



Lineamenti di una bioetica secondo san Tommaso d'Aquino

Fernando Pascual, L.C.

Noti pensatori, nel passato e nel presente, si sono confrontati con argomenti di grande rilevanza nell'ambito della bioetica: la vita e la morte, la dignità umana e l'ambiente, la salute, la malattia e la medicina. Sono temi studiati nella bioetica, una disciplina che avrebbe ricevuto il suo nome per la prima volta, secondo quanto oggi sappiamo, nel 1927¹. Benché il termine sia stato conosciuto più largamente soltanto dopo la successiva divulgazione dal 1970 in poi con gli scritti di V.R. Potter e di altri autori, potrebbe, anzi dovrebbe essere giusto riconoscere che tale disciplina trova nel mondo antico e nel mondo medievale illustri precursori e importanti stimoli per affrontare le situazioni attuali, molte delle quali hanno elementi comuni rispetto a quelle del passato.

Dopo aver studiato aspetti del pensiero di Platone e di Aristotele che hanno rilevanza per la bioetica², era necessario fare una ricerca su uno dei principali pensatori del mondo cristiano, Tommaso d'Aquino, per vedere fino a che punto le sue riflessioni possono illuminare e arricchire alcuni argomenti che sono oggetto di studio nella bioetica³.

¹ Cf. F. JAHR, «Bio-ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze», *Kosmos* 21 (1927), 2-4.

² Cf. F. PASCUAL, «Platone, maestro di bioetica?», *Medicina e Morale* 50 (2000), 677-711; ID., «Aristotele e la bioetica», *Alpha Omega* 10 (2007), 423-452.

³ La tematica non è nuova. Per esempio, nel 2006 fu pubblicato un volume dedicato al rapporto fra pensiero tomista e bioetica: J.T. EBERL, *Thomistic Principles and Bioethics*, Routledge, New York 2006. Spero di poter offrire in questo articolo delle prospettive sintetiche che siano di aiuto per quanto riguarda questo argomento. Ho l'obbligo di riconoscere, come origine remota di questa mia ricerca, un articolo pubblicato nel 1998: J.A. IZQUIERDO

Lo schema che mi propongo di seguire è il seguente. In primo luogo, faremo una presentazione della visione generale di Tommaso per quanto riguarda il posto dell'uomo nel cosmo. In seguito, studieremo la problematica dei due momenti critici di ogni esistenza: il suo inizio e la sua fine. Vedremo dopo quale sia la visione etica tomista e, in essa, evidenzieremo gli obblighi generali verso la vita. Seguono diverse riflessioni su alcuni concetti chiave della bioetica (salute, malattia, medicina) e su diverse applicazioni a tematiche come la contraccezione, l'aborto, l'omicidio e il suicidio. Alla fine tenteremo di elaborare una valutazione d'insieme di quegli stimoli che Tommaso può offrire nelle discussioni bioetiche di oggi e di sempre.

1. L'uomo nell'universo

San Tommaso fu, essenzialmente, un teologo. Studia l'uomo, il suo posto nel mondo e il suo agire, in chiave teologica, cioè, alla luce della Rivelazione e secondo gli insegnamenti della Chiesa.

In questa prospettiva, si comprende come la sua opera più conosciuta, la *Summa theologiae*, abbia un impianto chiaramente teocentrico: l'uomo, creatura che possiede la specificità di essere immagine di Dio, ha la sua origine in Dio e si orienta verso Dio attraverso gli atti che nascono dalla sua intelligenza e dal sua volontà libera.

Benché Tommaso pensi e insegni come teologo, sa usare con grande proprietà le argomentazioni filosofiche, fino al punto che risulta evidente come l'Aquinate avrebbe potuto «scrivere una metafisica, una cosmologia, una morale concepite secondo un piano strettamente filosofico e che partisse da ciò che c'è di più evidente per la nostra ragione»⁴.

L'inizio della *Summa theologiae* colloca il lettore in tale prospettiva teologica. Tommaso desidera parlare, innanzitutto, circa la conoscenza di Dio, non solo come è in sé, ma anche in quanto principio e fine delle cose (questo è l'oggetto della prima parte); poi, vuole stu-

LABEAGA, «San Tommaso, maestro di bioetica? La lezione del *Doctor Humanitatis*», *Alpha Omega* 1 (1998), 5-31. Come sarà indicato più avanti, tale articolo ha come argomento centrale quello della teoria sullo sviluppo embrionale in Tommaso, argomento che riceve grande attenzione in molte discussioni bioetiche.

⁴ E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, traduzione di M.A. del Toro dell'originale francese *La philosophie au moyen-âge*, La Nuova Italia, Firenze 2000², 635.

diare il movimento delle creature razionali verso Dio (cioè, dell'agire che ha una rilevanza morale in quanto orientato al raggiungimento del proprio fine), nella seconda parte; infine, viene presentato Cristo, il quale, in quanto Uomo, è il cammino offerto agli uomini perché siano in grado di riuscire pienamente nel suo percorso personale verso la meta definitiva⁵. Secondo alcuni studiosi, Tommaso segue nella *Somma* una presentazione basata sullo schema dell'*exitus* (l'uscire della creazione da Dio) e del *reditus* (il ritorno delle creature, specialmente dell'uomo, a Dio)⁶; cioè, la realtà viene concepita come un cerchio d'amore, «perché il creare o il produrre per fare parte ad altri della propria bontà e perfezione, e il richiamare a sé per comunicarsi interamente nella gloria [...], altro non può essere che opera d'amore»⁷.

Il mondo, in questa ottica, rivela una profonda intelligibilità, in quanto portatore di un disegno che spiega l'origine, l'agire (il percorso concreto e storico) e la meta (il fine) dell'insieme e di ogni singola realtà. Tale intelligibilità non soltanto nasce dalla causalità divina (Dio è il creatore di tutte le cose) ma anche dalla conservazione e dalla provvidenza: Dio è «implicato» nel divenire cosmico e nelle vicende umane, e così possiamo scoprire la presenza dell'ordine in tutte le cose⁸.

Il mondo creato, dunque, non procede dal caso né da una necessità cieca, ma da un Dio-amore che in un certo senso «impegna se stesso» nella sua creazione. Tale idea ha una grande rilevanza per la bioetica, perché è molto diverso il modo di affrontare le vicende del mondo e della vita se si accetta una visione di tipo evoluzionistico e materialistico (come fa, per esempio, Peter Singer)⁹, dove il «caso» diventa

⁵ Questo schema viene offerto nel prologo alla questione 2 della Prima parte della *Summa theologiae*. Per citare quest'opera userò l'abbreviatura *S.Th.*, e poi le indicazioni delle parti in numeri romani, e le altre divisioni interne (questioni, articoli) in numeri arabi.

⁶ Per questo modo di comprendere la *Somma*, cf. I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, 223-312.

⁷ G. GHINI, *Introduzione generale a la Somma teologica*, Agriano Salani, Roma 1972, 227-228.

⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 2, a. 3; q. 57, a. 1; q. 103, e si potrebbero segnalare altri testi dove Tommaso sottolinea la presenza dell'ordine, che ha il suo fondamento nella radicale dipendenza di ogni creatura rispetto al suo Creatore.

⁹ Cf. P. SINGER, *Ripensare la vita*, traduzione di Stefano Rini dall'originale inglese *Re-thinking Life & Death* (1994), Il Saggiatore, Milano 1996². Singer, accettando l'evoluzionismo, non ammette nessun disegno né finalità globale nell'universo, e propone dei «nuovi comandamenti» per il mondo contemporaneo. Per una riflessione critica sull'evoluzionismo in bioetica, cf. F. PASCUAL, «Evoluzionismo e bioetica: i paradigmi di V.R. Potter, H.T. Engelhardt e P. Singer», in R. PASCUAL (ed.), *L'evoluzione: crocevia di*

la spiegazione (o, meglio, indica l'assenza di spiegazioni razionali) del mondo, oppure se si parte dalla visione creazionistica cristiana che trova in san Tommaso una espressione molto articolata.

Le idee di creazione e di provvidenza non «elimano» il tema del male (e, per quanto riguarda la bioetica, i temi del dolore, della malattia e della morte), ma permettono di vederlo in un'ottica più ricca, in un orizzonte aperto sull'aldilà. Il male non ha un'entità propria, perché sotto il suo nome si nasconde non una natura, ma un'assenza, una mancanza, un'imperfezione, una privazione; tale privazione si produce in un soggetto che, per il fatto di esistere, conserva in sé la bontà propria di ogni essere, benché si trovino in lui delle deficienze¹⁰. Tuttavia, le realtà costituite da materia corrono un certo pericolo di perdere la loro integrità e alcune delle loro caratteristiche; cioè, sono continuamente esposte al «rischio» di arrivare alla situazione di mancanza di qualche perfezione e di subire dei processi di corruzione¹¹, il che ha grande importanza per capire fenomeni quali la malattia e la morte, come vedremo più avanti.

Fra le realtà create da Dio ci sono i viventi: alcuni esseri hanno in proprio il fatto di vivere, di agire da sé, il che non si può spiegare semplicemente con la materia, ma con un principio particolare che viene chiamato, seguendo una tradizione che viene da Platone e Aristotele, anima¹². La vita si manifesta «massimamente» attraverso due attività, la conoscenza e il movimento¹³, sebbene non tutti i viventi manifestano tali attività¹⁴. Per i viventi, la vita coincide con il proprio

scienza, filosofia e teologia. Congresso internazionale, Roma 23-24 aprile 2002, Studium, Roma 2005, 347-359.

¹⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 48. Al tema del male Tommaso dedicò una serie di questioni disputate, intitolate appunto *De malo*, nelle quali la prima studia appunto cosa sia il male, mentre le altre hanno per argomento il peccato e le sue tipologie.

¹¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 48, a. 2; I-II, q. 85, a. 6. L'idea in un certo modo raccoglie la tradizione platonica, secondo la quale fra le cose di questo mondo materiale sarebbe impossibile eliminare i mali; cf. PLATONE, *Teeteto* 176ab; PLOTINO, *Enneadi* I,8.

¹² Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 1. Sulla nozione di vita in san Tommaso, cf. J.J. SANGUINETI, «La vida corpórea en Tomás de Aquino», in A. LOBATO CASADO (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Roma, 2-5 Gennaio 1986*, Massimo, Milano 1987, 391-400.

¹³ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 1.

¹⁴ Tommaso segue da vicino la teoria aristotelica sull'anima, presentata in modo particolare nel *De anima*. Quest'opera fu commentata da san Tommaso fra gli anni 1266-1267. Dobbiamo ricordare che l'Aquinato è autore anche di una serie di questioni disputate con il titolo *De anima*.

essere, e per questo motivo tale vita è pienamente amata¹⁵ e merita di essere protetta. Allo scopo di custodire la propria esistenza i viventi sono dotati di una funzione basilare, quella della nutrizione: nemmeno l'essere umano, benché speciale, come vedremo subito, può prescindere dal bisogno di prendere cibo¹⁶. Insieme alla funzione nutritiva, e orientata alla conservazione della specie, i viventi hanno la funzione riproduttiva, della quale parleremo più avanti.

Fra i viventi del nostro mondo l'uomo occupa un posto particolare, fino al punto che può essere considerato come un «piccolo universo» (microcosmo), secondo la nota formula dei greci che cita esplicitamente san Tommaso¹⁷. Pur essendo un essere che possiede materia e che ha le facoltà caratteristiche dei viventi dotati di sensibilità, l'uomo si distingue per un «di più» che gli fa possedere una certa superiorità, fondata sul fatto di avere intelletto e volontà, per possedere un'anima spirituale; in questo modo, l'uomo «trascende» tutti gli altri viventi¹⁸.

Tentiamo adesso di evidenziare i capisaldi dell'antropologia tomista che hanno più rilevanza per la bioetica¹⁹. La riflessione metafisico-cosmologica e la «psicologia» (dottrina sull'anima) ci permettono di scoprire, come abbiamo già anticipato, che l'uomo è una creatura composta da una parte corporale e da una parte spirituale²⁰. La spiri-

¹⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 18, a. 2; I-II, q. 35, a. 6 ad 1.

¹⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 1 (il cibo è necessario per la vita); q. 97, a. 3 (il bisogno del cibo si applica alla vita terrena, mentre dopo la risurrezione non sarebbe più necessario mangiare per conservare la vita).

¹⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 91, a. 1.

¹⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 1; q. 93, aa. 1 e 6; q. 97, a. 3 (in questo articolo è presente un famoso testo, nel quale si afferma che «anima rationalis et anima est et spiritus»); II-II, q. 64, a. 1 (le piante e gli animali sono ordinati all'uomo e per questo motivo l'uomo li può uccidere per mangiare). Sul tema dell'anima in san Tommaso, cf. l'opera già precedentemente citata di A. LOBATO CASADO (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*.

¹⁹ Uno studio classico sull'antropologia tomista è quello di S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965. Sono anche di utilità i seguenti articoli: J.A. IZQUIERDO LABEAGA, «Homo analogicus», *Gregorianum* 69 (1988), 505-545; ID., «Los tres hombres de Santo Tomás de Aquino», *Ecclesia* 10 (1996), 527-553; ID., «El hombre histórico-existencial en Santo Tomás de Aquino», *Ecclesia* 11 (1997), 57-88; ID., «La creaturelità dell'uomo. Illuminatio historicitatis», *Euntes Docete* 50 (1997), 127-177; ID., «La vita che si apre all'agire. Il potenziale operativo dell'uomo (prima parte)», *Alpha Omega* 8 (2005), 199-230; ID., «La vita che si apre all'agire. Il potenziale operativo dell'uomo (seconda parte)», *Alpha Omega* 8 (2005), 369-388. Alcune idee e anche diverse citazioni di questa parte del mio lavoro procedono da questi articoli, oltre che dagli stessi testi di san Tommaso, anche se la responsabilità del risultato qui offerto è mia.

²⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 50, introduzione, e i testi che citeremo più avanti.

tualità (e la non corporeità) dell'anima è dimostrata, come avevano fatto in modi diversi Platone e Aristotele, attraverso la constatazione delle operazioni intellettive, grazie alle quali possiamo conoscere le cose in modo immateriale. Queste operazioni esigono l'esistenza di una potenza, l'intelletto, che non può essere mescolata con la materia, sebbene abbia rapporti stretti con immagini materiali²¹.

La condizione spirituale dell'anima non permette di considerare l'uomo come unione di due sostanze (anima appunto e corpo), né come unione «accidentale» (quasi non naturale) di un'anima preesistente con un corpo materiale²². L'unità fra anima e corpo è di una natura speciale, perché l'anima umana, in quanto forma e in quanto spirituale, occupa un posto preminente nell'insieme²³, mentre il corpo (composto dai quattro elementi ritenuti fondamentali per molti secoli, fuoco, aria, terra e acqua) è ordinato all'anima come uno strumento disposto per l'agente, nel modo migliore secondo il desiderio creativo di Dio²⁴. Affermare la superiorità dell'anima non deve far pensare che il corpo sia prescindibile (che possa essere lasciato da parte), perché non c'è uomo senza che ci siano simultaneamente anima e corpo²⁵. Per questo motivo non esiste persona umana quando l'anima si separa dal corpo, perché essere persona umana è possibile soltanto nell'unità fra anima e corpo²⁶. In altre parole, non esiste persona umana senza l'unità fra questa carne e quest'anima²⁷.

Avere una così particolare struttura ontologica giustifica e fonda una caratteristica dell'anima umana: la sua incorruttibilità²⁸ e il posto speciale dell'uomo nell'universo: «ultimo» fra le intelligenze (in quanto inferiore agli spiriti puri) e «primo» fra le realtà dotate di cor-

²¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, aa. 2-3,5; q. 76, a. 1.

²² Cf. *S.Th.*, I, q. 118, a. 3.

²³ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1.

²⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 91, a. 3. San Tommaso non nega l'esistenza di difetti nel corpo, ma tali difetti, come spiega il testo appena citato, sono dovuti alla «necessità» della materia, alla sua radicale fragilità, e non all'anima.

²⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 91, a. 4, ad 3 e il testo sopra citato di *S.Th.*, I, q. 118, a. 3.

²⁶ Cf. *III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3. Prendo l'indicazione di questo testo da A. LOBATO, «La persona en el pensamiento de santo Tomás de Aquino», in AA. VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*. Vol. 7: *L'uomo*, Edizioni domenicane italiane, Napoli 1978, 284.

²⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 29, a. 4.

²⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 6.

po²⁹. Anche se vive e agisce nel tempo, ogni uomo è radicalmente orientato verso l'incontro con Dio dopo la morte, quando potrà entrare in una vita che non avrà mai fine e nella quale ci sarà anche il corpo (dopo la risurrezione della carne)³⁰.

Il corpo umano ha delle proprietà e delle caratteristiche in parte comuni agli altri viventi, in parte differenti (per esempio, la configurazione della mano e del volto)³¹, e può avere una bontà propria, secondo la sua condizione materiale; perfino la bellezza (*pulchritudo*) a livello fisico è vista come una perfezione per l'uomo³². Tuttavia, come abbiamo già indicato, il corpo è sempre caratterizzato dalla contingenza, la quale spiega i rischi e le sofferenze fisiche che accompagnano ogni essere umano nel suo percorso terreno.

Il pensiero tomista, nel mostrare la singolarità dell'uomo, si orienta verso la difesa della sua dignità, che ha il suo fondamento nel fatto di avere un'anima spirituale e di essere immagine di Dio. In altre parole, l'uomo è visto come persona, con una posizione speciale nel mondo³³. Tale dignità è uguale, se guardiamo l'anima, in tutti gli uomini, perché non ci sono differenze specifiche fra le anime dei singoli individui³⁴.

San Tommaso prova che l'anima umana è incorporea e sussistente attraverso una riflessione sulle operazioni intellettuali, le quali non sarebbero possibili senza un principio adeguato ad esse, cioè, senza

²⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 89, a. 1; Q.D. *De anima*, a. 15.

³⁰ Cf. *Summa contra gentiles*, IV, 79,10; 85,5; *S.Th.*, I, q. 12, a. 1 (l'uomo desidera conoscere Dio come piena realizzazione della sua condizione di essere intellettuale). Sul tema della vita dopo la morte e sulla risurrezione del corpo, cf. M. CLARK, «Towards a Thomistic Philosophy of Death», in AA. VV., *Tommaso d'Aquino...*, 450-456 (articolo dal quale ho attinto le citazioni di questa nota).

³¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 91, a. 2.

³² Cf. *S.Th.*, I-II, q. 4, a. 5.

³³ Cf. *S.Th.*, I, q. 29, a. 3; I, q. 93; e l'introduzione a *S.Th.*, I-II. La nozione di persona in san Tommaso viene approfondita in alcuni passi della III parte della *Summa theologiae*, dove si sottolinea che la persona è un esistente *per se*. Su questa idea, cf. V. RODRÍGUEZ, «Grandes rasgos de la antropología tomista», in AA. VV., *Tommaso d'Aquino...*, 153-159 (dove Rodríguez cita numerosi testi di san Tommaso sulla persona). Per altri riferimenti sull'argomento, cf. A. LOBATO, «La persona en...», 276-277.

³⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 7. Questa idea dovrebbe essere approfondita e riproposta in un mondo come il nostro, nel quale si dà tanta importanza a certe qualità fisiche e genetiche, arrivando a proposte concrete di eliminazione di chi non raggiunge certi parametri di «perfezione» somatica richiesta da alcuni adulti.

un'anima spirituale e incorruttibile³⁵. Affermare la spiritualità dell'anima, tuttavia, non significa ridurre l'uomo alla sua anima né permette di dire che l'anima usa il corpo, perché le attività conoscitive di un individuo umano non sono riferite alla sola anima ma all'uomo intero, composto di anima e di corpo³⁶.

La specie umana comincia a esistere grazie ad un particolare atto creativo di Dio, atto che si fa presente all'inizio della vita di ogni singolo uomo³⁷ e che lo costituisce come ontologicamente buono, come oggetto d'amore da parte di Dio. La singolare dipendenza dell'uomo da Dio viene richiesta, secondo la teologia e la metafisica di Tommaso, non solo dalla sua creaturalità, ma in modo speciale dal fatto di avere un'anima spirituale (che può essere prodotta soltanto direttamente da Dio)³⁸. Tale dipendenza è narrata nei testi sacri (le prime pagine del libro della *Genesi*), nei quali viene sottolineato come il primo uomo e la prima donna sono stati creati direttamente da Dio³⁹. Allo stesso tempo, Tommaso riconosce l'esistenza in Dio di un modello archetipico di uomo che serve sia per l'atto creativo dei singoli esseri umani, sia per capire l'unità profonda (nella diversità) che pone gli uomini sotto la nozione di una stessa natura⁴⁰.

Nello studio dell'uomo e della sua struttura, san Tommaso considera le diverse potenze che sono parte integrante di ogni individuo. Nella *Somma teologica* fissa l'attenzione sulle potenze spirituali (intelletto e volontà), perché sono quelle che interessano di più ai teologi⁴¹, e perché tramite esse possiamo conoscere meglio lo specifico dell'agire razionale dell'essere umano.

La visione antropologica che abbiamo presentato in modo sintetico è il risultato di diverse tradizioni culturali e religiose: il sapere degli antichi (quello che era a portata di mano di Tommaso), la Sacra Scrittura, le riflessioni dei Padri della Chiesa, e un cumulo non piccolo di osservazioni

³⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, aa. 2,5-6. Tale prova ha una storia molto lunga nel pensiero occidentale, e le sue origini si trovano già in Platone (nel *Fedone*) e in Aristotele (nel *De anima*).

³⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 4.

³⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 90.

³⁸ Cf. *S.Th.*, I, qq. 75-76; 90-92; q. 98, a. 1; q. 118, a. 2.

³⁹ Cf. *S.Th.*, I, qq. 90-92.

⁴⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 44, a. 3 ad 2.

⁴¹ *S.Th.*, I, q. 78, introduzione.

sia personali sia di altri autori del suo tempo⁴². L'attualità di questa proposta è palese, in quanto il mondo moderno (come pure avvenne in altri momenti della storia) ha dato origine alla divulgazione di visioni riduttive e distorte sull'uomo. Si potrebbero menzionare, in un elenco molto insufficiente, i nomi di Feuerbach, Darwin, Marx, Engels, Lenin, Freud, Singer, Rachels, Engelhardt ed altri⁴³.

In sintesi, l'uomo, così come viene concepito da san Tommaso, possiede delle caratteristiche singolarissime, in quanto essere che partecipa sia al mondo delle realtà incorruttibili (grazie alla sua anima spirituale), sia al mondo delle realtà corruttibili (grazie al suo corpo); per questo motivo l'uomo si trova nel confine, come orizzonte, fra le creature spirituali e quelle materiali⁴⁴. In altre parole, per san Tommaso l'uomo sarebbe un cittadino di due mondi⁴⁵. Nel momento di elaborare una teoria bioetica, tale visione antropologica acquista un ruolo particolarmente fecondo e apre orizzonti per comprendere il valore temporale e trascendente (eterno) di ogni essere umano, dal suo concepimento fino alla sua morte⁴⁶.

2. Inizio della vita e momento della morte

Ci sono due tematiche chiave che sono continuamente presenti nello studio della bioetica: l'inizio e la fine del percorso vitale di ogni vivente e, in modo particolare, dell'uomo. Benché abbiamo già accennato ad alcune idee su come l'essere umano procede direttamente da Dio (per quanto riguarda la sua anima), e sull'incorruttibilità dell'anima, occorre adesso sistematizzare le idee offerte da san Tom-

⁴² Sulle fonti dell'antropologia di san Tommaso, cf. i tre articoli di J.A. IZQUIERDO LABEAGA, «Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso [1-3]», *Alpha Omega* 4 (2001), 415-465; *Alpha Omega* 5 (2002), 59-101; *Alpha Omega* 5 (2002), 255-288.

⁴³ Una presentazione agile di alcune visioni riduttive sull'essere umano si trova in R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*, San Paolo, Cinesello Balsamo 2007, 7-40. Sul ruolo che potrebbe avere l'antropologia tomista nel nostro tempo, cf. V. RODRÍGUEZ, «Grandes rasgos de...», 144-174.

⁴⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 77, aa. 1-2 (nel a. 2 si trova un famoso testo sull'anima umana, che indica come essa si trova «in confinio spiritualium et corporalium creaturarum»); I, q. 98, a. 1; *Summa contra gentiles* II, 80.

⁴⁵ Cf. J. DE FINANCE, *Cittadino dei due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; A. LOBATO, «Anima quasi horizon et confinium», in A. LOBATO CASADO (ed.), *L'anima nell'antropologia...*, 53-80.

⁴⁶ Sul concepimento non possiamo tralasciare alcune problematiche presenti nel pensiero di san Tommaso, le quali saranno oggetto di riflessione nella sezione successiva.

maso sul concepimento (generazione), sulle prime fasi dell'uomo in quanto vivente, e sulla nozione di morte.

Comprendere l'inizio di ogni vita esige una breve riflessione sulla dimensione sessuale e procreativa, che si fa concreta nella distinzione fra uomo e donna. Tale dimensione sarebbe una delle più nobili opere fra i viventi⁴⁷. Senza la differenziazione sessuale, infatti, non sarebbe possibile la generazione, la trasmissione della vita⁴⁸, la quale è vista come un bene in quanto ordinata alla moltiplicazione e alla conservazione del genere umano⁴⁹. In questo modo, la riproduzione è una funzione necessaria per il perfezionamento della natura umana⁵⁰.

La riproduzione umana segue in parte un criterio generale nel mondo naturale: gli esseri viventi cercano di lasciare dietro di sé un individuo simile ai progenitori, secondo un principio metafisico di Aristotele accolto da Tommaso: «omne agens agit sibi simile»⁵¹. Queste parole, applicate all'essere umano, vengono riformulate così: «homo generat sibi simile»⁵²; è manifesta la vicinanza alle tesi di Aristotele, per il quale l'uomo genera l'uomo⁵³.

Per quanto riguarda il processo della generazione, l'Aquinate dipende dalle idee dominanti nel suo tempo storico. Secondo Tommaso, l'anima del generante dà origine a una virtù attiva che è presente nel seme delle piante e degli animali (oggi diremmo, nei gameti), attraverso la quale il generante causerebbe l'anima del generato (del figlio)⁵⁴; essa (la virtù attiva) non deve essere concepita come un'anima né come parte di un'anima, ma semplicemente come una specie di forza (di spirito, dice Tommaso), in grado di agire sulla materia e di causare l'anima nel generato⁵⁵. Negli animali più perfetti, che generano attra-

⁴⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 92, a. 1.

⁴⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 96, a. 3.

⁴⁹ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 153, a. 3.

⁵⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 98, a. 1; I, q. 99, a. 2.

⁵¹ I testi dove appare questa formula sono tantissimi. Basta con ricordare *S.Th.*, I, q. 19, a. 4, e, per quanto riguarda i viventi, *S.Th.*, I, q. 118, a. 1. Per studio su tale formula, cf. P. ROSEMANN, *Omne agens agit sibi simile. A 'Repetition' of Scholastic Metaphysics*, Leuven University Press, Leuven 1996.

⁵² *S.Th.*, I, q. 100, a. 1; q. 118, a. 2, ad 4.

⁵³ Cf. ARISTOTELE, *Fisica* II 2, 194b13; *Metafisica* VII 7, 1052a25; *Sull'anima* II 4, 415a26-b2, e altri passi.

⁵⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 118, a. 1.

⁵⁵ Cf. F. BOURBON DI PETRELLA, «Il tema della sopravvivenza nel pensiero di Tommaso d'Aquino», in AA. VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*. Vol. 7: *L'uomo*, 442.

verso l'amplesso sessuale, il maschio contribuisce alla riproduzione con il seme dotato di virtù attiva, mentre la femmina offre il corpo (la materia) per il feto, secondo quanto aveva spiegato Aristotele⁵⁶.

In questa cornice, Tommaso accoglie la teoria, sempre di matrice aristotelica⁵⁷, che parla di una successione di tappe nell'embrione; questi avrebbe nei momenti iniziali un'anima di tipo nutritivo (perché il nutrirsi è possibile grazie ad un principio intrinseco e non ad uno estrinseco), dopo una di tipo sensitivo, e finalmente quella di tipo intellettuale, che può procedere solo da un atto creativo di Dio, come abbiamo appena ricordato⁵⁸. È da chiarire, contro un'interpretazione erronea di questa teoria tomista, che nelle sue prime fasi di esistenza l'embrione è veramente un embrione umano: la sua iniziale anima vegetativa e quella sensitiva sono anime veramente umane, che guidano lo sviluppo verso le tappe successive fino al momento della ricezione dello spirito⁵⁹. Contro la posizione di sant'Alberto Magno (suo maestro), Tommaso ritiene che la crescita embrionaria sia dovuta, dall'inizio, all'anima dello stesso embrione, e non all'azione dell'anima materna⁶⁰.

A questo punto, è giusto sottolineare quale sia stata la motivazione che ha portato Tommaso a pensare a diverse tappe di sviluppo, secondo la teoria dell'animazione successiva che viene dal mondo antico: non soltanto per motivi metafisici, ma soprattutto per motivi fisici, perché soltanto in un corpo ben disposto (e non si è ben disposto, se-

⁵⁶ Cf. nuovamente *S.Th.*, I, q. 118, a. 1, ad 3 e ad 4, dove viene esplicitamente citato lo Stagirita. La risposta alla quarta obiezione espone una complessa teoria sull'interazione fra la materia (che diventa origine dell'anima vegetativa) offerta dalla femmina, e il principio attivo di origine maschile, che diviene causa, attraverso l'azione sulla materia, dell'anima sensitiva.

⁵⁷ Sulla tematica dell'anima dell'embrione in Aristotele, cf. K.L. FLANNERY, «Applying Aristotle in contemporary embryology», *The Thomist* 67 (2003), 249-278.

⁵⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 3 ad 3; I, q. 118, a. 2, specialmente ad 2. Una presentazione accurata su questa teoria tomista e su alcune delle sue fonti si trova in J.A. IZQUIERDO LABEAGA, «San Tommaso, maestro...», 9-22.

⁵⁹ Tale precisazione viene presa da H. SEIDL, «La concepción del hombre en santo Tomás de Aquino ante las cuestiones bioéticas de nuestros días», in A. LOBATO (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A., tomo I: Ponencias*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 1999, 436-437.

⁶⁰ Cf. Q.D. *De potentia Dei*, q. 3, a. 9 ad 9. Su questo testo, cf. M. ZALBA, «Moralitas abortus in doctrina S.ti Thomae», *Doctor communis* 25 (1972), 109-111.

condo Tommaso, nelle prime fasi di sviluppo) è possibile ricevere l'anima razionale (creata direttamente da Dio)⁶¹.

Come è stato osservato recentemente, l'attuale conoscenza biologica ci permette di correggere Tommaso pur rispettando i suoi criteri di fondo. Oggi sappiamo che dal concepimento esiste quel livello di perfezione del corpo necessario per ricevere subito l'anima razionale; l'Aquinate, in quanto amante della verità, non avrebbe esitato ad accogliere le nuove conoscenze e a trarre da esse le applicazioni e le interpretazioni più giuste per sostenere, d'accordo con esse, l'animazione immediata con il concepimento⁶².

Benché vada oltre la presentazione dello sviluppo embrionario, mi sembra giusto ricordare qui una bella formula con la quale san Tommaso presenta il ruolo della famiglia nella formazione dei figli. Tale ruolo viene presentato come se fosse un «utero spirituale» (*spiritualis uterus*), fino all'età nella quale i bambini avranno l'uso della ragione. Attraverso questa formula, Tommaso ricorda come prima del parto il bambino non si distingue, per quanto riguarda il corpo, dalla madre, mentre dopo il parto, non avendo l'uso della razionalità, rimane ancora soggetto ai genitori, secondo il diritto naturale⁶³.

Guardiamo adesso l'altro estremo del percorso che accomuna l'uomo al resto dei viventi: la morte. Come viene presentata da san Tommaso?⁶⁴ In generale, la morte può essere definita come «privatio vitae»⁶⁵. Dato che l'essere del vivente si trova nella vita, come abbiamo considerato precedentemente, allora la morte significa l'annientamento, la distruzione, la perdita di ogni bene proprio, perché

⁶¹ Su quanto appena detto, cf. M. PANGALLO, «Per una fondazione metafisica dell'animazione immediata: *actus essendi* tomistico e spiritualità dell'anima», in A. LOBATO CASADO (ed.), *L'anima nell'antropologia...*, 357-358. Per alcune discussioni nel XX secolo sulla teoria tomista dell'animazione successiva (o ritardata), cf. N.M. FORD, *Quando comincio? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, traduzione di Rodolfo Rini dall'originale inglese *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Baldini&Castoldi, Milano 1997, 79-97.

⁶² Cf. M. PANGALLO, «Per una fondazione...», 358-359; J.A. IZQUIERDO LABEAGA, «San Tommaso, maestro...», 5-9, 22-30.

⁶³ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 10, a. 12.

⁶⁴ Per questa tematica, cf. L.F. MATEO-SECO, «La muerte como mal en el pensamiento de santo Tomás de Aquino», in AA. VV., *Tommaso d'Aquino...*, 467-480. Ho attinto da questo articolo alcune delle citazioni usate nei seguenti paragrafi.

⁶⁵ Cf. *In IV Sententiarum*, dist.43, q. 1, a. 1c, sc.1; *S.Th.*, I-II, q. 73, a. 2; III, q. 50, a. 6 (e altri testi che usano la stessa formula).

senza l'essere non rimane più niente di unitario, si va verso la corruzione⁶⁶.

La morte, in questa ottica, è vista come un male, come privazione, come un qualcosa di «horribilis»⁶⁷, e diventa così causa di dolore e di tristezza⁶⁸. In un'analisi più profonda e in chiave teologica, la morte si presenta come una punizione, una pena dovuta alla colpa del peccato⁶⁹.

L'uomo, in quanto essere di frontiera, situato nel confine fra lo spirito e la materia, affronta la morte in una maniera del tutto particolare. Innanzitutto, come è già stato detto, ha un'anima incorruttibile, il che fa «vivere la morte» in modo diverso dagli animali. Nella morte, infatti, l'anima si separa dal corpo ma non per questo svanisce, perché, in quanto anima spirituale, non può essere distrutta⁷⁰. Ma tale anima, nella situazione di separazione, si trova in una condizione disagiata e innaturale, in quanto l'uomo è pienamente uomo soltanto nell'unione fra anima e corpo, e l'anima «sente» la mancanza di un corpo del quale essere forma⁷¹.

Potremmo dire, come conclusione di questa parte, che vita e morte sono due momenti particolari nell'esistenza di ogni essere umano. Attraverso la generazione inizia il percorso vitale, e per la specie umana tale evento è possibile grazie a un intervento speciale di Dio per infondere l'anima spirituale quando ci sia un corpo preparato per accoglierla. Nel momento della morte, invece, l'uomo chiude un percorso temporale attraverso un passaggio specialmente doloroso e difficile, che lo introduce in una tappa provvisoria e innaturale, quella dell'anima separata e bisognosa del corpo.

⁶⁶ Cf. *Q.D. De malo*, q. 5, a. 5. In questo testo si mostra che la corrottibilità ha il suo fondamento nella materia, non nella forma, come viene sottolineato anche in *S.Th.*, I-II, q. 85, a. 6.

⁶⁷ Cf. *S.Th.*, III, q. 46, a. 6.

⁶⁸ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 42, a. 2, ad 3.

⁶⁹ Cf. *Summa contra gentiles*, IV, 50; *S.Th.*, I-II, q. 85, a. 5. Parlare di peccato per quanto riguarda la morte e la sofferenza può essere difficile senza entrare in un ambito di fede. La bioetica, tuttavia, in quanto aperta ai dati che provengono da diverse discipline, non può tralasciare una serie di conoscenze che hanno un'origine religiosa e che possono illuminare profondamente il modo di capire la vita, la malattia e la morte.

⁷⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, aa. 5-6 (citati precedentemente).

⁷¹ Cf. *Summa contra gentiles*, IV, 79.

3. Visione etica e obblighi verso la vita

Uno sguardo iniziale sulla *Summa theologiae* ci fa capire quanto fosse importante per san Tommaso lo studio dell'etica. Infatti, la seconda parte (divisa in due grandi sottosezioni, conosciute come *Prima secundae* e *Secunda secundae*) occupa una buona percentuale dell'insieme. Dobbiamo poi segnalare che Tommaso fece anche un lungo e profondo commento all'*Etica nicomachea* di Aristotele, opera dalla quale attinse molte delle sue riflessioni (senza dimenticare le fonti centrali nel suo lavoro come teologo, cioè le Scritture e i Padri della Chiesa).

L'etica di Tommaso ha profonde radici metafisiche, e presuppone la sua riflessione circa l'uomo in quanto persona, come in parte abbiamo tentato di mostrare nella prima sezione di questo articolo⁷².

Nelle sue grandi linee, l'etica di Tommaso può essere descritta come un'etica dell'atto, nel senso che ogni essere umano raggiunge la propria perfezione nell' eseguire, nel modo migliore possibile, atti conformi alla sua natura, orientati al raggiungimento di beni concreti e, così, capaci di portare l'agente verso la piena felicità, verso la *beatitudo*⁷³. La beatitudine esige un livello tale di perfezione che si può raggiungere pienamente solo nel possesso di Dio, mediante la sua contemplazione, e con l'integrazione delle diverse dimensioni dell'uomo, il che si può realizzare in modo perfetto soltanto dopo la morte⁷⁴.

L'uomo configura il suo modo di agire secondo ciò che conosce (dimensione intellettuale) e secondo ciò che sceglie liberamente (dimensione volitiva), in quanto è signore dei propri atti, come spiega

⁷² Cf. B. MONDIN, «I rapporti tra etica e metafisica secondo s. Tommaso: la fondazione metafisica della morale», in D. OLS (ed.), *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis. Miscellanea offerta dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino al suo Direttore prof. Abelardo Lobato O.P. per il suo LXX genetliaco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 470-481. Su questa tematica, in un contesto più vasto di quello tomistico, cf. J. VILLAGRASA, *Fondazione metafisica di un'etica realista*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008².

⁷³ Cf. *S.Th.*, I-II, qq. 1-5. Fra i molti studi contemporanei sull'etica tomista, possiamo ricordare i seguenti titoli: W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, traduzione dal tedesco *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Vita e Pensiero, Milano 2005; R. MCINERNEY, *Ethica Thomista: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997²; G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

⁷⁴ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 3; *Summa contra gentiles*, III, 48.

Tommaso proprio all'inizio della *Prima secundae*. La vita etica si costruisce sul fatto della libertà (*liberum arbitrium*), con la quale ognuno può volere o non volere certe opzioni concrete⁷⁵, e con il continuo lavoro dell'intelletto che cerca dove e come realizzare il bene adeguato alla natura umana. Le scelte concrete si fanno, dunque, dopo una certa deliberazione sui mezzi, e attraverso un dialogo che coinvolge l'uomo nella sua integrità: il suo intelletto, la sua volontà, i suoi appetiti, le sue passioni⁷⁶.

L'analisi degli atti umani, cioè, di quegli atti che hanno la loro origine nelle facoltà spirituali dell'uomo e che si orientano alla consecuzione del fine (la felicità), viene elaborato nelle numerose questioni e negli articoli della *Prima secundae* (e, per quanto riguarda le singole virtù, nella *Secunda secundae*). Lo schema che segue Tommaso è semplice: in primo luogo, studia gli atti in sé (I-II, qq. 6-48, includendo lo studio delle passioni); dopo, gli atti nei loro principi (I-II, qq. 49-114, compresi i temi degli abiti, della legge e della grazia). L'atto umano, a sua volta, acquista la sua valenza morale attraverso la perfezione di tutte le sue «dimensioni» o aspetti; in concreto, secondo la sua materia (ciò che si fa), lo scopo cercato dall'agente, e le circostanze⁷⁷.

Uno studio configurato in questa maniera permette di capire il dinamismo degli atti nella loro complessità e nella loro valenza etica: solo in quanto compiuti nell'esercizio delle facoltà spirituali sono imputabili, cioè, soggetti a merito oppure a demerito⁷⁸.

Per la bioetica, queste analisi di Tommaso permettono di farsi un quadro generale per capire l'uomo come essere che determina, attraverso l'intreccio fra intelletto e volontà, non soltanto i suoi atti, ma anche la sua configurazione interna (gli abiti) che lo dispongono e lo rendono in grado di compiere, con più facilità, gli stessi atti. Se gli abiti sono buoni, siamo di fronte alle virtù, che tanta importanza hanno oggi come sempre. Se, invece, gli abiti sono cattivi, ci troviamo con i

⁷⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 2.

⁷⁶ Per avere un quadro sistematico sulla configurazione e le «tappe» degli atti umani secondo Tommaso, cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, EPUG, Roma 1997², 38-40.

⁷⁷ Cf. *S.Th.*, I-II, qq. 6-10, 18-21.

⁷⁸ Per quanto riguarda l'etica tomista e l'importanza del tema del merito il rapporto alla beatitudine e alla sopravvivenza dell'uomo dopo la morte, cf. F. BOURBON DI PETRELLA, «Il tema della sopravvivenza...», 445-448.

vizi, che permettono di ripetere gli atti sbagliati e disordinati. Una bioetica in grado di illuminare l'agire umano per quanto riguarda la vita non può dimenticare questa cornice teoretica, che tanto aiuta a promuovere quegli atti e quegli abiti che siano in grado di salvaguardare la vita e le sue condizioni⁷⁹.

Prima di scendere ad alcuni argomenti concreti della bioetica, risulta giusto evidenziare un testo di Tommaso dove appaiono i principali contenuti della legge naturale. Dopo aver presentato il primo principio della legge naturale, quello che afferma che «bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum»⁸⁰, possiamo conoscere altre determinazioni di tale legge secondo un criterio semplice: sono buone quelle inclinazioni naturali scoperte dalla ragione. In concreto, Tommaso segnala tre livelli di buone inclinazioni. Le prime sono comuni a tutte le sostanze, e si orientano verso la conservazione del proprio essere (cioè, sono buone quelle azioni che conservano la vita umana e impediscono la sua distruzione); le seconde nascono da ciò che è comune all'uomo e agli animali, e si riferiscono all'unione fra i sessi e all'educazione dei figli (e cose simili); le terze sono quelle inclinazioni specifiche dell'uomo in quanto essere razionale, e ci orientano verso Dio, verso la vita in società, verso il rispetto agli altri, e verso la fuga dall'ignoranza⁸¹. Possiamo sottolineare come i livelli primo e secondo abbiano un ruolo centrale nell'elaborazione della bioetica⁸², e hanno delle conseguenze in ambito legislativo. Per Tommaso, infatti, non ogni vizio deve essere perseguitato dalle autorità e dalle leggi; invece, gli atti che implicano danni ad altri membri della società vanno proibiti e puniti in modo adeguato, allo scopo di conservare la pace e la convivenza sociale⁸³.

⁷⁹ Ci sono tentativi recenti e riflessioni orientate a ridare un posto adeguato al tema della virtù in bioetica. In concreto, possiamo menzionare un testo famoso: E. PELLEGRINO - D.C. THOMASMA, *The virtues in medical practice*, Oxford University Press, Oxford 1993.

⁸⁰ *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁸¹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁸² Per quanto riguarda l'importanza della legge naturale, anche per il dialogo fra le persone di religioni e credenze diverse, cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale», *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3814 (16 maggio 2009), 160 (2009-II), 341-398.

⁸³ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 96, a. 2; q. 98, a. 1.

4. Salute, malattia, medicina⁸⁴

Dopo aver presentato la cornice antropologica e la visione etica che servono come punti cardine per elaborare una bioetica secondo il pensiero di san Tommaso, possiamo adesso a considerare alcune idee sul modo di concepire la salute e la malattia, e sul senso proprio della medicina secondo l'Aquinate. Successivamente tenteremo di analizzare alcuni argomenti «classici» per la bioetica così come si possono ricavare dagli scritti di Tommaso.

Per Tommaso, seguendo una lunga tradizione, la salute può essere concepita come la prima forma (oppure il primo atto) del corpo del vivente, in quanto permette lo svolgimento delle attività proprie⁸⁵. È vista, dunque, come un bene, come una forma naturale, che può esserci o non esserci nel nostro corpo⁸⁶. In modo più tecnico, la salute può essere considerata come un abito, secondo quanto insegna Aristotele, nel senso che dispone adeguatamente il soggetto che lo possiede in ordine alla realizzazione degli atti relativi alla vita del corpo⁸⁷.

La salute, tuttavia, non è uno stato stabile né esistono garanzie per la sua continuità nel tempo. Anzi, nella situazione attuale, e per i motivi spiegati precedentemente, l'uomo non può conservare invariabilmente le sue condizioni di vita, il che richiede di prestare attenzione a numerosi rimedi e mezzi per mantenere la salute oppure per ripristinarla quando essa viene danneggiata⁸⁸. Comunque, data la superiorità dell'anima nei confronti del corpo, e dato che il corpo dipende dall'anima ma non l'anima umana dal corpo, si può affermare che la salute, in quanto bene del corpo umano, non è il fine ultimo, ma va vista come un mezzo per il conseguimento del fine perfetto, che si trova

⁸⁴ Curiosamente nel dizionario sul pensiero di san Tommaso di Battista Mondin non appaiono voci per i seguenti termini «salute», «malattia», «medicina», «medico». Cf. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991.

⁸⁵ *S.Th.*, I, q. 76, a. 1.

⁸⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 103, a. 2, ad 1.

⁸⁷ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 49, a. 1, dove viene citato esplicitamente ARISTOTELE, *Metafisica* V 20, 1022b10-12.

⁸⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 77, a. 2. Per Tommaso la medicina è «perfetta» se può restituire la salute, mentre è «imperfetta» quando si limita ad aiutare il malato senza poterlo guarire (cf. *S.Th.*, I-II, q. 98, a. 1).

al di là del mondo materiale⁸⁹. Si potrebbe perfino scegliere fra essere sano oppure essere malato nel corpo (nella misura in cui tali stati dipendono da scelte concrete dell'agente) vedendo quali fra questi stati possa aiutare a promuovere la salute dell'anima⁹⁰.

Se la salute è vista come un abito positivo, che aiuta alla conservazione dell'uomo in quanto vivente, e si trova sottomessa alle finalità superiori dell'anima spirituale, la malattia viene presentata come deficienza, come mancanza di un qualcosa che, di per sé, sarebbe dovuto al vivente in quanto vivente. Si applica alla malattia ciò che si dice, come esempio, sulla cecità: il cieco conserva il fatto di vivere, che è un bene, ma possiede anche un male per la mancanza di vista, situazione che impedisce di realizzare l'operazione propria⁹¹. Per questo, essere malato significa patire in senso proprio, in quanto uno è privato di qualcosa che gli spetterebbe (in questo caso, la salute). In senso più lato, il processo che porta verso la guarigione si potrebbe spiegare come un patire, in quanto si produce un cambiamento da uno stato (quello della malattia) a un'altro differente (quello della salute)⁹².

In rapporto con i concetti di salute e di malattia, Tommaso ricorda un aspetto positivo del dolore, quello di aiutare chi lo patisce a scoprire la presenza di qualche male e a fuggire di fronte a ciò che possa essere nocivo per la propria vita⁹³.

Per quanto riguarda la medicina, possiamo inizialmente osservare che ci sono molti passi nei testi di san Tommaso dove appaiono termini derivati da «*medicus*» e da «*medicina*», dai quali è possibile ricavare diverse idee sul lavoro del medico e sul senso autentico della medicina. In essi si evidenzia quanto dipenda l'Aquinate dalle conoscenze del suo tempo, con dei limiti per noi molto evidenti ma per loro difficilmente percepibili.

In vista della salute, per promuoverla, per conservarla oppure per ripristinarla, si comprende lo scopo dell'arte della medicina⁹⁴. Acco-

⁸⁹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 2, a. 5. In questo articolo, la prima obiezione raccoglie la posizione di coloro che difendono che la salute sia la «beatitudo» (l'ultimo fine desiderabile) per l'uomo, idea che viene confutata nella risposta.

⁹⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 13, a. 3.

⁹¹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 1; q. 77, a. 3.

⁹² Cf. *S.Th.*, I, q. 79, a. 2.

⁹³ Cf. *S.Th.*, I-II, 39, 1-3.

⁹⁴ Per una visione sintetica sulla medicina in Tommaso, con diversi riferimenti bibliografici, cf. A. LOBATO, «Il rapporto medico-malato: la dimensione etica secondo san Tomma-

gliendo un'idea che procede da Aristotele, Tommaso ricorda che la medicina e il medico sono orientati alla salute; cioè, non si domandano se vogliono curare, perché il loro fine è dato dalla stessa professione, ma la loro domanda versa sul come farlo. In altre parole, la natura della disciplina medica (*ars medica*) contiene in sé il proprio fine: la ricerca della salute⁹⁵. Siccome alla salute si oppone la malattia, la medicina deve arrivare alla conoscenza di entrambi, e perciò si può definire, come si faceva nel suo tempo, come la «scientia sani et aegri»⁹⁶.

Un'altra idea, sempre di origine aristotelica, ci fa riconoscere la similitudine fra l'educazione e la medicina, poiché queste discipline offrono un aiuto in ordine a conseguire un risultato buono (l'istruzione, nel primo caso, e la salute, nel secondo) che nasce in parte dall'esterno, dal maestro oppure dal medico, e in parte dall'interno, dal soggetto che impara oppure che guarisce. Tommaso spiega come la salute (*sanitas*), usata come punto di paragone, «causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae». Il testo prosegue con queste parole:

Ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum⁹⁷.

La medicina, dunque, non è l'agente principale, ma aiuta il principio interiore, la natura, al fine di ripristinare la salute nella situazione concreta e di fronte ad una determinata malattia, essendo la medi-

so», in A. LOBATO (ed.), *Etica dell'atto medico*, ESD, Bologna 1991, 23-30; M.E. SACCHI, «Santo Tomás de Aquino y la medicina», *Aquinas* 39 (1996), 493-528.

⁹⁵ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 13, aa. 3-4. L'idea in Aristotele si trova in *Etica nicomachea* III 3, 1112b2-20. Questo punto risulta chiave per la valutazione bioetica di certi atti presentati come parte dell'agire medico quando in realtà sono contrari al senso autentico della medicina, come per esempio l'aborto oppure l'eutanasia.

⁹⁶ *In VIII Physicorum*, lect. 2, n. 7.

⁹⁷ *S.Th.*, I, q. 117, a. 1. La stessa idea si trova in *Summa contra gentiles* II, 75.

cina un arte strumentale o «ministeriale»⁹⁸. Agire, dunque, secondo tale arte nella maniera migliore possibile richiede di avere una buona conoscenza dello stato del malato e di tutte le sue «particolarità»⁹⁹, perché il medico migliore non è quello che considera le cose in generale, ma quello che arriva agli aspetti più concreti dei particolari¹⁰⁰. Un altro compito del buon medico consiste nel lavorare non soltanto contro i danni provocati da una malattia, ma anche nel rimuovere la radice che causa tale malattia, per evitare le ricadute del paziente¹⁰¹.

Per finire questa parte, possiamo ricordare che san Tommaso accetta quegli interventi che, per guarire l'insieme del corpo umano, in qualche modo provocano danni a una parte concreta, perché il tutto (l'organismo in quanto totalità) è più grande della parte sulla quale viene fatto l'intervento medico¹⁰².

5. Alcune applicazioni a tematiche di bioetica

Le diverse proposte bioetiche derivano da una serie più o meno chiara di presupposti. Alcuni presupposti sono fondamentali, come per esempio la visione antropologica e la teoria etica; altri sono anch'essi importanti, ma legati in qualche modo alla contingenza, come per esempio le conoscenze mediche e la mentalità sociale di un popolo in un momento concreto del suo percorso temporale, oppure le modalità concrete per applicare i criteri generali di giustizia in un contesto più o meno definito.

San Tommaso, senza elaborare una bioetica così come oggi viene concepita, offrì riflessioni e giudizi di valore su alcuni argomenti concreti che toccano la vita delle persone e che possono essere considerati parte necessaria in qualsiasi teoria bioetica del passato e del presente.

⁹⁸ Sulla medicina come «arte ministeriale» secondo san Tommaso, cf. M.E. SACCHI, «Santo Tomás de Aquino...», 518-523.

⁹⁹ L'idea si trova già in Platone, per il quale il miglior medico sarebbe quello che conosce con la maggiore esperienza, perfino dopo aver subito diverse malattie, le diverse dimensioni e singolarità delle malattie (cf. PLATONE, *Repubblica* 408ce).

¹⁰⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 103, a. 6.

¹⁰¹ Cf. *De duabus preceptis charitatis*, a. 7 (alla fine del testo, nel quale viene spiegato il quinto comandamento).

¹⁰² Cf. *S.Th.*, II-II, q. 65, a. 1 e q. 108, a. 4. Questa riflessione (la parte si può sacrificare al tutto) viene inquadrata in quel principio che oggi viene conosciuto come principio della totalità, oppure come principio terapeutico. Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vol. I, *Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2007⁴, 225-227.

In concreto, ci ha lasciato alcune indicazioni sulla contraccezione, sull'aborto, sull'omicidio, sul suicidio, fra altre tematiche di grande rilievo sia nel mondo antico sia nel mondo contemporaneo. Tentiamo adesso di presentarle con il desiderio di evidenziare come i grandi principi finora considerati si applicano a tematiche più particolari.

L'attuale e sempre difficile argomento della contraccezione viene contestualizzato, in san Tommaso, all'interno della morale sessuale, come parte del sesto comandamento. Come è stato detto precedentemente, appartiene alla legge naturale quanto regola la trasmissione della vita, i rapporti fra i sessi, l'educazione e il nutrimento dei figli. Per questo motivo, qualsiasi uso della sessualità fuori dalla sua finalità naturale costituisce un disordine morale, un peccato. Tale uso disordinato si produce non soltanto nell'adulterio o nella fornicazione (cioè, nei rapporti fuori del matrimonio), ma anche all'interno dello stesso rapporto matrimoniale, se gli sposi non agiscono rispettando la legge di Dio e i fini dell'atto coniugale¹⁰³.

La virtù che regola la dimensione sessuale è la temperanza, sulla quale Tommaso si sofferma ampiamente nella *Summa*¹⁰⁴. Tale virtù si occupa propriamente dei piaceri connessi con le attività relative alla conservazione della natura dell'individuo (attraverso il cibo) e della specie (attraverso l'unione fra l'uomo e la donna), e tali attività sono collegate in modo particolare al senso del tatto¹⁰⁵. All'interno della temperanza, la virtù specialmente diretta a regolare la sessualità umana è la castità, che si oppone al vizio opposto, la lussuria¹⁰⁶. Attraverso la castità diventa possibile un uso ordinato della sessualità, cioè, un uso che rispetti il fine al quale, secondo la ragione, tale dimensione umana è ordinata: la generazione¹⁰⁷.

Tommaso parla direttamente della contraccezione nel suo *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo. Nel IV libro di tale commento, alla distinzione 31, si interroga su come vivere in modo corretto il matrimonio. Nella q. 1 tratta dei beni del matrimonio; nella q. 2, cerca

¹⁰³ Cf. *De duabus preceptis charitatis*, a. 8, dove viene spiegato il sesto comandamento; cf. anche *Summa contra gentiles* III, 122 (che evidenzia il collegamento esistente fra l'uso della capacità generativa e l'attenzione dovuta alla prole, specialmente per quanto riguarda l'educazione in famiglia).

¹⁰⁴ Cf. *S.Th.*, II-II, qq. 141-170.

¹⁰⁵ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 141, aa. 4-5.

¹⁰⁶ Cf. *S.Th.*, II-II, qq. 151-153.

¹⁰⁷ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 152, a. 4 (paragonando verginità e matrimonio); II-II, q. 153, a. 2.

di capire come si giustifica l'atto matrimoniale in ordine a tali beni. Dopo aver messo in luce, nel primo articolo, che l'atto matrimoniale è buono quando rimane orientato ai suoi beni, Tommaso si chiede se lo sia quando non è ordinato ad essi (a. 2), oppure quando cerca soltanto di soddisfare la concupiscenza (a. 3). In quest'ultimo articolo appare una riflessione che serve per il tema della contraccezione: coloro che usano dei veleni con lo scopo di evitare il concepimento, incorrono in peccato, e possono essere considerati fornicatori benché siano coniugi; tuttavia, se non si produce un aborto, non possono essere considerati omicidi. Leggiamo il testo:

Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt. Hoc peccatum quamvis sit grave, et inter maleficia computandum, et contra naturam, quia etiam bestiae fetus expectant; tamen est minus quam homicidium; quia adhuc poterat alio modo impediri conceptus. Nec est judicandus talis irregularis, nisi jam formato puerperio abortum procuret¹⁰⁸.

Il testo distingue fra contraccezione e aborto, e con chiarezza dichiara la prima un peccato grave, che nel matrimonio fa sì che gli sposi agiscano non come tali ma come fornicatori. Se il veleno provoca la morte di un feto formato, allora siamo di fronte ad un omicidio, come chiariremo subito quando parleremo dell'aborto. La condanna alla contraccezione nasce dalla considerazione del fine: un uso della sessualità che sia contrario al suo fine implica un disordine grave e, dunque, un peccato¹⁰⁹.

Passiamo così al tema dell'aborto. Tommaso non dedica una trattazione ampia e articolata a questo argomento, sicuramente perché era talmente chiaro il disordine morale dell'aborto che non c'era bisogno di approfondimenti orientati a risolvere punti oscuri. Abbiamo, tuttavia, due testi abbastanza noti dove l'Aquinate parla dell'aborto, e in essi si rispecchia il modo di pensare del suo tempo.

Il primo è stato precedentemente citato: il *Commento alle Sentenze* (dist.31, q. 2, a. 3, exp.). In esso, come abbiamo appena visto,

¹⁰⁸ In *IV Sententiarum*, dist.31, q. 2, a. 3, exp. Le prime parole sono di Pietro Lombardo.

¹⁰⁹ La stessa idea viene ribadita in *Summa contra gentiles* III, 122, nn.5 e 9-10, citato precedentemente.

Tommaso non considera l'uso di veleni contro il concepimento come causa di irregolarità (cioè, come motivo per incorrere in una situazione punitiva dal punto di vista ecclesiastico), almeno che attraverso tale uso si procuri l'aborto di un feto formato. Si capisce, in fondo, che l'aborto di un feto non formato non è causa di irregolarità, ma non per questo tale aborto sarebbe da considerarsi un peccato non grave¹¹⁰.

Il secondo testo si trova nella *Summa theologiae* (II-II, q. 64, a. 8). Tommaso sta parlando della virtù della giustizia e, in concreto, dei peccati che procurano danno agli altri contro la loro volontà. Il più grave di essi sarebbe l'omicidio, studiato proprio nella q. 64. Degli otto articoli della questione, nessuno è dedicato per intero al tema dell'aborto. L'articolo 8 ha come domanda di partenza se l'uccisione involontaria di un altro uomo possa essere considerata un omicidio. Nella seconda obiezione, viene citato un passo del libro dell'*Esodo* (21,22-23) dove si parla della colpevolezza di chi colpisce una donna incinta e provoca la morte del feto, anche se il colpiteore non voleva provocare tale morte. Nel rispondere all'obiezione, Tommaso considera il fatto di colpire una donna in gravidanza come delitto; in caso che si produca la morte della donna oppure quella del feto animato (*puerperii animati*), siamo di fronte ad un omicidio.

Il testo ha ricevuto interpretazioni diverse. Per esempio, secondo Hugo Tristram Engelhardt, Tommaso «sosteneva che togliere la vita a un feto di poche settimane non si configura come peccato di omicidio, nonostante il feto o l'embrione sia potenzialmente una persona»¹¹¹. Peter Singer riprende l'idea dell'animazione successiva per sostenere come il mondo medioevale pensasse che l'aborto, «prima che il feto incominciasse a muoversi, non era considerato omicidio, ma controllo delle nascite»¹¹². Un pediatra italiano arriva a far capire che per san Tommaso sarebbe persona solo chi mostra autocoscienza, capacità di

¹¹⁰ Benché non ci sia omicidio, l'eliminazione di un embrione prima dell'animazione razionale ha per Tommaso «un valore ben più grave» della contraccezione, perché non si tratta soltanto di ostacolare il seme umano, ma di distruggere la vita di «un nuovo essere evolventesi ormai per virtù intrinseca verso la pienezza dell'umanità» (P. SARDI, *L'aborto ieri e oggi*, Paideia, Brescia 1975, 139).

¹¹¹ H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, traduzione dall'inglese *The Foundations of Bioethics* (1996) di Stefano Rini, Il Saggiatore, Milano 1999, 163 e nota 11. Engelhardt cita diversi testi di Tommaso sull'argomento, con delle imprecisioni importanti.

¹¹² P. SINGER, *Ripensare la vita*, 105.

attività razionale e acquisizione del senso morale, cosa che non si verifica neppure nel neonato¹¹³.

In realtà, i tre testi citati permettono di distinguere due situazioni diverse. Una sarebbe la contraccezione, peccato grave, ma non omicidio. Un'altra sarebbe l'uccisione del figlio prima (perfino anche dopo, come difende Peter Singer) della nascita; questa seconda situazione si dividerebbe successivamente in due possibilità: la prima, eliminare un embrione «non formato» (cioè, secondo quando abbiamo visto parlando della teoria sullo sviluppo embrionario, un embrione che non ha ricevuto l'anima intellettuale); la seconda, eliminare un embrione formato, il che sarebbe omicidio. Salta alla vista l'errore di chi, come per esempio Singer, identifica l'eliminazione dell'embrione non formato come controllo delle nascite oppure come contraccezione, quando in realtà siamo in situazioni molto diverse. Rimane chiara la condanna di Tommaso rispetto a qualsiasi forma di aborto, benché, seguendo la mentalità del suo tempo, credesse che solo quando viene ucciso l'embrione formato si produca un omicidio in senso stretto¹¹⁴.

Per quanto riguarda il tema dell'omicidio, abbiamo già citato, della *Summa theologiae* II-II, la q. 64. Nell'introduzione, Tommaso presenta l'omicidio come il modo peggiore di danneggiare il prossimo, poiché viene privato della vita (e, come abbiamo già detto, la vita è il massimo bene dei viventi, perché il loro essere coincide con il fatto di vivere)¹¹⁵. Gli articoli formulano domande su argomenti specifici; per esempio, se sia lecito uccidere un peccatore (a. 2); oppure, se il chierico possa uccidere (a. 4). Le diverse domande girano in torno a situazioni particolari che permetterebbero (o non permetterebbero) l'uccisione di un essere umano per motivi validi. In questo contesto, viene accolta la liceità della pena di morte, cioè, dell'uccisione di chi gravemente danneggia gli altri, sebbene tale intervento rimane competenza esclusiva di chi detiene l'autorità nella vita sociale, e solo quan-

¹¹³ Cf. G. VAZZOLER, «Il neonato è persona?», *Bioetica. Rivista Interdisciplinare* 16 (2009), 112-118.

¹¹⁴ Benché non ne tratti specificamente, anche san Tommaso sarebbe contrario al cosiddetto «aborto terapeutico», cioè, alla scelta di un aborto per salvare la vita materna, difeso erroneamente da alcuni attraverso l'uso del principio del duplice effetto (del quale parleremo in breve). Per il tema dell'aborto terapeutico in Tommaso, cf. M. ZALBA, «Moralitas abortus in...», 117-127.

¹¹⁵ Anche in *De duabus preceptis charitatis*, a. 7 si dice in modo esplicito che l'omicidio è uno dei mali maggiori contro il prossimo.

do con esso si promuove e difende il bene comune¹¹⁶. Anche il singolo, in certe situazioni, può provocare la morte di un altro allo scopo di difendere la propria vita; in questi casi è permesso agire in modo da produrre due effetti: la propria salvezza e la morte dell'aggressore. Questa possibilità di autoprotezione, tuttavia, implica che l'uso della forza difensiva sia adeguata all'aggressione; se per salvare la propria vita bastasse un intervento che non uccida l'aggressore, allora ci sarebbe l'obbligo di scegliere tale intervento¹¹⁷.

In questa cornice Tommaso si domanda sulla liceità del suicidio. Se l'omicidio degli innocenti è condannato come contrario alla giustizia, sembrerebbe che il suicidio, non essendoci un danno ad altri, sia un atto non ingiusto. Per rispondere, l'Aquinate rileva che il suicida va contro un bene personale basilare, quello della vita, al quale siamo orientati naturalmente. Così, chi si toglie la vita violerebbe la legge naturale e la carità dovuta a se stesso. Allo stesso tempo, essendo parte di una comunità, chi si suicida va contro tale comunità e così promuove il disordine e l'ingiustizia. Inoltre, siccome la vita è un dono di Dio, non possiamo disporne liberamente. Per questi motivi, nel suicidio vengono trasgrediti anche dei doveri rispetto alla giustizia¹¹⁸.

6. Appunti per una valutazione: Tommaso e la bioetica

Lo studio della bioetica non può prescindere da certi argomenti che sono inseparabilmente connessi con le diverse tematiche, specialmente in quelle più complesse. Comprendere nel miglior modo possibile il senso della vita, la sua origine e la sua fine, il posto dell'uomo nell'universo, la fragilità della materia e la destinazione eterna di chi possiede un'anima spirituale, è necessario per poter elaborare proposte valide in tematiche così complesse come quelle che vengono studiate dai cultori della bioetica.

¹¹⁶ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 64, aa. 2-3.

¹¹⁷ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7. Questo testo è usato spesso come una delle fonti che servono per elaborare ciò che oggi è conosciuto come «principio del duplice effetto». Su tale principio, cf. G.M. MIGLIETTA, *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Roma 1997.

¹¹⁸ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 5. Questi argomenti si possono applicare per quanto riguarda il tema dell'eutanasia, di fronte alla quale Tommaso avrebbe senza dubbio un giudizio negativo.

Tommaso ci offre un quadro assai ricco e completo per capire l'uomo e il suo agire nel mondo, dentro una cornice di matrice realista. Per realismo intendiamo quella proposta epistemologica e metafisica che suppone la capacità dell'uomo di comprendere il reale, nella misura del possibile, attraverso i ragionamenti, l'esperienza e la Rivelazione. Il realismo si apre così a qualsiasi informazione valida che ci permetta di capire la realtà.

Percorrendo le vie del realismo, Tommaso conclude che la natura umana ha la sua origine da un atto particolare di Dio ed è dotata di una dignità specialissima nel mondo creato. Per il fatto di vivere come un essere «confine», orizzonte fra il mondo materiale e quello spirituale, l'essere umano possiede delle caratteristiche particolari e occupa, fra le creature dell'universo fisico, un luogo unico. La teoria adottata da Tommaso sull'anima spirituale umana permette di mostrare, come abbiamo già detto, l'uguale dignità degli uomini in quanto alla sua anima, per il fatto che ontologicamente appartengono alla stessa specie, benché ci siano (e non possono non esserci) differenze fisiche e psicologiche anche molto rilevanti.

La polarità fra la dimensione spirituale e quella corporea spiega sia la grandezza dell'uomo, capace di agire in modo libero e responsabile, di pensare secondo idee universali, di decidere orientato verso la ricerca del bene; sia la sua fragilità e debolezza: basta poco per provocare una malattia o per accelerare la morte delle persone, basta poco per agire in modo passionale e disordinato. L'esistenza di rischi e di pericoli non toglie l'idea di base: il mondo è buono, il vivere è buono. Abbiamo bisogno, comunque, di fronte alla contingenza e alla debolezza della nostra condizione umana, di studiare e di approfondire i modi migliori per promuovere oppure per ripristinare la salute, il che giustifica l'esistenza e il bisogno della medicina come un'attività umana fondamentale nella vita sociale.

La singolarità dell'uomo nel mondo spiega come i due momenti critici, la generazione e la corruzione, abbiano delle caratteristiche speciali. Ogni uomo inizia a esistere grazie alla dimensione sessuale propria della nostra specie, dimensione sessuale che va considerata come buona in sé, in quanto si orienta a un bene importante fra i viventi: generare degli individui che possano continuare la permanenza della specie nel mondo. L'esercizio della sessualità diventa giusto solo quando ne rispetta l'orientamento alla procreazione, all'interno di un

rapporto stabile di coppia (il matrimonio) che possa garantire sia il nutrimento che l'educazione dei figli concepiti fra gli sposi.

Abbiamo notato tuttavia importanti difficoltà di comprensione per quanto riguarda lo statuto dell'embrione umano nelle sue prime fasi. Sebbene Tommaso accettasse, come si pensava nel suo tempo, che l'anima razionale non arrivasse prima di una certa tappa dello sviluppo prenatale, era chiaramente contrario all'aborto. Nel suo pensiero si trovano, comunque, i presupposti necessari per accogliere la teoria che oggi viene ritenuta come più plausibile nell'ambito del pensiero di matrice cattolica: quella dell'animazione immediata, che costituisce lo zigote, dal concepimento, in un vero e proprio individuo della specie umana, in una persona¹¹⁹.

L'altro polo dell'esistenza, quello della morte, fu presentato nella sua drammaticità da Tommaso, il quale seppe, allo stesso tempo, accogliere la speranza cristiana per ciò che riguarda la risurrezione futura, nella quale ognuno riacquisterà la propria integrità (avrà, cioè, un'anima e un corpo). Pur non essendo un bene, la morte non può essere presentata come un male radicale. Attraverso di essa possiamo entrare in un orizzonte ultraterreno che giustifica sia la nostra maggiore responsabilità rispetto a questa vita, sia la speranza di raggiungere la piena e desiderata felicità nell'altra. Per la bioetica, tener presente l'orizzonte dell'eternità risulta specialmente fecondo per tanti interrogativi, soprattutto per capire un po' meglio quale possa essere il senso autentico del dolore nel mondo.

Per quanto riguarda l'agire umano attraverso quegli atti che seguono la nostra conoscenza intellettuale e sono regolati dalla nostra volontà libera, Tommaso accetta la nozione di legge naturale, nella quale ha una grande rilevanza il tema del rispetto alla vita. Allo stesso tempo, riconosce l'esistenza della responsabilità morale: ciò che facciamo in pieno possesso delle nostre facoltà superiori è imputabile a noi, sia nel bene (come merito), sia nel male (come colpa), senza dimenticare che il nostro agire può essere potenziato dall'intervento divino (Tom-

¹¹⁹ Per questa problematica tanto sentita nel mondo contemporaneo possiamo indicare, fra le numerose pubblicazioni, due opere importanti: PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998; A. SERRA, *L'uomo - embrione, il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena 2003.

maso, è giusto ricordarlo, fu sempre un teologo)¹²⁰. Questo vale per i diversi ambiti dell'agire umano, e ha una rilevanza particolare nelle tematiche bioetiche, in concreto per la medicina.

L'arte medica, come Tommaso ribadisce seguendo Aristotele, ha uno scopo molto chiaro che la costituisce dall'interno: la ricerca della salute e l'attenzione al malato. Qualsiasi atto che non corrisponda a tali finalità sarebbe da considerarsi non medico. Ricordarlo risulta di particolare attualità, soprattutto in un mondo che sembra di accettare la partecipazione di medici e personale sanitario in atti gravemente ingiusti e non accordi con la propria disciplina, come per esempio quando collaborano nell'aborto o nell'eutanasia.

La condanna di atti come quegli appena menzionati (l'aborto, l'eutanasia, e aggiungiamo l'omicidio) si colloca all'interno della nozione di legge naturale e della difesa della giustizia, che regola i rapporti fra gli uomini nella società e che deve orientarsi a garantire la tutela di uno dei beni più importanti: quello della vita. Una società che non rispettasse la giustizia e permettesse l'uccisione degli innocenti sarebbe gravemente ingiusta e autodistruttiva, perché avrebbe legittimato modi di agire contro i propri membri e contro il senso genuino delle leggi e dell'autorità: quello della tutela del bene comune. Su questi temi, si sente oggi fortemente il bisogno di un ritorno alle idee di Tommaso e di tanti autori che, come lui, hanno capito che la società si perverte quando legalizza delitti contro la vita come se tali atti fossero diritti¹²¹.

Nelle tematiche bioetiche, possiamo affermare, la voce di Tommaso d'Aquino merita di essere presente e viva per considerare in profondità aspetti essenziali della natura umana. Quando convivono e lottano fra di loro modelli bioetici insufficienti e, spesso, orientati a promuovere atti e comportamenti che vanno contro il rispetto dovuto all'uomo in quanto vivente, lo studio del pensiero tomista può aiutare non solo a superare errori gravi, che hanno portato perfino alla diffu-

¹²⁰ L'idea di responsabilità sta ricevendo un rinnovato interesse sia nella etica in generale, sia nella bioetica. Per uno studio di questa tematica, con speciale attenzione a Hans Jonas, cf. D. BACCELLIERE, *La responsabilità e la sua rilevanza etica. Presentazione e attualità della proposta di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2007.

¹²¹ È stato, fra altri, Giovanni Paolo II a riprendere con forza quest'idea nella sua enciclica sulla vita. Cf. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Evangelium vitae*, in AAS 87 (1995), 401-522, specialmente nei nn. 68-74. Il testo papale cita, riportato dalla *Summa*, un suggestivo testo di Agostino: «non videtur esse lex, quae iusta non fuerit» (*S.Th.*, I-II, q. 95, a. 2).

sione massiva del grave delitto dell'aborto come fatto quasi banalizzato, ma a elaborare e approfondire proposte bioetiche più umane. Con esse sarà possibile rispettare la complessità di un essere che esiste come confine (orizzonte) fra lo spirito e la materia, e che è orientato radicalmente verso un Dio che è, come dice la Sacra Scrittura (tanto amata da Tommaso), «amante della vita»¹²².

Summary: In order to understand what Thomas Aquinas is able to say in respect of Bioethics, the article begins by presenting his view regarding man's position in the cosmos. Then, it studies the problem of the critical moments in the existence of every human being: its beginning and its end. Afterwards, it studies the Thomistic view of ethics, and our general obligations towards life are made clear. Then follow a few reflections on some key bioethical concepts (health, sickness, medicine) and on several applications to issues like contraception, abortion, homicide and suicide. At the end the article attempts to draw up an overall assessment of the innovative contributions that Thomas Aquinas has to offer to bioethical discussions today and in the future.

Key words: Thomas Aquinas, Ethics, Bioethics, Anthropology.

Parole chiave: Tommaso d'Aquino, etica, bioetica, antropologia.

¹²² Cf. libro della *Sapienza* 11,26.