

# Incube-succube: una razza di giganti secondo San Tommaso

José Antonio Izquierdo Labeaga, L.C.

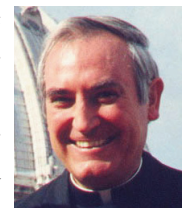
Leggendo Tommaso su questo determinato caso del *demone incube*, che letterariamente nasce collegato all'ambiente morale smarrito, previo al diluvio universale, descritto nel cap. 6 della Genesi, dove anche Agostino, nel libro XV, c.23, *De Civitate Dei*, vede un esempio particolare della lotta tra le due città, celeste e terrena, ci è sembrato opportuno prenderlo come un simbolo, di ciò che potremmo chiamare "ingegneria genetica ante rem", per ricordare anche oggi la nostra responsabilità bioetica. Per capire meglio, divideremo la questione in tre punti. Nel primo, più generale, mostriamo il paradigma scientifico, fisico e metafisico, in cui si muove la mente di Tommaso, descrivendo l'intreccio di cause del processo generativo umano. Nel secondo, più particolare, prendiamo il tema del demone incube, come archetipo d'ingegneria genetica *ante litteram*, percorrendo i vari passi di Tommaso. Nel terzo ci appelliamo alla responsabilità bioetica, considerando il caso di un'*etica succube* di una *scienza incube*.

## I. Cause del processo generativo umano

Quando Tommaso, col paradigma scientifico del suo tempo, descrive il processo generativo umano, vede intrecciarsi in esso vari livelli di cause, che noi («rationis est ordinare»), potremmo ridurre a tre. Nel caso della generazione umana queste tre causalità convergono subordinate all'*opus naturae* veicolando uno speciale disegno dell'Intelligenza originaria (Dio), a cui anche si dovrebbero subordinare, non solo in un modo efficiente «naturale», ma anche in un

modo efficiente «etico», le intelligenze create, siano esse angeliche o umane, chiamate a collaborare in questo processo. Secondo questo processo l'anima intellettuale, per diventare forma della corporeità umana, richiede insieme un certo percorso generativo che gestisce e termina la disposizione della materia corporea e uno speciale intervento creativo di Dio, che infonde l'essere spirituale, al di sopra della potenza della materia disposta dai progenitori. Mentre l'opera dei genitori, si ferma direttamente nella disposizione della materia corporea («dispositio materiae»), Dio infonde l'anima spirituale, che così diventa la forma dell'uomo che veicola l'essere essenziale fino alla radice ultima di quella corporeità: fino alla «materia prima», che riguardo a questo essere si mostra «ens in potentia simpliciter»: «Due agenti totalmente separati, non possono comportarsi in tal modo che l'azione dell'uno termini nella materia e quella dell'altro nella forma. Ma ciò accade in due agenti ordinati, di cui uno è strumento dell'altro, perché l'azione dell'agente principale si stende a volte ad un traguardo che non può raggiungere l'azione dello strumento. Così la natura è come uno strumento della virtù divina, come sopra abbiamo mostrato. Quindi non è inconveniente che *la virtù divina da sola faccia l'anima razionale, mentre l'azione della natura si stende solo a disporre il corpo*» (*De Pot.*, q.3, a.9 ad 21).

Nel processo generativo concreto, che porta all'infusione dell'anima umana spirituale mediante la «dispositio materiae», Tommaso vede intrecciarsi *tre livelli di cause* che collaborano a questo processo:



Professore ordinario di Critica Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

- 1) Il padre, la madre e il calore naturale, come *forze biologiche* e cause «particolari» determinate, immediate e dirette dei processi biofisici;
- 2) I cieli o astri con le Intelligenze, cioè le grandi *forze cosmologiche* amministrative della fisica, come cause «universali» di tutti i processi naturali;
- 3) Dio, l'*Ipsum Esse Subsistens*, principio originario dell'«essere», come «Causa Prima Universale Trascendentale» di tutti i processi.

### 1. I fattori biologici: padre, madre, calore naturale

Nella descrizione dei fattori biologici, cause particolari immediate della generazione, Tommaso segue senza grandi modifiche la biologia dell'epoca, praticamente fermata ad Aristotele (prolungato da Avicenna), e più concretamente ai cinque libri «*De Generatione Animalium*». Secondo essa: il padre collabora somministrando il «*seme maschile*» o *sperma*, che porta l'elemento «*efficiente attivo*», formale e in certo modo finale della generazione, cioè il programma o *codice genetico* o «*ratio seminalis*». Fisiologicamente il seme si ricava dall'alimento, derivandolo dal sangue che avanza alla nutrizione. Esso si distilla, da tutte le parti del corpo, mediante una serie di ben quattro o cinque digestioni (*coctiones et maturationes*) fino a diventare quello speciale «*sanguis decoctus*»<sup>1</sup>, carico col gas energetico degli *spiriti vitali*, che si deposita nei vasi seminali. Il seme così resta «totipotente» («*quod est potentia totum*») per generare e formare il corpo umano<sup>2</sup>.

La madre invece collabora porgendo il «*seme femminile*» o *mestruo*, elemento *materiale* «*passivo*» della generazione<sup>3</sup>. Fisiologicamente esso è anche un derivato elementare del sangue, che dovuto alla debolezza del corpo femminile, non è arrivato a diventare seme attivo perfetto, ma somministra un'ottima materia propria dove il seme paterno svilupperà la sua opera formativa<sup>4</sup>.

«Negli animali perfetti, generati dal coito, la virtù attiva risiede nel seme del maschio, come insegna Aristotele nel libro *Della Generazione degli Animali*, mentre la femmina

somministra solo la materia del feto. Ora, in questa materia si attiva subito, da principio, l'anima vegetativa: non ancora con atti secondi, ma in atto primo, come l'anima sensitiva in un addormentato. Quando invece incomincia ad attrarre l'alimento, allora attiva gli atti secondi. Tale materia dunque subisce una trasmutazione dalla virtù racchiusa nel seme del maschio, fino a raggiungere l'anima sensitiva in atto... E quando, per virtù del principio attivo del seme, si è prodotta nel generato l'anima sensitiva nella sua struttura principale, allora quest'anima sensitiva della prole comincia ad agire in ordine al compimento del proprio corpo, mediante gli atti della nutrizione e della crescita. La virtù attiva del seme cessa di esistere, una volta che il seme si dissolve e svanisce lo spirito che c'era in esso. In questo fatto non c'è nulla di strano, perchè questa virtù non era l'agente principale, ma solo lo strumentale, e la mozione dello strumento cessa, quando l'effetto si raggiunge nell'essere» (I, q. 118 a.1 ad 4).

Una volta che nell'unione generativa lo sperma raggiunge il mestruo, esso opera come «*strumentum animae generantis*» (*De Malo*, q.4 a.1 ad 15), scatenando nel mestruo la «*vis formativa seminis*». Questa adopera come strumento della sua totipotenza il *calore naturale* dello *spiritus* o *pneuma*, dissolto nel liquido spumoso del seme, capace di convertire la materia del mestruo nella sostanza di tutte le membra<sup>5</sup>. Il calore igneo, infatti, ha il *potere metabolico* di disgregare l'eterogeneo e riunire l'omogeneo, con quella triplice forza che insieme divide, sostantifica e vivifica.

Così, la *causa biochimica* più immediata della possibilità che il seme sviluppi tutto il suo potere attivo, radica nell'elemento operoso presente nella spumosità del seme, detto anche «*calore vitale*», collegato agli spiriti. Esso opera sul liquido mestruale organicamente attraverso una specie di «*cottura*» che fa sì che gli elementi terrei prendano coesione evaporando quelli acquosi, fino a costituire il generato<sup>6</sup>. Aristotele compara l'intero processo ad una coagulazione, al modo come il quaglio fermenta nel latte<sup>7</sup>.

Nella descrizione dei «fattori cosmologici», cause universali del processo fisico della generazione, Tommaso segue anche la particolare concezione fisica dell'epoca. Essa vede le Intelligenze amministrare, mediante il moto dei cieli (cause universali dei processi fisici), la fisico-chimica particolare dei processi materiali dei corpi terrestri, misti dai quattro elementi, tra cui la generazione<sup>8</sup>.

La causalità avviene soprattutto muovendo attraverso il calore naturale presente nel seme. Infatti il calore naturale del seme, per poter agire adeguatamente sul mestruo, richiede una *determinata gradazione o proporzione*<sup>9</sup>.

E questa può essere facilmente alterata da diversi fattori fisici, relativi alla congiuntura astrale, al momento, al luogo, all'ambiente... Senza entrare nei particolari, leggiamo un testo chiarificativo di Tommaso: «Questo spirito contiene pure un certo calore derivato dalla virtù dei corpi celesti, perché, come si è detto, *gli agenti inferiori agiscono in ordine alla specie anche per la virtù di quelli*. E proprio perché in questo spirito la virtù dell'anima s'incontra con la virtù celeste, si suol dire che *“l'uomo è generato dall'uomo e dal sole”*. Invece il *calore degli elementi* funge da strumento della virtù generativa e della sua virtù nutritiva dell'anima, come insegna Aristotele» (I, q.118 a.1 ad 3).

In questo senso la posizione degli astri esercita un suo influsso più o meno diretto sulla generazione<sup>10</sup>, corroborato dalle fasi della luna che determina i «tempi mestrui». L'espressione sintetica: «Homo generat ex materia hominem, et sol», riassume bene le due causalità. Tommaso la commenta così: «L'uomo è generato dalla materia e dall'uomo, quasi *da agenti propri*, e dal sole, come *da un agente universale* per tutti i generabili»

### 3. Dio, la Causa prima universalissima

Tutte le causalità precedenti presuppongono, a sua volta, l'efficienza radicale trascendente della Prima Intelligenza, che tutti chiamano Dio. Tommaso contempla questa causalità universale trascendente sotto il paradigma della partecipazione di ogni ente all'«*esse ut actus*»; concependo questo «esse» intensivamente, come *perfezione di tutte le perfezioni e come atto della stessa essenza*, che da sola rimane pura potenza per l'essere e che semina in ogni essenza, che così diventa «natura» (possedente un *principio intrinseco* di azione), la capacità stessa del suo agire.

In modo particolare,

Tommaso fa rientrare sotto l'*intenzione e volontà di questa Causa Altissima*, come Causa Provvidente, con una speciale cura per le cose umane, lo stesso ordinamento fisiologico generativo, che vuole la distinzione sessuale, togliendo mordente all'argomentazione di Aristotele, che vedeva la donna come una specie di insuccesso genetico (*mas occasionatus*) della finalità programmatica del seme: «Rispetto alla *natura particolare* la femmina è un essere difettoso e manchevole. Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre un essere perfetto simile a sé, di sesso maschile, e il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, come dai venti australi, che sono umidi, come dice il Filosofo [*De Gen. Anim.*, 4, 2]. Rispetto invece alla *natura nella sua universalità* la femmina non è un essere mancato, ma è *espressamente voluto* in ordine alla generazione. Ora, l'ordinamento della natura nella

*Nella descrizione dei fattori biologici, cause particolari immediate della generazione, Tommaso segue senza grandi modifiche la biologia dell'epoca, praticamente fermata ad Aristotele*

sua universalità *dipende da Dio*, il quale è l'autore universale della natura. Quindi nel creare la natura Dio produsse non solo il maschio, ma anche la femmina» (I, q.92 a.1 ad 1)<sup>11</sup>.

Per capire meglio questo modo di pensare, bisognerebbe sviluppare una visione più completa della metafisica delle cause: «Nelle cose ci sono *tre gradi di cause*. C'è prima la causa incorruttibile e immutabile, cioè *la divina*; sotto di essa in secondo luogo viene la causa incorruttibile ma mutevole, cioè *il corpo celeste*; e sotto questa in terzo luogo ci sono *le cause corruttibili e mutevoli*. Le cause che si trovano nel terzo grado, sono *cause particolari e determinate* ai propri effetti secondo le singole specie: il fuoco genera il fuoco, l'uomo genera l'uomo e la pianta la pianta. Ma la causa del primo grado è *semplicemente universale*, e il suo effetto proprio è *l'essere*: quindi tutto quanto c'è, e nel modo che ci sia, si contiene propriamente sotto la causalità e l'ordinamento di quella causa» (*In VI Met.* lc.3).

## II. La razza dei giganti e l'arte del demone incube

### 1. Verso una razza di giganti

Sotto questo “framework” bioscientifico, in cui si muove la filosofia del suo tempo, S. Tommaso considera la possibilità che un «demone» generi un uomo in una donna utilizzando il seme di un altro uomo<sup>12</sup>. Se alludiamo a questa congettura, è per l'attualità emblematica che un fatto così bizzarro può acquistare, letto alla luce di certa “ingegneria genetica” moderna. In quest'azione «demoniaca», Tommaso rileva l'uso senza scrupoli del potere e dell'intelligenza superiore del demone per raggiungere il suo scopo genetico: *la razza umana dei giganti*. Il tema prende spunto da quel passo della Genesi, dove si parla in certo modo mitico della generazione di una «razza di giganti»: «C'erano sulla terra *i giganti* a quei tempi – e anche dopo – quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi» (*Gen.* VI, 4)<sup>13</sup>.

### 2. Due interpretazioni

Nel *Commento alle Sentenze*, d.8, q.1, a.4, sol.2, ad 5, Tommaso segnala una doppia interpretazione di questo passo biblico (“*De daemonibus est duplex opinio*”), che anche ripete nel *De Potentia*, q.6, a.8, benché poi nella *Summa Theologiae* I, q.51, a.3, sembra sorpassarla, senza insistere più nelle due opinioni, accontentandosi di citare Agostino.

La prima interpretazione *nega in toto al demone la possibilità di generare*: egli, infatti, non possiede un vero corpo umano e quindi non può compiere nessuna vera operazione vegetativa (nutritiva, aumentativa o generativa)<sup>14</sup>. E poi la generazione sarebbe *tecnicamente impossibile* e inefficace perché il seme che prendesse da un altro, dovendo asportarlo e trasportarlo artificialmente ad una distanza insolita, perderebbe il calore naturale e quindi la sua efficienza<sup>15</sup>, e poi trattandosi di un seme umano normale *non avrebbe nessun'energia speciale*<sup>16</sup>. Quindi l'espressione «i figli di Dio», non significa *nessun demone incube*, ma semplicemente «i figli di Seth»; mentre l'espressione «le figlie degli uomini» significa «le discendenti di Caino».

«Alcuni dicono che i demoni non possono generare in nessun modo. E dicono che “i figli di Dio” non significano gli angeli succubi, ma i figli di Seth; e che le “figlie degli uomini” significano quelle che sono discese dalla stirpe di Caino» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, sol.2). «Alcuni infatti dicono che ne anche i demoni possono generare nei corpi assunti, per le ragioni esposte nelle obiezioni» (*De Pot.*, q.6, a.8. ad 5).

La seconda invece è quella *difesa dalla maggioranza*, a cui si somma Tommaso. Questa sostiene che *fino ad un certo punto è giusto dire che anche i demoni possono generare collaborando alla generazione*, e interpreta l'espressione «figli di Dio» secondo quella tradizione giudaica, riferita da Giosefo (e da Aquila), che parlava dei «*demoni incubi*» come angeli degenerati o figli depravati di Dio<sup>17</sup>.

«Ma poiché molti sostengono il contrario, è ciò che appare a molti non può essere totalmente falso, come pensa il Filosofo, si può

dire che mediante l'azione dei demoni si completa la generazione, in quanto che possono depositare il seme umano nel luogo conveniente alla materia proporzionata..., attribuendo ai demoni ciò che concerne al moto locale, ma non la stessa generazione. Infatti, il principio della generazione non è la virtù del demone, o del corpo assunto dal demone, ma la virtù dell'uomo a cui apparteneva il seme. Perciò anche il generato non è figlio del demone ma di qualche uomo» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, sol.2). «Altri, invece, credono che possono generare, non certo per il seme ricavato dal corpo assunto, o per virtù della loro natura, ma per il seme di un uomo, adoperato per la generazione. Per il fatto che uno e lo stesso demone diventa *succube* di un uomo e poi infonde il seme ricavato da questo in una donna, di cui diventa *incube*. E ciò si può sostenere molto ragionevolmente, dal fatto che anche causano molte altre cose naturali, adoperando le proprie sementi, come dice Agostino» (*De Pot.*, q.6, a.8. ad 5).

Invece, nella trattazione più sintetica che Tommaso fa nella Prima Parte della *Summa Theologiae*, q.51, a.3, dove si domanda in genere «Se gli angeli esercitino nei corpi assunti delle operazioni vitali», Tommaso sembra sorpassare la contrapposizione delle due opinioni, coprendo le divergenze con l'autorità di Agostino, in questo modo: «S. Agostino [*De Civ. Dei* XV, 23] insegna: “Molti hanno costatatato, o affermano di aver sentito da quelli che l'hanno osservato, che i Silvani e i Fauni, detti comunemente incubi (quos vulgus *incubos* vocat), sono stati sovente lascivi con donne e hanno bramato e compiuto l'accoppiamento: sarebbe perciò poco serio negare questo fatto. Ma i santi angeli di Dio non potevano commettere una tale colpa prima del diluvio. Quindi, per figli di Dio si devono intendere i figli di Set, che erano buoni; la Scrittura invece chiama figlie degli uomini le donne della stirpe di Caino. Né c'è da meravigliarsi che da essi siano po-

tuti nascere dei giganti: non furono infatti tutti giganti, tuttavia questi furono più numerosi prima che dopo il diluvio”. Qualora però ci fossero dei casi in cui qualcuno venisse generato in seguito a un rapporto con i demoni, ciò non potrebbe avvenire per mezzo del seme formato da essi stessi o dai corpi assunti, ma per mezzo del seme di qualche uomo da essi preso a tale scopo. Uno stesso diavolo, per esempio, potrebbe fare da succube rispetto a un uomo e poi divenire incube rispetto a una donna. Così infatti agiscono i demoni, come dice S. Agostino [*De Trin.* III, c.8-9], quando prendono il seme di altre cose per ottenere la generazione di altri esseri.

Chi pertanto viene generato in tal modo non è figlio del demone, bensì di quell'uomo da cui fu preso il seme» (I, q.51, a.3 ad 6).

### *S. Tommaso affermava che Dio è la «Causa Prima Universale Trascendentale» del processo generativo umano*

#### *3. L'arte manipolatoria del demone incube*

Quindi, secondo Tommaso, il demone in questione, non può generare direttamente perché essendo spirituale non ha un corpo proprio, e neanche indirettamente mediante il corpo che egli si assume, perché questo corpo, non essendo un vero corpo fisico «umano», ma solo un corpo figurativo, materialmente formabile da aria condensata, a cui il demone si unisce accidentalmente al solo scopo di farsi apparire sensibile per mostrare in esso le sue qualità spirituali, «non possiede in verità la natura con cui si mostra» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.3)<sup>18</sup>. E quindi neanche può essere un vero corpo vivo<sup>19</sup>, capace di produrre seme<sup>20</sup>. Quindi, per potersi procurare il seme, il demone deve prima, darsi le sembianze di una donna e diventare *succube* di un uomo per ottenere il suo seme. E poi, darsi le sembianze di un uomo, diventare *incube*, e deporre in una donna il seme che prima si è procurato.

Ora, in quest'opera il demone impiega tutta la sua intelligenza superiore, con cui conoscendo prevede e domina le cause del pro-

cesso generativo e tutta l'agilità con cui «muove» con arte i processi fisicochimici. Egli conosce, seleziona e manovra «il seme» di quell'uomo potente, dotato di una speciale «virtus formativa», e allo stesso modo seleziona e controlla il «mestruo» speciale della donna scelta. Egli seleziona il luogo e il miglior momento congiunturale delle forze astrali, dei venti e di tutto quanto può contribuire alla generazione, alla formazione e alla crescita dell'embrione, in modo che tutto contribuisca a raggiungere quella «razza superiore dei giganti»: «I demoni possono conoscere la forza del seme espulso, dalla disposizione dell'uomo da cui si distacca, e similmente la donna proporzionata a ricevere tale seme, e anche la costellazione che più aiuti all'effetto corporale, cioè alla complessione ottima del generato. Conoscendo tutte queste convergenze, è possibile generare figli di corpo grande o robusto» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, sol.2 ad 3).

In certo modo la causalità fisica dei corpi inferiori, che nella fisica antica sottostà alla causalità dei corpi celesti, diventa molto più penetrabile e a portata dell'azione del demone. Esso, in quanto angelo, possiede una natura idonea per muovere i corpi celesti e una conoscenza speculativa e pratica superiore, più capace di prevedere le reazioni degli elementi dei corpi generabili e corrottili, e più abile per gestirle con accuratezza dell'arte di qualsiasi uomo: «Gli angeli, sotto il comando e la permissione di Dio, non solo muovono i corpi celesti ma anche gli altri corpi. Essi, col loro imperio, muovono localmente i corpi in cui si trova la virtù fisica attiva per produrre un effetto, che Agostino chiama semi della natura. Questa loro operazione non procede per modo di miracolo, ma solo per modo di arte. Infatti, nei miracoli si producono effetti senza azioni naturali, mediante una causa soprannaturale. Ora, produrre un effetto che non può produrre la natura, o non lo può raggiungere con tanta compiutezza, mediante l'azione dei principi naturali, è proprio dell'arte. Perciò dice il Filosofo nel II della Fisica, che l'arte imita la natura, e ottiene alcuni traguardi che non può raggiungere la natura, e

anche in alcuni settori aiuta la natura, come il medico aiuta la natura a sanare, alterando e digerendo mediante il somministro di sostanze che hanno virtù naturale per farlo. Ora, nella produzione di questi effetti *l'arte dell'angelo buono o cattivo* è molto più efficace e raggiunge effetti migliori di quelli dell'arte umana. E ciò per tre motivi.

- 1) Il primo: perché gli effetti corporali negli esseri inferiori dipendono basicamente dai corpi celesti, e allora l'arte può raggiungere di più un effetto, quando collabora ad esso la virtù del corpo celeste. Quindi nelle opere dell'agricoltura e la medicina, vale la considerazione del moto e della posizione del sole, della luna e delle altre stelle, e gli angeli conoscono, con scienza naturale, queste virtù, posizioni e moti con molta più certezza che gli uomini. Quindi, possono scegliere meglio le ore, in cui la virtù del corpo celeste collabora meglio agli effetti desiderati. Proprio questa sembra essere la ragione di perché i negromanti osservano la posizione delle stelle nelle invocazioni dei demoni.
- 2) Il secondo motivo è perché gli angeli conoscono meglio degli uomini le virtù attive e passive dei corpi inferiori, e quindi possono applicarle più facilmente e velocemente all'effetto, soprattutto quando basta il loro imperio per muovere localmente i corpi. Perciò anche i medici raggiungono effetti più meravigliosi nell'ambito della sanità: perché conoscono di più le virtù delle cose naturali.
- 3) Il terzo motivo [che si può aggiungere] è che lo strumento non opera solo per virtù propria, ma per virtù di chi lo muove..., e quindi non è inconveniente affermare che gli stessi corpi fisici, in quanto mossi da una sostanza spirituale, ottengono un effetto maggiore. Ciò si può vedere da quanto si dice nella Genesi 6, 4: «C'erano sulla terra i giganti a quei tempi, dopo che i figli di Dio si unirono alle figlie degli uomini e queste generarono: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi». E una Glossa dice su ciò che non è incredibile che alcuni demoni, che sono incubi

di donne, procreino questi uomini, cioè i giganti.

Così, quindi, appare che gli angeli buoni o cattivi, non possono fare miracoli con la loro virtù naturale, ma possono raggiungere alcuni effetti mirabili, in cui la loro operazione si sviluppa con la modalità dell'arte» (*De Pot.*, q.6, a.3).

E non di meno, precisa Tommaso, carico di umanesimo, questo generato «non sarebbe figlio del demone, bensì di quell'uomo da cui fu prelevato il seme» (I, q.51, a.3 ad 6). Tommaso qui applica un giudizio morale simile a quello che applicava all'azione degli adulteri: essi generano contro l'etica nel peccato, ma il figlio raggiunto è ottimo è mirabile, e nel caso del demone, un portento.

Anzi, essi, sotto l'aspetto asettico del loro agire, visto solo naturalmente al margine dell'etica, collaborano con l'agire dello stesso Dio: «Nell'operato degli adulteri quanto viene dalla natura è buono: e Dio

coopera. Quanto invece è effetto del piacere disordinato è cattivo: e Dio non coopera» (I, q.118, a.2, ad 5)<sup>21</sup>. «Senza dubbio, la generazione fatta così, si fa adoperando il potere (*in virtute*) del seme umano. Quindi il figlio nato così non sarebbe un figlio del demone, ma dell'uomo a cui appartiene il seme. E proprio in tale modo è possibile generare uomini più potenti e più giganti, perché i demoni volendo apparire mirabili nei loro effetti, osservando la posizione determinata delle stelle, e la disposizione dell'uomo e della donna, possono cooperare in questo. Soprattutto se i semi, che adoperano come strumenti, possono mediante tale uso acquisire un aumento di energia» (*De Pot.*, q.6, a.8. ad 7. Cf. *De Pot.*, q.6, a.3).

### III. Un'etica "succube" della scienza?

L'ingegnosità ermeneutica di Tommaso per dare una spiegazione alla possibilità di generare una razza di giganti da parte del de-

mone incube, non può che provocare un sorriso. Ma Agostino diceva che il riso non è una ragione<sup>22</sup>. E forse questo riso non è che un ridere di noi stessi. Infatti, l'insinuazione del principio morale, molto diffuso nei nostri giorni, secondo cui l'Etica si deve mettere sotto la Scienza nel momento di fare la ricerca, ma poi si deve rimettere sopra la Scienza nel momento di adoperare il prodotto della ricerca, non è che una cattiva mascherata del «succube-incube».

Non di meno molti scienziati mettono oggi come un dogma il principio che *la scienza sta al margine o al di sopra della morale, sempre che aiuti al progresso dell'umanità*, e inoltre tentano di giustificarlo, come se la scienza che professano li rendesse automaticamente oltre

che ottimi scienziati anche ottimi filosofi etici. E credono che tutti quanti così hanno promosso la scienza al margine della morale, sono una specie di eroi Prometei, che hanno avuto l'audacia di ap-

propriarsi il fuoco divino, contribuendo immensamente al progresso dell'umanità.

In realtà il principio che professano non va oltre una modalità di: «Il fine giustifica i mezzi». E tali Prometei sono a volte uomini che «giocano col fuoco», con la specialità di "bruciare tappe", in nome del progresso della scienza. Durante l'ultima guerra mondiale, invocando questo stesso principio, molti scienziati "bruciarono le tappe" in tanti settori scientifici, che perfino usciva fumo "negli alti forni" di Auschwitz: per migliorare la razza, per ottenere corpi resistenti al dolore, per vincere le malattie, per avere un'arma di dissuasione perfetta...

E siccome credono anche che la loro scienza li rende insieme filosofi etici, incominciano la loro predica morale solo dopo rendersi conto delle aberrazioni a cui può portare l'"abuso" del loro principio iniziale. Invece, il tempo della morale abbraccia anche la nascita di questo principio amorale. Chi ammette all'inizio questo principio perde poi ogni diritto a richiamare conseguenze mo-

*L'etica è un elemento  
imprescindibile da porre  
come premessa per una  
ricerca scientifica rispettosa  
di ogni essere umano*

rali: «*Parvus error in principio, maximus est in fine*», dice Tommaso ripetendo al Filosofo<sup>23</sup>. Non si può adoperare una morale per saltare il principio ed un'altra per limitare i danni, perché allora gli argomenti si riducono a sentimentalismo selettivo, relativista e volontarista: a “sofisma”. La Scienza non è il salvacondotto della Morale. La Scienza è anche un “atto umano”, e come tale cade sotto il *dovere di farla bene* e non scappa alla Synderesi o alla Coscienza immediata e naturale del «*Bonum est faciendum*»<sup>24</sup>.

L’“*humanitas*” non ha “*progresso*” al margine dell’Etica<sup>25</sup>. L’Etica, rimane sempre la «scienza dell’agire umano». E, senza l’Etica, non ci si può fare “uomini migliori”, perché l’atto morale, legato a questa scienza, è quello che fa l’uomo “semplicemente buono”, cioè “uomo perfetto”: “rettamente integro nel suo insieme”, nel suo intelletto e nella sua volontà, (e non in modo “internamente diviso”). Altre scienze possono farlo più saggio, qualificato o esperto in qualche settore del sapere umano, come anche la stessa Etica, se rimane solo un sapere speculativo<sup>26</sup>.

Josef Mengele, ad esempio, sapeva più medicina dell’immensa maggioranza di noi, e ogni suo esperimento rafforzava questa scienza, e lo qualificava come un “uomo più esperto”: uno scienziato medico stupendo. Ma ciò non lo rendeva un uomo semplicemente “buono”; infatti, lo chiamarono “*Todesengel*” (angelo della morte). La medicina “come tale” non rende il medico un buon “*filosofo etico*”, né tanto meno un “*uomo integro*”, fortificando la rettitudine della sua volontà in armonia con la rettitudine della sua razionalità, e assicurando che farà sempre buon uso della sua scienza. Anzi, se già quando acquista la medicina l’uomo si abitua a far un uso pessimo della volontà, e non contento con ciò difende ancora con una dottrina “in nome della scienza” o “in nome della medicina” il diritto a questo mal uso, allora il parossismo della sottomissione dell’Etica alla Medicina raggiunge il suo climax. Almeno Ovidio, quando diceva: «*Video meliora proboque: deteriora sequor*» (*Metamorfosi*, 7, 20), tentava di salvare il principio, dichia-

rando la sua debolezza. E lo stesso Ovidio ci ricorda come l’Arte Medica difendeva in un tempo: «*Principiis obsta, sero medicina paratur*» (*Remedia Amoris*, v.91). Perciò, difendiamo anche noi il principio e, per amore dell’uomo, non rendiamo mai la Morale “succube” di una Scienza, se non “demone”, almeno “incube”.

#### NOTE

<sup>1</sup> Per questo tema in Tommaso, cf. I, q.119 a.1: “Se parte dell’alimento si trasformi veramente nella natura umana”; a.2: “Se il seme, che è il principio della generazione umana, provenga dal superfluo dell’alimento”. Anche Tommaso, citando Aristotele, accenna a queste digestioni che provocano un «purissimo sanguine» (cf. III, q.31, a.5): «Secondo il Filosofo, questa materia è il sangue della donna, non qualsiasi ma *elaborato con una digestione più completa* dalla virtù generativa della madre per renderlo atto al concepimento» (III, q.31, a.5). «Il sangue mestruale, che le donne perdono tutti i mesi, ha una certa impurità naturale, come anche le altre cose che la natura elimina come superflue. Ora, il concepimento non si compie con questo sangue mestruale corrotto, che la natura espelle: anzi, questo costituisce lo *spurgo di quel sangue puro, preparato con una certa digestione per il concepimento, e che è più puro e più perfetto dell’altro sangue*» (III, q.31, a.5 ad 1. Cf. *In III Sent.* 3, q.4, a.2 ad 3).

<sup>2</sup> «Nel seme che è il residuo dell’ultimo cibo, vicinissimo all’ultima conversione, si trova il tutto in potenza (*potentia totum*)» (*In II Sent.* d.18, q.2, a.3; cf. *In II Sent.* d.20 q.2 ad 5). «Quel sangue [il mestruale] è potenzialmente tutto (*potentia totum*), con potenza passiva; così come il seme [dell’uomo] è potenzialmente tutto (*potentia totum*), con potenza attiva» (*In III Sent.* d.3, q.5, a.1 ad 4).

<sup>3</sup> «Nella generazione dell’uomo, la madre offre la *materia informale* del corpo, che viene formata per il *potere formativo*, presente nel seme del padre» (2-2 q.26 a.10 ad 1).

<sup>4</sup> «Il seme della donna non è atto alla generazione, ma è un seme imperfetto, la cui imperfezione è conseguente all’imperfezione della potenza generativa della donna. Perciò tale seme non è una materia necessaria per il concepimento, come insegna il Filosofo [*De Gen. Animal.* 1, c.19 ss.]...» (III, q.31, a.5 ad 3). Per la concezione della donna in S. Tommaso, cf. F. HARTEL, *Femina ut imago Dei: In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, EPU, Roma 1993.

<sup>5</sup> «La potenza attiva racchiusa nel seme, che proviene dall’anima del generante, è come un impulso dell’anima stessa del generante: ma non è attualmente l’anima, né una sua parte; allo stesso modo che nella sega o nell’ascia non vi è attualmente la forma del letto, ma l’impulso ad una tale forma. Perciò non è necessario che codesta potenza attiva si trovi localiz-



zata attualmente in un determinato organo, ma è racchiusa nello spirito vitale incluso nel seme, il quale è appunto spumoso, come attesta la sua bianchezza» (I, q.118 a.1 ad 3; cf. *In II Sent.*, d.18 q.2 a.3...).

<sup>6</sup> Il seme è naturalmente caldo perché composto di «spirito» e acqua, il primo dei quali è aria calda. Quest'aria calda o calore vitale è ciò che causa che il seme sia generativo. Questo spirito è un principio naturale generativo interno al seme (ARISTOTELE, *De Gen. Anim.*, 736a1-5). E qualcosa di analogo alle stelle, perché entrambi, il calore del sole e il calore dell'animale, generano esseri viventi: «Nel seme di tutti gli animali è presente ciò che rende fecondi i semi, ciò che è chiamato caldo... Il calore del sole invece e quello degli animali, non solo quello agente attraverso lo sperma, ma anche qualsiasi altro residuo della loro natura, possiede un principio vitale» (ARISTOTELE, *De Gen. Anim.*, 736b34-737a5).

<sup>7</sup> «Perché il caglio è una sorta di latte contenente calore vitale, che produce una massa bloccando il materiale affine. E similmente accade nella relazione tra il seme e il mestruo...» (ARISTOTELE, *De Gen. Anim.*, 739b20-35).

<sup>8</sup> Alcuni credono questa dottrina «esoterismo medievale». Essa invece è perfettamente «scientifica», entro i parametri della fisica antica, platonica e aristotelica, che vede nei Corpi Celesti i grandi gestori della fisica sublunare dei corpi misti, sottomessi ai cicli della generazione e corruzione. La *causalità debole*, dei quattro elementi, rimane sempre sottomessa alla *causalità forte* dei Corpi Celesti, mossi dalle Intelligenze. In ciò Tommaso si attiene alla dottrina offertagli dai fisici, gli astrologhi e i medici dell'epoca.

<sup>9</sup> La materia femminile e il seme maschile devono essere nella proporzione giusta; ciò significa che nell'unione dei due elementi si deve raggiungere un grado determinato di calore vitale. «Se il maschio emette più sperma o potenzialità più intensa nelle diverse parti dello sperma, l'eccedenza non avrà un effetto maggiore, ma al contrario opererà una distruzione per disseccamento» (ARISTOTELE, *De Gen. Anim.*, 772a10-20). Se il seme maschile non è sufficientemente caldo, non solidificherà la materia e non formerà il feto: cf. *De Gen. An.* 767a13-25.

<sup>10</sup> «Così, può verificarsi ciò che scrive Tolomeo nel *Centiloquio* [sent. 38]: «Quando alla nascita di un uomo Mercurio si trova in qualche posizione di Saturno e raggiunge il massimo vigore, conferisce la capacità d'intendere profondamente le cose»» (*Gent.*, III, 84). Sull'influsso fisico più determinato di ciascun astro, cf. *In II De Caelo*, lc.18.

<sup>11</sup> Tommaso commenta inoltre tutta la narrazione biblica per ciò che riguarda la particolare creazione del corpo e dell'uomo e della donna. Cf. *S. Th.*, I, q. 91: «Sulla produzione del corpo del primo uomo»; q. 92: «Sulla produzione della donna».

<sup>12</sup> Nel *De Potenza* q.VI, che tratta il tema generale «dei miracoli», Tommaso affronta nell'articolo 8 la questione «Se un angelo o un demone, mediante il corpo che assume, possa esercitare le operazioni del corpo vivente».

L'intera questione, offre le spiegazioni complementari necessarie per capire meglio la sua dottrina. L'articolo ottavo trova anche paralleli in: *In II Sent.*, d.8, q.1, a.4; *S. Th.*, I, q.51, a.3.

<sup>13</sup> Sant'Agostino dedica anche un lungo spazio al commento di questo passo nel *De Civitate Dei*, XV, 23, di cui Tommaso anche si servirà per la sua interpretazione.

<sup>14</sup> «Il corpo assunto dai demoni e dagli angeli, non è vivo» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, q.2, sc.1). «Non si può affermare che l'angelo o il corpo assunto dall'angelo, si nutre o si muove col moto d'aumento. Quindi non può succedere che il corpo assunto generi» (*De Pot.*, q.6, a.8, ob.6).

<sup>15</sup> «Il seme solo ha potere generativo, mentre ritiene il calore dell'anima. Ma, portandolo a gran distanza, questo si dilegua. Quindi sembra che la generazione non possa avvenire in questo modo» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, q.2, sc.2). «Il seme dell'animale porta avanti la generazione principalmente mediante il calore naturale. Ora, sembra impossibile che un demone porti il seme per una lunga distanza senza che il calore naturale evapori. Quindi la generazione dell'uomo non può avvenire in quel modo» (*De Pot.*, q.6, a.8, ob.6). Ma Tommaso pensa che, riguardo a tali problemi fisici, il demone non trovi nessuna difficoltà, potendo muoversi velocissimo e applicare «aliqua fomenta» per conservare il calore naturale del seme, evitando l'evaporazione (cf. *In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, sol.2 ad 2; *In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, sol.2 ad 2).

<sup>16</sup> «Quindi, quelli che si dicono generati dal demone, non sarebbero di statura più alta o più robusta, di quelli generati dal seme nel modo umano comune» (*De Pot.*, q.6 a.8, ob.7). Questa obiezione, tralascia l'intelligenza e lo speciale potere motivo del demone.

<sup>17</sup> «Sembra che possono generare. Infatti nel Libro della Genesi 6,2, si dice: «Vedendo i figli di Dio che le figlie degli uomini erano belle, prendevano fra tutte per mogli quelle che sceglievano». E ciò Giuseppe [*Antiq. Jud.*, I, c.4] lo espone riferendolo ai demoni incubi (*exponit de daemonibus incubis*). Quindi sembra che possano generare» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, q.2, ob.1). E JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae*, I, 4 [Niese, 73]: «Molti angeli di Dio, unendosi alle donne, generarono figli insolenti, disprezzanti ogni bene per la fiducia che riponevano nel proprio potere. Si tramanda che abbiano commesso crimini, comparabili a quelli che i greci narrano fatti dai giganti». Anche FILONE (*Quaestiones in Genesim*, 1,92) si domanda come i giganti siano generati dagli angeli e le donne. Cf. TERTULLIANUS, *Apologia* 22; LACTANTIUS, *Institutiones Divinae*, 10,14. In linea con questa tradizione, Tommaso con la *Glossa Hieronymi* cita anche l'interpretazione di Aquila («Ha osato chiamare «figli di Dio», intendendo i dei, i santi o gli angeli»: «Filius deorum dicere ausus est deos, sanctos vel angelos intelligens»: *De Pot.*, q.6, a.8, sc.2), che anche è citato da Agostino nel *De Civ. Dei.*, XV, 23, passo da cui Tommaso prende la menzione dei Silvani e i Fauni incubi (I, q.51, a.3 ad 6).

<sup>18</sup> «Benché le proprietà vere dell'uomo solo si trovano nel corpo naturale, possono anche trovarsi analogie di queste proprietà in altri corpi; e tali analogie bastano al fine dell'apparizione» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.3 ad 2).

<sup>19</sup> «Gli angeli non infondono la vita nei corpi assunti, ma solo il moto. Perciò si deve considerare che tutte le operazioni che conseguono al corpo vivo, in quanto vivo, non possono convenire agli angeli nei corpi assunti, ma soltanto quelle che conseguono al corpo mobile, in quanto tale, come muovere, spingere, dividere e simili» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.4, sol.1; cf. I, q.51, a.3).

<sup>20</sup> L'angelo o il demone, non solo ha il potere di muovere localmente un corpo, ma anche quello di assumerlo: «Quando l'angelo non solo “muove” il corpo, ma anche lo forma nel modo prima determinato, affinché appaia in esso alcune proprietà visibili, proporzionate (congruentes) alle sue proprietà invisibili, allora si dice che “assume” tale corpo» (*In II Sent.*, d.8, q.1, a.2). Questa assunzione, comunque, non produce una vera unione sostanziale in cui la forma dell'angelo diventa forma della corporeità assunta, ma solo utente la corporeità a modo di strumento (*utens corpore, movens corpus*), con una unione solo dinamica accidentale che si risolve in un «contactum virtutis». «L'angelo non assume ogni corpo che muove. Assumere, infatti, significa prendere per se (quasi ad se sumere). L'angelo, quindi, assume il corpo non per unirlo alla sua natura, come l'uomo assume il cibo; né per unirlo alla sua persona, come il Figlio di Dio assunse la natura umana; ma per la sua rappresentazione, nel modo in cui le cose intelligibili si possono rappresentare mediante le sensibili. Quindi, si dice che l'angelo assume un corpo quando forma un corpo in tal modo che lo rende atto per rappresentarlo» (*De Pot.*, q.6, a.7 ad 1). «Il corpo assunto si unisce all'angelo non già come a una forma, e neppure come a un semplice motore, ma come a un motore fatto palese dal corpo mobile assunto» (I, q.52, a.2 ad 2). Cf. *In II Sent.*, d.8, q.1, a.1: “Se gli angeli hanno corpi uniti”; a.2: “Se gli angeli assumono corpi”.

<sup>21</sup> «Sbagliavano in questo: non distinguevano tra l'operazione della natura, che è la generazione della prole, a cui Dio dona il complemento, dall'operazione volontaria dell'adulterio, in cui consiste il peccato» (*De Pot.*, q.3 a.9 ad 25).

<sup>22</sup> «Vaci piano, ti prego, affinché la ragione prevenga il tuo riso: perché niente è tanto vergognoso come il riso che merita derisione» (*Contra Academicos*, I, 5). «Aliud est videre, aliud est ridere» (*Confessiones*, XI, 12).

<sup>23</sup> *In I Sent.*, d.2, q.1, a.5; cf. *De Ente*, prolog. «Come da un piccolo fermento si corrompe tutto, così, da un piccolo errore si corrompe tutta la vita, come quando l'uomo lascia un po' la via e poi è tanto lontano. Perciò il Filosofo dice nel I *Del Cielo*, che un piccolo errore nel principio diventa immenso alla fine» (*In Johan.*, 16, lc.1). «Chi infrange un po' la verità sui principi, procedendo avanti diventa diecimila volte più lontano dalla verità: perché tutto quanto segue dipende dai suoi principi» (*In I De Caelo*, lc.9 n.97). ARISTOTELE, *De Caelo*, I, 5, 271b 8-13.

<sup>24</sup> Certamente, annullando la morale, si possono bruciare tappe e produrre conoscenze in modo rapido ed efficace. E queste “conoscenze amoralmente acquisite”, possono aiutare tutti a conoscere; infatti come dice Tommaso «Iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis» (*Gent.*, III, 128). Ma il fine non giustifica i mezzi, per quanto la propaganda e le ideologie promuovano la sudditanza della morale alla conoscenza.

<sup>25</sup> Per contribuire al progresso dell'umanità, deve anche aversi una idea di ciò che è l'uomo. E non basta ricorrere al sofisma proprio dell'ideologia relativistica che non esiste qualcosa come l'essenza o la natura umana, perché allora, nessuno che si dica “uomo” ha più il diritto di proporci nessun “progresso dell'umanità”.

<sup>26</sup> Più ancora: ogni scienza espone l'uomo, che non ha dominio morale, a diventare ancora “meno uomo” e più “bestia”. L'annotazione proviene da Aristotele, e Tommaso la espone così: «Un uomo cattivo, con la ragione, che gli permette di escogitare infiniti mali, può fare diecimila volte più danno di una bestia» (*In VI Ethic.*, lc.6 n.1403; cfr. 1-2 q.95 a.1; 2-2 q.64 a.2 ad 3...). «L'uomo è il miglior animale (*optimum animalium*) se si perfeziona con la virtù, a cui lo spinge la natura, ma se rimane senza legge e senza giustizia, diventa il peggiore di tutti (*pessimum animalium*)» (*In I Polit.*, lc.1 n.41).