tuttavia, che resti intatto il principio del minor male, secondo cui Tommaso ha valutato il giudizio favorevole di Aristotele sulla pratica dell'aborto, perché gli strumenti valutativi della politica non sono inderogabili e assoluti come quelli della morale e il suo fine immediato è la legislazione, mediante la quale deve disciplinare comportamenti concreti, tra i quali è sempre prudente, quando non c'è da scegliere che tra due mali, optare per il male minore, perché, in concreto, anche il male minore, sotto un certo punto di vista, può essere un bene. «*Tolerabilius est, si quis committit minorem culpam quam maiorem* – È, infatti, più tollerabile che qualcuno commetta una colpa minore piuttosto che una colpa maggiore»<sup>85</sup>. In effetti, il diritto positivo può permettere che si commetta anche un atto illecito «*dispensative, non quia sit iustum id fieri, sed ne communitas maius incommodum patiatur* – sotto forma di deroga, non perché ciò sia giusto che si faccia, ma affinché la comunità non subisca un danno maggiore»<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De malo* q. 1, a. 5, ad 14<sup>um</sup>.

<sup>86</sup> *Ivi* q. 13, a. 4, ad 6<sup>um</sup>.

Un'ultima considerazione da fare è questa: ci sembra che siano state le conoscenze scientifiche del tempo piuttosto che i principi filosofici a far propendere il Dottore angelico verso la tesi che l'aborto non sia un omicidio. In realtà la scienza gli diceva che l'uomo, nell'atto del suo concepimento, non è ancora uomo; la filosofia gli diceva, invece, che nel seme dell'uomo «c'è l'uomo in potenza»<sup>87</sup> e «qualcosa di divino»<sup>88</sup>; e poiché, dal punto di vista della specificità, la realtà della potenza è identica a quella dell'atto, la conclusione più ovvia era che, filosoficamente, l'aborto, in se stesso considerato, fosse un omicidio. Ma secondo la scienza del tempo lo era solo dopo il quarantesimo giorno.

Mi sembra, dunque, che sia legittimo dire, contro coloro i quali sostengono che sia Aristotele sia Tommaso fossero favorevoli all'aborto, che né l'uno né l'altro oggi lo sarebbero più. Ciò che mi convince a sostenere una tesi del genere, è la metodologia che usavano, nell'affrontare

<sup>87</sup> *Ivi* q. 15, a. 2. Perché non sembri che, dicendo che nel seme c'è l'uomo in potenza, ci stiamo contraddicendo, in relazione alle critiche rivolte a Emanuele Severino, rimandiamo al cap. 5, intitolato *L'atto*, e al cap. 6, intitolato *La potenza* del nostro già citato volume dal titolo *Etica, bioetica e politica*. In ogni modo, quando Tommaso dice che nel seme c'è l'uomo in potenza, si deve intendere in potenza prossima. Se così non fosse, anche dello sperma si potrebbe dire che sia un uomo in potenza, cosa che Aristotele esclude in *Metaf.* IX, 7, 1049a, 14ss, dove dice che «lo sperma [maschile] non è ancora l'uomo in potenza, perché deve essere depresso in altro essere e subire mutamento; invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio [cioè, secondo le conoscenze della genetica odierna, dopo aver fecondato l'ovulo], allora esso sarà l'uomo in potenza». Anche Tommaso è dello stesso parere e per chiarire questo passo citato di Aristotele fa questa osservazione: «*Sed illa, quae oportet transmutari antequam sint statim reducibilia in actum, indigent alio principio activo, scilicet praeparante materiam, quod interdum est aliud a perficiente, quod inducit ultimam formam. Sicut patet quod terra nondum est in potentia statua; non enim una actione nec uno agente reducitur in actum; sed prius per naturam transmutatur, et fit aes, et postea per artem fit statua.* – Ma le cose che devono subire dei mutamenti prima di poter essere immediatamente portate in atto, hanno bisogno di un altro principio attivo, cioè [di un principio] che prepari la materia, il quale a volte è diverso da quello che la perfeziona e che introduce [in essa] l'ultima forma. Com'è evidente, per es., che la terra non ancora è in potenza la statua. Infatti, essa non è portata all'atto né con un'unica azione né da un solo agente; ma prima è trasformata dalla natura e diventa bronzo e [solo] dopo, con l'arte, diventa statua» (ARISTOTELE, *In Metaph.* IX, lect. 9; Torino 1964, 440, n. 1838).

<sup>88</sup> ARISTOTELE, *De generatione animalium* II, 3, 737a, 10.

un problema. La loro metodologia, infatti, si muoveva all'insegna del principio epistemologico, in base al quale la verità umana altro non è che un'adeguazione *in fieri* e mai conclusa dell'intelletto speculativo dell'uomo alla cosa. Alla visione filosofica di Aristotele, però, Tommaso aggiungeva la visione del teologo: quella verità che l'uomo scopre nel mondo, è la stessa verità che risiedeva *in principio* nel Verbo di Dio e, *dal principio* del mondo, anche nelle cose come loro forma o natura. La retta ragione in Tommaso va sempre di pari passo con la fede, per una via parallela e senza mai riuscire a vederla ove mai la incontrasse, se la volontà non le desse in questo una mano e non le comandasse di credere che sia vero anche quello che o non vede o non è capace di vedere.

---



Parte seconda

**Il dibattito**



Nel dibattito che è seguito alla *Lectio* cinque interventi richiedono un'ulteriore chiarificazione: quelli di don Giuseppe Maglione, direttore della Biblioteca della Sezione S. Tommaso, di don Antonio Cioffi, direttore dell'ISSR di Sorrento-Castellammare, del professor Roberto Gallinaro, docente di Filosofia morale, del professor Ignazio Schinella, docente di Teologia morale e dello studente fra Giuseppe. Il primo chiedeva se la *species*, sia *impresa* sia *expressa*, stiano realmente al posto delle cose davanti alla potenza conoscitiva e rappresentino ad essa come realmente le cose sono in se stesse. Il secondo chiedeva che cosa rispondere a Vattimo, e in genere al cosiddetto pensiero debole, che nega l'esistenza di una verità oggettiva. Il terzo chiedeva se, nell'interpretazione delle cose, non ci sia nessuno spazio ermeneutico per la soggettività nell'atto del soggetto interpretante. Il quarto poneva la seguente domanda: "Se il bene è ciò cui tende la natura, come sostenere, poi, che l'omosessualità sia contro natura, dal momento che l'omosessuale non fa altro che seguire la tendenza che è nella sua natura?". Infine, lo studente faceva osservare che, se la tendenza verso la procreazione è un *bonum*, bisognerebbe forse pensare che il celibato sia un *malum*?

Gli altri interventi li ho ritenuti come un contributo utile ed estremamente interessante, come quelli del professor Giuseppe Balido, docente di Logica, e dello psichiatra Roberto Nino.

Rispondo a cominciare dall'ultima obiezione, quella sollevata dallo studente fra Giuseppe, per poi passare alla penultima, di don Schinella. Alle altre tre, sollevate rispettivamente da don Maglione, don Cioffi e don

Gallinaro, do un'unica risposta, poiché, essendo interconnesse, non si può rispondere a una qualsiasi di esse, senza rispondere anche alle altre due.

1. Cominciamo dall'obiezione sul celibato. La prima cosa che, a questo proposito, mi viene in mente è un passo del Vangelo di Matteo dove Gesù dice: «Vi sono eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli» (19,12).

È un passo, questo, che dà preziose indicazioni dal punto di vista della Bioetica. Infatti, vi si dice che, per quanto riguarda l'attività sessuale, ci sono alcune *anomalie*, che sono tali sin dalla nascita e che, quindi, potrebbero essere considerate in senso lato *naturali* rispetto all'individuo nel quale esse si manifestano. Io le chiamerei *anomalie di natura* per il loro carattere fisio-biologico. In quanto tali, esse non sono colpevoli. Tuttavia esse sono pur sempre delle *anomalie*, perché la natura “nella maggior parte dei casi”, come si è detto citando Aristotele, tende a servirsi degli organi sessuali per la conservazione della specie. E questo è un dato di fatto, che nessuna ideologia può stravolgere senza colpa. Il ricorso alla medicina potrebbe essere un aiuto a risolvere questo problema, tenendo presente quanto è stato già detto, cioè: ogni intervento sulle tendenze naturali deve mirare a favorirle, a incentivarle e a togliere gli eventuali ostacoli, che potrebbero impedirne lo sviluppo.

Ci sono, poi, altre *anomalie*, che sono dovute all'influsso che la cultura (ambiente familiare, scolastico, amicale) esercita sull'individuo e che chiamerei *anomalie culturali*, per il loro carattere psicologico. Poiché queste anomalie sono diventate nell'individuo come una specie di *seconda natura*, anch'esse dovrebbero essere ritenute, almeno nel loro dato di fatto, senza colpa. Se bisognasse trovare in ogni modo qualche colpa, bisognerebbe piuttosto cercarla negli individui che, facendo parte degli ambienti suddetti, hanno deviato o contribuito a che fosse deviata la

tendenza naturale di quel particolare individuo. Anche in questo caso l'intervento dello psicologo e dello psichiatra potrebbe essere un valido aiuto, purché, a mio avviso, non si dia una priorità all'elemento psicologico rispetto a quello fisio-biologico, perché la natura è anteriore alla cultura. Cioè: se la psiche è femminile e il corpo è maschile, il medico dovrebbe intervenire sulla psiche piuttosto che sul corpo. Mi rendo conto che qui ci troviamo dinanzi a casi-limite. Però la scienza potrebbe aiutarci molto a trovare delle soluzioni, che aiutino la natura senza stravolgerla, partendo dal presupposto che sia lecito tutto ciò che è tecnicamente possibile. In ogni modo, si tenga sempre presente che c'è da dare un aiuto non a un generico individuo, ma a una singola persona umana con una sua storia.

Ci sono, infine, le *anomalie volontarie*, ossia quel tipo di celibato che, per esempio, un sacerdote o una persona consacrata offrono spontaneamente ogni giorno della loro vita a Dio, come il sacerdote ogni giorno offre sull'altare Cristo; e lo fanno per servire Dio non solo con tutta l'anima, ma anche con tutto il corpo, il quale diventa così l'offerta visibile, come visibile è pure quella del corpo di Cristo sull'altare, manifestando così agli occhi del mondo l'offerta invisibile della loro anima.

Gli eunuchi, dunque, che si fanno tali "per il regno dei cieli", sono la testimonianza non di una natura menomata o deviata, bensì di una natura nel suo massimo grado di perfezione, così come Dio la voleva *in principio* e non *da principio*, quando, dopo aver creato l'uomo, decise di creargli «un aiuto simile a lui» (*Gen 2,18*). Nel piano di Dio, infatti, né l'uomo è stato creato per la donna né la donna per l'uomo, ma entrambi sono stati creati per lui, della cui bontà, secondo Tommaso, tutte le cose partecipano, quando tendono, «*secundum suum modum* – secondo il loro modo»<sup>1</sup>, verso il loro bene<sup>2</sup>. E poiché questo loro bene è una somiglianza e una

<sup>1</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 3, qc. 1.

<sup>2</sup> Scrive Tommaso nel *De malo*: «*Sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo* – Come il bene creato è una

partecipazione della bontà divina, in realtà nel tendere verso di esso è come se tendessero verso Dio, fine di tutta la creazione<sup>3</sup>. Per questo Agostino poteva scrivere: «*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* – Il nostro cuore non si dà pace, finché non riposa in te»<sup>4</sup>.

2. Per quanto riguarda, poi, l'obiezione di don Ignazio Schinella, credo di aver già risposto in qualche modo, quando ho parlato dell'omosessualità. Le stesse osservazioni sono valide anche nel caso della transessualità. A questo proposito voglio ricordare un episodio, che ritengo interessante. Una quindicina di anni fa ebbi l'occasione di trattare quest'argomento in un Corso di Perfezionamento per studenti laureati, al quale parteciparono anche alcuni laureati in biologia. Sostenevo la tesi che tale fenomeno, a causa dell'unità psico-fisica dell'uomo, ha delle cause sia di ordine fisio-biologico sia delle cause di ordine psichico. Cosicché, affrontarlo tenendo presente solo quelle di ordine fisio-biologico o solo quelle di ordine psicologico, è affrontarlo e, quindi, anche risolverlo a metà, ove ci s'illudesse di essere pervenuti a una soluzione. Ricordo che

certa somiglianza e una certa partecipazione del bene increato, così il conseguimento di un bene creato è una certa somiglianza di beatitudine» (q. 5, a. 1, ad 5<sup>um</sup>).

<sup>3</sup> Si veda quanto Tommaso scrive nel *Contra gentiles*: «*Nam per hoc quod tendunt [ea quae cognitione carent] in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem* – Infatti, poiché [quelle cose che sono prive di conoscenza] tendono verso la loro perfezione, tendono al bene, giacché ogni cosa intanto è buona, in quanto è perfetta. In verità, in quanto una cosa tende ad essere buona, tende verso la somiglianza divina. Infatti, una cosa è simile a Dio, in quanto è buona. Ora, questo particolare bene o quest'altro sono appetibili, in quanto sono delle somiglianze della bontà prima. Allora, una cosa tende verso il proprio bene, proprio perché tende verso la somiglianza divina, non viceversa. Perciò, è evidente che tutte le cose tendono verso la somiglianza divina, quasi fosse il [loro] fine ultimo» (III, 24, n. 6).

<sup>4</sup> AGOSTINO, *Confessiones* I, 1: PL 32, 661.

gli studenti di biologia non condivisero questa mia tesi; anzi, la contestarono, dicendo che la transessualità ha solo una causa biologica, perché, tra gli altri, c'era anche il gene della transessualità. Poiché ho sempre sostenuto che, prima di prendere posizione in filosofia, bisogna ascoltare la scienza, come ha teorizzato e fatto anche Tommaso, ho risposto loro che mi sarei informato, per verificare l'esattezza delle loro obiezioni. Con mia sorpresa mi capitò di ascoltare al telegiornale, due o tre mesi dopo, che alcuni scienziati americani avevano scoperto che non esiste nessun gene della transessualità. Ho cercato di recente in internet, cliccando la parola *transessualità* e *gene*, per averne conferma, sperando di trovare qualche pubblicazione al riguardo su qualche rivista scientifica. Ma di questa scoperta non ho trovato traccia. Ho, invece, trovato traccia della scoperta opposta.

Che dire? Forse non è, poi, molto prudente correre dietro alla scienza, per essere informati su problemi, che si prestano facilmente a manipolazioni ideologiche. L'episodio mi ha dato questa lezione: ascoltare la scienza, ma mai prenderla come l'ultima parola o come Vangelo, per non cadere nell'ideologia scienziata, che, in nome della scienza, invade anche il campo della morale<sup>5</sup>, senza tener conto che la scienza studia le leggi dell'essere, mentre la morale studia le leggi del dover essere, ossia degli oggetti, che la scienza non è attrezzata metodologicamente per

<sup>5</sup> Cf., per esempio, un'ultima provocazione, così la considero, di due ricercatori italiani all'estero, Alberto Giubilini e Francesca Minerva, i quali sostengono che l'infanticidio «dovrebbe essere consentito in tutti i casi in cui sia possibile l'aborto, compresi i casi in cui il neonato non è disabile [cioè sano]» (*Aborto dopo la nascita. Perché il bambino dovrebbe vivere?*, in *The Journal of Medical Ethics* del 2 marzo 2012). Condivido ciò che ha detto a proposito di questa sensazionale scoperta la giornalista Rita Guma, che ne ha dato notizia ne *Il Fatto Quotidiano* del 1° marzo 2012: «Permettetemi di commentare intanto che è davvero sconvolgente che questi cervelli italiani all'estero abbiano prodotto simili elevate conclusioni. Francamente mi fa piacere non siano rimasti in Italia, cosicché il nostro Paese non si è privato dell'onore di aver dato origine a tale scioccante teoria». Più che teoria scioccante, io la definirei teoria criminale, perché l'infanticidio è un crimine. Ciò che in questa storia è invece scioccante, è che una rivista scientifica seria, qual è il *The Journal of Medical Ethics*, abbia potuto ospitare una simile teoria.

conoscere, tanto meno per parlarne. Del resto, per chi conosce un po' di storia della scienza, sa benissimo che anche Galilei sosteneva tesi, come la circolarità delle orbite dei pianeti, che già mentre lui era vivo, erano state smentite da Keplero, col quale, per altro, era pure in contatto epistolare.

3. E vengo alle prime tre tesi, alle quali rispondo in blocco per le ragioni già dette.

Non nascondo che queste tre tesi fanno parte di un unico problema, che è, poi, il problema dei problemi e, a causa delle due soluzioni possibili che si possono dare, cioè, grosso modo, o di quella platonica o di quella aristotelica, si può dire che da una parte c'è la filosofia aristotelico-tomistica e dall'altra quella platonica, neoplatonica, agostiniana, bonaventuriana e anche tutta la filosofia moderna e contemporanea, che hanno continuato, estremizzandola in varie direzioni, la filosofia platonica. Questa visione semplificata non deve essere intesa nel senso del semplicismo. La filosofia platonica, neoplatonica, agostiniana e bonaventuriana hanno dalla loro parte degli aspetti, relativi a tutto il mondo dell'ultrasensibile, che le rendono raccomandabili, non fosse altro che per evitare di cadere in quel tipo di razionalismo così arroccato nella soggettività, a volte nobilitata scrivendola con la esse maiuscola, che ha finito per trovarsi davanti a un vicolo cieco, dal quale la post-modernità sta cercando di uscire. A mio avviso non può farlo, se non si riprende il filo dell'oggettività, tagliato dal *cogito* cartesiano, come diceva di fare Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*, quando auspicava che la filosofia riprendesse a svolgere nella società moderna quel ruolo "sapienziale" che aveva avuto sin dalle sue origini. Scriveva, infatti:

«Questo ruolo sapienziale non potrebbe, peraltro, essere svolto da una filosofia che non fosse essa stessa un sapere autentico e vero, cioè rivolto non soltanto ad aspetti particolari e relativi [...] del reale, ma alla sua verità totale e definitiva, ossia all'essere stesso dell'oggetto di conoscenza. Ecco, dunque, una seconda esigenza: appurare la capacità dell'uomo di giungere alla *conoscenza della verità*; una conoscenza,

peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica»<sup>6</sup>.

Il nodo, dunque, del problema si aggira tutt'attorno al concetto di *verità* e, in particolare, su come deve fare l'uomo per conoscere la verità o sul criterio cui dovrebbe affidarsi, perché sia in qualche modo sicuro di averla trovata. Per definire la verità do per scontata la definizione di Tommaso come *adaequatio rei et intellectus*. Mi limito a precisare che bisogna intendere con chiarezza la funzione che svolge la congiunzione "et" in questa definizione. Infatti, non solo c'è l'intelletto divino, ma c'è anche quello umano. Tralascio quello angelico. E, nell'uomo, non solo c'è l'intelletto speculativo, anche quello pratico. Cosicché quella definizione va modificata a seconda di quale intelletto si stia parlando. Perciò, se si parla dell'intelletto divino e dell'intelletto pratico dell'uomo, bisogna definire la verità come *adaequatio rei ad intellectum*. Infatti, sono le cose che si devono adeguare sia all'intelletto di Dio, che le crea, sia all'intelletto umano che le produce. In questi due casi il *ciò-che-è* di una cosa esiste originariamente nell'intelletto di Dio o dell'uomo; in seguito all'atto produttivo di questi intelletti, esso esiste anche nella cosa. Invece, se si parla dell'intelletto speculativo dell'uomo, la verità si definisce come *adaequatio intellectus ad rem*. In questo caso, il *ciò-che-è* della cosa esiste originariamente nella cosa; in seguito all'atto conoscitivo esiste anche nell'intelletto.

Queste distinzioni, tuttavia, sono valide solo nella filosofia aristotelico-tomistica, perché in tutte le altre filosofie, che grosso modo si ispirano o sono riconducibili a Platone, all'intelletto speculativo sono attribuite quelle prerogative, che la filosofia aristotelico-tomistica attribuisce all'intelletto pratico. In effetti, l'intelletto legislatore di Kant è l'intelletto pratico di Tommaso.

Prima di addentrarmi nel problema, resta ancora da fare un'altra precisazione, utile per il proseguimento della discussione. Quando Protagora

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14-9-1998), n. 82.

dice che l'uomo «è misura di tutte le cose»<sup>7</sup>, bisogna intendere per *misura* il *ciò-che-è* delle cose, vale a dire ciò che esse sono o la loro verità. E l'uomo misura le cose tramite l'intelletto o la *mens*, la quale è detta così «*a mensurando* – da misurare», come scrive san Tommaso<sup>8</sup>. E l'uomo misura le cose quando esprime un giudizio sulle cose, nel quale la loro verità o misura funge da predicato, come quando si dice: *Socrate è uomo*. In questa proposizione, la verità di Socrate o la sua misura risiede nel predicato uomo. Dire, allora, che *l'uomo è misura di tutte le cose*, equivale a dire che l'uomo determina autonomamente e indipendentemente dalle cose ciò che esse sono; semplicemente: la loro verità o natura. A questa tesi, che poi ha trovato credito presso la filosofia moderna, in particolare attraverso la teoria kantiana dell'intelletto legislatore, alle cui leggi la realtà mondana si deve adeguare, non c'è una risposta migliore di quella che Aristotele diede nella sua *Metafisica*, quando scrisse:

«οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἴ σὺ λεθκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λεθκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν – Non a causa del fatto che noi ti pensiamo bianco, tu sei veramente bianco, ma a causa del fatto che tu sei bianco, noi, quando affermiamo questo, diciamo la verità»<sup>9</sup>.

In questo passo Aristotele enuncia la legge dell'intelletto speculativo, che Tommaso poi accoglie nella sua dottrina sulla verità: non è l'intelletto speculativo che è causa della verità (o della misura o della natura) delle cose; al contrario, è l'essere delle cose che causa la verità dell'intelletto speculativo, quando le giudica secondo come esse sono in se stesse. Accade il contrario riguardo all'intelletto pratico. Cosicché, la differenza che esiste tra i due intelletti in ordine ai loro rispettivi oggetti è la seguente: l'oggetto dell'intelletto speculativo è un *fatto* e un *dato* ed esiste già prima che esso lo conosca; invece, l'oggetto dell'intelletto pratico

<sup>7</sup> PROTAGORA, fr. 1, in PLATONE, *Teeteto* 152a.

<sup>8</sup> *De veritate* q. 10, a.1.

<sup>9</sup> *Metaphysica* IX, 10, 1051b, 7-9.

è un *da fare* ed esiste prima nell'intelletto pratico e poi, attraverso l'agire pratico, acquista un'esistenza autonoma al di fuori di esso.

Dopo queste premesse, entrando nel merito della risposta alle tre obiezioni, credo che la cosa migliore da fare è mettersi dal punto di vista della dottrina del segno, com'è stata esposta da Giovanni di S. Tommaso nel suo *Tractatus de signis*, da noi tradotto e pubblicato per i tipi della Bompiani due anni or sono.

Giovanni di S. Tommaso ricava questa dottrina sui segni da Aristotele, attraverso il modo in cui l'Angelico l'ha interpretata, rifacendosi ad essa in vari passi sparsi in tutte le sue opere. Questa dottrina è stata esposta da Aristotele nel *Perí hermeneías* e Giovanni di S. Tommaso parte proprio dall'analisi del primo capitolo di quest'opera. In esso in sostanza, si dice che tutto ciò che esiste nell'anima (cioè, quel mondo interiore che ognuno di noi si porta dentro sin dalla nascita e che si accresce continuamente nel corso del tempo, arricchendosi sempre più per le nuove e continue esperienze di ogni genere) e che Aristotele chiama genericamente col nome di παθήματα, nel quale nome è racchiusa, credo, la risposta alle tre obiezioni, si manifesta all'esterno attraverso le voci, le quali sono segni convenzionali che stanno per tutto questo mondo che è nell'anima. In effetti, tutto dipende dal modo com'è chiamato questo mondo interiore. Il fatto che Aristotele lo abbia chiamato così è abbastanza significativo e Tommaso d'Aquino ne ha colto l'importanza, non solo perché questo termine è rivelativo dell'epistemologia aristotelica, contro il parere dello stesso Andronico, che non lo riteneva addirittura aristotelico, ma anche perché esclude radicalmente la visione platonica del mondo e tutte quelle altre visioni che a Platone si sono successivamente ispirate.

Secondo Aristotele l'intelletto paziente, quando conosce il mondo, è passivo, come lo rivela l'etimologia del termine παθήματα, il quale deriva dal verbo πάσχω, che significa "patisco, subisco, ricevo passivamente" dall'esterno e dal quale deriva il termine latino *passiones*. L'intelletto speculativo non dà qualcosa alle cose, quando le conosce, ma piuttosto

riceve qualcosa da esse. Quel *lógos* che l'intelletto pratico di Dio ha immesso nelle cose, attraverso l'atto creativo, entra nell'intelletto speculativo dell'uomo tramite i sensi, che per primi *subiscono* l'influsso esercitato da tutto il mondo esterno su di essi.

La cosa su cui bisogna porre l'accento è che Aristotele (e con lui Tommaso) è convinto che, in questa sua prima operazione, «νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν – l'intelletto è sempre retto»<sup>10</sup>. Mentre i sensi potrebbero ingannarsi per degli errori di prospettiva, già segnalati da Platone, l'intelletto non s'inganna mai. E se si avesse un dubbio su questa prima operazione, essendo essa produttrice della conoscenza della natura delle cose, che sono al principio e il principio di tutte le altre conoscenze, l'uomo non avrebbe nessuno altro strumento per uscire dal dubbio e lo scetticismo sarebbe l'unica filosofia possibile. Si sa che gli scettici basarono la loro filosofia sull'inganno dei sensi. Per questo Descartes, che aveva dato peso agli argomenti degli scettici, ha dovuto, rinnegando la ragione filosofica, vestire i panni del teologo e rifugiarsi, stranamente per un razionalista, nella fede, quando ha basato la possibilità della conoscenza sulla veracità e bontà di Dio che non può ingannare<sup>11</sup>.

I passi aristotelici dai quali, a mio giudizio, Tommaso deriva la teoria della verità come adeguazione sono due. Il primo si trova nella *Metafisica*, lì dove Aristotele dice:

«καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτό, ὅτι γνωρίζομεν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν. – E diciamo anche che la scienza e la sensazione sono misura delle cose per la medesima ragione, cioè perché con esse conosciamo le cose, ancorché, in realtà, scienza e sensazione siano misurate piuttosto che misure»<sup>12</sup>.

L'altro passo si trova nel libro sull'*Anima*, lì dove Aristotele dice:

<sup>10</sup> ARISTOTELE, *De anima* III, 10, 433a, 26.

<sup>11</sup> Cf. quanto scrive nella *Prima meditazione*, 20.

<sup>12</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* X, 1, 1053a, 31; trad. a cura di G. Reale, Milano 1993, 441.

«καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶν πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶν πάντα ποιεῖν – e c'è un intelletto analogo [alla materia], poiché diventa tutte le cose e un altro [analogo alla causa agente], perché le produce tutte»<sup>13</sup>.

Nel primo passo Aristotele sta parlando della seconda operazione dell'intelletto, che è quella mediante la quale l'intelletto giudica (o misura) le cose per mezzo del giudizio e dice che, nella sua prima conoscenza, quando è *tabula rasa* rispetto alle cose che non ancora conosce, esso è misurato dalla cose; invece, dopo che ha acquisito la conoscenza delle cose, esso diventa, in tutte le conoscenze successive, misura delle cose. Lo studente di medicina dapprima apprende dai testi di medicina la scienza medica e così questa entra nella sua mente, che è, all'inizio dei suoi studi, *tabula rasa*. In seguito, dopo che ha acquistato la scienza medica e il suo intelletto è diventato *tabula plena*, egli giudica (misura) la malattia dell'ammalato che è sotto le sue cure e poi prescrive la medicina adeguata.

Se così stanno le cose, rispondo a questo punto a don Antonio Cioffi. Lo studente, quando apprende la scienza medica, deve essere passivo e riceverla dentro di sé, così com'è insegnata nel testo che legge, nello stesso modo in cui colui che ha scritto quel testo è stato passivo nell'apprenderla, studiando le varie malattie e i vari rimedi attraverso l'esperienza con gli ammalati e gli esperimenti in laboratorio. In questo momento, quando l'intelletto è *tabula rasa* nei confronti dell'oggetto, è passivo, cioè si deve lasciar plasmare dall'oggetto e quanto più diventa l'oggetto, tanto meglio lo conosce.

E veniamo così al punto più rilevante dell'epistemologia aristotelica, che Tommaso accoglie pienamente e poi trasforma nella dottrina della verità come adeguazione.

Infatti, è soprattutto sul secondo brano del libro sull'*Anima*, che si basa tale dottrina. Per meglio capire questo brano aristotelico e, soprattutto,

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *De anima* III, 5, 430a, 14s; trad. it. a cura di R. Laurenti, Bari 1983, 176.

per meglio capire, a mio avviso, perché Tommaso abbia privilegiato Aristotele, dobbiamo confrontare lessicalmente il brano suddetto con l'inizio del Vangelo di Giovanni, che più sopra è stato citato e nel quale si dice che «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο – tutto è stato fatto per mezzo di lui», cioè per mezzo dell'Intelletto divino, qual è il Figlio.

Bisogna notare che tanto in Aristotele quanto nel *Vangelo* di Giovanni ricorre lo stesso verbo: γίγνομαι, che significa “sono fatto”, divento, mi trasformo”. C'è allora un parallelismo tra la creazione e il conoscere: nell'atto della creazione le cose *diventano* in qualche modo il *lógos* divino, adeguandosi all'idea che Dio aveva di esse ἐν ἀρχῇ (“in principio”) ancor prima che le creasse; nell'atto del conoscere l'intelletto dell'uomo *diventa* in qualche modo tutte le cose, adeguandosi ad esse così come sono diventate ἀπ' ἀρχῆς (“da principio”) dopo la creazione. Perciò, secondo Tommaso, quando il nostro intelletto conosce il *lógos*, che è nelle cose, in pratica conosce qualcosa del *Lógos* divino. Cristo è sempre e comunque il vero e l'unico Maestro. Ma mentre sant'Agostino diceva che Cristo insegnava la verità nella stanza interiore dell'anima («*intus in cubili* – nella stanza interiore»<sup>14</sup>), san Tommaso dice che questa verità Cristo la insegna all'uomo attraverso il *lógos*, che è al principio nel mondo e che, attraverso i sensi, giunge all'intelletto. Il principio della verità in entrambi è lo stesso, ma è diverso il modo secondo cui questa verità giunge all'uomo. Per Agostino giunge direttamente da Cristo, attraverso un'illuminazione interiore, secondo la dottrina dell'illuminazione, che aveva derivato da Plotino; per Tommaso giunge dal mondo per mezzo dei sensi.

L'intelletto, quello paziente, è per Aristotele di natura plastica: si trasforma in tutte le cose. Continuando a rispondere a don Cioffi, aggiungo che il lettore, nel leggere un libro, deve fare come Aristotele dice che fa l'intelletto paziente quando legge il libro della natura. E quanto più il let-

<sup>14</sup> AGOSTINO, *Confessiones* IX, 4, 10: PL 32, 767.

tore diventa ciò che legge, tanto più conosce il pensiero dell'autore del libro. Se ci mette del suo, egli legge le sue proiezioni nel libro; cioè, non legge l'autore, ma legge se stesso. Anzi, la sua lettura equivarrebbe a una scrittura.

Secondo Tommaso, che continua in questo Aristotele, anche nel leggere il vero e proprio libro o nell'ascoltare il maestro, accadrebbe ciò che accade quando l'intelletto legge il libro della natura. Come il *lógos*, che era *in principio* nella mente dell'autore o del maestro, è passato *da principio* nel libro tramite l'atto della scrittura o nelle parole usate dal maestro durante la lezione, così esso passa nella mente del lettore attraverso la lettura o in quella dell'alunno attraverso l'ascolto. In altri termini, nella scrittura si va dal pensiero al testo; nella lettura si va dal testo al pensiero. E se il pensiero del lettore si è *adeguato* al pensiero, che l'autore ha messo nel testo, il lettore *comunica* realmente con l'autore, perché, per mezzo di quest'adeguazione, autore e lettore hanno veramente qualcosa *in comune*. Un lettore che, quando legge un libro legge se stesso, non ha nulla in comune con l'autore del libro. La società, come *comunità*, è possibile solo a questa condizione. E anche il dialogo. Diversamente, la *communitas* non esisterebbe e i dialoghi sarebbero tanti monologhi, simili a due radio che parlano insieme senza ascoltarsi.

Ho detto che per rispondere alle tre obiezioni avevo bisogno di riprendere la dottrina del segno di Giovanni di S. Tommaso. In effetti, di essa si è già detto a sufficienza. Resta, però, da chiarire che cos'è questo *lógos*, che si riproduce o si rigenera nell'intelletto, quando esso diventa le cose che conosce.

Nel primo capitolo del *Perí hermeneías*, da cui prende le mosse il *Tractatus de signis* di Giovanni di S. Tommaso, Aristotele parla di tutto quel mondo interiore che, giorno dopo giorno, si forma dentro di noi sin dalla nascita attraverso le esperienze che facciamo nel rapportarci con tutto quello che è per ciascuno di noi il mondo esteriore, ivi inclusi i nostri simili. E questo mondo interiore, che egli chiama *παθήματα* e che

Moerbeke traduce in latino con *passiones*, per significare che l'intelletto è passivo quando, per riprodurlo dentro di sé, riceve tutti i segnali trasmessi al suo intelletto attraverso i sensi, è, secondo Giovanni di S. Tommaso, costituito di *signi formali* (cioè, di concetti). E poiché il segno è ciò che rappresenta dinanzi alla potenza conoscitiva qualcos'altro da sé, che sostituisce e di cui fa le veci, tutto il mondo interiore dell'uomo non è altro che la rappresentazione a livello intelligibile del mondo sensibile esterno. La caratteristica principale di questo mondo interiore, che è, poi, la caratteristica fondamentale del segno formale, è non solo quella di rappresentare (punto di vista semiotico) ma anche quella di significare (punto di vista semantico) il mondo esteriore, a causa del fatto che esso è *simile* al mondo esteriore.

La grande distinzione, allora, tra filosofie di origine platonica (cioè la filosofia agostiniana, quella bonaventuriana e tutte le filosofie moderne) e filosofie di origine aristotelica (cioè la filosofia tommasiana), sta nel fatto che i *παθήματα*, in quanto causati dal mondo esteriore, sono segni naturali di esso, come il fumo è segno naturale del fuoco, e con esso hanno una relazione categoriale (quindi reale e non di ragione) di secondo genere; invece, in quanto, a causa della loro somiglianza, sono segni che rappresentano e significano le cose, di cui fanno le veci davanti all'intelletto, hanno con le cose una relazione categoriale (anch'essa reale e non di ragione) di terzo genere, che è quella che c'è tra esemplare ed esemplato, tra misura e misurato<sup>15</sup>. Scrive, infatti, Giovanni di S. Tommaso:

*«At vero significare seu significativum esse directe sumitur per ordinem ad signatum, pro quo substituit et cuius vices gerit tamquam medium, quo signatum ducitur ad potentiam. In hoc enim ministrat et deservit signum ipsi signato, quod defert illud et praesentat potentiae tamquam suum principale repraesentabile; sicut etiam in ministro et substituto alterius duo consideramus, scilicet subiectionem ad alterum, cuius gerit*

<sup>15</sup> Cf. GIOVANNI DI S. TOMMASO, *Tratattato sui segni*, trad. it. a cura di F. Fiorentino, Milano 2010, 685.

*vices, ut ad principale, et effectum, pro quo ministrat et vices eius gerit. Sic ergo signum, licet in repraesentando respiciat potentiam, ut ei manifestet signatum [...], tamen in subordinatione ad signatum, quatenus respicit ipsum ut principale et ut mensuram sui, necessario debet in relatione ad ipsum consistere, sicut servus dicit relationem ad dominum et minister seu instrumentum ad suum principale* – Ma il significare o l'essere significativo si assume direttamente dall'ordine alla cosa significata, che [il segno] sostituisce e di cui fa le veci come un mezzo, dal quale la cosa significata è portata alla potenza. Infatti, il segno è a disposizione della cosa significata e ad essa presta i suoi servigi, giacché la conduce e la presenta alla potenza, come ciò che è il suo principale rappresentabile. Così come pure nel ministro e nel sostituto di un altro consideriamo due cose, cioè la subalternità a quell'altro, di cui fa le veci, come al proprio principale, e l'effetto, in vista del quale è a disposizione [dell'altro] e ne fa le veci. È così, dunque, il segno, benché sia in rapporto con la potenza nell'atto del rappresentare, al fine di manifestare a quest'ultima la cosa significata [...], tuttavia nella sua subordinazione alla cosa significata, in quanto si rapporta ad essa come al [suo] principale e alla sua misura, esso deve necessariamente consistere nella relazione a tale cosa, nello stesso modo in cui il servo dice relazione al padrone e il ministro o lo strumento [dicono relazione] al proprio principale»<sup>16</sup>.

Ciò posto, è evidente che, in quanto i concetti (le *species intelligibiles*) sono segni naturali delle cose, essi dipendono dalle cose, dalle quali sono *naturaliter* misurati, come la specie dell'albero che è nell'occhio è *naturaliter* misurata dall'albero che esiste all'esterno davanti all'occhio e come l'immagine dell'albero riflessa nello specchio è *naturaliter* misurata dall'albero posto davanti ad esso. *Naturaliter*, cioè secondo determinate leggi fisiche. Chiedersi, dunque, se le *species intelligibiles* (sia impresse che espresse) siano realmente *simili* alle cose, è come chiedersi se l'immagine dell'albero riflessa in uno specchio, perfettamente levigato e senza lesione alcuna, sia realmente simile all'albero reale, che gli sta di fronte. Perciò, Aristotele diceva che l'intelletto, nella sua prima operazione, che è quella mediante cui esso conosce le nature delle cose, è *semper retto*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Ivi* 701.

<sup>17</sup> *Ivi*.

Come si può notare, l'oggettività della conoscenza si basa tutta sul fatto che, come dice Aristotele nel primo capitolo del *Perí hermeneías*, i  $\pi$  αθήματα (cioè, tutto il mondo interiore, che l'intelletto ha generato – meglio, *concepito*, da cui *concetto* – dentro di noi conformandosi volta a volta agli oggetti che conosceva) sono  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$  (cioè, “simili”) ai πράγματα (cioè, al mondo esteriore, che è entrato dentro di noi attraverso i sensi)<sup>18</sup>. Ed è a quest'oggettività che Giovanni Paolo II auspica che si torni, quando scrive l'enciclica *Fides et ratio*. Implicitamente voleva dire che bisogna tornare alla filosofia tommasiana, l'unica nella quale il concetto è derivato dalle cose, da esse è misurato, ad esse è simile e di esse *fa le veci* e il *sostituto* o il *ministro* davanti alla potenza conoscitiva, garantendo, così, l'oggettività della conoscenza e impedendo ogni fuga verso quel soggettivismo, che solo i filosofi più arditi hanno preteso di scrivere anche con la “esse” maiuscola, senza riuscire a evitare che oggi, in piena post-modernità, i vari singoli soggetti, concreti e storici soggetti, non più obbligati a lasciarsi misurare dalle cose, si siano costituiti legislatori del e nel proprio mondo, fornendo così solide basi a quello che oggi va sotto il nome di *relativismo etico* e che è, prima di tutto e fondamentalmente, un solipsistico *relativismo teoretico*.

Giovanni di S. Tommaso, però, oltre a parlare del segno formale, parla anche del segno strumentale, quali sono le voci sia pronunciate sia scritte, e dice che il secondo si distingue dal primo non solo perché ha con le cose una relazione di ragione e, quindi, esso è convenzionale, ma anche perché esige che ne sia conosciuto già il significato. Per conseguenza, chi ascolta una voce, di cui non conosce il significato, per costui questo è un semplice suono, non più un segno. Più precisamente, è un indizio, nel senso che, se un *rusticus*, che non conosce il latino, ascolta due uomini colti, sa che le parole usate da costoro sono per loro dei segni che dovrebbero significare delle *res*, ma per lui sono solo un indizio che quelli non sono semplici suoni, bensì dei segni significativi per i due

<sup>18</sup> Cf. ARISTOTELE, *De interpretatione* I, 1, 16a, 6-8.

che ne conoscono il significato, nonostante che per lui siano delle semplici *res*.

Ed è a livello di segno strumentale che in qualche modo c'è quello che don Gallinaro ha chiamato *spazio ermeneutico*. In realtà, il fatto che il segno debba essere precedentemente conosciuto induce a chiedersi se le parole usate in un dialogo siano precedentemente conosciute con lo stesso significato sia da chi parla o scrive e sia da chi ascolta o legge. Chi mi assicura che quando io, per esempio, pronuncio la parola *giustizia*, chi mi ascolta dia ad essa lo stesso significato che le do io? Poiché i segni strumentali di cui si serve il maestro devono essere conosciuti previamente dagli alunni, si è poi sicuri che gli alunni riproducano con esattezza, nella loro mente, lo stesso pensiero che il maestro ha nella sua e che trasmette tramite le voci?

E chi legge? Come essere certi che quando, poniamo, Tommaso d'Aquino scrive la parola *metafisica*, un Vattimo che la legge riproduca con esattezza nella sua mente ciò che stava nella mente di san Tommaso, quando la scriveva? Proprio per questa enorme difficoltà c'è qualche semiologo oggi, il quale sostiene che in realtà gli uomini, quando parlano o scrivono, non comunicano nulla, perché ognuno di noi, quando legge o quando ascolta, dà alle parole che legge e che ascolta quel significato ha di esse nella sua mente e non quello che ha di esse chi parla o chi scrive<sup>19</sup>.

Se le cose stanno così, lo *spazio ermeneutico* diventa una prateria e un libro acquista tanti significati, quanti sono coloro che lo leggono. Ossia, per parafrasare la frase latina, che Pierre Leroux usa nel brano da noi citato all'inizio, *tot lectores, tot sensus*. Se la post-modernità è caratterizzata

<sup>19</sup> Cf. quanto ebbe a dichiarare, per esempio, Tom Sebeok in una tavola rotonda: «Tutti pensano al linguaggio in termini di comunicazione; ma il linguaggio non ha niente a che vedere con la comunicazione» (cit. in J. DEELY, *Basi della semiotica*, trad. it. a cura di M. Leone, Bari 2004, 251). Eppure Sebeok conosceva il grande contributo dato alla storia della semiotica da Giovanni di S. Tommaso con il suo *Tractatus de signis*, dove si sostiene fortemente la tesi della semanticità del linguaggio, secondo la tradizione realistica della filosofia aristotelico-tomistica.

dalla *frammentazione*<sup>20</sup>, le teorie ermeneutiche contemporanee ne sono una riprova. Paul Valéry scriveva: «I miei versi hanno quel senso che si dà loro. [...] È un errore contrario alla natura della poesia, letale per essa, pretendere che ad ogni poema corrisponda un senso vero, unico e conforme o identico a qualche pensiero dell'autore»<sup>21</sup>.

Se questo fosse vero non solo in poesia, ma anche nelle scienze e nella filosofia, se, cioè, quando uno scienziato e un filosofo parlano o scrivono, fossero interpretati, da coloro che li ascoltano o li leggono, ciascuno a modo suo, ci sarebbe da chiedersi perché mai si dovrebbe parlare o scrivere, se il parlare e lo scrivere non servono più a comunicare. E che dire, poi, dell'insegnamento?

Queste sono le ragioni, per le quali non posso condividere la tesi che Gadamer sostiene in *Verità e metodo*, dove cerca di utilizzare il metodo ermeneutico per interpretare un testo letterario come modello da usare nell'interpretazione di qualsiasi testo.

Per ovviare a tutto questo e per non lasciare spazio alla soggettività di chi interpreta, almeno nella fase della comprensione di un testo scientifico o filosofico, occorre *in primis* cercar di capire che cosa voglia comunicare Tommaso quando scrive la parola *metafisica* o Kant quando scrive la medesima parola. Se Tommaso pensa che la metafisica sia possibile e Kant che sia impossibile, è evidente che i concetti che entrambi hanno di metafisica sono diversi e che, quindi, potrebbe essere possibile la metafisica cui pensa Tommaso e che, invece, è impossibile quella cui pensa Kant. Non resta, allora, che un obbligo, quasi morale, per ogni lettore: egli deve ricostruire, attraverso il testo che legge, il lessico dell'autore, in modo da risalire a quel significato che l'Angelico o Kant davano al segno strumentale di cui si servivano, per comunicare ciò che risiedeva all'origine

<sup>20</sup> Cf. M. NACCI, *Il postmoderno*, in P. ROSSI (cur.), *La filosofia. IV. Stili e modelli teorici del Novecento*, Torino 1995, 373.

<sup>21</sup> P. VALÉRY, *Variété, Commentaires de Charmes*, in ID., *Œuvres*, Paris 1975, I, 1509.

nelle loro menti. Solo così, a mio avviso, la lettura o l'ascolto restano quello che sono: un accogliere nella propria mente ciò che è nella mente di chi scrive o di chi parla. Così come pure la scrittura e l'insegnamento restano quello che sono: un comunicare agli altri ciò che si ha nella propria mente. Ossia, per dirla con un famoso motto di ambiente domenicano: un *contemplata aliis tradere*.



## INDICE

Parte prima	
LA LECTIO	5
1. Togliere le incrostazioni	7
2. La metodologia della ricerca	10
3. L'importanza del principio	14
4. La metodologia dell'etica e della bioetica	19
5. L'obbligazione morale	23
6. La prima idea esemplare dell'etica e della bioetica	31
7. Un problema particolare: l'aborto	37
8. La legislazione	44
9. Ciò che dice Tommaso d'Aquino sull'aborto	50
Parte seconda	
IL DIBATTITO	63

---



## QUADERNI DI FILOSOFIA

*Nuova Serie*

1. A. LIVI, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, 2005, pp. 40.
2. P. ORLANDO, *La prospettiva etico-politica di Alcide De Gasperi dai suoi scritti*, 2005, pp. 72.
3. CH. MOREROD, *Antropologia e salvezza dei non cristiani secondo san Tommaso d'Aquino*, 2006, pp. 32.
4. P. ORLANDO, *L'epistola Ad ducissam Brabantiae di Tommaso d'Aquino. Briciole tomiste di economia politica. Testo bilingue e commento*, 2006, pp. 50. [esaurito]
5. PH. CAPELLE, *Nomi divini e nomi metafisici. Rileggere Tommaso d'Aquino (Summa theologiae 1, q. 13)*, 2007, pp. 44. [esaurito]
6. M. FARISCO, *Gli scritti reggini di Gennaro Portanova*, con la ristampa anastatica di un'Introduzione a Portanova di Pasquale Orlando, 2008, pp. 78.
7. J. CONILL SANCHO, *Dalla legge naturale all'universalismo ermeneutico*, 2009, pp. 36.
8. P. ORLANDO, *L'io di Gesù Cristo. Diagramma divino-umano. I. Nella filosofia dell'essere*, 2009, pp. 86.
9. P. GIUSTINIANI (cur.), *Discussioni di bioetica*, 2009, pp. 198.
10. V. SORGE - P. GIUSTINIANI, *Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti*, 2011, pp. 74.
11. F. FIORENTINO, *Principi di bioetica secondo il pensiero di Tommaso d'Aquino*, 2013, pp. 86.

Per informazioni e richiesta di copie:

**PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI**

Viale Colli Aminei 2, 80131 Napoli

Tel. 081 7410000 (int. 335) • E-mail pubblicazioni.pftim@email.it

Finito di stampare nel mese di marzo 2013  
presso La Creazione - Casoria (Napoli)