

Fernando Fiorentino

LE RAGIONI DEL NASCITURO

1. *Premessa*

Quando si parla delle *ragioni del nascituro* si fa ricorso ad un termine, quello di *ragione*, dalla valenza polisemica. I filosofi discettano da due millenni e mezzo e non sono mai giunti ad una pacifica univocità semantica. C'è la ragione di Aristotele, quella di Sant'Agostino, quella di S. Tommaso, quella di Pascal, quella degli illuministi, i cui nipoti rivoluzionari ne avevano fatto una dea; c'è, infine, quella problematica kantiana, quella onnicomprensiva hegeliana, quella timida del pensiero debole. E ognuno di questi autori ha delle buone ragioni e sotto molti aspetti abbastanza valide per dimostrare che il suo modo di intendere la ragione sia il migliore dei modi possibili. Ma in genere, nel linguaggio comune il termine *ragione* è inteso secondo due precisi significati:

Primo: ciò che motiva un comportamento, un diritto, un bisogno, un'impresa, un'iniziativa di qualsiasi genere. Questo significato noi lo riscontriamo nella domanda che spesso ci è stata posta o che spesso abbiamo posto: «Quali sono le tue ragioni?». Secondo quest'accezione la ragione è sinonimo di principio, causa, fondamento d'un determinato essere o d'un determinato modo di essere. Non è un caso, per es., che quando con Wolf per la prima volta si è cominciato a parlare di *fondamento* (*Grund*), il termine ragione sia stato usato dallo stesso Wolf come sinonimo di *fondamento*. Anche

Leibniz lo usava con questo significato nella sua nota formula del principio di *ragion sufficiente*.

Secondo: per ragione s'intende quella particolare facoltà della mente, che esplica la sua attività muovendosi da alcune conoscenze certe per andare verso altre non ancora conosciute o sulle quali non è stata fatta ancora la luce necessaria per vederci chiaro. «Ragionare, scrive S. Tommaso, è *procedere* da un'intellezione ad un'altra»¹. Secondo quest'accezione la ragione è lo strumento principale delle scienze sia di quelle positive sia di quelle filosofiche sia anche di quelle teologiche, le quali, sebbene partano da un dato rivelato accettato per fede, si affidano alla ragione per ricavarne altre conoscenze, che sono ugualmente vere e credibili com'è creduto vero quel dato, ma nella misura in cui la ragione, nel muovere i suoi passi a partire da quel dato, si sia rigorosamente attenuta alla regole del retto ragionare per contenuti (che è diverso dal retto ragionare per insiemi delle scienze positive), codificate negli *Analitici* aristotelici.

In filosofia il termine ragione è nato secondo quest'ultimo significato. Un pensatore classico, ma anche medioevale, non avrebbe saputo rispondere alla domanda: «Quali sono le tue ragioni?». Perché capisse bisognava dirgli: «Quali sono i principi, nella cui verità credi e che stanno a fondamento delle tue scelte?». Oppure, più semplicemente: «Qual è la tua verità?».

Cosicché, per meglio esplicitare il senso dell'espressione *Le ragioni del nascituro*, in cui il termine ragione è assunto secondo il primo significato, bisognerebbe mutarla in quest'altra: *I principi che fondano la verità del nascituro*. Allora la domanda sarebbe un'altra. *Che cos'è il nascituro?* E la risposta che colga la verità profonda di questa domanda ci autorizza subito dopo a porne un'altra e che è la domanda di fondo: *Chi è il nascituro?* Più avanti si vedrà, infatti, che la realtà profonda del nascituro non è quella di essere un oggetto, bensì quella di essere un soggetto. Non un *che*, ma un *chi*.

2. *Che cos'è il nascituro*

Per cercare risposte adeguate a queste due domande, bisogna ricorrere allo strumento della ragione, intesa nel secondo significato,

¹ *Summa theologiae*, II-II^{ae}, q. 49, a. 5.

quello che si trova nei pensatori classici, per es. in Platone, in Aristotele, in Sant'Agostino o in S. Tommaso, i quali seguivano il procedimento della ragione secondo la logica contenutistica, che era il procedimento privilegiato da Aristotele, il filosofo che codificò per primo le leggi del retto ragionare.

La ragione, così intesa, è uno strumento molto debole e nello stesso tempo molto forte. Dal punto di vista dei principi o delle verità fondamentali, da cui essa parte per ricavarne altre, essa è debole e costitutivamente incapace, perché da sola (cioè, senza l'aiuto dell'intelletto agente, con il quale «l'uomo [...] conosce immediatamente in atto i primi principi naturalmente conosciuti»² e senza l'aiuto dei sensi che apprendono la presenza sensibile nell'essere delle cose attualmente esistenti), e per suo stesso statuto non è in grado di dare fondamento a nessuna certezza o verità, come hanno preteso di fare i filosofi idealisti tedeschi e tutti quei filosofi che cercano il fondamento dell'essere nella soggettività dell'uomo è un soggetto fondato e, in quanto tale, esso è misurato dal suo stesso fondamento, distinto da lui, come la misura è distinta da ciò di cui è misura. Assumerlo come soggetto fondante e, in quanto tale, misura delle cose, è un grave errore metodologico, perché si scambia il fondato con il fondante, l'ultimo piano d'una casa con le sue fondamenta. La ragione che cerca il senso delle cose deve procedere in modo tale da collocare nell'uomo il punto di partenza e non quello d'arrivo. In effetti, l'uomo va in cerca del senso dell'essere, perché non lo possiede dentro di sé, cosicché l'unico luogo dove tale senso non deve essere cercato è proprio nell'uomo e nel pensare dell'uomo, almeno come luogo in cui la misura del mondo e dell'uomo è costituita. Chi dice d'aver scoperto nel pensiero dell'uomo il senso dell'essere, in realtà ha scoperto il senso delle immaginazioni, delle fantasie, delle paure, delle speranze e delle fedi, create dall'intelletto dell'uomo, che, per poter vivere e agire ha comunque bisogno d'una qualsiasi misura; sarebbe a dire che ha scoperto il senso dell'essere di tutto ciò cui il pensiero dell'uomo ha dato autonomamente l'essere. È il senso di questo essere che egli in realtà ha scoperto: un senso a misura d'uomo e che subisce le alterne vicende dell'uomo, seguendolo come un'ombra nella sua storia come singolo e come specie. Il senso o i principi delle cose stanno dentro le co-

²S. TOMMASO, *In libros de anima*, II, lect. 11, n. 15.

se, perché la prima esperienza che l'uomo ha delle cose è che esse esistono ed agiscono, indipendentemente e talvolta anche contro la sua stessa volontà. Spetta all'intelletto dell'uomo scoprirne il senso e i principi, su cui tale senso si fonda, con l'umiltà di chi è consapevole di tali suoi limiti e con la tenacia di chi vuole costantemente e indefinitamente allargarli, senza pretendere assurdamente di valicarli.

Dal punto di vista delle conseguenze, che la ragione poi sa trarre da questi principi, essa è molto forte. Si potrebbe dire che essa è onnipotente, come Gorgia diceva che fosse la *parola*³ nel suo *Elogio di Elena*.

In effetti, se i principi sono tali, ciò implica il fatto che essi non hanno nulla prima di se stessi. «I principi, scrive Aristotele, non devono derivare l'uno dall'altro, né derivare da qualcosa d'altro, mentre tutto deve scaturire da essi»⁴. Sono principi, perché stanno al principio di qualsiasi realtà logica e ontologica. Da questo punto di vista la ragione non ci può aiutare affatto. Essa non fonda i principi, perché un principio, per essere fondato razionalmente o dimostrativamente, ha bisogno d'un altro principio. Ma, allora, non sarebbe più un principio. Non ci sono, dunque, le ragioni del principio, come non ci sono le fondamenta delle fondamenta. La Terra non poggia sulle spalle d'un elefante, com'è detto nei racconti indiani, per spiegare il fatto che la Terra non precipita nel vuoto dell'universo, così come precipita una casa, quando un terremoto la scuote dalla fondamenta. Se la Terra fosse sostenuta dall'elefante, ci sarebbe da chiedersi da che cosa l'elefante sia a sua volta sostenuto; e così all'infinito. Il principio è tale perché ha in sé tanta evidenza, che non appena si presenta al cospetto del nostro intelletto, questi ne intuisce la verità.

Aristotele diceva nella *Metafisica* che la caratteristica principale d'un principio è che su di esso «è impossibile cadere in errore»⁵, perché, aggiunge S. Tommaso, subito se ne conosce la verità «non appena se ne conoscono i termini»⁶. Solo in un secondo momento la ragione, partendo dall'intuizione intellettuale di questo principio e

³ Gorgia diceva della parola che essa «riesce a compiere le imprese più divine» (GORGIA, *Elogio di Elena*, in *I sofisti. Antologia di testi*, a cura di Antonio Capizzi, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 31).

⁴ *Fisica*, I, 4, 188a 28 ss.; tr. it. a cura di Luigi Roggiu, Milano, Rusconi, 1995, p. 29.

⁵ *Metafisica*, IV, 3, 1005b, 12; tr. it. a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1993, p. 143.

⁶ *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1, ag. 2.

procedendo secondo le leggi che regolano il retto procedimento del pensiero, riesce a dimostrare la verità di altre conoscenze, necessariamente legate a quel principio.

Per un filosofo, che si affidasse alla ragione come ad unico strumento valido del conoscere, trattare il tema delle *Ragioni del nascituro*, sotto un certo punto di vista, sarebbe un'impresa ardua e pressoché impossibile, perché il nascituro, in quanto è un dato di fatto, è, come dice Aristotele⁷, già di per sé un principio. Cercare le ragioni del nascituro equivale a cercare le ragioni del principio e come è una pretesa assurda cercare le ragioni del principio al di fuori del principio così sarebbe una pretesa assurda cercare le ragioni del nascituro al di fuori della realtà del nascituro.

La verità insita nella realtà del nascituro è così autoevidente, che non occorre nessun lavoro della ragione per darle fondamento. Il nascituro è una realtà che sta al principio d'una singola vita, al principio della storia d'un'unica e irripetibile realtà particolare, potenzialmente razionale, libera, responsabile. Questa è un'evidenza e l'evidenza non si dimostra. La verità del nascituro non va dimostrata. Va semplicemente accettata, accolta nella propria mente così come essa si presenta nella sua unicità e nella sua verità ultima. E poiché la sapienza, cui presiede l'intelletto teoretico, è fondamento della saggezza, cui presiede l'intelletto pratico, l'accoglienza dal punto di vista del conoscere si deve successivamente trasformare anche in accoglienza dal punto di vista dell'agire.

Ciò che sta al principio di ogni attività della ragione e ne è la condizione del suo stesso esercizio è l'accoglienza, vale a dire l'accettazione del dato originario extracosciente, assunto nella sua autonoma verità come principio di tutte le sue possibili predicazioni. E l'accoglienza, nel momento teoretico, deve far sì che questo dato si riveli pienamente nella *sua* verità originaria, nel *suo* autonomo statuto ontologico e logico, senza che subisca alcuna manipolazione affinché sia piegato verso significati non suoi, senza che in esso si introducano dall'esterno sensi diversi da quello che è il *suo* e *unico* senso. È il primo dovere di ogni soggetto conoscente rispettare il diritto dell'oggetto ad essere se stesso. A questa condizione il soggetto che conosce arricchisce se stesso, allarga oggettivamente il *suo* sapere. Infatti, quando l'oggetto entra nel soggetto apportandovi il *suo* senso, il soggetto possiede una verità in più.

⁷ Cfr. *Etica Nicomachea*, I, 7, 1098b 2-3.

Soltanto dopo quest'accoglienza, che rispetta il nascituro così com'esso si manifesta e si dona all'intelletto, la ragione entra in esercizio e cerca di far chiarezza sulle vere *ragioni* del nascituro, purificandole da quelle presunte o pretestuosamente attribuitegli. Nel far questo la ragione deve prudentemente stare molto attenta a non lasciarsi ingannare dalle seduzioni d'una certa ermeneutica moderna, in cui si sostiene l'assoluta autonomia dell'intelletto teoretico nell'istituire il significato ultimo delle cose: il nascituro ha in se stesso un suo *lógos*, è internamente animato da una sua razionalità, che lo fa essere quello che è, grazie solo alla natura specifica del suo stesso essere. Spetta alla ragione scoprirlo, evitando d'introdurre in esso una razionalità dall'esterno, manipolando la realtà del nascituro secondo altre esigenze, che non sempre coincidono con quelle del nascituro, se non addirittura non sono in contrasto con esse.

È a questo punto che si presenta un primo nodo da sciogliere. *Il nascituro ha una "sua" autonomia ontologica? Il nascituro ha una "sua" autonomia logica?*

Riguardo alla prima domanda Aristotele si sarebbe semplicemente chiesto: *Il nascituro è una sostanza o un accidente? Il che significa: Il nascituro è un essere per sé oppure è un essere che esiste e fa parte d'un altro essere, che ne è il sostrato?* Questo è un problema squisitamente filosofico. In termini fisiologici è evidente che, almeno per quanto riguarda l'autonomia ontologica, la risposta potrebbe essere negativa: il nascituro esiste in un altro essere, di cui è parte. Ma bisogna anche tener presente il fatto che una risposta negativa negherebbe al nascituro qualsiasi diritto sia in termini di diritto naturale sia in termini di diritto positivo. Chi dipende da un altro nell'essere, dipende in tutto da quest'altro. Nell'antica Roma lo schiavo dipendeva nell'essere dal padrone, il quale aveva per ciò su di lui diritto di vita e di morte. Poiché, dal punto di vista fisiologico, l'essere del nascituro dipende dalla madre, egli è nei confronti della madre ciò che era lo schiavo romano nei confronti del suo padrone.

Ma l'atto con cui la madre decide dell'essere del nascituro, costituendosene arbitro unico, non è un atto fisiologico, sebbene quest'atto, nel suo aspetto fenomenico, non possa prescindere dalla fisiologia o, in genere, dal corpo, perché nessun atto della volontà diventa fenomeno senza il corpo. In quanto quest'atto ha come sua unica causa la volontà della madre, che ne è perciò l'unica responsabile diretta, esso ricade nell'ambito della morale ed è quindi in genere di

pertinenza della morale, e specificamente della bioetica, qualificarne la bontà o la malizia, secondo categorie che non possono essere condizionate da quelle per le quali la madre decide di porre in essere tale atto. La ragione di ciò risiede nel fatto che gli atti singoli sono conclusioni derivate da un principio. «In qualsiasi atto di virtù o di peccato, scrive S. Tommaso, c'è una specie di deduzione quasi sillogistica»⁸. Sarebbe moralmente deleterio derivare un principio da un atto singolo: in tal caso l'uomo non si lascerebbe governare dalla ragione, che guarda a oggetti universali, ma dalla passione, che guarda ad oggetti particolari. Questo vale non solo nell'ambito della morale, ma anche nell'ambito del diritto positivo, che è un'applicazione storica della morale universale sovrastorica. Infatti, non c'è diritto indipendentemente dalla morale. E ancor meno senza morale⁹.

Il problema dell'autonomia ontologica e logica del nascituro, allora, è un problema filosofico. Quanto all'autonomia ontologica, si tratta di vedere se questa realtà abbia una sua autonomia. Si tratta, cioè, di vedere se sia una realtà per sé oppure sia parte d'un'altra realtà che la comprenda, come la mano è parte del corpo. Questa era la tesi degli stoici, per i quali i feti, secondo la testimonianza di Filone, sono «parti del corpo generante, con il quale al momento fanno tutt'uno»¹⁰. Se, quindi, il nascituro è una parte del corpo della madre,

⁸ *De malo*, q. 3, a. 10, ad 7^{um}.

⁹ Non ci sembra condivisibile la tesi di Francesco D'Agostino, secondo il quale il giurista non avrebbe bisogno della morale, perché il giurista definirebbe il proprio specifico territorio di competenza in base alla dicotomia *giustizia-ingiustizia*, mentre il moralista lo definirebbe in base alla dicotomia *bene-male* (cfr. F. D'AGOSTINO, "Temi di bioetica nella filosofia del diritto", in AA. VV., *La bioetica. Profili culturali, sociali, politici e giuridici*, a cura di G. Dalla Torre e L. Palazzani, Roma, Studium, 1997, p. 107). La non condivisibilità di questa tesi è dettata dalla semplice considerazione che la *giustizia* è un *bonum* e, in quanto tale, è una categoria morale, anzi una delle più forti categorie morali, a tal punto che non ci sarebbe morale se non ci fosse giustizia. Si pensi, per esempio, alla *Repubblica* platonica, dove la giustizia è nello stesso tempo categoria politica e categoria morale in maniera inscindibile, tanto che, se l'uomo non fosse *moralmente* giusto, non potrebbe esserlo neppure lo Stato. Oltre tutto, in che modo e con quali strumenti il giurista definirebbe lo statuto ontologico del *giusto*? Non certo attraverso il diritto positivo, perché non sempre storicamente è accaduto che tutto ciò che è stato dichiarato lecito per legge era nello stesso tempo anche giusto.

¹⁰ FILONE, *De fortitudine*; frammento cit. in *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di Roberto Radice, Milano, Rusconi, 1998, p. 703; ma cfr. anche la testimonianza di TERTULLIANO, *De anima*, 25, in cui si attribuisce ad una credenza stoica che «la parte restante del seme resta isolata nell'apparato genitale femminile e qui, rattivata da un

potrà mai diventare giusto per volontà umana», quand'anche fosse espresso «*ex communi conducto* - mediante un accordo collettivo»¹³. Il nascituro è per se stesso una realtà autonoma. A noi, che abbiamo la capacità di conoscere e in quanto abbiamo tale capacità, spetta l'obbligo teoretico di prenderne atto e in seguito assumerci l'obbligo pratico di conformare il nostro agire e le nostre leggi a questo dato di fatto incontrovertibile.

Nel sostenere la tesi dell'autonomia ontologica del nascituro s'intende sostenere che esso è in rapporto con il corpo della madre non nello stesso modo in cui è in rapporto con il corpo della madre la mano o il piede della madre. Ogni parte del corpo del nascituro ha un fine specifico *tutto suo* e tutte le parti di questo corpo, prese nel loro insieme, hanno come fine lo stesso fine che, nel corpo della madre, ha la mano della madre e tutte le altre parti del corpo della madre: cioè, una vita *propria*. E il fine del corpo del nascituro non è il fine del corpo della madre, poiché «ad ogni cosa è dovuto un fine proprio»¹⁴. Questo significa che la madre non ha sul nascituro gli stessi diritti che ha sul suo piede e sulla sua mano. Cosicché, se la mano o il piede della madre dovesse minacciare l'integrità fisica del corpo della madre, ella ha il diritto di amputarli e nessuna legge potrebbe impedirglielo per nessuna ragione. Ma questo stesso diritto non può esserle riconosciuto nei confronti del figlio che porta in grembo e nessuna legge, ugualmente per nessuna ragione, può consentirglielo, perché questo figlio è ontologicamente una realtà a sé tanto quanto quella della madre. Per conseguenza, i diritti all'integrità fisica e psichica della madre sono identici, per natura¹⁵, ai diritti all'integrità fisica e psichica

¹³ *Summa theologiae*, II-II^{ae}, q. 57, a. 2, ad 2^{um}. I filosofi politici e quelli del diritto non vedano in questa tesi tommasiana un attentato alla sovranità dello Stato, perché la sovranità dello Stato non è anche sovranità su ciò che è bene e male per natura. Nessun uomo e nessuno Stato sono al di là del bene e del male, cosicché nessuna maggioranza, come si potrebbe oggi tradurre il *commune conductum* tommasiano, può arrogarsi il potere di rendere lecito per legge ciò che è contro il diritto naturale. Perciò nello stesso passo S. Tommaso aggiunge che «se qualcosa ha una naturale contrarietà al diritto naturale, non può diventare giusto per volontà umana, per es. se si stabilisse per legge che sia lecito rubare o commettere un adulterio» (*ib.*).

¹⁴ S. TOMMASO, *In II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 2.

¹⁵ È un errore qualificare di *biologismo* o semplicemente di *naturalismo* la prospettiva di un'etica che deriva l'obbligazione morale "ex ipsa natura rei" (cfr. *Summa theologiae*, II-II^{ae}, q. 60, a. 5), perché tale derivazione ha la sua giustificazione nel fatto che la *natura della cosa* «est primum in unumquodque» (*id.*, I, q. 82, a. 1), come diceva S. Tom-

del figlio. La legge è uguale *per tutti*, non solo *per i più forti*. Quando la legge fa delle eccezioni, va contro se stessa.

Questa è una delle ragioni per cui è da escludere che il problema sia semplicemente fisiologico. In effetti, dal punto di vista fisiologico, nessuno di noi, anzi nessun essere vivente ha un'assoluta autonomia: la conservazione in vita di ognuno di noi dipende dall'esistenza di altre vite, che ciclicamente si rinnovano interferendo le une sulle altre, e da un insieme di altre realtà fisiche come l'aria, l'acqua, gli animali, le piante, ecc., senza di cui ogni vita cesserebbe immediatamente. Noi dipendiamo dall'aria circostante quanto il nascituro dal grembo della madre. Se il punto di vista dovesse essere puramente fisiologico, saremmo costretti a sostenere che il nascituro dipende unicamente dalla volontà di chi lo porta in grembo, poiché è sua parte. Ma se teniamo presente il fatto che esso dipende dalla madre tanto quanto la madre dipende dall'ambiente fisico in cui vive, siamo invece costretti ad ammettere che egli appartiene a se stesso tanto quanto la madre appartiene a se stessa.

maso, vale a dire che è un principio regolativo sia della ragione teoretica sia della ragione pratica. E il fondamento di ciò è da vedersi, dal punto di vista teoretico, nel fatto che l'uomo non *crea* la *ratio* delle cose, perché le cose non sono come egli le pensa, ma, realmente, egli pensa come le cose sono; dal punto di vista pratico non è neppure l'uomo a creare la norma dell'agire, perché l'obbligazione, richiede che chi si obbliga si vincoli a qualcosa che è distinto da lui. Che se l'uomo si vincolasse con se stesso, è evidente che egli non ha alcuna obbligazione e quindi, in tal caso, non si potrebbe neppure parlare di morale. Perciò, chi qualifica di *biologismo* la morale che si fonda sulla legge naturale è uno che distingue, alla maniera platonica, tra anima e corpo. Considerando il corpo prigioniero dell'anima, è portato per analogia a introdurre nell'uomo una duplice realtà, come è una duplice realtà la prigionia e il prigioniero. Nel pensiero aristotelico-tomista la realtà *uomo* è un tutt'uno, perché l'anima è in tutto il corpo come il significato è nel suono completo d'una parola. L'atto umano non può essere separato dal corpo come il significato non può essere separato dal suono. I tre elementi dell'atto morale, e cioè gli atti interiori con cui la ragione lo delibera e la volontà lo vuole nonché l'atto esterno con cui il corpo lo esegue sono un tutt'uno dal punto di vista morale e la valutazione morale dell'atto non può prescindere da questi suoi tre elementi costitutivi né dipendere *in toto* da uno solo di essi. Questa osservazione deve portare a considerare la tendenza naturale esistente nell'uomo come una tendenza *umanizzata* in ragione della specificità dell'uomo, in cui è *umano* il corpo e l'anima. Per tal motivo, uccidere un uomo non è un atto moralmente indifferente, benché la morte d'un uomo sia un processo puramente biologico. Chi accusa di *naturalismo* coloro che parlano di *legge naturale*, è evidente che usa criteri di valutazione in base ai quali non potrà poi essere più in grado di distinguere tra atto con cui si uccide un uomo e atto con cui si uccide un animale, essendo entrambe le morti un fatto biologicamente identico.

In effetti, come sembra immorale l'atto con cui qualcuno sottraesse alla madre l'aria con l'intenzione omicida di soffocarla, tagliando per così dire il cordone ombelicale che ella ha, come ogni vita, con l'ambiente fisico esterno, mediante il quale è conservata nell'essere, è altrettanto immorale tagliare anzitempo al nascituro il cordone ombelicale, mediante il quale egli è conservato nell'essere. La regola aurea della morale, quella in cui Cristo faceva consistere «la Legge e i Profeti»¹⁶ e alla quale perfino Hobbes, così poco disposto a riconoscere una legge derivante dalla natura stessa delle cose, riconduce tutte le leggi morali, è, com'egli stesso scrive, quella «resa famosa nella seguente formulazione: *Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te*»¹⁷. Per la madre tra gli *altri* bisogna includere anche il figlio che porta in grembo, perché, nei suoi confronti, il figlio è *altro* da lei, in forza della sua autonomia ontologica e logica.

Nel secondo libro della *Riproduzione degli animali* Aristotele aveva sostenuto che il figlio è *aliquid patris*, qualcosa del padre, in quanto che è il seme maschile a dare la *forma* (intesa in senso aristotelico) al figlio, facendolo diventare *animale razionale*¹⁸. Egli fondava questa sua tesi sul fatto che dalle uova non fecondate dal maschio e deposte da una femmina di ovipari, non si sviluppa nessuna vita. Tuttavia questa forma di vita all'inizio è presente solo potenzialmente; è presente in atto solo al 40° giorno. Gli storici della medicina sanno che la tesi aristotelica, fondamento teoretico della cultura maschilista (ma forse ne era effetto più che causa), regnò incontrastata per oltre due millenni.

Nel diciassettesimo secolo Cesare Cremonini, l'ultimo rappresentante di rilievo del moribondo aristotelismo padovano, scrive un trattato, il *De semine*¹⁹, considerato da qualche studioso come il primo ve-

¹⁶Mt., 7, 12.

¹⁷*Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Norberto Bobbio, Torino, UTET, 1971³, p. 129.

¹⁸Cfr. *Riproduzione degli animali*, II, 3, 737a, 30 s.; tr. it. a cura di Diego Lanza, Bari, Laterza, 1973, p. 209.

¹⁹Il Cremonini (1550-1631) scrive questo piccolo trattato, pubblicato in Francia, a Lione nel 1624, con l'intenzione di difendere alcune tesi aristoteliche, come la passività della donna e l'attività dell'uomo nell'atto sessuale, contro le tesi galeniche, che vedevano nell'atto sessuale una partecipazione in qualche modo anche attiva da parte della donna. Alle esperienze che il Galeno propone a sostegno della sua tesi in un trattato dallo stesso titolo il Cremonini ribatte con altre esperienze, che deriva o dall'esperienza comune o da esperienze desunte dai trattati naturali di Aristotele.

ro e proprio trattato di ginecologia dei tempi moderni, dove tuttavia ripropone e difende ancora questa tesi aristotelica. Bisogna attendere il 1828, anno in cui l'embriologo Karl Baer scoprì l'ovulo nei mammiferi, perché si giunga a sapere che il figlio è anche *aliquid matris*, vale a dire che il nascituro è una parte sia del corpo del padre sia del corpo della madre. Fisiologicamente e quindi dal punto di vista del semplice dato di fatto naturale, esso appartiene a entrambi i suoi genitori.

Dal punto di vista etico tale appartenenza comporta una dipendenza e quindi ogni decisionalità, che riguardi la realtà-figlio, a cominciare dal suo concepimento fino all'età adulta, spetta di diritto a entrambi i genitori, dei quali il figlio è parte, e non solo nei casi in cui «la donna lo consenta», secondo come recita la legge 194 del 22 maggio 1978 all'articolo 5, comma 2. E in ciò la fisiologia fornisce un grande aiuto all'etica e, indirettamente, al legislatore, perché l'etica non stabilisce i principi dell'agire *a priori*, vale a dire indipendentemente dall'esperienza delle cose, come teorizza Kant, bensì *a posteriori*, vale a dire dipendentemente dall'autonomo statuto ontologico-logico delle cose, conosciuto attraverso l'esperienza e la scienza. L'obbligo morale, pena la sua snaturazione in quanto tale, non può essere istituito autonomamente dalla coscienza, che è tale in quanto *cum-scientia*, vale a dire *conoscenza sulla rettitudine di un atto particolare*, rivestito di tutte le debite circostanze; ove lo fosse, non ci sarebbe più obbligo e quindi neppure morale: la *in*-coscienza, infatti, quando è involontaria, scusa da tale obbligo.

Dal solo punto di vista etico, dunque, la gestione della realtà vivente che la madre porta in grembo dovrebbe essere una questione da demandare a quegli stessi che ne sono stata causa e principio: come entrambi sono corresponsabili dell'entrata nell'essere del nascituro, così pure entrambi sono corresponsabili della sua conservazione nell'essere e del suo perfezionarsi nell'essere. Tale gestione, tuttavia, deve essere esercitata nel pieno rispetto di quei diritti, che derivano al nascituro dal suo stesso statuto ontologico e logico. Quanto allo statuto ontologico, egli ha diritto all'esistere; quanto allo statuto logico, egli ha diritto all'esistere secondo la dignità della sua natura specifica. Semplicemente: ogni atto che va a danno dell'essere e del bene-essere del nascituro è da considerarsi moralmente illecito.

Queste considerazioni, che trovano nella scienza il loro supporto, c'inducono a rifiutare il principio della *privacy*, in base al quale la decisionalità sul futuro del nascituro è una questione strettamente

personale della donna, che lo porta in grembo²⁰. Tale principio non solo esclude dalla decisione sul futuro del nascituro il padre, ma anche lo Stato. Entrambe le esclusioni non tengono conto del fatto naturale che l'essere del nascituro non ha il suo principio unico nella donna e che la finalità di questo nuovo essere è la conservazione della specie umana e, per conseguenza, anche dello Stato che si compone di soggetti umani, il quale dunque, per questa ragione, ha il pieno diritto d'intervenire con leggi positive, miranti a proteggere il nascituro dai capricci d'una *privacy* non più sotto il controllo della ragione. Vale a dire dai capricci d'una ragione che non si lascia guidare dal principio del rispetto del diritto di ogni essere secondo la dignità della sua natura specifica.

Il punto di vista fisiologico, inoltre, ci fornisce un altro elemento, da cui non si può prescindere nello stabilire i principi etici che dovranno normativizzare ogni rapporto genitori-nascituro. È errato pensare che il padre e la madre diano la vita al figlio in senso reale: il loro ruolo consiste nell'utilizzare una parte vivente del loro corpo, di cui per altro non sono principi, e mediante questa parte formano un altro essere vivente. Utilizzano, cioè, qualcosa che è già vivo. E anche chi manipola la vita utilizza parti di esseri già vivi. Almeno per ora è una certezza che il *regnum hominis* non annovera la vita tra i suoi sudditi.

Sarebbe, dunque, più vero dire che i genitori, mediante il rapporto sessuale, perpetuano o, meglio, trasmettono la vita, ma non la creano. Non sono *arbitri* né della sorgente della vita né della sua trasmissione, ma *custodi*. La vita è un dono che ogni uomo ha ricevuto dalla natura e, per chi crede, dal datore stesso della vita, che è Dio. I genitori danno ai figli ciò che hanno ricevuto dai padri. Mediante questa trasmissione, la vita sembra avere qualcosa che va oltre il tempo. Era questa considerazione a far dire a Platone²¹ e ad Aristotele²² che mediante la riproduzione l'uomo aspira all'eternità, imitando in ciò la divinità più che con qualsiasi altra attività. Per un cristiano questo fatto ha enorme rilevanza: il rapporto sessuale, originato dall'amore, inizia con il donarsi di due persone di sesso di-

²⁰A questo principio si ispirò la Corte Suprema degli Stati Uniti, chiamata a deliberare sulla liceità dell'aborto (cfr. STEFANO RODOTÀ, "Modelli culturali e orizzonti della bioetica", in AA. VV., *Questioni di bioetica*, a cura di Stefano Rodotà, Bari, Laterza, 1993, p. 421)

²¹Cfr. *Simposio*, 206c.

²²Cfr. *L'anima*, II, 4, 415a, 30.

verso ed è naturalmente finalizzato alla procreazione d'un altro essere vivente, il quale, figlio del donarsi di due persone, è anch'esso un dono e come tale va accolto.

Tutto ciò non deve essere dimenticato, quando si decide di ricorrere allo strumento dell'aborto, tenendo conto solo delle *ragioni dell'adulto*. In effetti, l'uomo è padrone solo di ciò di cui è causa totale e solo di ciò di cui è causa totale può disporre da padrone, secondo come vuole e crede. Se Virgilio avesse bruciato la sua *Eneide*, come aveva in animo di fare, nessuno lo avrebbe potuto incolpare d'alcun crimine, perché dell'*Eneide* egli era causa totale e unica. Ma lo stesso ragionamento non vale nel caso dei genitori. Essi non sono causa totale e unica della vita del figlio, al quale hanno trasmesso ciò che hanno ricevuto. Questo fatto è talmente evidente se si considera che, se lo fossero, ciò presupporrebbe che essi dovrebbero essere padroni della vita e della morte. In forza di questo potere, come sarebbero capaci di dare la morte ad un vivente, dovrebbero essere altrettanto capaci di dare la vita ad un morto. Ma poiché è solo assurdo pensare che essi abbiano un potere del genere, è evidente che nessun uomo né donna è padrone della vita propria né della vita d'un altro uomo o d'un'altra donna. E questo vale anche per lo Stato. Il padrone della vita è solo Colui che ne è il padrone in senso reale. Chi non ha il potere di dare la vita ad un morto, non può attribuirsi il potere di dare la morte a un vivo.

Lo slogan femminista in cui si dice: *L'utero è mio e me lo gestisco io* è basato su un errore molto grossolano: si confonde il contenente con il contenuto e si pensa che il diritto sul contenente si estenda anche sul contenuto. Ma non c'è nessun diritto al mondo che riconosca al padrone d'una casa la pretesa di poter disporre dell'inquilino, al quale abbia dato in affitto la sua casa, così come può disporre della casa. E così, se volesse abbattere la casa, potrebbe farlo, ma commetterebbe un omicidio se abbattesse la casa con l'inquilino dentro. Se il figlio è ontologicamente distinto dalla madre, questa non ne può disporre a suo piacere più di quanto il padrone d'una casa non possa disporre a suo piacere dell'inquilino.

3. *Chi è il nascituro*

La seconda domanda riguardava la verità del nascituro. Ci siamo

chiesti, infatti, se il nascituro abbia un suo *lógos*, una sua razionalità inscritta nel suo stesso essere. Per rispondere a questa domanda potremmo comodamente attingere a piene mani al pensiero di S. Tommaso, secondo il quale, sulla scorta del prologo del *Vangelo di Giovanni*, Dio ha creato tutte le cose mediante il *Lógos* o Verbo divino, di modo che le cose ora sono così come le aveva pensate nel suo Intelletto prima di crearle e la razionalità che esisteva nel suo Intelletto-Persona, attraverso l'atto creativo, è passata successivamente nelle cose. Queste, dunque, in forza del fatto che «le loro ragioni risiedono»²³ nell'Intelletto divino, sono, nei confronti di qualsiasi intelletto umano, titolari autonome di un "proprio" *lógos*, in quel determinato modo pensato e voluto da Dio nel crearle. S. Tommaso, infatti, commentando il famoso versetto del prologo del *Vangelo di Giovanni*, che recita: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui»²⁴, così scrive: «Chi vuol fare una cosa, deve prima concepirla nel suo pensiero, che è così la forma o l'idea della cosa da produrre [...]. Così Dio non compie nulla, se non mediante il concetto della sua intelligenza, che è appunto la Sapienza generata "ab aeterno", ossia il Verbo di Dio Figlio di Dio»²⁵.

Ma S. Tommaso, pur essendo «un autore che è solito andare al sodo», come dice di lui Leibniz²⁶, potrebbe sembrare agli occhi di qualcuno un intellettuale di parte, interessato a difendere certe tesi di carattere religioso (per es. la sacralità della vita), che l'avrebbero fortemente condizionato nel leggere la razionalità della realtà. E così i suoi "pregiudizi" teologici avrebbero falsato la sua lettura della realtà delle cose e lo avrebbero indotto a vedere il "sacro" dappertutto, anche nella vita.

Allora, per fugare i pregiudizi laici sui presunti pregiudizi teologici, sarebbe più opportuno rifarsi ad un autore non sospetto, ad Aristotele, un autore non condizionato come Platone dalla cultura religiosa del tempio e che si è affidato soltanto alla ragione e all'esperienza, come avevano cominciato a fare i primi fisiologi ioniaci. Ad alcuni Aristotele potrebbe sembrare un autore passato di moda. Eppure la visione che lo Stagirita aveva della vita e dell'etica

²³ S. TOMMASO, *In I Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1.

²⁴ 1, 3.

²⁵ *Commento al Vangelo di San Giovanni*, tr. it. a cura di T. Centi, Roma, Città Nuova, 1990, vol. I, p. 77.

²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, n. 330; in ID., *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di Domenico Omero Bianca, Torino, UTET, 1988, p. 675.

della vita, visione che, attraverso S. Tommaso, si è poi diffusa e affermata sia nel pensiero cristiano in particolare sia nella cultura occidentale in genere, sono uno dei più grandi inni alla vita che siano mai stati scritti nell'antichità classica con un linguaggio puramente scientifico e razionale, per quanto ciò allora fosse possibile.

Nel sostenere queste tesi non si deve né si può sottacere il fatto che Aristotele²⁷ e, sulla sua scia, anche S. Tommaso (attraverso Pietro d'Auvergne, che ne continuò il *Commento*, rimasto incompiuto, alla *Politica*²⁸ aristotelica) sostenevano la possibilità dell'aborto entro il 40° giorno²⁹, per autorizzazione dello Stato, al fine di tenere sempre uguale il rapporto fra territorio e popolazione residente per ragioni di sussistenza, secondo anche l'insegnamento di Platone³⁰. Ma il suo ragionamento si basava sulla considerazione genetica che il nascituro diventasse formalmente "uomo", dopo aver percorso le varie tappe filogenetiche (fu Aristotele che scoprì che l'ontogenesi ripete la filogenesi), solo al 40° giorno. Aristotele fondava queste affermazioni sull'esperienza (così come si poteva fare allora): aveva avuto modo d'osservare che una donna, avendo abortito al 40° giorno, aveva e-

²⁷Cfr. *Politica*, VII, 16, 1335b 13 ss.

²⁸Cfr. *In politicorum Aristotelis*, VII, 12, n. 1240; ed. Marietti, Torino, 1951, pp. 403b s. «Così, dunque, Aristotele, commenta Pietro d'Auvergne, non dice che, a suo parere, bisogna sopprimere alcuni nati, ma secondo la legge di alcuni popoli; né dice che si può, in assoluto, procurare l'aborto, ma che se devono essere uccisi da alcuni, lo si debba fare piuttosto prima del senso e della vita, non quasi [che ciò sia] un bene di per sé, ma come un male minore» (*id.*, n. 1241, p. 404b). Il passo aristotelico cui Pietro d'Auvergne si riferisce è il seguente: «Si deve fissare un limite alla procreazione e se alcune coppie sono feconde oltre tale limite, bisogna procurare l'aborto, prima che nel feto siano sviluppate la sensibilità e la vita, perché è la sensibilità e la vita che determinano la colpevolezza dell'atto» (*Politica*, VII, 16, 1035b 23 ss.; tr. it. a cura di Renato Laurenti, Bari, Laterza, 1973, p. 258). In questo passo aristotelico il termine *vita* va inteso come «un certo tipo di attività della parte razionale dell'anima» (*Etica nicomachea*, I, 7, 1098a 3 s.) e, quindi, non la vita vegetativa né quella sensitiva, perché queste due vite sono presenti prima del quarantesimo giorno (cfr. anche *Etica nicomachea*, I, 13, 1102a, 32 ss.).

²⁹ SANT'AGOSTINO, abituato ad usare la matematica come aveva fatto Platone, sulla scia di Pitagora, facendo altri calcoli, sosteneva che i giorni fossero 45. Nelle *LXXXIII Questioni*, così scrive infatti: «Ecco in che modo si dice che si sviluppi fino al suo termine il concepito dell'uomo: nei primi sei giorni rassomiglia a qualcosa come il latte, nei seguenti nove giorni si trasforma in sangue; nei dodici giorni successivi si consolida, nei restanti diciotto giorni prende forma fino alla perfetta delineaione di tutte le membra» (q. 56). In totale i giorni sono 45.

³⁰Cfr. *Leggi*, 737c-d.

messo un embrione, della grandezza «d'una grossa formica» (così scrive S. Tommaso, ricordando questa esperienza di Aristotele³¹), il quale aveva «tutte le membra distinte»³². E poiché secondo Aristotele la materia è informata dalla forma solo quando, attraverso successivi sviluppi, ha raggiunto l'organizzazione atta a riceverla, l'embrione diventa formalmente «uomo» solo a quella data³³. Per conseguenza, chi abortisce prima del 40° giorno non uccide un uomo né in atto né in potenza, ma semplicemente un animale.

In ogni modo per S. Tommaso, ciò è comunque un male, anche se un male minore, il quale, come riteneva pure Aristotele³⁴, in quanto *male*, resta sempre tale, ma, in quanto *minore*, ha una qualche natura di bene per il fatto che s'opponesse ad un bene minore rispetto ad un male maggiore che s'opponesse ad un bene maggiore.

È un fatto molto importante che Aristotele, nelle sue ricerche, non usasse il metodo dei platonici, i quali affermavano «cose che con l'esperienza non s'accordano»³⁵, e neppure quello dei pitagorici, i quali anziché ricondurre le loro opinioni alle cose, facevano il contrario, «riconducendo a forza i fenomeni a certe loro ragioni e opinioni»³⁶; in altri termini, invece di *adeguare* i loro discorsi alla realtà delle cose, come dovrebbe fare chi va in cerca della verità, *adeguavano* al contrario la realtà delle cose ai loro discorsi: un vizio di metodologia, di cui farà largo uso e abuso Hegel e tutte le ideologie e le filosofie moderne che in qualche modo si ispireranno alla *Fenomenologia dello Spirito*. Il metodo usato da Aristotele ci autorizza a pensare di lui ciò che ne pensava Galilei, il quale, agli aristotelici che combattevano le sue tesi copernicane rispondeva che se Aristotele fosse stato vivo, avrebbe dato ragione a lui piuttosto che a loro³⁷. Ebbene, se Aristotele fosse vivo, poiché egli anteponeva l'esperienza a qualsiasi discorso a

³¹ In *III Sententiarum*, d. 3, q. 5, a. 2, ad 3^{um}.

³² *Ib.* Per ARISTOTELE cfr. la *Storia degli animali*, 583b, 15 s.

³³ Secondo Aristotele, l'anima non si congiunge e diventa atto d'un corpo qualsiasi, ma solo di quel corpo (*organico*), che ha una «materia appropriata» (*Anima*, II, 2; tr. it. a cura di G. Movia, Milano, Rusconi, 1996, p. 127).

³⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, V, 1, 1129b 8 s.; tr. it. a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993, p. 189.

³⁵ *Ib.*

³⁶ *Id.*, II, 13, 293a, 26 s.; tr. it. cit., p. 165.

³⁷ Cfr. GALILEO GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in *ID.*, *Opere*, voll. 2, a cura di Franz Brunetti, Torino, UTET, 1964, vol. II, p. 170.

priori, oggi darebbe ragione a coloro che sostengono che l'aborto è un omicidio sin dal concepimento, che non avviene in 40 giorni, come credeva Aristotele e sulla sua scia S. Tommaso, ma nell'attimo in cui lo spermatozoo penetra nell'ovulo fecondandolo.

La ragione di fondo sta nel fatto che l'esperienza aveva insegnato al filosofo di Stagira che esiste in tutte le cose, anche in quelle inorganiche, una tendenza naturale, insopprimibile, dipendente dalla qualità della loro "natura" specifica, la quale le spinge teleologicamente, per un impulso innato, verso ciò che è il loro essere e il loro benessere perfetti. «Noi sosteniamo, scrive Aristotele, che in tutte le cose la natura tende sempre verso il meglio»³⁸. E altrove aveva detto che in tutte le cose naturali, e non solo in quelle prodotte dall'intelligenza, c'è una tendenza verso un fine³⁹, in cui consiste ciò che è il meglio per esse.

Una tesi centrale del pensiero aristotelico è che tutta la realtà, dal punto di vista fisico e morale, tende verso il bene. Quanto al vivente, tutta la sua realtà, tutte le parti di cui è costituito sono strutturate dalla sua natura in modo da operare al fine di promuovere, conservare, proteggere e difendere la "sua" vita da tutto ciò che ad essa nuoce, colpendola in qualche sua funzione o minacciandone l'esistenza stessa. Dunque, tutto ciò che nuoce alla vita o attenta ad essa è contro la tendenza naturale delle cose.

Dalla più piccola pianticella alla quercia robusta, dal moscerino all'elefante, dal bambino al vecchio, c'è in ognuno di essi una tendenza naturale, forte, irresistibile, insopprimibile, incontrastabile, che fa protendere la loro realtà verso il conseguimento della «perfetta grandezza» cui possa giungere la loro natura, secondo un processo di crescita, il cui principio è in essi stessi immanente⁴⁰. Si pensi, per esempio, alle radici degli alberi che hanno la forza di dissestare strade asfaltate e marciapiedi in cemento o di fendere le rocce. Si pensi alla feroce lotta per la sopravvivenza tra gli animali. Ciò che li mette l'uno contro l'altro

³⁸*Della generazione e della corruzione*, II, 10, 336 b 26; tr. it. a cura di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1973, p. 89. Questa concezione laica del mondo concorda perfettamente con quella tracciata da S. Paolo nella *Lettera ai Romani*, dove dice che «tutto coopera al bene» (8, 28).

³⁹Cfr. *Fisica*, II, 5, 196b, 23 s. Cfr. anche quanto scrive nell'*Anima*: «Allo stesso modo che l'intelletto agisce in vista di qualcosa, così opera pure la natura, e questo è il suo scopo» (II, 4; tr. it. cit., p. 135).

⁴⁰Cfr. *id.*, VI, 10, 241b, 1.

è sempre la stessa tendenza: il predatore è spinto dall'istinto della propria conservazione ad aggredire e ad annientare il predato e quest'ultimo è spinto dalla stessa tendenza a difendersi finché può con tutti i mezzi di cui la natura lo ha dotato⁴¹. Non ha esagerato S. Tommaso, quando, avendo certamente presente questa tesi aristotelica, ha usato il termine *lottare* per designare la tendenza naturale della materia imperfetta, in quanto priva della forma, verso ciò che è per essa il *suo* bene⁴².

Il bene e il male ontologico e morale sono definiti da questa tendenza. Il bene ontologico è ciò verso cui ogni essere tende per natura, il male è ciò da cui per natura esso rifugge. Il bene morale è tutto ciò che l'uomo fa per favorire, promuove o potenziare questa tendenza; il male è tutto ciò che fa per frenarla, ostacolarla, reprimerla o addirittura sopprimerla. Infatti questa tendenza è presente anche nell'uomo, con la differenza che, mentre nelle cose essa è regolata meccanicamente dalla natura, nell'uomo, fatta eccezione della sua realtà corporea, dipende da una sua libera scelta, a tal punto che, caso unico in tutta la natura dovuto all'unicità dell'essere uomo, egli solo è in grado di ostacolare volutamente questa tendenza. Ma egli fa ciò contro la sua stessa natura, perché la sua volontà si porta per sua stessa natura verso il bene, come un corpo pesante, avrebbe detto Aristotele, si porta per sua stessa natura al centro della terra.

Per queste ragioni Aristotele, al principio dell'*Etica*, scrisse che il bene è «ciò cui ogni cosa tende»⁴³. Guglielmo di Moerbeke traduce: «Bonum quod omnia appetunt»⁴⁴. Già il latino rende meglio dell'ita-

⁴¹ Nell'uomo che attenta alla vita del nascituro non accade così, perché il nascituro non minaccia la sua sopravvivenza. Esso è un essere debole, bisognoso di cure e premure, per sopravvivere. Ciò che spinge l'adulto a sopprimere il nascituro è un calcolo della sua ragione, che gli rappresenta i disagi cui dovrà andare soggetto, se ne accetta la nascita. Per evitare quei disagi futuri, sopprime una vita presente. Antepone la qualità della propria vita alla vita stessa del nascituro. Ma, secondo la ragione, il valore della qualità della vita è inferiore al valore della vita in sé. Dovendo scegliere, la volontà, che segue gli ordini della ragione, dovrebbe scegliere il bene maggiore, perché, come scegliere il male minore è un bene, così anteporre un bene minore, cui si può rinunciare, ad uno maggiore, cui non si può rinunciare senza colpa, è un male.

⁴² La materia prima, scrive, «desidera il bene e a suo modo *lotta* (*certat*) per essere nel bene, in quanto cioè ha un'inclinazione verso di esso, secondo che ad esso è in potenza» (*In Dionysii de Divinis nominibus*, c. 4, lect. 13).

⁴³*Etica nicomachea*, I, 1, 1094a, 3; tr. it. cit., p. 51.

⁴⁴In SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sententia libri ethicorum*, Romae, Ed. Leonina, 1969, t. XLVII, v. I, p. 3.

liano il termine originale greco, perché nell'*appetere* latino, oltre al concetto del *tendere-in*, è incluso anche il concetto del *desiderare*. L'*appetere* è un *desiderare in movimento*, a motivo dell'intenzionalità inerente in ogni atto che *tende verso* un determinato fine⁴⁵. Infatti, nel soddisfare l'appetito del bene, mediante l'atto della volontà, il soggetto *tende verso il fine* (*intendit finem*) e c'è quindi un movimento che parte dal soggetto e termina nell'oggetto; mentre, quando il soggetto soddisfa l'appetito del vero, mediante l'atto dell'intelletto, il movimento è contrario: esso parte dall'oggetto e termina nel soggetto. S. Tommaso così esplicita il concetto racchiuso nell'*appetere*: «Appetere, scrive, nihil aliud est quam ad aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum – *Appetere* non è altro che tendere verso qualcosa, quasi un *tendere verso* qualcosa, cui [il tendere è] ordinato»⁴⁶.

Ma il termine greco include un altro concetto, che non è presente né nel termine latino né in quello italiano.

Il termine greco ha una tale pregnanza semantica, che ha bisogno di un giro di parole per essere esplicitato pienamente. Il termine è ε)φι/ημι: esso non include nel suo concetto solo il *tendere-in*, com'è stato tradotto in italiano, e neppure il *desiderare*, come è implicito nell'*appetere* latino. In esso è presente anche un *tendere*, che muove da un'intenzione interiore, quasi che nelle cose ci sia una mente nascosta, che, «per mezzo d'un istinto naturale»⁴⁷, le muova deterministicamente verso ciò che è utile al loro essere e al loro bene-essere. Letteralmente ε)φι/ημι significa *tendere verso qualcosa, che si è preso di mira*.

Al principio della *Politica*⁴⁸ Aristotele usa un altro termine, per designare lo stesso concetto, il cui soggetto non è più generico come quello dell'*Etica* (πα/ντα), ma specifico e consiste nelle diverse comunità politiche (πα/σαι πό/λιεις). Il soggetto non è qualcosa che è ordinato al fine dall'esterno, bensì è un qualcosa che ordina se stesso e altre cose al fine, che si propone di conseguire. Il termine è στο/χα/ζομαι, da cui deriva anche στο/χασμα, che significa *giavellotto*. Guglielmo di Moerbeke, che appresta la versione latina della *Politica* di Aristotele per S. Tommaso, traduce questo termine greco con il

⁴⁵ Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 12, a. 1.

⁴⁶ *De veritate*, q. 22, a. 1.

⁴⁷ I-II, q. 12, a. 5.

⁴⁸ *Politica*, I, 1, 1252a, 4; tr. it. a cura di Renato Laurenti, Bari, Laterza, 1973, p. 3; cfr. anche *Etica nicomachea*, VIII, 9, 1160a 22.

verbo *coniecturo*⁴⁹, che ha la stessa etimologia del verbo *conicere*, usato dagli antichi romani per designare l'atto con cui si scaglia il giavellotto.

Il lancio del giavellotto presuppone che si prenda la mira per colpire il bersaglio, ma *conicere* non significa *prendere la mira*; significa semplicemente *scagliare*. Invece sia *επιφίημι* sia *στομαζομαι* includono anche la nozione del *prendere la mira*, dell'*aver di mira*. Perciò la definizione di bene che dà Aristotele al principio dell'*Etica* dovrebbe essere tradotta come se nelle cose prive di conoscenza ci fosse una mente che desse loro potere naturale, istintivo, meccanico, di conoscere in un certo qual modo il bene e di tendervi per impulso naturale.

Il *mirare*, negli animali, partecipa in qualche modo della conoscenza, poiché il loro *appetitus*, in riferimento alla conoscenza sensibile d'un particolare bene, «s'accorda con quello dell'uomo»⁵⁰; perciò essi sono in grado di agire in modi diversi, ora inseguendo e ora fuggendo, in rapporto ad un particolare bene conosciuto. Solo nell'uomo il *mirare* diventa pienamente consapevole ed è gestito coscientemente dall'azione congiunta della sua ragione, che lo conosce come la cosa più conveniente in una particolare circostanza, e dalla sua volontà, che lo sceglie. Perciò solo relativamente all'uomo il bene, inteso nel suo significato più generale come *quod omnia appetunt*, diventa il primo principio, su cui si fonda l'obbligo che ha l'uomo di gestire razionalmente e responsabile l'*appetitus*, che è in lui⁵¹. Tenendo conto di tutti questi casi, in cui il bene è comunque oggetto d'una tendenza, quale che essa sia e che esiste in tutti gli esseri, la definizione di bene dovrebbe press'a poco suonare così: *il bene è ciò cui mirano tutte le cose nel loro tendere naturale verso di esso*. E il *tendere naturale* deve essere inteso sempre in rapporto proporzionato alla natura del soggetto, titolare della tendenza.

⁴⁹Cfr. la sua traduzione riportata in S. THOMAE AQUINATIS, *In libros politicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1951, l. I, lect. I, n. 1, p. 5.

⁵⁰S. TOMMASO, *Il male*, q. 6, a. unico.

⁵¹Cfr. quanto scrive a tal proposito S. TOMMASO: «Ogni agente agisce per un fine, che ha natura di bene. E quindi il primo principio della ragione pratica è ciò che si fonda sulla natura del bene ed è il seguente: *il bene è ciò verso cui tutte le cose tendono* - Omne agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: *Bonum est quod omnia appetunt*» (I-II^{ae}, q. 94, a. 2).

La manualistica distingue in Aristotele due cause *interne* (causa materiale e formale) e due cause *esterne* (causa efficiente e finale). In una sfera di bronzo la causa materiale è il bronzo, la formale è la sfericità, l'efficiente è il fabbro e la finale è ciò che il fabbro ha in mente di fare (la forma della sfera), prima di accingersi a forgiare il bronzo. La distinzione tra cause esterne e interne, se fosse interpretata in maniera rigida, non ci permetterebbe di comprendere pienamente la concezione fisica di Aristotele. Infatti, per lui nella natura la causa formale, in cui consiste il "ciò che è" d'una cosa, coincide con la sua causa finale, che è ciò *in vista di cui* avviene il suo movimento. In effetti, quando il fabbro finisce il suo lavoro, la causa finale viene a coincidere con quella formale, perché alla fine il bronzo acquista quella forma che il fabbro aveva in mente d'imprimere al bronzo, prima che si accingesse al lavoro⁵².

Perciò, secondo Aristotele, ogni realtà vivente agisce come se avesse dentro di sé una forza intelligente, la quale regola, guida, governa, promuove, ordina e coordina il suo sviluppo e il suo movimento verso la massima perfezione della sua propria forma. Questa forza va intesa come una mente interna incosciente, come una specie di "intelligenza pietrificata", come diceva Schelling di tutta la natura, ma non come l'aveva intesa assolutamente inintelligente Stratone, il secondo successore di Aristotele⁵³, perché l'organizzazione ordinata non può non avere come causa se non un'intelligenza. «Le cose costi-

⁵² È da escludere, quindi, che la causa finale aristotelica possa essere interpretata come la interpreta Seneca, il quale sottrae ad essa una qualifica che per Aristotele era fondamentale, cioè il carattere dell'immanenza, a causa del quale essa, alla fine dell'intero processo, viene a coincidere con la causa formale. Seneca, infatti, spiegando la causa finale, scrive che il fine è «il movente che ha spinto l'artista e che l'artista ha perseguito nel suo lavoro: il denaro, se egli ha fabbricato per vendere; o la gloria se ha lavorato per la sua reputazione» (*Lettere a Lucilio*, lettera 65; tr. it. a cura di Luca Canali, vol. 2, Milano, BUR, 1966, vol. I, pp. 395 e 397). Il denaro e la gloria non danno nessuna spiegazione della realtà della statua; invece la danno dell'attività dell'artista, considerata indipendentemente dalla produzione della statua. Il vero fine della produzione della statua è la sua stessa forma, che all'inizio si trova nella mente dell'artista come idea e poi, alla fine, passa nel bronzo come forma. Seneca considera la causa finale estrinseca alla cosa, ma intrinseca all'attività dell'artista. Ma questa è in comune anche con la produzione di qualche altra cosa, nel senso che l'artista, per raggiungere quell'obiettivo, può anche svolgere qualche altra attività. Insistiamo su questa caratteristica della causa finale, perché è essa che ci permette di fare tutto questo nostro discorso.

⁵³ Cfr. CICERONE, *De natura deorum*, I, 13, 39.

tuite da natura, scrive Aristotele, si comportano similmente a quelle prodotte dall'arte. Il seme, infatti, opera allo stesso modo

dell'artefice: infatti, esso possiede la forma in potenza»⁵⁴.

Per comprendere bene il pensiero di Aristotele sulla *natura delle cose* conosciuta dall'intelletto per mezzo dei sensi, natura da intendere come egli stesso la definisce, e cioè come «ciò che le cose presentano nel maggior numero dei casi e per il maggior tempo»⁵⁵, dovremmo pensare come se la mente del fabbro esistesse all'interno della natura del bronzo, il quale si sia dato da solo la forma sferica⁵⁶. Secondo questa concezione immanentistica d'una determinata *mens* esistente in ciascun individuo fisico, ogni cosa tende verso la pienezza del proprio essere e del proprio bene-essere in tutta autonomia, a condizione che ognuna di esse trovi nell'ambiente che la circonda ciò di cui ha bisogno per la sua conservazione nell'essere e per il suo sviluppo. Il piccolo seme d'una quercia raggiungerà autonomamente la grandezza d'una pianta maestosa, a condizione che esso trovi nel seno della terra in cui è seppellito ciò che serve alla sua crescita. Esso ha *in nuce* tutta la sua vita in se stesso; l'ambiente non fa altro che permettere che questa vita dispieghi tutta la potenzialità in essa nascosta, perché l'ambiente non è la vita, ma la condizione della vita.

Questa visione teleologica di Aristotele, la quale vede nel fine «la cosa più importante di tutte»⁵⁷, suggerì a S. Tommaso, che la fece propria⁵⁸, la famosa quinta via: poiché gli esseri privi di conoscenza si comportano come se ne fossero dotati, bisogna riconoscere che essi sono governati da una *Mente*, la quale li guida dall'esterno verso il loro bene, in cui consiste l'ordine e l'armonia dell'universo. Ma questa *Mente* trascendente le cose è richiesta solo per spiegare il fatto che alcune cose, pur essendo prive di conoscenza (*quae cognitione carent*⁵⁹), si muovono verso ciò che costituisce l'ordine meraviglioso al loro interno e nell'universo. Certamente sarebbe sbagliato pensare che Dio

⁵⁴ *Metafisica*, VII, 9; tr. it. cit., p. 323.

⁵⁵ *De caelo*, III, 2, 301a 8 s.; tr. it. a cura di Oddone Longo, Firenze, Sansoni, 1962, p. 213.

⁵⁶ Così Aristotele definisce le cose che sono da natura. «Sono da natura tutte quelle cose che, mosse in modo continuo in se stesse da un qualche *principio immanente*, giungono ad un fine: e da ciascuna cosa non è conseguito il medesimo fine, né ciò che capita, ma la tendenza in ogni cosa è costante, a meno che non vi sia un qualche ostacolo» (*Fisica*, II, 8; tr. it. cit., pp. 99 e 101).

⁵⁷ ARISTOTELE, *Poetica*, VI, 50a 23; tr. it. a cura di Diego Lanza, Milano, BUR, 1987, p. 137. Per S. Tommaso, poi, il fine è la «prima di tutte le cause» (*Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, ag. 4).

⁵⁸ Cfr. per es. *De veritate*, q. 22, a. 1.

⁵⁹ S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

muova le cose agendo direttamente su di esse come un burattinaio. Ricordando un passo della *Città di Dio* di Sant'Agostino, lì dove il santo vescovo d'Ipbona scrive che Dio «governa tutto ciò che ha creato in modo tale che ogni sua creatura possa dirigere le proprie attività e i propri movimenti»⁶⁰, S. Tommaso aggiunge che Dio «non impedisce che le cose si muovano secondo *movimenti propri*, che sono ordinati alla loro perfezione»⁶¹.

S. Tommaso è stato uno dei più grandi sostenitori che Dio, *causa prima* e trascendente di tutta la realtà, muove le cose *iuxta propria principia*, che egli chiama *causae secundae* e che sono immanenti. Ma mentre la causa dei movimenti delle cose prive di conoscenza sono i movimenti di altre cose, al contrario il principio dei movimenti degli esseri dotati di sensazione e conoscenza, vale a dire gli esseri viventi, esiste *dentro* gli esseri stessi, come una loro proprietà sotto forma di *appetitus naturalis*⁶², mediante il quale essi tendono autonomamente, attraverso un'interazione fisica con l'ambiente fisico esterno, verso la pienezza della perfezione proporzionata alla loro natura specifica. Sant'Agostino, pur essendo un seguace di Platone, secondo il quale l'universo fisico è stato plasmato dal Demiurgo e l'universo dei viventi dagli dei⁶³, anch'essi plasmati dallo stesso Demiurgo⁶⁴, in ciò ha seguito senza saperlo Aristotele.

Questo taglio netto con la cosmologia platonica, in seguito al quale le cause e i principi delle cose sono da ricercare immanentisticamente nelle stesse cose e non nelle idee separate, consentirà più tardi alla scienza non solo di costituirsi in piena autonomia dalla filosofia, dalla quale pure nasce, ma anche di seguire i propri percorsi con pari autonomia rispetto agli oggetti e ai metodi, indipendentemente da ogni considerazione mitologica e teologica o comunque trascendentista, andando alla ricerca dei *principia propria* delle cose in esse immanenti.

Questa tendenza naturale verso il meglio, insita nelle cose e che Leibniz usava come prova della propria dottrina dell'*armonia prestabilita*⁶⁵,

⁶⁰ *La città di Dio*, 7, 30; tr. it. di C. Borgogno, Roma, Ed. Paoline, 1973, p. 413.

⁶¹ *De malo*, q. 5, a. 5, ad 15^{um}.

⁶² Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 2.

⁶³ Cfr. PLATONE, *Timeo*, XIII, 41b-c.

⁶⁴ Cfr. *id.*, XII, 40a.

⁶⁵ Cfr. il suo articolo "Considérations sur le principe de la vie et sur les natures plastiques", *Histoire des ouvrages des savans*, maggio 1705; cfr. anche la sua *Teodicea*, tr. it. a cura di Vittorio Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1973, pp. 81 s.

oggi è interpretata dalla scienza come un programma genetico, esistente in ogni essere vivente secondo una modalità *unica* tutta propria e per mezzo del quale ogni singolo essere vivente tende verso ciò che è il suo particolare essere e il suo particolare bene-essere, lottando e vincendo tutte quelle forze ostili, che minacciano l'uno e l'altro. Non si tratta d'una *qualsiasi* forma intesa soltanto come genere e neppure d'una qualsiasi forma intesa soltanto come specie, bensì d'una «forma *propria*», singolare in forza della singolarità del corpo, la quale, anche se in potenza, appartiene unicamente ad un determinato e singolo essere, secondo come ultimamente sosteneva anche la Stein⁶⁶.

Il Berti, ha tradotto il pensiero aristotelico, racchiuso nel concetto di "yuxh/ - anima", con l'espressione moderna di "codice genetico" o di "programma genetico", inscritto nei cromosomi⁶⁷. Questa traduzione mi sembra che apra interessanti piste per la ricerca filosofica. Credo, tuttavia, che essa andrebbe integrata con la considerazione che tra la yuxh/ e il codice genetico ci debba essere lo stesso rapporto che esiste tra il cervello e il nou=j: il codice genetico è lo strumento dell'anima nello stesso modo in cui il cervello è lo strumento dell'intelletto. Questo codice genetico è detto "DNA" dai genetisti.

Qui la genetica dà una valida mano al filosofo che si interroga intorno alla realtà delle ragioni del nascituro. Il nascituro non è solo un *aliquid patris* e un *aliquid matris*. Esso ha una realtà fisiologica tutta sua e di nessun altro: è ciò che abbiamo chiamato *autonomia ontologica*. Ha, in più, in se stesso una specie di "programma", che produce in lui un *appetitus naturalis* «specifico»⁶⁸, mediante il quale egli si porta, progressivamente e irresistibilmente, verso il suo essere e il suo bene-essere: è ciò che abbiamo chiamato *autonomia logica*. In questo programma c'è già scritto con una precisione quasi matematica tutto ciò che egli fisiologicamente sarà nel suo successivo sviluppo. Egli è una realtà ontologica e logica tutta propria e autonoma in senso filosofico. Ha in sé una specie minima di *mente*, che d'ora in poi organizzerà e gestirà il suo essere, senza che per svolgere questa funzione abbia bi-

⁶⁶ E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno*, tr. it. a cura di Luciana Vigone, Roma, Città Nuova, 1991, p. 391.

⁶⁷ E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma, 1979, p. 179; ma cfr. anche ID., *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, 1992, pp. 265 s.

⁶⁸ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, X, 2, 1173a 5.

sogno di nessun'altra realtà per diventare ciò che sarà. Attraverso il suo codice genetico diventa un principio, un inizio assoluto di una nuova realtà mondana, che, una volta costituitasi, acquista il diritto all'essere e al bene-essere come qualsiasi altra realtà mondana della sua stessa specie. Per essere e per bene-essere basta a se stesso. Per essere e per bene-essere ha bisogno degli altri, nello stesso modo in cui ha bisogno degli altri ogni altro essere vivente. Per vivere la madre ha bisogno di essere a contatto fisico con l'aria; il nascituro di essere a contatto fisico con la madre. Nei due casi, l'interruzione volontaria di questo contatto non può avere una valenza etica diversa.

E tale interruzione è sempre immorale in qualsiasi tempo dello sviluppo del nascituro avvenga, perché il programma genetico del nascituro, per mezzo del quale egli ha una sua precisa identità ontologica e logica, è già presente in lui sin dal suo concepimento. Non risponde a nessuna logica e non è confortata da nessuna conoscenza scientifica il fatto che l'interruzione sia dichiarata lecita per legge «entro i primi novanta giorni», come recita la legge 194 già citata. Tra il novantesimo e il novantunesimo giorno non accade nulla nello sviluppo del nascituro di talmente sconvolgente e stravolgente, che possa autorizzare a parlare di *due realtà* sostanzialmente diverse. Il nascituro è la stessa e identica realtà prima e dopo il novantesimo giorno e quindi, come gli si riconosce il diritto alla vita dal novantunesimo giorno in poi così pure, per la medesima ragione, bisogna riconoscergli lo stesso diritto anche entro i primi novanta giorni. Ciò che vale dopo deve valere anche prima, dal momento che tra il *prima* e il *dopo* non c'è soluzione di continuità.

Essendo questo un dato di fatto incontrovertibile, la legge 194 si poggia sul puro *arbitrio* del legislatore, che ha voluto così non per una ragione morale oggettivamente fondata, ma semplicemente perché ha voluto così al di là e, anzi, contro ogni considerazione e valutazione morale. Né il legislatore può addurre a sua giustificazione il fatto che egli ha deciso così perché la madre vuole o vorrebbe così: in questo caso l'arbitrarietà si sposta semplicemente dalla volontà del legislatore a quella della madre e il giudizio d'immoralità su di essa resta comunque inalterato.

Inoltre è condannabile non solo l'interruzione del contatto del nascituro con il grembo materno, ma anche l'omissione di ciò che è in nostro potere di fare contro tutto ciò che minaccia la continuità e l'integrità di questo contatto, perché l'obbligazione morale è fatta di

divieti e nello stesso tempo anche di precetti. Non solo non bisogna uccidere, ma bisogna anche, quando è in nostro potere, adoperarsi perché nessuna vita perisca.

In questo la tecnica è di grande aiuto. In molti casi, anzi, il suo aiuto è insostituibile, quando per es. si tratta di correggere, e sia con certezza possibile correggere, malformazioni genetiche o prevenire processi degenerativi dell'embrione o del feto. Tuttavia, il fine resta sempre quello del soggetto naturale e che è, come usava dire Aristotele, ciò che per tale soggetto è «il meglio»⁶⁹. Per quanto riguarda la vita dell'uomo, ma forse anche per la vita in genere, la tecnica non può sostituirsi alla natura e dare ai viventi un fine diverso da quello che è loro naturale. Essa deve limitarsi a portare «a compimento quanto la natura è impossibilitata a fare»⁷⁰, come diceva Aristotele, aiutando la natura a raggiungere ciò che *per* essa è il meglio.

Finora abbiamo visto che il nascituro è una realtà *ontologicamente e logicamente autonoma*; e abbiamo anche visto che è pure una realtà *vivente* autonoma, perché nasce, cresce, si sviluppa e si muove per mezzo d'un meccanismo il cui principio è dentro di lui. Rimane un ultimo punto da chiarire e che è, a nostro avviso, il più importante. Il nascituro appartiene ad una specie particolare, che si qualifica attraverso il fatto di essere un animale razionale. Questo fatto è di estrema importanza, perché comporta delle conseguenze etiche di vastissima portata e per le quali le ragioni del nascituro hanno saldissimi fondamenti, che possono essere negati solo da chi si lascia guidare dalle morali per così dire *prêt-à-porter* o *usa-e-getta*, di cui brulicano molte filosofie moderne, più interessate a dar soddisfazione ai propri diritti e meno disposte a riconoscere quegli stessi diritti anche negli altri, misconoscendo il fatto che, come aveva insegnato il Mazzini nell'opuscolo *Dei doveri degli uomini*, non c'è un diritto cui non corrisponda un dovere correlato, a tal punto che, ove venisse meno il dovere, dovrebbe venir meno anche il diritto.

Ma che cosa significa per una realtà dire che essa è *razionale*? Significa dire che questa realtà non è solo e tutta corpo, ma che ha in sé qualcosa che non è corpo e che Aristotele, come aveva già sostenuto

⁶⁹ *Fisica*, II, 3; tr. it. cit., p. 75.

⁷⁰ *Fisica*, II, 8; tr. it. cit., p. 97.

Platone⁷¹ in alcuni suoi dialoghi, considera come qualcosa di divino⁷² che esiste nell'uomo. Significa dire che quella tendenza naturale esistente nelle cose, di cui aveva parlato Aristotele, si sdoppia in questo essere in due tendenze: una incosciente e involontaria e un'altra cosciente e volontaria. La prima presiede meccanicamente all'essere e al bene-essere della parte fisica dell'uomo e l'altra coscientemente e deliberatamente all'essere e al bene-essere di tutta quanta la realtà dell'uomo. In termini semplici: la seconda mente, che governa dall'interno questa realtà, appartiene ed è gestita a pieno titolo a questa stessa realtà, cosicché questa realtà non va verso il suo essere e il suo bene-essere per un impulso naturale incosciente, bensì per una tendenza conosciuta e voluta.

Questo elemento *divino* esistente nell'uomo non può provenire, secondo Aristotele, dalle potenzialità della materia, dal momento che i prodotti della sua attività, vale a dire il pensiero, hanno delle attribuzioni, tra le quali in primo luogo l'immaterialità, che sono esattamente l'opposto di quelle della materia. Ecco perché in un passo famoso della *Riproduzione degli animali* Aristotele affermò che esso «giunge dall'esterno»⁷³.

Questo testo aristotelico è stato uno dei più commentati e dei più discussi di tutta la storia del pensiero filosofico e tra le varie interpretazioni date (per es. dal platonico Alessandro d'Afrodisia e da Averroè) ci sembra che la più fedele sia quella di S. Tommaso, il quale, poi, su questo elemento divino dell'uomo, che chiamerà con due termini sinonimi, come aveva fatto anche Aristotele, vale a dire sia con il termine *anima* sia con il termine *intelletto*, fonderà la sua teoria della persona razionale finita, qual è l'uomo.

S. Tommaso ingaggiò una durissima lotta per affermare, contro l'averroismo diffuso, e in base all'esperienza che «hic homo intelligit»⁷⁴ (= *quest'uomo-qui conosce*), e inoltre che l'uomo ha in proprio questa facoltà intellettuale, mediante la quale entra in rapporto diretto e personale con la verità, che ha l'obbligo morale di cercare, perché, se egli vuole perché conosce, ne segue che la responsabilità del-

⁷¹Cfr. di PLATONE le *Leggi*, V, 1, 726a; tr. it. a cura di Attilio Zadro, Bari, Laterza, 1971, p. 151.

⁷²Cfr. di ARISTOTELE la *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736b, 29; tr. it. a cura di Diego Lanza, Bari, Laterza, 1973, p. 208.

⁷³*Ib.*

⁷⁴In *libros de anima II et III*, l. lect. 7, n. 20.

la sua azione compiuta in conformità con la verità conosciuta ha il suo presupposto ontologico nella responsabilità con cui l'uomo usa personalmente con rettitudine questa sua capacità naturale di conoscere la verità. Qualora l'intelletto non fosse una prerogativa della sua soggettività, egli non potrebbe essere soggettivamente responsabile del suo agire e, per conseguenza, neppure passibile di meriti e di demeriti, vale a dire di premi e di castighi.

L'uomo, allora, a differenza di tutti gli altri esseri naturali, ha in proprio una facoltà mediante la quale conosce e vuole ciò che conserva il suo essere e ciò che contribuisce ad un suo maggiore benessere sia nella qualità sia nella quantità. Questa facoltà non lo costringe a tendere deterministicamente verso gli oggetti del suo volere per un impulso naturale ingovernabile, ma di poter scegliere autonomamente tra questi oggetti quello che, al momento, gli sembra il più adatto ai suoi scopi presenti o futuri, e di portarsi verso di esso liberamente mediante un atto dapprima coscientemente pensato e successivamente deliberato e voluto.

Da ciò deriva il fatto che l'uomo è l'unica realtà mondana capace di porre in essere degli atti, conosciuti in anticipo e voluti in vista del conseguimento di determinati fini. Egli solo può dire: "Io voglio", perché egli solo, distinguendosi da tutti gli altri esseri individuali e ponendosi di fronte ad essi come soggetto, può dire: "Io". Tutto ciò S. Tommaso lo aveva sintetizzato con una sola espressione: l'uomo è *persona*.

Essere persona significa essere in grado di programmare e decidere di agire per sé, utilizzando degli oggetti come strumenti adatti a raggiungere dei fini, valutati e deliberati in precedenza per mezzo dell'attività della ragione pratica. Alcuni filosofi hanno voluto far derivare la parola *persona* dal latino medioevale *perseitas*, volendo con questo significare il fatto che la persona è un essere-per-sé, nel senso che essa agisce utilizzando oggetti e avendo come fine solo se stessa. L'etimologia, è noto, è un'altra. Ma il fatto che la persona sia un essere-per-sé è d'importanza capitale, specialmente se viene visto in funzione delle ragioni del nascituro.

In effetti, dire che il nascituro è una persona è come dire che esso è un essere-per-sé e non per-un-altro. Esso non viene al mondo che per se stesso ed ha in se stesso per natura tutte quelle facoltà mediante le quali potrà agire in piena autonomia, avendo come fine solo se stesso. Non viene al mondo per soddisfare il bisogno d'una madre, peggio ancora d'una madre-nonna, che desidera avere un figlio *tutto per-sé*. La

morale teleologica impone che l'essere del figlio sia voluto dai genitori non perché ciò è un bene per loro, ma perché ciò sia un bene per il figlio. Amare non è un prendere, ma un dare. L'essere del figlio deve essere *per* il figlio. Il figlio non è *per* i genitori e neppure il *suo* futuro è *per* i genitori. Semmai, sotto un certo punto di vista, è tutto il contrario: i genitori sono per il figlio, perché, fisiologicamente, esso ha bisogno di loro, come ambiente fisico e psichico, che ne permetta l'essere e il benessere, nello stesso modo in cui anche i suoi genitori, a loro volta, hanno avuto bisogno dei suoi nonni; oppure, e più in generale, nello stesso modo in cui il seme della quercia, per poter attecchire e svilupparsi, ha bisogno dell'*humus* fertile della madre-terra, nel cui seno è stato accolto.

Il fatto di essere persona implica ancora un'altra cosa. Poiché la persona ha la capacità di progettare delle azioni e di porle in essere, in realtà solo essa è veramente e pienamente soggetto. Il soggetto, infatti, è ciò che compie un'azione. Ma solo la persona, essendo padrona unica dei propri atti, può fregiarsi di questo titolo in senso reale. Solo essa agisce. Animali e cose sono soggetti solo metaforicamente: essi impropriamente agiscono, in realtà subiscono. Di essi il Damasceno diceva: «Non agunt, sed magis aguntur – Non agiscono, ma piuttosto sono fatti agire»⁷⁵. Essi, secondo l'ordine della loro natura, vivono la stessa esperienza che vive la persona umana, quando, a causa d'una passione che è un disordine della parte razionale dell'anima, è passiva anziché attiva.

La persona umana, dominata dalla passione, anziché essere principio d'un atto attraverso la sua volontà, è termine d'un atto, il cui principio è esterno alla sua volontà e risiede nelle tendenze fisiche del suo corpo, che non hanno accettato di sottoporsi al dominio che la ragione dovrebbe esercitare per mezzo della volontà su tutta la realtà della persona. Ma quando il principio d'un atto risiede nella volontà, che esegue il dettato della retta ragione, accade che la persona si serve lecitamente di altri oggetti per propri fini, onde soddisfare suoi ragionevoli bisogni. Quindi la persona non è mai oggetto o mezzo; non è qualcosa di cui altri si possano servire per loro scopi; non è qualcosa che sia utile a soddisfare i bisogni di altri. Anche Kant, definendo la seconda legge della morale, diceva che bisogna agire in modo «da

⁷⁵ Cfr. *La fede ortodossa*, II, 27.

trattare l'umanità, sia nella propria persona sia in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo»⁷⁶.

È un gravissimo attentato alla dignità della persona umana considerare la donna o il figlio o un qualsiasi uomo come oggetti, da programmare e da utilizzare per la soddisfazione di propri bisogni, anche se hanno tutta l'apparenza di essere legittimi. L'uso della persona degrada la persona al rango degli oggetti, sottraendole la sua specificità ontologica e logica. Le persone entrano in relazioni tra loro alla pari e ogni rapporto che si instaura tra due o più persone non può mai configurarsi in analogia con il rapporto che esiste tra un soggetto e un oggetto. Poiché, infatti, l'oggetto non è un essere-per-sé, solo di esso si può *usare*, cioè lo si può «subordinare ad un'altra cosa come a fine»⁷⁷. Quando si usa di una persona come mezzo per il conseguimento di propri fini, se ne lede la dignità e ciò è un male. E poiché la persona è «ciò che c'è di più perfetto in tutta la natura»⁷⁸, ogni attentato alla persona è il male più grave fra tutti i mali che si possono commettere contro le creature.

La stessa scienza deve vedere nella dignità della persona umana delle colonne d'Ercole invalicabili. Se la persona umana è il massimo dei valori tra gli esseri mondani, non ci può essere nessun'altra realtà che, attribuendosi indebitamente una dignità superiore a quella della persona umana, possa pretendere di usare la persona come mezzo per raggiungere propri fini, quand'anche fossero della massima utilità. Cosicché la scienza che *usa* la persona umana come strumento di ricerca compie un gravissimo reato, se alla persona umana essa non garantisce l'essere e il bene-essere. E questo discorso va inteso non come rivolto alla persona in genere, quasi che bisogna solo garantire il rispetto generico della persona, anche se in particolari circostanze presunte necessità di utilità pubblica o scientifica, potessero autorizzare a non rispettare una singola persona.

Questo discorso va inteso come tendente a reclamare il rispetto di questo-uomo-qui, di questa singola persona vivente qui ed ora, avente queste carni e queste ossa. Il rispetto non deve essere solo ideale. La logica secondo cui si sacrifica l'umanità presente in vista

⁷⁶ *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Torino, Utet, 1986, p. 88.

⁷⁷ S. TOMMASO, *De malo*, q. 7, a. 5, ag. 4.

⁷⁸ ID., *Summa theologiae*, I, q. 28, a. 3.

di una migliore umanità futura è immorale, come è immorale il sacrificio di persone in embrione, per acquisire nuove conoscenze scientifiche, che potrebbero andare a vantaggio degli embrioni futuri. Anche in questo caso, infatti, la persona in embrione sarebbe degradata al rango degli oggetti, in quanto essa verrebbe *usata* per fini che vanno al di là di quel fine verso cui tende il suo stesso essere.

Un'altra caratteristica della persona, che va sottolineata adeguatamente perché ci interessa molto da vicino per la determinazione della realtà e delle ragioni del nascituro, è il fatto che essa è, come dice S. Tommaso, "incommunicabilis"⁷⁹. In italiano, tradurre "incomunicabile" è tradire il pensiero di S. Tommaso e in effetti non abbiamo termini corrispondenti adeguati e il termine *incomunicabile* farebbe dire a Tommaso ciò che egli non dice e non vorrebbe direbbe. Tale qualifica della persona significa semplicemente che essa è una realtà-tutto, completa in se stessa, pienamente autosufficiente (*subsistens*) dal punto di vista ontologico e logico e non ha *parti in comune* con altre realtà e neppure è *parte* di altre realtà, quali per es. lo Stato. Cosicché, il figlio, in quanto persona, appartiene solo metaforicamente alla realtà-tutto della madre tanto quanto la stessa madre, in quanto persona, appartiene metaforicamente alla realtà-tutto dello Stato. Il rapporto è identico e i diritti che la madre reclama in quanto persona nei confronti del tutto della realtà-Stato sono identici a quelli che il figlio potrebbe e dovrebbe reclamare in quanto persona nei confronti del tutto della realtà-madre.

Alle tesi fin qui sostenute si potrebbe opporre un'obiezione tale, che potrebbe rovesciarle in blocco tutte in una volta⁸⁰. E l'obiezione potrebbe poggiarsi anche su un testo aristotelico: «Lo sperma, scrive Aristotele, non è ancora l'uomo in potenza, perché deve essere deposto in altro essere e subire mutamento; invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio, allora *esso*

⁷⁹ Cfr. *id.*, I, q. 30, a. 4, ag. 2.

⁸⁰ Non prendiamo in considerazione qui la tesi del Singer, secondo il quale uccidere un feto o un neonato con malformazioni non è moralmente equivalente ad uccidere una persona, perché per lui il valore della vita di un feto non è più grande di quello della vita di un animale non-umano (cfr. tutto il capitolo sesto dal titolo "Togliere la vita: l'aborto" di P. SINGER, *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989). Questa tesi non è da prendere in seria considerazione, se non per la sua immoralità, per il semplice fatto che essa non prende in considerazione né rispetta la realtà per ciò che essa è.

sarà l'uomo in potenza»⁸¹. Il nascituro è tutto ciò che abbiamo detto, ma solo *potenzialmente*. In atto *egli* (anzi secondo questa teoria dovremmo dire *esso*, perché sarebbe un oggetto e non più un soggetto) non è un essere razionale e quindi neppure una persona; lo è solo potenzialmente. «Il dire che l'embrione è *potenzialmente* una persona, non manca di osservare l'abortista Mori, è del tutto diverso dal dire che è già una persona *in atto*, perché questo ci ricorda che il processo generativo comporta sostanziali cambiamenti»⁸².

Innanzitutto si deve rilevare che la tesi dell'aborto come male non si fonda sul fatto che l'embrione è una persona. Cosicché, anche ad ammettere che ragionamenti filosofici inoppugnabili dovessero essere in grado di dimostrare inconcussamente che l'embrione non sia una persona, ciò non cambia affatto la natura immorale dell'aborto, la quale si fonda su ben altri presupposti. Ciò che dà diritto all'embrione ad essere è il semplice fatto dell'essere un ente sussistente, vale a dire è il semplice fatto che è un essere *ontologicamente e logicamente autonomo*.

Si può, quindi anche concedere che l'embrione non sia ancora una persona in atto, ma non si può concedere che nello sviluppo dell'embrione ci siano dei cambiamenti «sostanziali». Ciò, direbbe Galilei, è contro ogni *sensata esperienza* e ogni *certa dimostrazione*. Quando in un soggetto interviene un cambiamento sostanziale, il nuovo modo di essere, in cui esso passa, non ha niente in comune con quello precedente. Una cosa, attraverso il mutamento sostanziale, diventa tutt'altra cosa da ciò che era prima: per es., un uomo che muore va soggetto ad un mutamento sostanziale; i gameti maschili e femminili vanno soggetti ad un mutamento sostanziale, dopo la fecondazione. Ora, né l'esperienza più elementare né la scienza offrono degli

⁸¹ *Metafisica*, IX, 7, 1049a, 14 ss.; tr. it. cit., p. 415. Se si tiene presente quanto è stato detto più sopra, si comprende ora ancor più chiaramente il pensiero di Aristotele riguardo alla realtà del nascituro. Per lo Stagirita l'uomo dovrebbe essere tale in atto solo dopo la sua nascita, mentre dal 40° giorno fino al momento prima della nascita sarebbe *uomo in potenza*. Prima del 40° giorno, invece, egli non è neppure uomo in potenza, perché, secondo Aristotele, «ha bisogno di un altro principio» (*ib.*). Per capire ciò ci si può servire d'un altro esempio che fa nello stesso passo. Egli dice che la terra non è ancora la statua in potenza e lo sarà dopo che sia diventata bronzo, da cui poi si otterrà la statua. Così, lo sperma non è l'uomo in potenza, «perché deve essere deposto in altro essere e subire mutamento; invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio [vale a dire quando sarà giunto al 40° giorno], allora esso sarà l'uomo in potenza» (*ib.*).

⁸² M. MORI, *Aborto e morale*, Parma, Il Saggiatore, 1996, p. 48.

elementi sufficienti per affermare che nell'embrione si effettui un mutamento *sostanziale* in un istante preciso del suo sviluppo successivo. Il passaggio dal pre-embrione all'embrione e di questo al feto non è analogo al passaggio dalla vita alla morte, momento in cui il mutamento sostanziale è sufficientemente evidente. Nella gestazione, osserva giustamente il Perico, «non ci sono passaggi di qualità, ma solo una crescita e trasformazioni quantitative»⁸³.

Allo scadere del terzo mese non accade, nel feto, nulla di talmente stravolgente che possa autorizzarci a considerarlo appartenente ad una realtà *sostanzialmente* diversa da ciò che era prima di quello scadere. In che modo e con quali strumenti si è in grado di decidere in quale preciso istante l'embrione diventa *tutt'altra cosa* da ciò che era prima? Decidere una cosa del genere è stravolgere la natura ed è un procedere antiscientifico e falso, perché le cose non sono così come l'uomo, pensandole, vorrebbe che fossero; al contrario, l'uomo, per essere nel vero, deve pensare ciò che le cose realmente sono. «Non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, scriveva Aristotele, ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero»⁸⁴. La realtà ha una sua autonomia logico-ontologica indipendentemente dal pensare e dal volere dell'uomo. «Noi, scrive ancora Aristotele, desideriamo qualcosa, perché lo crediamo bello e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo vogliamo»⁸⁵.

Chi sostiene che c'è un momento determinato e determinabile in cui nell'embrione accade un mutamento *sostanziale* o ignora o vuole ignorare la realtà biologica effettiva dell'embrione oppure la interpreta indipendentemente da ciò che essa è e manifesta di essere. Si è detto che l'embrione ha già una sua precisa identità personale, consistente nel suo codice genetico, nel suo DNA, il quale rimane invariato attraverso tutte le varie fasi del suo sviluppo, cosicché non è in alcun modo possibile parlare di mutamento sostanziale dell'embrione, a meno che non si confonda ciò che è sostanziale con ciò che è accidentale. Ma in tal caso bisognerebbe cambiare la sintassi del pensare filosofico e scientifico.

A tal proposito rimandiamo a quanto è affermato nel documento presentato il 12 luglio 1996 al Parlamento italiano dal Comitato Nazio-

⁸³ GIACOMO PERICO, *Problemi di etica sanitaria*, Milano, Ed. Ancora, 1985, p. 170.

⁸⁴ *Metafisica*, IX, 10, 1051b 6 ss.; tr. it. cit., p. 429.

⁸⁵ *Id.*, XII, 7, 1072a 28 ss.; tr. it. cit., p. 563.

nale di Bioetica, che, per i membri di varia estrazione culturale di cui è composta, merita di essere considerata un'*auctoritas* in questioni di bioetica. In questo documento si afferma tra l'altro: «Ogni embrione derivato dalla fusione di gameti umani possiede sin dalla fase della sua costituzione zigotica un DNA che contiene sequenze "specificamente umane". *Questi sono dati biologici non controversi*, che permettono di attribuire all'embrione una "natura umana" sin dalla fecondazione, anche perché il DNA è portatore di un programma di sviluppo che [...] condurrà alla formazione di un individuo umano completo»⁸⁶.

Non dovrebbe essere una grossa difficoltà neppure il fatto che l'embrione prima del quattordicesimo giorno, vale a dire prima della formazione dell'asse caudale, a causa della proprietà della totipotenzialità, di cui gode, possa dividersi in due individui gemellari. Il Mori adduce il fatto della totipotenzialità quale valido argomento per sostenere che, non potendo considerare il pre-embrione come un determinato *individuo*, non lo si dovrebbe neppure ritenere persona, in quanto nel concetto di persona l'individualità rientra come connotazione essenziale insieme con la razionalità⁸⁷. A ben vedere, la totipotenzialità dice che il pre-embrione potrebbe essere in potenza due persone, ma non nessuna. Cosicché, se si dovesse usare un discorso rigoroso fino in fondo, che tenesse conto puramente e semplicemente della logica, la soppressione dell'embrione dovrebbe essere considerata piuttosto come soppressione di due persone potenziali, non già di nessuna.

A questo proposito il Compagnoni fa un'osservazione che condividiamo pienamente. «Attualmente, scrive, accettiamo tutti che, dal punto di vista biologico, appartiene alla specie umana qualsiasi essere vivente che abbia il codice genetico dell'*Homo sapiens sapiens*. L'appartenenza sistematica di un organismo vivente, concepito come sistema vivente, è

⁸⁶ Testo pubblicato in *Il Regno*, 1° settembre 1996. A proposito del *programma di sviluppo*, di cui l'embrione è portatore sin dalla fecondazione il MORI ricorre ancora una volta al termine *sostanziale*, per designare la differenza qualitativa esistente tra una cosa e il suo progetto. Scrive, infatti, a tal proposito che c'è «una sostanziale differenza [...] tra il progetto della casa e la casa finita (distruggere il foglio su cui c'è il progetto della casa non è distruggere la casa!)» (*Op. cit.*, p. 56). Facciamo osservare che l'esempio è del tutto inadeguato, perché il *progetto* dell'embrione è l'embrione stesso, realmente e concretamente e che il progetto della casa, realmente e concretamente, è nella mente dell'architetto, cosicché, anche distrutto il foglio di carta, il progetto esiste ancora, perché l'architetto può ridisegnarlo. Non è la stessa cosa riguardo all'embrione, perché, distrutto il progetto, è distrutta anche la realtà dell'embrione.

⁸⁷ Cfr. M. MORI, *Op. cit.*, p. 66.

determinata dal suo DNA. *Lo stadio di sviluppo e di salute di questo sistema intero è indifferente per la determinazione della sua appartenenza specifica*⁸⁸.

Prima che la scienza facesse più luce su ciò che accade nelle prime fasi della vita umana, già autori antichi avevano affermato queste cose e non solo in forma semplicemente assertoria. Potremmo ritornare ad Aristotele, il quale affermava «che è frumento anche quello che non è ancora maturo»⁸⁹. Potremmo rifarci a S. Tommaso. Preferiamo chiudere, invece, con una frase lapidaria di Tertulliano, che, nel ritorcere l'accusa d'infanticidio, lanciata dai pagani contro i cristiani, scrive nell'*Apologeticum*: «Quanto a noi, non solo ci è vietata ogni forma di omicidio, ma ci è proibito soffocare una vita appena concepita, quando ancora il sangue l'alimenta nel seno materno per formare una creatura umana. Impedire di nascere non è altro che un omicidio anticipato, e non v'è differenza fra il distruggere una vita già nata o una vita nascente. È già uomo anche chi diventerà uomo, ed anche nel seme è già tutto il frutto - *Homo est et qui est futurus etiam fructus omnis iam in semine est*»⁹⁰.

Forse oggi, dinanzi alle pratiche d'interruzione volontaria della gravidanza, per fortuna in calo secondo gli ultimi dati ISTAT, e dinanzi al deplorabile fenomeno di madri che si liberano dei neonati, gettandoli nei cassonetti della spazzatura, sorgerebbero, circa il nascituro, gli stessi drammatici interrogativi che Primo Levi, trovandosi nei campi di concentramento nazisti, poneva a coloro che vivono «sicuri» nelle loro «tiepide case»: «Considerate... se questo è un uomo»⁹¹. E l'equiparazione del nascituro dell'ebreo, segnato da una condanna senza appello per delitti mai commessi, non deve sembrare una forzatura retorica, dal momento che anche il nascituro, come l'ebreo di Auschwitz, «muore per un sì e per un no»⁹². Muoiono entrambi per il volere d'un altro, che ha deciso *così*.

Noi, purtroppo - e questa è una tremenda responsabilità, perché siamo gli unici esseri mondani ad avere la scienza del bene e del male - sappiamo che il nascituro è già un uomo. Che lo sia potenzialmente

⁸⁸ F. COMPAGNONI, "Temi di bioetica nella teologia morale", in G. DALLA TORRE-L. PALAZZANI (a cura di), *La bioetica. Profili culturali, sociali, politici e giuridici*, Roma, Edizioni Studium, 1997, p. 147.

⁸⁹ *Metafisica*, V, 7; tr. it. cit., p. 215.

⁹⁰ *Apologeticum*, 9, 35; tr. it. a cura di Ernesto Buonaiuti, Bari Laterza, 1972, p. 57.

⁹¹ PRIMO LEVI, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1976, p. 9.

⁹² *Ib.*

non fa molta differenza, perché ci sono due tipi di potenze, quelle che sono indifferentemente ordinate ad una pluralità di attuazioni e quelle che sono ordinate meccanicamente ad un unico sviluppo.

Delle prime non si ha alcuna responsabilità, qualora ci si sia preoccupati di indirizzarle verso un determinato sviluppo anziché verso un altro. Il padre non è responsabile, se predispose le cose in modo che il figlio si laureasse in una determinata facoltà, che in seguito non gli ha consentito nessuno sbocco professionale, anziché in un'altra che probabilmente gliel'avrebbe consentito. Egli non poteva sapere, al tempo dell'immatricolazione del figlio, ciò che sarebbe successo in futuro, perché il futuro è soggetto a delle variabili, dall'intelletto umano imprevedibili nel numero e nell'efficacia.

Delle seconde, invece, si è responsabili sia nel bene che nel male, perché si può conoscere in anticipo in che modo esse si attualizzeranno in futuro, nel corso del loro sviluppo meccanico. Abbiamo scomodato Aristotele per chiarire a sufficienza questo punto. E se questo sviluppo è dovuto al titolare di quelle potenzialità, che ne acquista il diritto in forza del suo stesso essere, bisogna ritenere per certo che chiunque ostacola l'esercizio di quel diritto agisce contro il diritto naturale, il quale precede e fonda il diritto positivo. «La legislazione, scrive S. Tommaso, contiene certamente il diritto naturale, ma non lo istituisce: infatti il diritto non deriva la sua forza dalla legge, ma dalla natura»⁹³.

4. Conclusione

Come conclusione dell'analisi effettuata sulla singolare realtà del nascituro, che è stato scoperto come una realtà ontologicamente e logicamente autonoma, si deve dire che tale analisi ci ha aperto un ampio orizzonte, di cui fanno parte tutti gli esseri viventi.

L'etica, che da tale analisi deriva, è fondata sulla tendenza naturale di tutti gli esseri, in base alla quale essi si portano istintivamente o liberamente verso ciò che è il loro essere e il loro bene-essere. Questa etica, che si potrebbe chiamare *l'etica dell'appetitus*, dovrebbe consistere innanzitutto nel riconoscere il diritto all'esercizio di questo *appetitus* in tutti coloro che ne sono dotati; nel rispettarlo secondo la sua di-

⁹³ *Summa theologiae*, II-II^{ae}, q. 60, a. 5.

namica specifica; nel promuoverlo, favorirlo e, ove necessario e possibile tecnicamente, correggerlo, affinché ogni essere vivente raggiunga pienamente il fine suo proprio, in quanto l'etica, che giudica l'azione dell'uomo sul mondo, consiste, come osservava giustamente Schleiermacher, «nel continuare a svilupparlo e a perfezionarlo mediante la libertà»⁹⁴. Cosicché tutti quegli atti, suggeriti dall'*appetitus rationalis*, che, con esso confliggendo, tendessero a frenarlo, arrestarlo, sconvolgerlo o addirittura sopprimerlo, ovunque esso sia presente, cioè ovunque si manifesti la vita ai suoi vari livelli, dovrebbero essere ritenuti come degli atti specificamente immorali e perciò condannabili.

Inoltre, questa etica, in quanto oggettiva, nel senso che deriva la specificità morale dell'atto dal fine, inteso sia come principio dell'atto e sia come suo termine, e in quanto considera ogni atto posto in essere con tutte le circostanze, di cui esso concretamente si riveste, e dalle quali può ricevere una ulteriore specificazione morale, dovrebbe pure estendersi a tutto ciò che, direttamente o indirettamente, è connesso con l'*appetitus*, perché il bene, verso cui esso tende, è anche, al dire di Aristotele, «ciò in presenza di cui si ha una condizione di benessere e di autosufficienza, e l'autosufficienza stessa, e inoltre ciò che produce o preserva tali cose o cui esse conseguono, e quanto impedisce e distrugge ciò che è loro contrario»⁹⁵.

L'etica dell'*appetitus* chiama l'uomo alle sue responsabilità oggettive nei confronti di tutta quanta la realtà: direttamente nei confronti della realtà vivente, indirettamente nei confronti della realtà inorganica, in quanto condizione della conservazione e dello sviluppo della vita. Il *sottomettere* la terra del comando genesiaco oggi dovrebbe essere interpretato come un *prendersi cura* della terra e soprattutto di tutto ciò che in essa è vivente, *in primis* dell'uomo, «la realtà più perfetta di tutta la natura»⁹⁶. Questo *prendersi cura* include certo anche l'atto del *curare* la terra dalle malattie, che la non-cura o l'irresponsabile e miope *incuria* dell'uomo trasforma ogni giorno in un luogo dove il vivente con sempre maggiore difficoltà riesce a dare pieno

⁹⁴ F. SCHLEIERMACHER, *Discorsi sulla religione e monologhi*, a cura di G. Durante, Firenze, (???) 1947, p. 46.

⁹⁵ ID., *Retorica*, 1362a, 26-29; tr. it. A cura di Marco Donati, Milano, Mondadori, 1996, p. 45.

⁹⁶ Loc. cit.

spiegamento e conveniente soddisfazione all'*appetitus naturalis* che lo agita e sapientemente lo governa al suo interno.