



San Tommaso, maestro di bioetica? La lezione del *Doctor humanitatis*

José A. Izquierdo Labeaga, L.C.

Introduzione

Perché rivolgersi a Tommaso per illustrare un tema dove l'Aquinate, dipendendo dalla scienza precaria della sua epoca, offre una dottrina biologica sull'embrione che oggi, forniti da una scienza esatta, consideriamo apertamente erronea e sorpassata? Forse per dar ragione a Heidegger quando dice «*Wer groß denkt muß auch großirren?*»¹ Certamente no. Piuttosto si dovrebbe compatire, se non addirittura lodare, lo sforzo del genio che tenta di intravedere la verità in condizioni quasi impossibili.

Paradossalmente benché Tommaso in questo caso sbaglia, egli non erra «grossamente». Il suo errore, in buona fede e in buona logica, cioè interpretando coerentemente la scienza dei medici del suo tempo, non cade sui principi, ma sull'applicazione a una materia concreta, con l'attenuante di poter disporre solo di conoscenze parziali, fondate su metodi sperimentali e di controllo assai rudimentali. Diversamente succede oggi con taluni scienziati e medici famosi che, colmi di scienza, per giustificare scelte etiche, in complicità con sistemi politici apertamente amorali, da cui dipendono, son ritornati precisamente sulla stessa posizione biologica di Tommaso, fino a poco tempo fa criticata, sostenendo l'antica tesi di Aristotele: «*Philosophus dicit quod embryo prius est animal quam homo*»².

¹ «*Colui che pensa in grande deve anche sbagliare in grande*»: M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen 1954, p.17.

² «*Aristotele dice che l'embrione prima diventa animale e poi uomo*»: S. TOMMASO: I, q.76 a.3 ob.1; Gent., II, 89; De An., a.11 ad 1...; ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 3, 736a 35. Colpiscono a volte queste «conversioni tomiste», dove si finisce prendendo Tommaso per difendere la legittimità dell'aborto procurato durante un certo periodo, azione che lui considerò un grave crimine (peccato mortale) contro la natura, cioè contro la legge naturale: cf. 2-2, q.64, a.8 ad 2: «*ille qui percutit mulierem praegnantem dat operam rei illicitae. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati, non effugiet homicidii crimen*» (cf. In IV Sent., d.31 exp. tex). La promozione di una legge fondata su queste furberie comporta inoltre un'altra corruzione: «*Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio*» (1-2, q.95 a.2).

Così ad esempio, la nota embriologa Anne McLaren, membro della Commissione Warnock conìò recentemente il termine «*pre-embryo*» (*embryo-to-be*) per indicare la fase evolutiva che va dallo *zigote* fino alla crescita del *disco embrionale* (*primitive streak*), verso il 15° giorno. E ciò, come essa stessa scrisse: «*a causa di una pressione esterna alla comunità scientifica*»; e sapendo, come ammise anche, con onestà, David Davies, membro della stessa Commissione: «*che si manipolavano le parole per pilotare una discussione etica*». Decisione capitale, che poi finì nelle leggi di molti paesi, e che acconsente e giustifica, mediante una domesticazione dell'etica, la sperimentazione impune sul «*pre-embrione*» umano, e il suo aborto procurato³. Infatti, questa terminologia subdola, che lo stesso Davies qualificava come «*cosmetic words*»⁴, è entrata già a formare parte «*scientifica*» della nuova *Encyclopedia of Bioethics*:

«With the first cell division, the zygote gives way to the pre-embryo. The pre-embryo comes into existence with the first cell division and lasts until the appearance of a single primitive streak, which is the first sign of organ differentiation. This occurs at about fourteen days of development after which the word "embryo" can be properly applied»⁵.

Proprio a queste situazioni si riferiva la *Evangelium Vitae* quando parlava di una certa *manipolazione linguistica*⁶, presente anche nel concetto di «*modulazione di valore*» dello stesso Rapporto Warnock, secondo cui il valore della vita prende diversa consistenza riferito a un embrione, a un adulto o a un malato terminale⁷. Dice espressamente l'Enciclica:

³ Cf. A. McLAREN, *Prelude to Embryogenesis*, in *Human Embryo Research: Yes or No?* Tavistock, London 1986, pp. 5-23; D. DAVIES, *Embryo Research*, in *Nature* 320 (1986) 208. Sul tema, cf. A. SERRA, *El estado biológico del embrión humano. ¿Cuándo comienza el ser humano?* in *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium Vitae»*, a cura di R. LUCAS, Bac, Madrid 1996, pp. 574-576.

⁴ D. DAVIES, editore della rivista «*Nature*» dal 1973-1980, descrive come la parola *pre-embryo* si venne insinuando (creeping in) e come già nel 1986 nove consigli per la ricerca in Europa erano d'accordo per limitare l'indagine al «*pre-embryo*»: «If research on embryos were an uncontentious matter, and if scientists were generally of the opinion that the new terminology helped their understanding, nobody would have many qualms at the name change. But those who are introducing "pre-embryo" into the vocabulary know full well that the research is indeed contentious and that fundamental issues have yet to be resolved. They complain, with justification, when embryos are described as "unborn children" in hostile parliamentary bills, but they are themselves manipulating words to polarize an ethical discussion... The introduction of cosmetic words does not help» («*Nature*», 320 (1986) 208).

⁵ C. GROBSTEIN, *Fetus. Human Development from Fertilization to Birth*, in *Encyclopedia of Bioethics* (a cura di W. T. Reich), MacMillan, London 1995, vol. II, p. 847.

⁶ «A tale proposito risuona categorico il rimprovero del Profeta: "Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene, che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre" (Is 5,20). Proprio nel caso dell'aborto si registra la diffusione di una terminologia ambigua, come quella di "interruzione della gravidanza", che tende a nascondere la vera natura e ad attenuarne la gravità nell'opinione pubblica. Forse questo fenomeno linguistico è esso stesso sintomo di un disagio delle coscienze» (EV 58).

⁷ Cf. M. PALMARO, *Ma questo è un uomo. Indagine storica, politica, etica, giuridica, sul concepito*, San Paolo, Milano 1996, pp. 51-53. La stessa ambiguità voluta affiora nell'odierno «dibattito sugli embrioni» (cf. «*La Repubblica*», 3-5 Febbraio 1997) dove alcuni rispolverano la nozione di «aggregato di cellule», e altri ritornano sulla distinzione tra «uomo» e «persona», che già prima permette

«Alcuni tentano di giustificare l'aborto sostenendo che il frutto del concepimento, almeno fino a un certo numero di giorni, non può essere ancora considerato una vita umana personale. In realtà, dal momento in cui l'ovulo è fecondato, si inaugura una vita che non è quella del padre o della madre, ma di un nuovo essere umano che si sviluppa per proprio conto» (EV 60).

L'errore di Tommaso era sull'applicazione («*de extremis*»). Tommaso, con Aristotele metafisico, pone come premessa maggiore del suo ragionare che «ogni forma sostanziale richiede nella sua materia una disposizione organica appropriata ("nam proprius actus propriam potentiam requirit")⁸. Nella minore invece, con Aristotele biologo e con i medici dell'epoca (*medici dicunt*)⁹, dopo aver fatto un'analisi critica delle varie teorie scientifiche del suo tempo, Tommaso crede che «tale disposizione solo si raggiunge nell'embrione verso la fine del 40° giorno». Quindi, la conclusione (falsa) l'uomo incomincia ad essere verso il 40° giorno. Ma Tommaso, che aveva come fine della sua vita l'amore e la ricerca incondizionata della verità¹⁰, lo avrebbe corretto immediatamente, se avesse conosciuto la vera scienza.

Invece l'errore della Commissione Warnock, e di altri scienziati cade sui principi («*de principiis*»). Essi conoscono la vera scienza, ma manca in essi l'amore per la verità completa¹¹. La scelta etica nasce in questo caso sganciata dal vero e sottomessa ad altri «valori». La ragione non illumina più la libertà¹², che, emancipandosi dalla realtà oggettiva, soffoca lo splendore della verità.

va di motivare la schiavitù sostenendo che lo schiavo è uomo ma non persona, come scriveva il giurista Vultejus (1565-1634): «servus enim homo est, non persona. Homo naturae, persona iuris civilis, vocabulum»: cf. G. ALPA, *La capacità giuridica in prospettiva storica*, in «*Vita notariale*» (5/6, 1992) p. 883.

⁸ *De Spir. Creat.*, a.1; cfr. *De Verit.*, q.8 a.9; q.15 a.2 ob 11...

⁹ Tommaso adopera molto spesso l'autorità medica con espressioni molto varie come «*medici dicunt*» (7 volte); «*Sed tale humidum, ut medici dicunt...*» (In *II Sent.*, d.30 q.2 a.1 ob 3); «*ut medici dicunt*, natura in opere generationis...» (In *II Sent.*, d.38 q.1 a.2 ad 6)...; «*medicus dicitur*» (2 volte); «*a medicis dicitur*» (1 volta); «*secundum medicos*» (3 volte); «*apud medicos*» (1 volta); «*Hippocrates dixit*» (2 volte); «*Galenus dicitur*» (5 volte)...

¹⁰ Tommaso inizia la *Somma Contra Gentes*, proprio con le parole dei *Proverbi* 8,9, che rivelano il suo carattere: «*Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*» (*Gent.*, I,1 n.1). È noto anche il suo detto: «*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*» (In *II De Caelo* lc.22), sulla linea di quell'altro attribuito a Platone: «*De Socrate quidem parum est curandum, de veritate autem multum*» (In *I Ethic.*, lc.6); «*Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat*» (I, q.117 a.2).

¹¹ Sembra che in molti scienziati l'amore per la verità si esaurisce solo nella persecuzione del risultato scientifico, sganciato di ogni norma morale, senza cura dei modi. Far progredire la scienza biologica diventa il nuovo fine ultimo, che giustifica e fa automaticamente buoni tutti i mezzi. Perciò oggi si invoca da per tutto il naturale desiderio scientifico («*Tutti gli uomini desiderano per natura sapere*»: ARISTOTELE, *Metafisica* A, 980a) contro la stessa naturalità dell'etica: come se l'«azione scientifica» non fosse una «azione umana», che deve rispondere e cadere sotto il bene deliberato di una retta ragione; come se il sapere scientifico biologico trascendesse l'agire umano. Per arrivare a ciò è servita proprio una teoria generale della scienza, sostitutiva della filosofia, gestita da filosofi-scienziati che «more positivistico» confinano l'etica nell'ambito del «Mistico», terreno che dichiarano non più «scientifico» ma caso mai psicologico, malleabile «*ad placitum*».

¹² Non più come diceva Aristotele «*ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεται*» (*De Ani-*

L'etica diventa «*veleitias*». Adesso sì, come diceva Aristotele: «*un piccolo errore nel principio, diventa immenso alla fine*»¹³. In realtà, colui che corrompe il principio, si mette da principio, non senza responsabilità, fuori dell'etica¹⁴.

Invece, per costruire la risposta etica (ambito applicativo di una filosofia pratica tremendamente difficile), a cui l'antropologia somministra più direttamente i suoi grandi principi, bisogna proprio saper coniugare, mediante la prudenza, questi due tipi di conoscenza: la sapienza filosofica dei principi (la verità sull'uomo) e il sapere scientifico del dato concreto (la verità bio-medica). Il prudente, cioè l'uomo etico, deve essere insieme «saggio ed esperto». Lo stesso Tommaso per citare un suo primo testo, lo diceva così:

«La prudenza non soltanto deve considerare gli universali, dove manca l'azione; deve conoscere anche i singolari, perché essa è un sapere pratico, che principia l'agire; e l'azione versa sui particolari. Perciò alcuni privi di scienza universale sono più pratici nei casi particolari, di coloro che possiedono la scienza universale: perché sono esperti in materie concrete. Per esempio, il medico che sa che le carni morbide sono molto digeribili e sane, ma ignora quali carni sono morbide, non può curare. Invece colui che conosce che la carne delle avi è morbida e sana, può curare di più. Quindi, poiché la prudenza è una ragione pratica, il prudente deve avere le due scienze: quella degli universali e quella dei particolari. Ma se soltanto gli capita di avere una, deve avere di più questa, cioè, la conoscenza dei particolari, che sono più vicini all'operazione»¹⁵.

ma, T 9, 432b 5), che Tommaso rende spesso con «*voluntas in ratione est*» (cf. In *III De An.*, lc.14 n.802). A differenza dal semplice «*appetito naturale*», la volontà è per Tommaso una potenza radicata nell'anima in quanto spirito (mens: cf. *De Verit.*, q.22 a.10 ad 2); un «*appetitus intellectivus*», trapassato di razionalità: «*voluntarium est actus qui est operatio rationis*» (1-2, q.6 prol); «*inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente*» (1-2 q.6 a.4), che consegue una conoscenza («*consequens formam intellectam*»: I, q.87 a.4), per cui intelletto e volontà ruotano in una specie di «*circolarità inclusiva*» (I, q.84 a.4), che fa difficile dire se la volontà è un «*intelletto appetivo* o un «*appetito intellettivo*» (cf. I, q.83 a.3; 1-2, q.13 a.1; In *VI Ethic.*, lc.2). Perciò, le cose che avvengono nella volontà sono conosciute dall'intelletto: «*inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente*» (I, q.87 a.4), «*sicut principiatum in principio in quo habetur notio principiatum*» (I, q.87 a.4 ad 3). E la libertà è anche un «*liberum arbitrium*», di cui dice Tommaso: «*totius libertatis radix est in ratione constituta*» (*De Verit.*, q.24 a.2); «*radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*» (1-2, q.17 a.1 ad 2). In tal modo la verità è sostrato e guida della libertà.

¹³ «*Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, primo Caeli et Mundi*» (*De Ente et Essentia*, prooem.); «*Quia scilicet qui modicum transgreditur a veritate circa principium, procedens in ulteriora fit magis longe a veritate decies millies. Ex hoc ideo quia omnia subsequuntur dependent ex suis principis...*» (In *I De Caelo*, lc.9 n.97); ARISTOTELE: *De Caelo et Mundo*, A 5, 271b 8-13: «*τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες*».

¹⁴ Allora avviene il grande declino della nobiltà dell'uomo «*nobilissimum animalium*» (I, q.91 a.3 ob 1): «*sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia*» (1-2, q.95 a.1). Si arriva così al «*homo bestialis*»: «*peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic.*» (2-2, q.64 a.2 ad 3).

¹⁵ In *VI Ethic.*, lc. 6, n.1194; «*Ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes*» (2-2, q.47 a.3). Tommaso compara l'etico col medico trovando questo ruolo ancora più difficile: «*Hoc autem, scilicet accom-*

Allora, colui che voglia fare l'etico in questo campo ha bisogno di diventare insieme moralista e biomedico o, nell'impossibilità umana di impersonare tanti ruoli, dovrà consultare e aiutarsi di entrambi intraprendendo un dialogo costruttivo tra tutte le parti. E ciò serve per ciascun ambito applicativo dell'etica.

La Biologia di Tommaso: «lo sviluppo dell'embrione»

La prima cosa che chiama potentemente l'attenzione dello studioso di S. Tommaso è la *conoscenza ampia e precisa* che egli, senza essere uno specialista medico o biologo, si procurò della Biologia del suo tempo. Certo, questa era rimasta fondamentalmente ai *Libri Naturali* di Aristotele. Ma oltre Aristotele, Tommaso conosce anche molto bene le tesi di Anassagora, Platone, la Bibbia, Temistio, Macrobio, Origene, Gregorio di Nisa, Nemesio di Emesa, Girolamo, Agostino, Gennadio di Marsiglia, Giacomo Baradai, Isidoro di Siviglia, Pietro Lombardo, Averroè, Avicenna, Avicbron, Ippocrate, Galeno, i medici dell'epoca (*secundum medicos*) e tanti altri (*quidam*). Basta vedere ad esempio, sul tema concreto de «*la vita dell'embrione*» i cinque gruppi di opinioni esaminate nel *De Potentia* q.3 a.9 ad 9, le varie teorie su «*l'umido radicale e nutrimentale*» nel *II Sententiarum* d.30 q.2 a.1-2 o la lunga serie di autori enumerati quando espone «*la causalità del seme*» nel *Contra Gentes II*, c.88-89. A modo di campione, cercheremo di illustrare coi testi di Tommaso la sua concezione de «*lo sviluppo dell'embrione*».

Una descrizione sintetica dell'intero processo, che ci servirà di guida schematica, la troviamo nel *Commento al III Sent.* d.3 q.5 a.2:

«Il concepimento del maschio finisce nel 40° giorno, e quello della donna nel 90°, come dice Aristotele nel *IX Libro Degli Animali* (*De Histor. Animal.*, H 3, 583b 2-5). Ma Agostino aggiunge ancora altri 6 giorni per completare il corpo del maschio, che nella *Lettera a Girolamo* distribuisce così: «*Nei primi 6 giorni il seme è simile al latte; 9 giorni dopo si converte in sangue; 12 giorni dopo si solidifica; 18 giorni dopo forma i tratti perfetti delle membra; e nel tempo restante fino al momento del parto aumenta la grandezza*»¹⁶. Da dove si formò quel versetto: «*Sei nel latte, nove nel sangue; / Dodici fanno la carne, diciotto le membra*»¹⁷.

modare convenienter ea quae sunt lege posita negotiis et personis, est magis operosum et difficile quam scire sanativa, in quo consistit tota ars medicinae. Maior enim est diversitas rerum voluntariarum, in quibus consistit iustitia, quam corporalium complexionum in quibus consistit sanitas: quia et in sanativis scire virtutem mellis et vini et hellebori et effectum ustionis et incisionis, facile est; sed distribuere ista ad sanandum, sicut oportet et cui oportet et quando oportet, tanti operis est quanti et medicum esse, quia qui hoc scit, medicus est» (In *V Ethic.*, lc.15 n.11).

¹⁶ Cf. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Quaestio 56: «*Dicitur autem conceptio humana sic procedere et perfici, ut primis sex diebus quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus novem diebus convertatur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidetur, reliquis decem et octo formetur usque ad perfecta liniamenta omnium membrorum, et hinc iam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augeatur*».

¹⁷ Un altro testo, ugualmente conciso, in cui si può anche rintracciare una sintesi degli stadi embrionali viene proposto nel *Commento a Giobbe X*, (In. 424-276): «*In hac autem hominis generatione primo occurrit seminis resolutio, et quantum ad hoc dicit "Nonne sicut lac mulsisti me?": sicut enim semen est superfluum alimenti ita et lac. Secundo autem occurrit compactio massae corporeae in ute-*

Partendo da questo testo, molto conciso, possiamo tentare di distinguere sei tempi nello sviluppo embrionale, ivi appena accennati:

1° stadio: la risoluzione del seme (dal 1° al 6° giorno)

Al momento del coito il *seme* maschile, elemento attivo della generazione, che esercita insieme le funzioni di causa efficiente, formale e finale, si depono nella vagina e viene attirato verso il luogo caldo dell'utero¹⁸. Qui raggiunge il *sangue mestruale* della donna (la *καταμηνια* aristotelica), elemento passivo, che solo esercita la funzione di causa materiale, in cui accadrà la generazione. Il mestruo che, come il seme, è un residuo dell'ultimo alimento, è la materia specificamente preparata dalla donna¹⁹, potenzialmente trasformabile in tutte le parti del corpo umano, sia quello di un maschio o di una femmina²⁰. In esso il

ro mulieris, et quantum ad hoc subdit "et sicut caseum me coagulasti?": ita enim se habet semen maris ad materiam quam femina ministrat in generatione hominis et aliorum animalium sicut se habet coagulum in generatione casei. Tertio autem occurrit *distinctio organorum*, quorum quidem consistentia et robur est ex nervis et ossibus, circumdantur autem exterius a pelle et carnibus, unde dicit "Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me". Quartum autem est *animatio fetus*, et praecipue quantum ad animam rationalem quae non infunditur nisi post organisationem; simul autem cum anima rationali infunduntur homini divinitus quaedam seminaria virtutum, aliqua quidem communiter omnibus, aliqua vero specialiter aliquibus secundum quod homines quidam sunt naturaliter dispositi ad unam virtutem, quidam ad aliam: Job autem dicit infra "Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum", unde et hic dicit "Vitam et misericordiam tribuisti mihi". Ultimum autem est *conservatio vitae* tam in materno utero quam post exitum ex utero, quae quidem conservatio est partim quidem per principia naturalia, partim autem per alia Dei beneficia naturae superaddita, sive pertineant ad animam sive ad corpus sive ad exteriora bona...». Per una spiegazione della aggiunta di sei giorni che fa Agostino, cf. In *Johann.*, 2, lc.3 n.409.

¹⁸ Cf. ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 4, 739b 1-5

¹⁹ «Est sanguis mulieris, non quicumque, sed *perductus ad quandam ampliorem digestionem* per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum» (III, q.31 a.5); «illius puri sanguinis qui digestionem quadam est preparatus ad conceptum, quasi purior ac perfectior alio sanguine» (III, q.31 a.5 ad 3). Tommaso conosce ed espone anche altre posizioni sul ruolo attivo del seme materno, in parte più consona con la scienza moderna, ma che egli seguendo Aristotele non comparte. Cf. In *III Sent.*, d.3 q.3 a.1, dove Tommaso sostiene: «Dicendum videtur, quod in conceptione prolis invenitur *triplex actio*. Una quae est *principalis*, scilicet formatio et organizatio corporis; et respectu hujus actionis, agens est tantum pater, mater vero solummodo ministrat materiam. Alia actio est *praecedens hanc actionem, et praeparatoria ad ipsam*; cum enim generatio naturalis sit ex determinata materia, eo quod unusquisque actus in propria materia fit, sicut in *II De Anima* dicit Philosophus, oportet ut formatio prolis fiat ex materia convenienti, et non ex quacumque. Unde oportet esse aliquam virtutem agentem, per quam praeparatur materia ad conceptum. Sicut autem dicit Philosophus, ars quae operatur formam, principatur et imperat ei quae praeparat materiam, sicut ars compaginans navim ei quae complanat ligna; et ideo virtus quae praeparat materiam ad conceptum est imperfecta respectu ejus quae ex materia praeparata prolem format. Haec autem virtus praeparans est matris, quae imperfecta est respectu virtutis activae quae est in patre; unde dicit Philosophus, quod mulier est sicut puer qui nondum potest generare. *Tertia actio est concomitans, vel sequens actionem principalem*. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis; ita et bona dispositio matricis operatur ad bonam dispositionem prolis, quasi praebens fomentum: et hoc est quod dicit Avicenna in cap. *De Diluviis*: matrix non facit nisi ad meliorationem concepti».

²⁰ «Poiché lo sperma è un residuo e si muove secondo lo stesso impulso grazie al quale, con la divisione dell'estremo alimento, il corpo si sviluppa, quando perviene nell'utero opera una condensazione e imprime al residuo femminile l'impulso secondo cui esso stesso è mosso. Anche questo è in-

seme scatena la sua potenza attiva o «*virtus formativa*» sviluppando successivamente tutto il programma dinamico inscritto nella sua «*ragione seminale*»²¹. Durante questi primi sei giorni il seme, di una bianchezza spumosa simile al latte, si meschia col sangue mestruale e trasforma la prima «*materia corpulenta*»²² dell'embrione in una specie di «*sangue seminato*». In certo modo l'embrione ha anche l'apparenza del seme («sei nel latte»), benché il seme non diventi mai materia del concepito. «Se lo sperma rimane per sette giorni (dice Aristotele), è manifesto che la donna ha concepito»²³.

2° stadio: la conversione del sangue in carne (dal 7° al 15° giorno)

Il seme, nelle bollicine della sua spumosità è colmo di «*pneuma*» o «*spiritus vitalis*»²⁴. Questo spirito vitale, visto chimicamente, è una specie di aria calda o gas energetico ricco di un calore specialmente attivo, di natura simile a quello di cui sono composti i corpi celesti²⁵. Una volta dissolto nel sangue mestruale, scatena una serie di reazioni chimiche, cioè di *cozioni del sangue*, simili al processo digestivo mediante cui il sangue si trasforma in carne. Durante questo periodo («nove nel sangue»), il seme esercita la sua potenza nutritiva sul mestruo e lo trasforma in carne. Adesso, la «*materia corpulenta*» dell'embrione prende la forma di un «*ammasso sanguigno*»; o meglio: la *virtus* attiva del seme sveglia l'anima vegetativa assopita, che già dall'inizio era presente nel mestruo ma solo «*in atto primo*», affinché sotto la sua spinta eserciti gli «*atti secondi*» della vegetazione attirando verso di sé l'alimento. [Fin qui arriva il «*preembryo*» del Rapporto Warnock!].

fatti un residuo e possiede in potenza tutte le parti, ma nessuna in atto; possiede in potenza anche le parti per le quali la femmina si distingue dal maschio» (ARISTOTELE, *De Gener. Anim.*, B 3, 737a 18-24; cf.: B 4, 738b 1-5).

²¹ In certo modo la «*ratio seminalis*» è l'equivalente del moderno «*codice genetico*». Sul tema, cfr. R. BUSA, *Per S. Tommaso "ratio seminalis" significa "codice genetico": problemi e metodi di lessicologia e lessicografia tomistiche*, in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1982, v. I, pp. 437-451.

²² Dipendendo da Agostino, Tommaso la chiama più spesso, «*corpulenta substantia*»: «Ad hoc enim quod corpus humanum constituatur, oportet duo advenire; scilicet materiam ex qua formatur corpus, quae dicitur *corpulenta substantia*, et virtus formans, quae dicitur *ratio seminalis*» (In *II Sent.*, d.30 q.2 a.2 ad 1). Questa sostanza corpulenta «fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in principio materiali» (III, q.31 a.6 ad 1). La *virtus* attiva del seme rimarrà operante durante tutte le trasformazioni di questa materia: «licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis praedictae subiectum destruitur» (*De Pot.*, q.3 a.11 ad 8).

²³ ARISTOTELE, *De Histor. Animal.*, H 3, 583a.

²⁴ «Virtus praedicta *radicatur in spiritu*, qui in semine includitur, sicut in subiecto. Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur» (*De Pot.*, q.3 a.11 ad 8). Per una sommaria classificazione dei quasi 170 contesti del sintagma «*spiritus vitalis*» in S. Tommaso, cfr. R. BUSA, *Spiritus*, in *IV Colloquio Internazionale*, Roma 7-9 gennaio 1987 (Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi), Ateneo, Roma 1984, pp. 200-202.

²⁵ «Nel seme di tutti gli animali è presente ciò che rende fecondi i semi: ciò che è chiamato *caldo*. Questo però non è fuoco, né una facoltà simile al fuoco, ma il *pneuma* racchiuso nel seme e nella schiuma e la natura contenuta nel pneuma, che è analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri» —

«Nel seme del maschio non si trova la potenza *passivamente*, come quando diciamo che nei legni e nelle pietre c'è potenza per una casa; tale potenza passiva si trova solo nel mestruo della donna. Invece nel seme c'è *potenza attiva*, come quando diciamo che nella idea della mente dell'artista si trova la casa in potenza. Perciò Aristotele nel *XVII degli Animali* compara questa potenza all'arte, mentre Avicenna e Averroè nel *VII della Metafisica* la chiamano *potere formativo* (virtutem formativam)... Questo potere per la sua operazione adopera qualcosa di corporale, che ancora non possiede specie determinata. Il soggetto e l'organo di questo potere è lo spirito vitale racchiuso nel seme. Perciò il seme dovendo contenere questo spirito diventa spumoso, e ciò causa anche la sua bianchezza. A questo spirito si unisce il potere formativo (virtus formativa), più a modo di motore che a modo di forma, benché anche in qualche modo diventa la sua forma, perciò diceva Averroè nel *VII della Metafisica* che questo potere si include nel seme in modo simile a come i motori si uniscono agli orbi.

In questo *spirito corporale* confluisce un *triplice calore*, cioè: il calore *elementare*, che è come lo strumento adoperato per dissolvere e consumare; il calore *dell'anima*, che è quello che vivifica; e il calore *del cielo*, sotto la cui efficienza muove verso una determinata specie. Per virtù di questo triplice calore, il potere formativo [del seme] converte la materia preparata dalla donna nella sostanza delle membra, analogamente al processo di trasformazione del corpo durante la crescita, come si dice nel *XV degli Animali*. E nella misura che gli organi raggiungono maggiore perfezione, l'anima, che prima era in potenza, incomincia a diventare più e più in atto nel seme; in tal modo che il concepito prima partecipa le operazioni della vita nutritiva, e allora si dice che vive la vita della pianta, e così successivamente fino a quando arrivi alla somiglianza completa col generante»²⁶.

3° stadio: la condensazione della massa corporea (dal 16° al 28° giorno)

Questa fase è in parte confusa con la precedente. In questi 12 giorni avviene una compattazione della carne («*carnis corpulentia solidatur*»), che le fonti di Tommaso, Aristotele e il Libro di Giobbe, comparavano a una *coagulazione*. Il seme opera al modo di *quaglio* che fermenta e solidifica il latte per fondere il formaggio²⁷. Il calore solidifica le parti terrose evaporando le liquide, e forma

(ARISTOTELE, *De Gener. Animal.* B 3, 736b 34-38). Perciò questo elemento chimico è succube alla causalità dei Corpi Celesti, le *grandi forze* naturali che influiscono su tutti i processi alterativi fisicochimici che avvengono sulla terra. Si capisce così meglio la frase di Aristotele: «L'uomo, e anche il sole, genera dalla materia un altro uomo» (*Fisica*, B 2, 194b 13): «In codesto spirito è contenuto pure un certo calore derivato dalla virtù dei corpi celesti, perchè, come si è detto, gli agenti inferiori agiscono in ordine alla specie anche per la virtù di quelli. E proprio perchè in codesto spirito la virtù dell'anima s'incontra con la virtù celeste, si vuol dire che "l'uomo è generato dall'uomo e dal sole". Invece il calore degli elementi funge da strumento rispetto alla virtù generativa dell'anima, come pure rispetto alla sua virtù nutritiva, secondo quanto insegna Aristotele» (I, q.118 a.1 ad 3). Al calore venivano attribuiti molti effetti: «ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollificat et indurat, et comburit et denigrat» (*De Pot.*, q.7 a.1 ad 1). La virtù attiva del seme lo adopera strumentalmente: «sicut calor agit ut instrumentum formae substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut instrumentum animae sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit» (*De Pot.*, q.3 a.11 ad 9).

²⁶ In *II Sent.* d.18 q.2 a.3

²⁷ «La secrezione uterina della femmina acquista consistenza per effetto dello sperma maschile, che svolge una azione simile a quella del caglio sul latte: il caglio in effetti è latte provvisto di calore vitale e questo riunisce e fa coagulare le parti simili, e così allo sperma capita lo stesso con la natura del mestruo, perchè la natura del latte e del mestruo è la medesima» (ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 4, 739b 21-27). Cf. antea In *Job* X,10; «Philosophus dicit, 15 de Animalibus: vir dat animam, formam, et principium motus; femina dat corpus et materiam; sicut accidit in lacte coagulato, quod corpus exit ex lacte, et coagulatio ex coagulo» (In *III Sent.*, d.3 q.2 a.1 sc.1); «Matres etenim terrenorum ministrant naturae coagulatam paulatim carnem perficiendam in specie humana» (*Cat. Aur. in*

attorno ad esse varie *membrane*²⁸.

Proprio la giusta *proporzione dei calori* (del seme, del mestruo e dei corpi celesti) sarà decisiva per il buon esito della generazione, come anche per la determinazione del sesso. I due primi sono i più determinanti. Se il liquido del mestruo è insufficiente o se l'uomo apporta troppo seme il calore eccessivo asciugherà l'umido mestruale; invece se il seme non è sufficientemente caldo, la materia del mestruo rischia di non solidificare²⁹. A questo equilibrio termico si aggiunge anche il calore dei corpi celesti (le grandi forze che regolano tutti i fenomeni fisici), specialmente quello più diretto del sole e della luna³⁰. Essi causano la temperatura esterna ambientale e, mutando le condizioni del caldo e del freddo nel sangue dell'uomo e della donna, regolano naturalmente i processi della mestruazione e della generazione³¹.

Per capire tutto ciò c'è bisogno di rifarsi alla fisico-chimica dei corpi naturali che Tommaso prendeva dalla scienza dell'epoca, e di cui mostra anche una precisa conoscenza³². Secondo questa, tutti i corpi fisici sublunari sono composti, in svariatissime proporzioni, da quattro elementi basilari: terra, acqua, aria e fuoco. Ciascuno di questi è dotato di un paio di qualità opposte fisicamente e chimicamente reattive o attivo-passive (*qualitates activae, patibiles qualitates*)³³, in modo che la terra è fredda e secca, l'acqua fredda e umida, l'aria calda

Math. 1, lc.9). Esso viene anche comparato al *processo di vinificazione*: «Nihil recipit speciem nisi in termino generationis: agresta autem adhuc est in via generationis ad vinum, sicut sanguis quando coagulari incipit, est in via generationis ad animal; unde sicut ille sanguis non est animal, ita agresta non est vinum» (In *IV Sent.*, d.11 q.2 a.3c). Il simile del vino («sicut aqua miscetur vino») sarà anche ripreso nelle critiche alle dottrine sul «umido radicale» e nella distinzione, che alcuni facevano male interpretando Aristotele, tra carne «secondo la specie» e carne «secondo la materia» (I, q.119 a.1 ad 2); cf. ARISTOTELE, *De Generatione et Corruptione*, A 5, 322a 9; A 5, 322a 31.

²⁸ «Riunendosi dunque insieme le parti consistenti, viene espulso il liquido, e tutt'attorno, per l'asciugarsi delle sostanze terrose si formano delle membrane, sia di necessità sia in vista di uno scopo: da una parte di necessità l'estremità dei corpi riscaldati e raffreddati si asciuga, dall'altra l'animale non deve trovarsi in un liquido, ma esserne ben separato. Queste si chiamano le une membrane, le altre *corion*» (ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 4, 739b 27-33).

²⁹ Cfr. ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 4, 739b 20-25.

³⁰ «Anche il fatto che le mestruazioni secondo natura abbiano luogo prevalentemente alla fine del mese si ha per la stessa causa, perchè questo periodo del mese è più freddo e umido per la fine e la scomparsa della luna. Il sole produce inverno ed estate nell'arco di tutto l'anno, la luna nell'arco del mese, e ciò non a motivo dei suoi movimenti tropicali, bensì l'una quando la luce aumenta, l'altro quando essa scema. I pastori affermano poi che c'è differenza riguardo alla primogenitura femminile e maschile, non solo se l'accoppiamento ha luogo durante i venti settentrionali o meridionali, ma anche si gli animali, quando si montano, guardano verso sud o verso nord; tanto piccola oscillazione sarebbe causa talvolta del caldo e del freddo e questi della riproduzione» (ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, Δ 2, 767a 1-10).

³¹ «Sono infatti i caldi e i freddi fino ad una certa proporzione che provocano le nascite e dopo queste le morti, e sono movimenti di questi astri [sole e luna] che ne determinano il limite dell'inizio e della fine... È conforme a ragione anche che i periodi delle cose meno importanti si adeguino a quelli delle cose più importanti» (ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, Δ 2, 777b 24-31).

³² J. DE TONQUÉDEC, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristotele et saint Thomas*, Vrin, Paris 1950; T. LITT, *Les Corps celestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963; I. DÜRING, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, pp. 396-345.

³³ Cfr. In *VII Phys.* lc.4 n. 2.

e umida, il fuoco caldo e secco. Ciò consente la mutua transmutazione tra gli elementi e stabilisce anche una scala naturale di dignità, secondo il grado di atto e potenza³⁴. Questa fisico-chimica poi cade sotto la causalità delle *grandi forze* dell'epoca, cioè i corpi celesti, che regolano e determinano tutti i movimenti alterativi del mondo terrestre o sublunare. Essi a sua volta sono chimicamente composti da una materia analoga, particolarmente attiva, formalmente legata al calore e alla luce³⁵.

Anche il corpo umano, in tutti i suoi componenti, è fatto da una «*temperatissima complessione*»³⁶, cioè da una mistura o sintesi chimica, molto armonica ed equilibrata di questi quattro elementi, variabile in ciascuna delle sue parti organiche³⁷; benché in genere si può dire che in esso predominano quantitativamente gli elementi meno nobili (terra e acqua) con una intensificazione qualitativa dei più nobili (aria e fuoco)³⁸. La sintesi qualitativa degli elementi, legata a un diverso processo generativo, in cui intervengono almeno tre diversi livelli di cause³⁹, origina nel corpo della donna una complessione naturale più debole di

³⁴ «In elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum» (*De Anima* a.7); «Ignis et aer habent plus de forma, quae est actionis principium; de materia vero terra et aqua, quae est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates activas et passivas, quae sunt immediata principia actionis, sic ignis et aqua sunt magis activa, aer et terra magis passiva» (*De Pot.*, q.5 a.7 ad 7). «Elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer» (*De Pot.*, q.5 a.8).

³⁵ Cfr. In *II De An.*, lc.14 n.422; In *II Sent.*, q.13 a.1.

³⁶ Sul tema della «temperatissima complessione» necessaria al corpo umano come base del tatto, senso de necessitate animalis, base di tutti gli altri e piattaforma per una buona vita intellettuale cfr. I, q.76 a.5, coi suoi paralleli.

³⁷ «Sicut caro humana et os et huiusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra, et huiusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis et ossis et huiusmodi partium» (*Gent.*, IV, 30, n. 3).

³⁸ «Oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simpliciter elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem, quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti» (I, q.76 a.5 a.2); «Necessarium fuit quod corpus cui unitur haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua» (*De Anima* a.8 ad 1).

³⁹ Questi tre livelli di cause sono: 1) Le cause particolari prossime della generazione: il padre col seme, la madre col mestruo, il calore naturale; 2) le cause universali remote della generazione: i cieli e le Intelligenze che reggono il moto celeste; 3) Dio, la Causa Prima universalissima e trascendente. Proprio da questa prospettiva più completa Tommaso poteva dare una spiegazione più plausibile alla conosciuta dottrina Aristotelica che vedeva nella donna un «uomo mancato» (mas occasionatus): «Riguardo "alla natura particolare" la femmina è un essere difettoso e manchevole (aliquid deficiens et occasionatum). Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre un essere perfetto, simile a sé, di sesso maschile. Il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, p. es., dai venti australi che sono umidi, come dice il Filosofo. Invece, riguardo "alla natura nella sua universalità", la femmina non è un essere mancato, ma è espressamente voluto in ordine alla generazione. Ora, l'ordinamento della natura nella sua universalità dipende da Dio, il quale è l'autore universale della natura. Perciò nel creare la natura egli produsse non solo il maschio, ma anche la femmina» (I, q.92 a.1 ad 1). Su tutto questo tema, cf. F. HARTEL, *Femina ut imago Dei: In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*. Epug, Roma 1993, pp. 83-89.

quella corrispondente al corpo dell'uomo: «femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem»⁴⁰.

A questo punto, la «materia corpulenta» dell'embrione, racchiusa nella membrana del *chorion* presenta una certa consistenza, e presto cominceranno a differenziarsi le parti. Ma fino allora Aristotele lo chiama «*un insieme carnosio indistinto*»⁴¹.

4° stadio: la formazione delle membra (dal 29° al 40° giorno)

È lo stadio finale della preparazione della materia dell'embrione per ricevere l'anima intellettuale o forma spirituale e con essa cominciare ad essere «uomo» o «persona umana». In questa fase avviene la «organizzazione» dell'embrione con la *formazione (formatio)* delle varie parti del corpo ordinate alle differenti operazioni vitali («*distinctio organorum*»)⁴². Poiché Aristotele aveva definito l'anima come «l'atto primo di un corpo fisico organico potente per la vita»⁴³, tale «organicità» era ritenuta basilare per poter accogliere l'anima intellettuale, perché quanto più perfetta è un'anima, tanta più organizzazione richiede nel proprio corpo⁴⁴. In questo stadio l'alimento viene assimilato non verso le

⁴⁰ 2-2, q.156 a.1 ad 1; «Mollitiem complexionis» (2-2, q.156 a.1 ad 2); «debilitas mulieris» (In *II Sent.*, d.22 q.1 a.3 ad 2); «mulieres sunt mollioris corporis quam viri» (In *I Thom.*, 2, lc.2); «natura fragilior» (In *II Sent.*, d.12 q.3 a.1b ad 1); «fortitudo minus competit mulieribus quam viris. Prov. Ultim. 10: mulierem fortem quis inveniet?» (In *IV Sent.*, d.7 a.3 a.3a ob 2); «imperfectionem corporalis naturae» (In *VII Ethic.*, lc.5 n.9); «vir reputabitur timidus, si non sit magis fortis quam fortis mulier» (In *III Polit.*, lc.3 n.12); «Philosophus in X Metaph. dicit, quod mas et femina differunt differentiis materialibus» (In *II Sent.*, d.21 q.2 a.1 ob 2). Per una miglior comprensione dell'influsso delle qualità fisiche elementari durante tutto il processo generativo, avendo in mente la diversa complessione del corpo maschile e femminile, si veda l'ottimo articolo di F. HARTEL, *The Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, in «Gregorianum», 77 (1996) 527-547, specialmente pp.536-543.

⁴¹ ARISTOTELE, *De Histor. Animal.* B 3, 538b.

⁴² «Et dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae» (In *II De An.*, lc.1).

⁴³ «ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁργανικόν» (ARISTOTELE, *De Anima* B 1, 412b 25; cf. In *II De An.*, lc.2 n.420; I, q.76 a.4 ad 1).

⁴⁴ «A ogni forma spetta una materia proporzionata. Ora, quanto più una forma è nobile e semplice, tanto è dotata di maggiore virtù. L'anima quindi, che è la più nobile delle forme inferiori, pur essendo sostanzialmente semplice, è potenzialmente molteplice in ordine a molte operazioni. Quindi per compiere le sue operazioni ha bisogno di diversi organi, di cui le diverse potenze dell'anima costituiscono i vari atti: la vista per esempio e atto dell'occhio, l'udito dell'orecchio, e così via. Ecco perché gli animali perfetti hanno la più grande diversità di organi; le piante invece ne hanno pochissimi» (*Gent.*, II, 72). «Cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus» (*De Sp. Creat.*, a.4); Cf. In *I De An.*, lc.14; In *II De An.*, lc.1.

parti simili già esistenti, ma verso parti più perfette ancora generande, che hanno il prototipo nei parenti⁴⁵. Esse «prendono consistenza e forza interna mediante i nervi e le ossa, mentre esternamente si circondano di carne e di pelle»⁴⁶.

L'apparizione degli organi avviene con un certo ordine. Il primo organo a generarsi è il cuore, benché potrebbe essere anche il cervello⁴⁷. Il cuore funge da *primo principio animato* che, regolando il calore vitale, gestisce la formazione di tutte le membra successive: le *omogenee* (carne, ossa, tendini...) e le *eterogenee* (mani, testa, piedi...); e ciò con una dinamica che va dal piccolo al grande, e dalle parti interne verso le parti esterne⁴⁸. Questo organo esercita nel corpo umano un ruolo primordiale. Perciò Tommaso parlerà di un «*primum animatum*»⁴⁹, come di un organo attorno al quale la vita si fonda e da dove viene come elargita verso gli altri; e cercherà anche di stabilire una *scala di dignità* tra gli organi⁵⁰, distaccando sempre il ruolo primario del cuore e del cervello⁵¹.

Verso il 40° giorno, se noi potessimo lacerare la membrana embrionaria,

⁴⁵ Cf. *Gent.*, II, 89.

⁴⁶ In *Job*, X.

⁴⁷ «Nell'animale secondo alcuni prima si produce il cuore e secondo altri il cervello o qualche membro di questo tipo. Perché l'animale si distingue dal non animale per il senso e per il moto» (In *V Met.*, lc.1); «In formatione embrionis, cor ante omnia membra generatur» (*II Sent.*, d.12 q.1 a.2 ad 6). «Huiusmodi autem sunt partes principales corporis, in quibus primo consistit forma, scilicet anima; scilicet cor, vel cerebrum» (In *VII Met.*, lc.10 n.1488); «Et propter hoc, si homo definitur, oportet quod definiatur per animam, et quod nihilominus in eius definitione ponantur partes corporis, in quibus primo est anima, sicut cor aut cerebrum» (In *VII Met.*, lc.11 n.1531). Perciò l'uomo si può definire così: «Hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali» (*De Pot.*, q.9 a.4).

⁴⁸ «Così anche nel prodotto del concepimento, pur essendoci in un certo modo potenzialmente tutte le parti, il principio si trova nella migliore disposizione... Perciò in tutti gli animali sanguigni il cuore è la prima cosa che si definisce chiaramente, perché esso è il principio sia delle parti omogenee sia delle parti non omogenee. Per questo il cuore e il primo ad acquistare in atto una propria forma distinta... Per questo la natura ha disegnato le due prime vene uscenti dal cuore, e a questo fanno capo delle venuzze che arrivano all'utero, il cosiddetto cordone ombelicale» (ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 4, 739b 34- 740b). Sul tema, cfr. P. MANULI - M. VEGETTI, *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme, Milano 1977.

⁴⁹ Cf. I, q.75 a.5; q.76 a.1.

⁵⁰ «L'anima sta al corpo animato come l'arte sta al manufatto, mentre sta alle sue parti, o organi, come ogni arte sta ai suoi strumenti: ecco perché il corpo animato è denominato "organico". Ora, l'arte si serve di alcuni strumenti per l'esecuzione stessa dell'opera voluta: e tali strumenti sono per ogni arte di *primaria importanza*. Si serve invece di altri strumenti per la conservazione degli strumenti principali: e questi hanno una *funzione secondaria*. L'arte militare, p. es., adopera la spada direttamente per combattere, e adopera il fodero per conservare la spada. Così avviene nel corpo umano, dove alcune parti servono ad eseguire le azioni dell'anima: p. es., il cuore, il fegato le mani e i piedi; altre invece sono solo *protettive delle altre parti* come le foglie che coprono i frutti. Ebbene, i capelli e le unghie servono all'uomo per proteggere le altre membra. Esse quindi non hanno una funzione primaria, ma secondaria» (In *IV Sent.*, d.44 q.1 a.2b).

⁵¹ Sulla principalità e funzioni del cuore e del cervello nella vita dell'uomo, cf. In *De Sensu*, lc.5 n.74-76; essi sono i principali responsabili della termodinamica (calore naturale e refrigerazione) del corpo e di tutte le funzioni sensitive. Anche GREGORIO DI NISSA, una delle fonti di Tommaso ispirata a Galeno, distingueva nel *De Hominis Opificio* c.30, tre tipi di organi: quelli destinati al vivere, al bene vivere e alla continuità e conservazione della vita. «Gli organi che sono in noi senza i quali non è possibile che si sostenga la vita umana sono in numero di tre: il cervello il cuore e il fegato».

vedremo che «l'embrione appare di grandezza simile ad una *grossa formica*; tutte le membra, compreso il pene, risultano visibili, e gli occhi sono grandissimi come negli altri animali»⁵². In questo momento l'embrione, che già vive e sente, è pronto per accogliere in sé la vita propria dell'uomo, mediante l'infusione dell'anima intellettuale.

5° stadio: l'animazione dell'embrione

La questione dell'animazione dell'embrione umano è diversa per ciò che riguarda l'anima vegetativa e sensitiva e per ciò che riguarda l'anima intellettuale propria dell'uomo. Le due prime sono *forme di passaggio* che vengono «tratte col seme» ed sviluppate dal suo dinamismo operativo, che manovra strumentalmente la fisicochimica della materia. In questo senso esse sono «*causate dall'anima del generante*»⁵³, non oltrepassano le potenzialità della materia, e dispongono l'embrione per l'ultima forma. Invece l'anima intellettuale viene infusa travolgentemente e definitivamente per creazione diretta da Dio⁵⁴.

a) L'anima vegetativa di passaggio

Per ciò che riguarda l'anima vegetativa (corrispondente ai due primi periodi latte-sangue), Tommaso sostiene che essa si trova già dall'inizio del processo embrionale nel sangue mestruale. Ma essa si trova lì soltanto *in atto primo*, cioè come addormentata e incapace di esercitare da sola le operazioni seconde vitali della nutrizione e dell'aumento. Essa si metterà in azione quando la virtù del seme la porrà in condizioni di attrarre l'alimento⁵⁵.

b) L'anima sensitiva di passaggio

L'embrione che all'inizio ha solo anima e vita vegetativa viene inoltre tramutato dal potere del seme fino ad acquistare l'atto dell'anima sensitiva. Così il seme appare il vero protagonista strumentale della generazione, colui che propizia le diverse trasformazioni generative nell'embrione, sotto la spinta originaria dell'anima del generante (il padre). Ora siccome la generazione è un atto istantaneo, dove l'apparizione della nuova forma suppone l'evanescenza della precedente («*generatio unius est corruptio alterius*»), l'avvento dell'anima sensitiva suppone, simultaneamente insieme, da una parte la distruzione dell'anima vege-

⁵² ARISTOTELE, *De Histor. Animal.* H 3, 583b; cf. In *III Sent.*, d.3, q.5 a.2 ad 3: «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».

⁵³ Cf. I, q.118 a.1: «Utrum anima sensitiva traducatur cum semine».

⁵⁴ Cf. I, q.118 a.2: «Utrum anima intellectiva causetur ex semine».

⁵⁵ Cf. I, q.118 a.1 ad 4.

tativa precedente, e d'altra l'assunzione di tutte le sue funzioni, più l'apporto di un essere-vita diverso donato dalla nuova anima.

Una volta che l'embrione acquista l'anima sensitiva, questo incomincia ad operare in proprio per il completamento del suo proprio corpo gestendo direttamente il nutrimento e la crescita delle membra già raggiunte mediante la virtù formativa del seme paterno, ma non la formazione delle membra ancora non raggiunte che restano ancora sotto l'efficacia del potere formativo del seme. Solo quando l'opera della formazione del corpo embrionale sarà finita, almeno nelle parti «prime e principali», cesserà l'efficacia del seme, una volta esaurita l'energia combustibile del suo «*spiritus*»:

«Negli animali perfetti, che son generati dal coito, la virtù attiva, stando a quanto insegna il Filosofo, risiede nel seme del maschio: mentre dalla femmina è somministrata la materia del feto. Ora, in codesta materia vi è subito, fin da principio, l'anima vegetativa, non già in atto secondo, ma in atto primo, come l'anima sensitiva è in chi dorme. Quando invece incomincia ad attrarre l'alimento, allora agisce attualmente. Tale materia dunque subisce una trasmutazione dalla virtù racchiusa nel seme del maschio, fino a che non raggiunge l'atto dell'anima sensitiva: non nel senso che la virtù presente nel seme passi a diventare l'anima sensitiva; perché, in tal caso, generante e generato verrebbero ad essere e la stessa cosa; e il processo avrebbe più carattere di nutrizione e di crescita che di generazione, come osserva il Filosofo. Ma quando, per virtù del principio attivo del seme, si è prodotta nel generato l'anima sensitiva nella sua struttura principale, allora l'anima sensitiva della prole comincia ad agire in ordine al compimento del proprio corpo, mediante gli atti della nutrizione e dello sviluppo. La virtù attiva del seme cessa di esistere, una volta che si sia dissolto il seme e sia svanito lo spirito in esso racchiuso. Né in questo fatto vi è nulla di strano, perché codesta forza non è un agente principale, ma strumentale; e la mozione dello strumento cessa, quando l'effetto sia già prodotto nell'essere»⁵⁶.

Benché Tommaso secondo il testo precedente sembra che a un certo punto lasci la gestione formativa del corpo embrionale sotto la direzione dell'anima del concepito, nel *Contra Gentes* II, 89 n.1742, sottolinea chiaramente che la «formatio» del corpo embrionale generato è ancora opera dei parenti (della *virtus formativa* del seme) che lo generano, e non propriamente dello stesso generato che altrimenti genererebbe se stesso⁵⁷:

«Perciò la virtù che accompagna il seme fin dalla sua emissione, e che è denominata formativa, nello sviluppo successivo della generazione non diventa anima; ma poiché essa si fonda come nel soggetto suo proprio nello spirito vitale contenuto nel seme come qualcosa di spumoso, produce la formazione del corpo agendo per virtù dell'anima del padre cui è attribuita come a generante principale la generazione, non già per una virtù dell'anima dell'individuo concepito, persino dopo che l'anima è già presente. Infatti l'individuo concepito non genera se stesso, ma è generato dal padre... Perciò la formazione del corpo, specialmente quanto alle parti primordiali e principali, non può venire dall'anima dell'individuo generato, né dalla virtù formativa ope-

⁵⁶ I, q.118 a. 1 ad 4.

⁵⁷ In certo modo la stessa logica dell'animazione ritardata, che porta il termine della generazione fino al 40° giorno, obbliga Tommaso a mettere la fase della *formatio* ancora sotto l'egida della *virtus formativa* del seme. Perciò, benché il testo della *Somma Teologica* I, q.118 a.1 ad 4, sembrava dare una certa autonomia all'anima sensitiva dell'embrione, questa solo opera, almeno mentre dura il processo della formazione delle membra (*formatio*), in vista della conservazione (alimento e crescita) delle parti già generate e non direttamente in vista del raggiungimento delle ancora generande.

rante per la sua virtù, ma dal potere formativo che agisce in virtù dell'anima generativa del padre, la cui funzione consiste nel produrre un individuo simile al generante secondo la specie».

Se la spiegazione precedente corrisponde al pensiero di Tommaso, allora precisando, si dovrebbe dire che sotto la spinta formativa del seme l'anima vegetativa viene solo «attivata» nel mestruo, cioè messa in condizioni di agire; l'anima sensitiva (sempre sotto l'efficienza del seme) viene «edotta» dalla potenzialità dell'embrione; invece, l'anima intellettuale, che sorpassa tutto il potere efficiente del seme, verrà «infusa» da Dio⁵⁸.

c) L'avvento travolgente e definitivo dell'anima spirituale

Verso il 40° giorno, dopo varie generazioni e corruzioni successive o dopo un processo di generazione non semplice ma complesso, l'embrione è pronto per l'avvento travolgente dell'anima intellettuale. Essa, sorpassando tutta la potenzialità della materia⁵⁹, non può essere causata dal dinamismo del seme paterno, che opera strumentalmente solo tramutando la materia, ma richiede un intervento diretto da Dio: una *creazione ex nihilo*⁶⁰. Anche Aristotele sosteneva che «solo la intelligenza raggiunge dall'esterno e solo essa è divina»⁶¹.

Quando l'anima intellettuale arriva essa diventa la forma unica della corporeità dell'embrione travolgendo tutte le forme precedenti, e assumendo e rifa-

⁵⁸ «Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt pluri-mae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis» (*Gent.*, II, 89). Tommaso comunque preciserà che la generazione non è un moto continuo al modo della «alteratio» (Cf. *Gent.*, II, 89).

⁵⁹ La forma sussistente (lo spirito) non è come la forma fisica o naturale generabile e corruttibile, ma è «*authypostaton*» («habens per se esse et operationem»: I, q.118 a.1) è cioè proprio l'anima intellettuale (cf. I, q.75 a.2). Non esiste nella regione dello spirito (essenza incomposta, semplice) una «come materia» da dove la forma-spirito si genera e si corrompe, sarebbe negare la sussistenza: il per se esse e per se agere. L'apparizione dello spirito, che, dovuto al suo grandioso atto di esse (quodammodo omnia), fa di esso una modalità diminutiva analoga dell'*Ipsum Esse*, richiede non una trasformazione o una generazione, ma una *creazione*; atto che comporta dominio sull'essere, e che solo Dio può fare. Perciò l'anima del parente (o un angelo) non può generare e tanto meno creare una anima spirituale: «Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine» (I, q.118 a.2).

⁶⁰ «Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam, habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii» (I, q.118, a.2).

⁶¹ «λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον» (ARISTOTELE, *De Gener. Animal.*, B 3, 736b 27-28).

cendo dalla radice più profonda, cioè dal radicale della materia prima come «ens in potentia simpliciter», tutta la sua attualità. Essa comunicando l'essere («forma dat esse»), che è la perfezione di tutte le perfezioni, pone in atto primo l'intera grandiosità della essenza umana. Ed essa, innestandosi nella essenza come «principio primo dell'agire» («quo primo operamur»)⁶² la apre a tutte le possibili realizzazioni storico esistenziali:

«La forma più perfetta contiene virtualmente tutta la perfezione delle forme inferiori. Perciò, essendo solo una e la stessa, dignifica la materia con diversi gradi di perfezione. Perché una sola, e identica per essenza, è la forma per la quale l'uomo è ente in atto, e per la quale è corpo, e per la quale è vivo, e per la quale è animale, e per la quale è uomo»⁶³. «Dobbiamo perciò concludere che al sopraggiungere d'una forma più perfetta, si opera la corruzione della forma precedente, poiché la generazione di un essere implica sempre la corruzione di un altro essere, tanto nell'uomo che negli animali: e questo avviene in maniera che la forma seguente abbia tutte le perfezioni della precedente e qualche cosa in più. Così, attraverso varie generazioni e corruzioni, si giunge all'ultima forma sostanziale, tanto nell'uomo quanto negli altri animali. E ciò si vede anche negli animali generati dalla putredine. Quindi bisogna affermare che l'anima intellettuale è creata da Dio al termine della generazione umana, con la scomparsa delle forme preesistenti, e che essa è insieme sensitiva e nutritiva»⁶⁴.

6° stadio: l'aumento dell'embrione (dal 40° giorno fino alla nascita)

Nel tempo che segue all'avvento dell'anima intellettuale, il feto continua la sua crescita, non più per virtù dell'anima sensitiva (di passaggio) ma per virtù dell'unica anima sua intellettuale che adesso esercita in esso le operazioni dell'anima sensitiva, essendo «una essenzialmente, ma molte secondo le sue potenze operative»⁶⁵. A tale crescita provvede la potenza nutritiva che trasforma in continuità l'alimento esterno «in veritatem humanae naturae»⁶⁶.

⁶² «Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis» (I, q.76 a.1).

⁶³ I, q.76 a.6 ad 1.

⁶⁴ I, q.118 a.2 ad 2. DANTE ALIGHIERI, traduceva così in versi questa dottrina di Tommaso: «Apri alla verità che viene il petto; / e sappie che, sì tosto come al feto / l'articular del cerebro è perfetto, / lo motor primo a lui si volge lieto / sovra tant' arte di natura, e spira / spirito novo, di virtù repleto, / che ciò che trova attivo quivi, tira in una sustanzia, e fassi un'anima sola, / che vive e sente e sé in sé rigira» (Purgatorio, XXV, 67-75). Cfr. G. BUSNELLI, *L'origine dell'anima razionale secondo Dante e Alberto Magno*, Roma 1930.

⁶⁵ «Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur» (I, q.76 a.5 ad 3); «Licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam, non solum quantum ad esse sed etiam ad operandum, ideo oportet quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaquaeque secundum quod competit eius operationi» (De Anima a.9 ad 14).

⁶⁶ Per una difesa di questa trasformazione della materia nella natura dell'uomo, cf. In II Sent.,

Durante tutto il tempo del suo sviluppo, l'embrione non mette propriamente vita intellettuale formata. Tommaso direbbe che all'embrione mancano gli atti secondi propri della razionalità deliberata. Ma dal momento in cui gli viene creativamente infusa l'anima intellettuale, l'embrione diventa già uomo persona, quantunque condizionato nel proprio esercizio giuridico. Questo atto primo spirituale fa l'embrione «essere uomo», donandogli l'essenza umana, benché ancora quest'anima non lo possa far «operare da uomo» secondo gli atti propri manifestativi della sua differenza. In tal senso l'embrione possiede già «atti dell'uomo» («actus hominis») benché non possa fare ancora «atti umani» («actus humanus»)»⁶⁷. Come se all'inizio tutta l'energia dell'anima si consumasse nella formazione del suo corpo sensibile, piattaforma indispensabile nell'uomo per gli atti secondi propri dell'uomo razionale. Appare così capitale la distinzione tra atto primo e atti secondi, che ci permette distinguere tra l'essere uomo e l'agire da uomo. Anche l'uomo «amente» o noi quando andiamo a dormire, sospendiamo il nostro «agire» intelligente e libero, ma non perciò sospendiamo il nostro «essere uomo» personale:

«Le operazioni vitali stanno all'anima come gli atti secondi stanno all'atto primo, secondo l'insegnamento di Aristotele nel II libro del *De Anima*. Ma in un medesimo soggetto l'atto primo precede cronologicamente l'atto secondo... Siccome il bambino è potenzialmente intelligente, anche se attualmente non intende, bisogna che in lui ci sia una potenza mediante la quale è in grado d'intendere. Ma tale potenza è l'intelletto possibile. Quindi è necessario che il bambino, prima ancora che intenda sia unito all'intelletto possibile... Questo intelletto possibile è inerente all'uomo da principio come qualcosa che gli appartiene... Il bambino è intelligente in potenza non nel senso che non ha ancora la natura per intendere, ma nel senso che ha un impedimento per intendere, "essendone incapace"⁶⁸, come scrive Aristotele, per la molteplicità dei moti esistenti in lui"...; cosicché tolto l'impedimento subito intende»⁶⁹.

d.30 q.2 a.1: «Utrum alimentum transeat in veritatem humanae naturae»; I, q.119 a.1: «Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae». Per una discussione più particolareggiata sul modo come avviene la nutrizione a partire di ciò che i medici e i filosofi dell'epoca chiamavano «l'umidum radicale et nutrimentale», cfr. In II Sent., d.30 q.2 a.1.

⁶⁷ «Tra le azioni che l'uomo compie, sono dette umane in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature, non ragionevoli, perché padrone dei propri atti. Perciò in senso stretto si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. D'altra parte l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volontà: difatti è stato scritto che il libero arbitrio è "una facoltà della volontà e della ragione". E quindi propriamente sono denominate umane le azioni che derivano dalla deliberata volontà. Le altre azioni che all'uomo vanno attribuite, potranno chiamarsi azioni dell'uomo (hominis), ma non azioni umane (humanae) in senso proprio, non appartenendo esse all'uomo in quanto uomo» (1-2, q.1 a.1).

⁶⁸ «Inter alia enim membra corporis, cerebrum humidissimum est. Unde si propter humiditatem aetatis; membrorum aliorum officia pueri habere non poterant, multo minus plenum usum imaginativae virtutis, cujus organum est in anteriori parte cerebri, habere poterant. Abundantia enim humiditatis confusionem quamdam phantasmatum creat, sicut patet in ebriis, ex multo vapore ad caput ascendente» (In II Sent., d.20 q.2 a.2). «Pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra» (I, q.99 a.1).

⁶⁹ *Gent.*, II, 60.

Riducendo a sintesi tutto il processo embrionale, avremmo il seguente schema:

Animazione progressiva	Attivazione dell'anima vegetativa		Generazione dell'anima sensitiva		Creazione dell'anima intellettuale	
	Resolutio seminis	Conversio sanguinis	Compactio carnis	Distinctio organorum	Animatio fetus	Augmentum fetus
PROCESSO EMBRIONALE						
GIORNI	1° - 6°	7° - 15°	16° - 28°	29° - 39°	40°	41° - Nascita

La lezione del «Doctor Humanitatis»⁷⁰

Per quanto Tommaso dimostri di conoscere bene la Biologia del suo tempo, e già qui c'è per noi la sua *prima lezione*, sarebbe oggi relativamente facile mostrare le lacune della sua scienza. C'è in essa un'ignoranza totale dello spermatozoide e dell'ovulo, dello zigote, dei cromosomi, del codice genetico, dello sviluppo cellulare... che rende quodammodo fantasiose le spiegazioni della «*virtus formativa*» del seme, della passività genetica del mestruo, della coagulazione del sangue, delle generazioni a catena, ecc.

Ma Tommaso, che amava oltremodo la verità delle cose, sarebbe pronto a correggersi e a ripensare tutta la sua dottrina, particolarmente ciò che riguarda il tema delle generazioni successive e dell'animazione ritardata fino al 40° giorno. Perché è ovvio che lo zigote possiede codificata dall'inizio tutta la «*organicità*» richiesta da Aristotele per l'avvento dell'anima. Esso comporta una struttura teleologica dinamica nuova, *individuata e completa*, corredata dall'intero programma genetico, sorta dalla fusione dei gameti, spermatozoide e ovulo⁷¹. Questa cellula iniziale o «*embrione unicellulare*» è già «*l'ultima disposizione*» della materia genetica⁷². Quindi Tommaso direbbe oggi che l'uomo inizia nel momento del concepimento: non più «*embryo prius est animal quam homo*», ma «*embryo simul est et animal et homo*».

⁷⁰ Nel 1980, Giovanni Paolo II chiamava Tommaso «*Doctor Humanitatis*». Il genitivo *humanitatis* consente una doppia lettura. Una, come *Dottore «dell'umanità»* in senso estensivo, sottolineando la gran apertura mentale di Tommaso, secondo quel motto dell'Ambrosiaster da lui varie volte ripetuto: «*quia omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*» (cf. In *Job* 1, lc.3; De Verit, q.1 a.8 sc.1; 1-2 q.109 a.1 ad 1). Altra, in senso intensivo, come *Dottore «di antropologia»*, in consonanza alla sua profonda dottrina e a ciò che Giovanni Paolo II chiamava il suo «*altissimo senso dell'uomo*, «*tam nobilis creatura*» (Gent., IV, 1)» (cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 13 Settembre 1980*, n. 5, in «*L'Osservatore Romano*», 14 sett. 1980, p.1).

⁷¹ Sulla profonda singolarità individuata dallo zigote, come cellula specificamente umana, cf. A. SERRA, *Op. cit.*, p. 576-578.

⁷² Si veda a questo riguardo lo status della discussione nell'ottimo articolo di S.J. HEAENEY, *Aquinas and the presence of the human rational soul in the early embryo*, in «*The Thomist*» 56(1992)19-48. L'autore mostra come le spiegazioni di Tommaso, restano senza adeguata base scien-

Ma l'importante non è tanto sapere come Tommaso avrebbe corretto questo o quel punto della sua biologia, ma come la profondità del suo pensiero può ancora illuminare oggi la nostra scienza. Per non divagare, ed entrare decisamente nel nucleo della questione, enunciamo quattro lezioni, che come quattro verità basilari possono ancora guidarci.

1ª verità: la dimensione spirituale dell'uomo

È questa come la prima verità sempre sottintesa, che bisogna accertare e difendere. Punto nevralgico dell'antropologia, sempre difficile da dimostrare, che secondo Tommaso richiede una «*diligens et subtilis inquisitio*»⁷³. Tanto più difficile in una cultura come la nostra, che considera gli atti superiori della mente come epifenomeni «riducibili» alla sorprendente organizzazione neurale del cervello, appena scoperta e già affascinante, che seduce anche la mente di grandi scienziati che sperano di poter dimostrare la riducibilità materiale del così detto mondo dello spirito, ritornando al ideale haeckeliano del *monismo originario*⁷⁴.

Qui bisogna certo insistere sulla differente natura dell'uomo, da tutti noi più o meno *percepita* nel nostro agire intelligente e morale e nei nostri «desideri naturali» ultimi, ma *tematizzata* solo a un livello sentimentale e fideista, che a volte non sappiamo difendere con argomenti razionali cogenti che rendano certa la *diversità di essere* tra la materia e lo spirito. Al di là di una *buona fenomenologia* che illumini le differenze e faccia quasi visibile la irriducibilità dello spirito alla materia, come possono essere le descrizioni di Popper sui *tre mondi*⁷⁵, c'è bisogno di scendere coraggiosamente fino alle *ragioni metafisiche*, fino

tifica, potrebbero mutare senza forzare i suoi principi. La vita dello sperma, il responsabile in Tommaso della *vis formativa*, cessa nel momento della concezione (p.30). La nuova «*forma*» frutto della generazione, si mostra quasi fenomenologicamente nella novità del genoma dello zigote, dove i cromosomi dello spermatozoide e dell'ovulo una volta combinati, generano una struttura completa con caratteri specificamente diversi... (p.31). La materia dell'embrione ha una «*organizzazione*» analoga, *totalmente completa* nel genoma dello zigote (p.34). Perciò può concludere: «In summation, I hope to have shown several things: a) that Aquinas's theory of the succession of souls is dependent on his theory of generation, based in an outmoded biology; b) as a result, there is no power other than the embryo's own soul which can perform the formation of the organs necessary for the operations of the soul; c) that soul must be a human intellectual soul from the beginning of the embryo's being; and d) from the time of fertilization the conceptus is matter properly disposed to be the subject of such a form as the rational soul. Thus, it is reasonable to say that infusion of the soul by God takes place at conception and that we are from conception human persons» (p.37).

⁷³ I, q.87 a.1.

⁷⁴ Su questa linea materialistico positivista, sostenuta con una certa militanza, che ricorda l'ideale di E. HAECKEL, nel suo libro *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers*, Kröner Verlag, Stuttgart 1905, si muovono autori come F. JACOB (*La logica del vivente. Storia dell'eredità*, Einaudi, Torino 1971; dove Jacob premette alla sua opera questa frase di DIDEROT: «*Voyez-vous cet oeuf? C'est avec cela qu'on renverse toutes les Écoles de théologie et tous les temples de la terre*»: p.7), J.P. CHANGEUX (*L'homme neuronal*, Arthème Fayard, Parigi, 1983) e tanti altri.

⁷⁵ Cf. K.R. POPPER - J.C. ECCLES, *L'io e il suo cervello. I: materia, coscienza e cultura*, Armando, Roma 1981.

alle «*What is questions*». In questo può servire «*la via di Tommaso*»: dalla differenza dell'agire umano intelligente e libero (perché intenzionalmente aperto sulla totalità dell'essere, patente nel modo universale di conoscere, nella simultanea apertura della mente agli opposti, e nel ritorno completo delle facoltà sulla propria essenza...)⁷⁶, fino alla diversità irriducibile dei principi dell'essere: la materia che chiude l'essenza e la forma che la apre:

«Perché secondo l'essere materiale, che è contratto dalla materia, ciascuna cosa è soltanto quello che è, come questa pietra non è altro che questa pietra. Ma secondo l'essere immateriale, che è aperto e in certo modo infinito, perché non è chiuso dalla materia, una cosa non è solo ciò che essa è, ma è anche in qualche modo le altre»⁷⁷.

2ª verità: l'unione sostanziale anima-corpo

Quando nel momento della generazione arriva l'anima spirituale, diceva Tommaso, essa come forma unica dell'uomo, travolge la forma precedente e penetra la corporeità fino all'ultimo radicale della sua potenzialità (materia prima); ed essa che è anche spirito diventa la forma del corpo. Adesso la «corporeitas» in quanto forma sostanziale (cioè, quella che lo fa diventare corpo e rende possibile la sua apparenza accidentale spaziale, qualificata e attiva) è la stessa anima razionale⁷⁸. Ciò può essere solo a beneficio del corpo. Nessun altro organismo inerte o vivente possiede le possibilità dell'atto perfetto di questa forma. Perciò il corpo umano diventa l'ultima perfezione raggiungibile dalla realtà fisica: «ultima perfectio intenta in operatione naturae». «Uomo» è il nome più sublime della materia; la materia più carica di «ecinini»⁷⁹.

Tommaso così ci insegna a non vedere il corpo «abiiciens animam», cioè staccandolo dall'anima, per poi contrapporlo, immaginando da una parte il corpo e dall'altra l'anima, come fanno ancora molti scienziati «*imaginationem*

⁷⁶ Per una sintesi della spiritualità dell'anima, cfr. R. PIETROSANTI, *L'anima umana nei testi di S. Tommaso. Partecipazione, spiriualità, immortalità*, Esd, Bologna 1996, pp.193-207.

⁷⁷ In *II De An.*, lc.5 n.283.

⁷⁸ «Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius» (*Gent.*, IV, 81); «Corpus autem quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva» (*De Spir. Creat.*, a.3); cf. *Comp. Theol.*, I, 154.

⁷⁹ «Id quod fit a materia, non dicitur hoc, sed ecinimum, quod latine non dicitur, sed per consuetudinem graecum est denominativum ad significandum illud, quod est ex altero tamquam ex materia: ac si dicitur: materia non praedicatur in abstracto de eo quod est ex materia, sed denominative. Sicut arca non est lignum, sed lignea, et lignum non est terra, sed terreum. Et iterum, si terra habeat aliam materiam priorem, terra non erit illud, sed ecinimum, idest non praedicatur de terra in abstracto, sed denominative» (In *IX Met.*, lc.6). Tommaso considera l'uomo come il limite a cui dinamicamente aspira tutto il dinamismo attivo della materia: cf. *Gent.*, III, 22. «Tota operatio inferioris naturae terminatur ad homines sicut ad perfectissimum» (*De Anima* a.8); «Finis totius generationis» (*Gent.*, III, 22 n.2030); «Finis omnium formarum naturalium» (*De Sp. Creat.*, a.2); «Ultima perfectio intenta in operatione naturae» (In *II De An.*, lc.6 n.301); «Creaturarum terminus» (*Gent.*, IV, 55 n. 3937).

transcendere non valentes», quando parlano della interattività *Mind-Body*⁸⁰. Non esiste un corpo «umano» separato dall'anima. E in questo senso il cadavere non è più strettamente parlando corpo «umano», ma solo «analogamente», per riferimento:

«Pur ammettendo che il corpo dell'uomo viene formato prima della creazione dell'anima, o viceversa, non ne segue che l'identico uomo sia prima di se stesso: poiché l'uomo non è il proprio corpo, e neppure la propria anima. Ma ne segue che una sua parte è prima dell'altra. E questo non è un inconveniente: infatti la materia cronologicamente è prima della forma; dico la materia in quanto è in potenza alla forma, non in quanto è già in atto perfezionata dalla forma; poiché così è coesistente alla forma (*simul cum forma*). Perciò il corpo umano in quanto è in potenza all'anima, non avendo ancora l'anima, esiste prima dell'anima: però esso allora non è umano in maniera attuale, ma solo potenziale. Invece quando è umano attualmente ossia è completato dall'anima umana, non è né prima né dopo l'anima, bensì coesistente con essa (non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea)⁸¹».

Perciò tutto quanto il corpo umano è e ha di formato, lo riceve dall'anima: per essa diventa in atto «corpo»; e per essa diventa «fisico» e quindi spazioso, divisibile, qualificato, figurabile; e per essa adesso diventa «organico» con tutta la meraviglia che mostra la «*machina hominis*»; e per essa diventa «vivo» vegetabile e sensitivo; e per essa inoltre diventa «strumento e fenomenologia» dello spirito. Perciò non si potrà invocare il diritto a gestire il proprio corpo staccandolo dall'anima; piuttosto il proprio corpo avrebbe diritto ad essere gestito da un'anima razionale, che è la sua propria forma connaturale, perché solo così rimane «umano»; come neanche ci sono diritti sui corpi altrui, prescindendo dalle loro anime, che li fanno diventare uomo-persona, con le stesse prerogative radicali di colui che richiama per sé tali diritti.

L'unità scindibile di essere tra corpo e anima che è l'uomo, resta palese nel atto intellettuale di Socrate o di Pietro: «*hic homo singularis intelligit*», che Tommaso tradurrebbe: «l'uomo di questa carne e di queste ossa intende»⁸². Quando Tommaso vuol provare l'unità sostanziale tra corpo e anima, non trova miglior argomento che questa sfida: «Se qualcuno vuol dire che l'anima intellettuale non è forma del corpo, dovrà trovare il modo di spiegarci come mai l'azione d'intendere è azione di questo uomo; perché ciascuno di noi sperimenta che è lui stesso a intendere»⁸³. Nessuno di noi può sfuggire al testimonio del-

⁸⁰ Essi non distinguono, come Tommaso, tra la funzione dell'anima «come forma» della corporeità e la funzione dell'anima come originario «principio operativo» o «come motore» della corporeità. L'anima «come forma» dona l'essere alla materia scendendo fino all'ultimo radicale della sua potenzialità, penetrandola e attuandola regione dopo regione. Anzi, come «la più perfetta delle forme naturali», essa fa esplodere nella materia tutta la sua perfezione intensiva, in modo che per essa diventa corporea, viva, sensitiva ed è uomo. L'anima poi «come principio operativo» o «come motore» del suo corpo, prima concentra la vita in alcuni organi principali (da essa già originati) come il cervello e il cuore, dai quali si serve per elargire o amministrare la vita nelle varie parti del suo corpo, e per muoverlo e compiere le complesse operazioni vitali (cfr. *De Anima* a.9; *De Spir. Creat.*, a.3).

⁸¹ *Gent.*, II, n.1752

⁸² *De Unit. Intell.*, c.3; cf. I, q.75 a.4.

⁸³ Tommaso ripete questa sfida due volte: I, q.76 a.1; *De Unit. Intell.*, c.3 n.69.

la sua coscienza, ed è lì dove trova che l'io che dice di mangiare e di sentire (azioni vistosamente esercitate con l'aiuto del corpo) è lo stesso io che dice di intendere⁸⁴. Quindi:

«Questo nome "uomo" significa l'anima e il corpo, in quanto che da essi viene costituita la natura umana»⁸⁵.

3ª verità: il valore infinito dell'uomo

L'anima umana non è solo «forma» del corpo; essa è anche «spirito» oltre il corpo: «anima rationalis et anima est et spiritus»⁸⁶.

«La forma dell'uomo si chiama anima e spirito. Si chiama anima per il suo curare del corpo vegetandolo, alimentandolo e generandolo; ma si chiama spirito per il suo darsi al pensiero intendendo e volendo»⁸⁷.

In quanto spirito, l'anima supereccede la capacità del suo corpo e apporta ancora una *vita nuova*, cioè un essere e un agire nuovo⁸⁸: la vita dell'intelletto e della volontà che progettano l'uomo intenzionalmente aldilà del mondo fisico, sull'orizzonte infinito dello stesso essere. L'uomo così è più per intenzionalità che per essenza: per essenza il suo essere è chiuso entro la natura «uomo»; per intenzionalità egli diventa infinito sull'orizzonte dell'essere: *quodammodo totum ens*⁸⁹; perfino diventa «capax Dei cognoscendo et amando»⁹⁰.

In questo senso non è più il corpo a contenere l'anima, ma è l'anima a contenere il corpo: «anima est in corpore ut continens et non ut contenta»⁹¹. Cioè

⁸⁴ «Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore» (I, q.76 a.1).

⁸⁵ III, q.60 a.3 ad 1.

⁸⁶ «Anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare, unde dicitur Gen. II, factus est homo in animam viventem, idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem.» (I, q.97 a.3); «Unum et idem in nobis est quod dicitur et anima et spiritus; sed anima dicitur secundum quod perficit corpus, spiritus autem proprie secundum mentem, secundum quam spiritualibus substantiis assimilatur» (In I Cor., 15, lc.6).

⁸⁷ In I Cor., 15, 44, lc.7.

⁸⁸ La vita può considerarsi «sostanzialmente», come un *essere* o perfezione prima: il tipo di essere proprio del vivente, che mai può mancare in esso mentre ci sia la forma che gli dona l'essere, secondo cui «vivere viventibus est esse» (De Anima, B 4, 415b 13); o «accidentalmente» come un agire o perfezione seconda: le multiformi azioni vitali, secondo cui la vita sono le «opera vitae», e queste, come avviamo visto, possono a volte mancare (cf. I, q.77 a.1).

⁸⁹ «Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum» (In III De An., lc.13 n.4)

⁹⁰ In Psal., 8 n.4.

⁹¹ «Substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea, anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta» (I, q.52 a.1). «Quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam... Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam» (Gent., II, 68). «Cum

l'anima pone tanto atto di essere, che donando essere al corpo ancora ne ha di più. E dove va a finire questo essere eccedente? L'anima spirito lo ritiene su se stessa. » L'atto di essere trascendente in cui l'anima in quanto spirito, ricurvo su se stesso, ha «fixio», è sussistente, «authypostaton»⁹². Con questo essere, che supereccede la capacità della materia, già in questa vita, l'anima è in certo modo trascendente la sua corporeità a cui dona essere⁹³. Proprio perciò essa rimane immortale.

Con quest'anima ogni uomo porta in se un *universo modale*. «Perciò dice il Filosofo nel III de Anima che l'anima è in certo modo *tutte le cose*»⁹⁴; e anche i platonici da canto loro dicevano che ogni intelligenza portava «holotes»: «pienezza di forme»⁹⁵. L'uomo è una partecipazione diminuita dell'*Ipsum Esse* (pelago infinito in atto di tutte le perfezioni), e della Prima Verità: «Diminutae sunt veritates a filiis hominum»⁹⁶. Si spiega così l'aspirazione degli antichi filosofi che cercavano di descrivere nell'anima la totalità dell'universo e delle sue Cause⁹⁷.

4ª verità: Dio il «Pater» dell'uomo persona

Tommaso ci ha fatto vedere anche che la potenzialità della materia è incapace di produrre un'anima umana e che quindi essa non è tradotta col seme paterno. Perciò ogni uomo che viene a questo mondo richiede a motivo dell'anima un intervento apposito di Dio: una *creazione*, che è un «nobilissimus modus prodeundi in esse»⁹⁸, dove Dio diventa *l'originario e profondo "Pater" di ogni embrione umano* («quia proprie Pater est rationalis creaturae») ⁹⁹, sotto il quale l'uomo e la donna mettono strumentalmente la loro paternità e maternità responsabili, come veicolo di questa teofania.

La *virtus formativa* del seme, che è «quasi quedam motio ipsius animae generantis»¹⁰⁰, unita alla causalità del mestruo materno permane nell'embrione

enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia» (De Anima a.2).

⁹² Su questo tema, cf. In *De Causis*, lc. 15. Il passo costituisce una profonda meditazione sulla spiritualità dell'anima.

⁹³ «Anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia» (I, q.76 a.1 ad 1); «Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scilicet secundum intellectum» (De Unit. Intell., c.1).

⁹⁴ I, q.14 a.1; cf. ARISTOTELE, *De Anima* Γ 8, 431 a 21: «ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα». In questo modo, commenta Tomaso, il conoscente «si avvicina in certo modo a Dio in cui tutte le cose sussistono» (I, q.80, a.1).

⁹⁵ Cf. In *De Causis* lc. 10.

⁹⁶ *Gent.*, III, 47; I, q.16 a.6...

⁹⁷ Cf. *De Verit.*, q.2 a.2.

⁹⁸ *De Pot.*, q.3 a.11 ad 2.

⁹⁹ Cfr. In *Mat.*, 6, lc. 5.

¹⁰⁰ Cf. I, q.118 a.1 ad 3.

in sviluppo lungo tutto il tempo della generazione e prepara l'intervento creativo di Dio, per cui i parenti sono anche veri genitori del figlio. Momento culminante dove l'atto morale dei due genitori raggiunge l'atto trascendente di Dio e l'eternità irrompe nel tempo conficcandosi nel nuovo uomo-persona che, a suo modo, «habet esse in aeternitate et operationem in tempore»¹⁰¹. Momento di *intensità etica epocale*, che supera l'atto «umano» per diventare insieme atto «divino» (sacro, *sacramentum*), dove ordinatamente confluiscono *tre volontà deliberate* in un effetto comune: la volontà deliberata totale della specie (uomo e donna) e la Volontà di Dio, fusi in un effetto ultraevolutivo e ultrastorico dove si «rifletta la totalità dell'universo e delle Cause»¹⁰² (un universo modale, «*quodammodo totum ens*»).

Ora, se Dio è Padre di ogni embrione umano, allora al di sopra dell'unità metafisica nella natura e della specie umana, ogni embrione è un mio consanguineo: «sangue di un mio fratello»¹⁰³. Dio quindi coi suoi diritti trascendenti rimane *Padre di ogni embrione*, al di sopra di tutte le paternità, e anche di tutte le manipolazioni e le irresponsabilità degli uomini¹⁰⁴. La vita umana è da principio «*sacra*», «*religiosa*» oltre ogni secolarismo; specialmente «*religata*» a un volere originario di Dio, solidificato nell'essere partecipato della creatura umana¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cf. *De Causis*, 1c. 32, n. 462.

¹⁰² Cfr. *De Verit.*, q.2 a.2. E sulla confluenza delle tre causalità, cfr. *Gent.* II, 89, n.1749: «Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi: sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam».

¹⁰³ Anche in questo senso si può dire: «quia omnes homines ex uno Patre nati, pari inter nos germanitate coniungimur» (*Cat. Aur.* In *Mat.*, 12, lc.15). «Numquid non est pater unus omnium? numquid non Deus unus creavit nos? quare ergo unusquisque despicit fratrem suum?» (In *Mat.*, 12, lc.4). «Filius honorat patrem et dominum servus. Si ergo Pater ego sum, ubi est honor meus? et si Dominus ego sum, ubi est timor meus? Item dicens Pater noster: affectus ordinatur ad proximum, quia si unus Pater omnium, non debet contemnere quis proximum ratione generis» (In *Mat.*, 6, lc.3). «Dei autem dilectio non privata est, sed communis ad omnes: diligit enim omnia quae sunt, ut dicitur *Sap.* XI, 25; et specialiter homines» (*Comp.Theol.*, II,5). «Communiter autem omnes homines dicuntur fratres, quia ab uno Deo gubernati et educati. Mal. II, 10: numquid non unus est Pater omnium nostrum» (In *Galat.*, 1, cl.5). «Sed hoc quod Deus est Pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater» (*De Verit.*, q.11 a.1 sc.3).

¹⁰⁴ «In actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est, et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur» (I, q.118 a.2 ad 5). «Decipiebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem naturae, quae est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii in qua peccatum consistit» (*De Pot.*, q.3 a.9 ad 25). «Deum vero adulteris cooperari in actione naturae, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas» (*Gent.*, II, 89 n.1751). Si vedano anche i commenti di Tommaso al «Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo?» (*Psal.* 26,1). «Deus adiuvat me, et Dominus susceptor est animae meae» (*Psal.* 53,6). Sul tema del «*Deus defensor*», sempre nel *Commento ai Salmi*, cfr. In *Psal.*, 10, n.3; 17, nn.13,18; 26, n.1; 27, nn.7,8; 30, n.3; 36, 25.

¹⁰⁵ La realtà stessa della creazione consiste in una relazione religativa a Dio, che ha come soggetto la creatura: «Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. Unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto» (*Gent.*, II, 18, n.2).

Quindi ogni embrione porta in sé la somiglianza del suo Padre: esso è «*imago Dei*». Non solo come una struttura statica incisa nella sua natura razionale (struttura razionale, *lumen intellectus*), ma anche come una vocazione aperta agli atti signorili della sua libertà (*dominus suorum actuum*)¹⁰⁶ con cui, come il suo Dio Padre «*creatore*» l'uomo è chiamato a *ricreare* la sua essenza con un ethos definitivo (abiti e virtù) e a deporre nel mondo i segni del suo passaggio storico (cultura: società, istituzioni, arti...), diventando in certo modo come una «*provvidenza*» immanente al cosmo, per se, per gli altri, e per il mondo¹⁰⁷.

Per questo ogni embrione, dal primo momento in cui riceve l'anima intellettiva diventa «*persona umana*»: «sostanza individuata di natura razionale»¹⁰⁸. Entrando sulla scena di questo mondo ogni uomo porta inciso su di sé il volto divino: «*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*»¹⁰⁹. Che cosa è la «*persona*» se non questa grandiosa maschera (*prosopon*) su cui ogni uomo porta indelebili i tratti di Dio, il vultus Domini, che nascendo annuncia potente (*personat*) a tutto l'universo, come proclamando la dignità trascendente del suo Origine: Dio Padre?¹¹⁰ Perciò nella *Evangelium Vitae*, il Signore ammonisce Caino: «*Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!*» (Gn 4,10). *La voce del sangue versato dagli uomini non cessa di gridare, di generazione in generazione*» (EV 10)¹¹¹. L'essere persona non lo dà l'esercizio degli at-

¹⁰⁶ Cf. I, q.93; 1-2, prol; 2-2 q.163 a.2; L.B. GEIGER, *L'homme, Image du Dieu. A propos de Summa Theologiae I, 93, 4*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*» 46 (1974) 511-532; J.F. HARTEL, *Op. cit.*

¹⁰⁷ «La creatura razionale partecipa della provvidenza divina, non soltanto riguardo all'essere governata, ma anche riguardo al governare: governa infatti se stessa nei propri atti, e anche le altre cose» (*Gent.*, III, 113, n. 2873).

¹⁰⁸ Tommaso spiega così la nota definizione di Boezio: «Hoc nomen *persona* secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen singulare, vel genus et species; sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur *substantia*; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, *rationalis naturae*; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significat nomen personae rem suam; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur *individua*» (In *I Sent.*, d.25 q.1 a.1).

¹⁰⁹ Tommaso adopera con frequenza questa frase del *Salmo* 4,7, per parlare della immagine di Dio nell'uomo, la partecipazione del lumen intelligibile, la legge naturale...: cf. In *I Sent.*, d.3 q.5 a.1; In *II Sent.*, d.39 q.3 a.1; I, q.79 a.4; 1-2, q.19 a.4; 1-2, q.91 a.2...

¹¹⁰ Nome di imponente dignità, sintesi della grandiosità dell'uomo: «Hoc nomen *persona* significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem, et similiter prosopon apud Graecos; et ideo persona non est nisi in natura intellectuali. Et secundum Boetium, sump-tum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur prosopon in Graeco a *pros* quod est ante, et *opos* quod est facies, quia hujusmodi larvas ante facies ponebant» (In *I Sent.*, d.23 a.1; cf. I, q.29 a.3 ob.2). «Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est» (I, q.29 a.3 ad 2).

¹¹¹ Commentando questo passo, e seguendo Agostino che parla della «vindicta martyrum», Tommaso lega il clamore del sangue di Abele a quello del sangue di Cristo: «Tunc sequitur oblatio ad

ti secondi intelligenti, l'attuarsi della libertà responsabile, le relazioni o il consenso sociale, ma la partecipazione a questo atto di essere nobilissimo (tam nobilis creatura!) voluto appositamente da Dio. Perché la creazione è «atto di solo Dio»¹¹². Perciò toccare la vita umana o la persona, specialmente in questa delicata fase della sua totale indigenza, è provocare l'ira di Dio «goel». Accomodando l'espressione di Tommaso, anche qui si potrebbe dire: «l'ingiuria fatta a tale persona ripercuote di più su Dio, come dice Zacaria: "chi tocca voi, tocca la pupila del mio occhio"»¹¹³.

Non si può mettere l'etica in *epoche* quando si tocca la persona. Non si può «manipolare» la persona affinché cresca o progredisca più in fretta la scienza. A quale scopo più nobile può aspirare una scienza che già prima di farsi o nel farsi ha giustificato il suo uso contro la persona?

Conclusione: «Ambula per hominem et pervenies ad Deum»

Queste lezioni di Tommaso, come lezioni di Bioetica potrebbero sembrare generiche. Ma esse mostrano il nucleo essenziale della *dignità dell'uomo*, attorno al quale gira il Vangelo della Vita:

«Il Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il Vangelo della dignità della persona e il Vangelo della vita sono un unico e indivisibile Vangelo. E per questo che l'uomo, l'uomo vivente, costituisce la prima e fondamentale via della Chiesa» (EV 2).

Anche Tommaso fa suo questo lemma e ci propone con Agostino: «*Ambula per hominem et pervenies ad Deum*»: *cammina per l'uomo (ciascuno per il suo), e arriverai a Dio*¹¹⁴.

E qui di nuovo Tommaso distingue due modi diversissimi di camminare

poenam sanguis eius super nos, et super filios nostros. Et ita fiet quod sanguis Christi expetitur ab eis usque hodie; et bene convenit illis quod dictum est *Gen.* 4,10: sanguis fratris tui Abel clamat ad me de terra. Sed sanguis Christi efficacior est quam sanguis Abel. Apostolus ad *Hebraeos* 12,24: habemus sanguinem melius clamantem quam sanguis Abel; *Ier.* 26,15: verumtamen si occideritis me, sanguinem innocentem tradetis contra vosmetipsos» (In *Mat.*, 27, lc.1). «Effusio enim sanguinis Christi figurata fuit in effusione sanguinis omnium iustorum, qui fuerunt ab origine mundi. *Apoc.* 13,8: agnus qui occisus est ab origine mundi, id est, occidi praevisus. Et ideo effusio sanguinis Abel signum fuit istius effusionis. Sed Christi sanguis melius loquitur, quam sanguis Abel: quia iste clamat vindictam, sed sanguis Christi ibi clamat veniam. *Lc.* 23,34: Pater, ignosce eis. *Is.* 53,12: pro transgressoribus oravit. *Matth.* 26,28: hic est sanguis novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.» (In *Hebr.*, 12, lc.4). Cfr. 2-2, q.83 a.8 ad 2; *Cat. Aur In Mat.*, 5, lc.21; 23, lc.11; In *Mat.*, 23, lc.3; In *Johan.*, 5, lc.7.

¹¹² «Creatio solius Dei actus est» (*Gent.*, III, 96).

¹¹³ Cfr. 1-2, q.73 a.9.

¹¹⁴ In *Johan.*, 14, lc.2. Per un cristiano, il modo più saggio di camminare l'uomo è metterci su quella strada facile apertaci da Dio: *camminare per Cristo*, «qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum» (I, q.2 prol.). Egli si mette come «*caput viae*» e «*dux itinerantium*» (In *III Sent.*, d.13 q.2 a.1; *Sermo* 3, 2). Sul tema, cfr. il bel commento di Tommaso al «*Ego sum via, veritas et vita*» (In *Johan.*, 14, lc.2 n.1863-1881).

quest'uomo: il superficiale dell'uomo esteriore e il responsabile dell'uomo interiore¹¹⁵, il modo morale e il modo amorale; che curiosamente corrispondono anche a due visioni del mondo e a due modi di fare la scienza e la vita. La visione irrazionale di chi nella vita dimentica tutte le cause ultime, e la visione responsabilmente razionale di chi illumina la vita con la verità delle cause ultime¹¹⁶. Perciò è necessario che l'uomo della ragione inferiore raggiunga l'uomo della ragione superiore:

«La ragione superiore "mira a contemplare e a consultare le verità eterne"... per ricavare da esse le regole dell'agire. Invece la ragione inferiore, "si ferma sulle cose temporali"... Perciò alla ragione superiore si attribuisce la sapienza e all'inferiore la scienza»¹¹⁷.

Summary

Even though St Thomas' biology, closely linked to Aristotle's Natural Treatises, must be considered superseded and even erroneous in many aspects, nevertheless the openness of his spirit of inquiry and the depth of his philosophical ethic permits us to call him a true maestro of bioethics. For St. Thomas, every type of applied ethics must combine two kinds of knowledge: the knowledge of principles derived from metaphysics and anthropology, and the knowledge of the subjects to which those principles are to be applied (i.e., biology and medicine).

To show how St. Thomas put this combination into practice, we elucidate in part one his outstanding example as philosopher and theologian, expert and able to evaluate the biomedical problems of his times. We investigate specifically his conception of embryonic development, as a way to show the extent of his scientific knowledge. In the second part we indicate his major principles applicable to the field of bioethics: man's spiritual dimension, man's singular spiritual-corporeal unity, the human person's infinite value, the original divine paternity of every human person.

¹¹⁵ Cf. I, q.74 a.5 ad 1.

¹¹⁶ Curiosamente a questi uomini corrisponde anche un diverso modo di parlare, secondo quella distinzione della densità della parola che Tommaso constata nel verbo umano: *la vox, la locutio e la illuminatio*. La *vox* è il modo infimo mediante cui l'animale comunica la propria passione. L'uomo oltre la voce ha la *locutio* che può limitarsi al modo superficiale di comunicare prendendo come referente ultimo la propria interiorità psicologica del parlante. Sopra questa c'è la *illuminatio*, il parlare illuminante, che è il modo di comunicare prendendo come referente prossimo la verità delle cose (*veritas rerum*) e come referente ultimo la stessa Verità Prima: cfr. In *II Sent.*, d.11 q.2 a.3; In *I Polit.*, lc.1 n.28; I, q.117 a.2.

¹¹⁷ I, q.79 a.9.