

CENTRO ITALIANO DI STUDI  
SUL BASSO MEDIOEVO – ACCADEMIA TUDERTINA

# IL DIAVOLO NEL MEDIOEVO

Atti del XLIX Convegno storico internazionale

*Todi, 14-17 ottobre 2012*



FONDAZIONE  
CENTRO ITALIANO DI STUDI  
SULL'ALTO MEDIOEVO  
SPOLETO  
2013

## INDICE

Consiglio direttivo del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina .....	pag. VII
Programma del XLIX Convegno storico internazionale »	IX
TULLIO GREGORY, <i>Il diavolo nell'Occidente medievale</i> .....	» 1
ADELE MONACI CASTAGNO, <i>Nascita e sviluppo del 'Diavolo e i suoi angeli' (Mt 25,41): interpretazioni dei testi biblici ed extrabiblici nei primi secoli del cristianesimo</i> .....	» 29
GIUSEPPE CREMASCOLI, <i>Corpus diaboli. Sulla demonologia di Gregorio Magno</i> .....	» 55
PASQUALE PORRO, <i>Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino</i> .....	» 77
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, <i>Il papato e il demonio. Per una rilettura di alcune lettere pontificie del Due e Trecento</i> .....	» 101
GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI, <i>Il demonio nella magia naturale dei secoli XIII e XIV: due modelli esemplari, Guglielmo d'Alvernia e Nicola Oresme</i> .....	» 117
PIERO BELLINI, <i>Della « origine del male » nella riflessione soteriologica della cristianità latina tardo-antica</i> .....	» 139
FRANCESCO SANTI, <i>Lucifero e Dante. La poetica della morta poesì</i> .....	» 195
PAOLO GOLINELLI, <i>Diabolus in figura: trasformazioni demoniache e incontri col santo nell'agiografia medievale</i> .....	» 217

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>Il diavolo nella letteratura mistica del Duecento</i> .....	pag. 265
MARTINE OSTORERO, <i>Diabie, démons et sorciers au sabbat: de nouveaux rapports entre les mauvais esprits et les êtres humains?</i> .....	» 307
ALVARO CACCIOTTI, <i>La battaglia del "manigoldo di Dio". Tratti della tentazione diabolica in alcuni autori francescani, secoli XIII-XV</i> .....	» 343
LORENZO PAOLINI, <i>Il « principe di questo mondo » nella demonologia catara</i> .....	» 363
GIAN LUCA POTESTÀ, <i>Il drago, la bestia, l'Anticristo. Il conflitto apocalittico tra Federico II e il Papato</i> .....	» 395
BEATRICE PASCIUTA, <i>Il diavolo e il diritto: il Processus Satane (XIV sec.)</i> .....	» 421
RICCARDO PARMEGGIANI, <i>Nomi e luoghi del diavolo</i> .....	» 449
LAURA PASQUINI, <i>Il diavolo nell'iconografia medievale</i> .....	» 479
CLAUDIO BUCCOLINI, <i>Il diavolo nel Malleus maleficarum</i> .....	» 519
LUIGI CANETTI, <i>La danza dei posseduti. Mappe concettuali e strategie di ricerca</i> .....	» 553
MARINA FALLA CASTELFRANCHI, <i>Il diavolo a Bisanzio. Aspetti iconografico-iconologici e liturgici</i> .....	» 605

PASQUALE PORRO

## Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino

Presenza sfuggente per definizione, il diavolo si rivela più che mai tale nell'orizzonte del pensiero scolastico<sup>1</sup>. Non sorprende perciò che la sua incidenza effettiva in questo ambito sia stata interpretata in sensi profondamente diversi, per non dire opposti. Mi limiterò a segnalare due esempi in qualche modo paradigmatici in proposito.

Nella nota e per alcuni versi discutibile ricostruzione d'insieme *Il diavolo nel Medioevo* di Jeffrey B. Russell, il ruolo giocato dal diavolo nel pensiero scolastico appare sostanzialmente marginale. Russell si concentra in verità solo su Anselmo, annoverato d'ufficio tra gli « Scolastici », e soprattutto su Tommaso d'Aquino, a cui viene rimproverato fin dal principio di dipingere il diavolo « piuttosto astrattamente »<sup>2</sup>. Per Tommaso, il diavolo non è causa diretta del male, il che significa che la sua azione non è affatto necessaria per spiegare l'origine dei peccati umani:

« Il Diavolo non è quindi necessario per spiegare l'atto peccaminoso; non è neppure necessario per spiegare la tentazione: se il Diavolo non esistesse, l'umanità sarebbe ugualmente sottoposta alla tentazione del peccato, a causa delle passioni

---

<sup>1</sup> Intendo qui per 'Scolastica' in senso stretto solo la produzione teologica e filosofica che trova la sua origine negli *studia* a partire dai primi decenni del XIII secolo. Per una visione d'insieme del diavolo dalle origini del pensiero cristiano alle soglie dell'età moderna si può ora far riferimento a T. GREGORY, *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Roma-Bari, 2013.

<sup>2</sup> J. B. RUSSELL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1984; trad. it. (a cui facciamo qui riferimento) *Il diavolo nel Medioevo*, Roma-Bari, 1987, p. 147.

del corpo. Avendo già dimostrato che un principio cattivo indipendente da Dio non può esistere, la logica di Tommaso lo conduce a un punto in cui un essere cattivo dipendente da Dio non è neppure necessario a spiegare il male. La Bibbia e la tradizione esigono di credere nel Diavolo, ma la ragione e la logica no »<sup>3</sup>.

L'importanza relativa del diavolo emerge anche nella soteriologia, e in particolare nel modo in cui Tommaso rielabora l'antica dottrina della soddisfazione vicaria: è infatti direttamente a Dio che Cristo paga il nostro debito, e non al diavolo. Anche in questo caso, come commenta esplicitamente Russell, il diavolo non è « parte integrante della soluzione »<sup>4</sup>.

In definitiva, proprio per il carattere inessenziale attribuito al diavolo e per il tentativo di dare di esso una spiegazione compiutamente razionale, la concezione scolastica del diavolo risulta inutilizzabile; « le abili soluzioni che la Scolastica trovò alle tormentate questioni della demonologia erano troppo ingegnose »<sup>5</sup>, è il giudizio esplicito di Russell, che conclude: « Perché un concetto sopravviva è necessario che risponda alle percezioni e alle esigenze degli uomini, e il concetto scolastico di Diavolo non è quasi più in grado di farlo. Artisti e mistici hanno potuto comprendere la realtà demoniaca con maggiore intensità e in modo più convincente »<sup>6</sup>.

Pur essendosi occupato a lungo di storia medievale e storia delle religioni, Jeffrey B. Russell non è tuttavia in senso stretto uno storico della filosofia, o uno specialista del pensiero scolastico. Più di recente, nel suo celebre studio *Satan hérétique* (apparso in Francia nel 2004 e in Italia nel 2006) un medievista di professione e di grande esperienza come Alain Boureau ha proposto un approccio di segno diametralmente opposto, che potrebbe essere condensato in questa tesi di fondo: l'ossessione del diavolo (o per il diavolo) non costituisce « un aspetto essenziale del cristianesimo medievale, ma è emersa repentinamente tra il 1280 e il 1330 »<sup>7</sup>. Questo spazio di

---

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibid., p. 149.

<sup>5</sup> Ibid., p. 151.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> A. BOUREAU, *Satan Hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, 2004;

50 anni segna per Boureau una « svolta decisiva: tre secoli di ossessione demoniaca condizionarono pesantemente l'evoluzione dell'Europa, portando soprattutto alla follia persecutoria di streghe e stregoni (*witchcraze*) tra la fine del XV e la metà del XVII secolo »<sup>8</sup>. La connessione tra razionalità scolastica e caccia alle streghe era stata già suggerita – a partire tuttavia da un'altra opzione, e cioè dal tentativo di applicare al pensiero medievale i procedimenti genealogici foucaultiani – da Philipp W. Rosemann<sup>9</sup>. Boureau in realtà contesta tutti i modelli teorici precedenti elaborati per spiegare il fenomeno della caccia alle streghe (da quello di Margaret Murray a quello di Robert Mandrou, da quello di Carlo Ginzburg a quello di Stuart Clark) contrapponendosi all'idea che si tratti di un fenomeno essenzialmente rinascimentale, e retrodatandone la genesi appunto al Medioevo, e in particolare al cinquantennio appena ricordato. O meglio: Boureau non nega che l'ossessione per la stregoneria si sviluppi non prima del 1430-1450, ma ritiene che essa nasca già ben armata, dando immediatamente inizio a un periodo di persecuzione sistematica. Ciò che mancherebbe in tutti i modelli storici precedenti è proprio la capacità di dar conto delle origini o della genesi di questo fenomeno, ovvero di risalire alla svolta demoniaca o demonologica che Boureau colloca appunto tra il 1280 e il 1330, in coincidenza con una fase di forte tensione tra poteri spirituali e poteri secolari, tra papato e monarchie – in quel clima, cioè, di violenza istituzionale e ideologica perfettamente esemplificato dallo scontro tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Non si tratta evidentemente, per Boureau, di una semplice coincidenza o concomitanza.

Anche se la prospettiva adottata in *Satana eretico* è quella della storia intellettuale, e non quella della storia della filosofia o teologia, Boureau scorge l'evento inaugurale – dal punto di vista teorico – di questa svolta nella celebre condanna di Tempier del 7 marzo 1277, considerata come il « momento di arresto nello sviluppo di

---

trad. it. (a cui facciamo qui riferimento) *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Milano, 2006, p. 12.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Cf. P. W. ROSEMAN, *Understanding Medieval Philosophy with Foucault*, New York, 1999.

una certa razionalità trionfante che era riuscita a cristianizzare la filosofia di Aristotele »<sup>10</sup>, e come il risultato dei precedenti contrasti tra i francescani e Tommaso d'Aquino, che Boureau considera come uno dei destinatari diretti dell'intervento di Tempier. In particolare, sarebbe stata « proprio la contrapposizione di due antropologie illustrate nel caso specifico » da Tommaso e Olivi « a contribuire al ritorno di Satana nei pensieri e nelle dottrine »<sup>11</sup>. Questa tesi, ad un tempo ardita ed enigmatica, merita forse qualche precisazione. La 'nuova' paura dei demòni sarebbe nata per Boureau dalla « coniugazione, attualizzazione e interazione di due antiche tematiche, quella del patto concluso con il diavolo e quella della possessione »<sup>12</sup>. Ma quale connessione sussiste nello specifico tra il ritorno in forma accentuata di questi due temi e gli eventi politici ed ecclesiali del periodo indicato? Per quanto riguarda il primo di essi – il patto con il diavolo – ciò dipenderebbe per Boureau da due fattori concomitanti: sul piano politico-sociale, dalla moltiplicazione delle forme di organizzazione della vita collettiva destinate ad entrare in conflitto tra loro, e dal conseguente tentativo delle varie sovranità di affermarsi senza averne i mezzi istituzionali e ideologici (da qui il timore del complotto e della congiura, che permeerebbe di sé eventi drammatici come il processo ai templari, e si impadronirebbe dei governi laici o religiosi); sul piano più strettamente teologico, dall'affermarsi di un nuovo modello di causalità sacramentale fondato sul patto tra Dio e le creature: un tale patto, nella ricostruzione di Boureau, indebolirebbe la mediazione ecclesiastica lasciando l'individuo nudo, esposto, rispetto al sovrannaturale.

Analogamente, per quanto riguarda il secondo tema – quello della possessione sovrannaturale – un ruolo fondamentale sarebbe stato giocato dalla costruzione di una nuova antropologia incentrata sulla considerazione delle forze e debolezze dell'unità personale: la fragilità individuale che veniva così portata allo scoperto avrebbe in altri termini creato il presupposto antropologico per l'assoggettamento satanico. La disponibilità del soggetto e la sua esposizione o

---

<sup>10</sup> BOUREAU, *Satana eretico* cit. (nota 7), p. 14.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 15.

nudità – cioè le condizioni ideologiche della svolta demoniaca – sarebbero entrambe, quasi ironicamente, il risultato dello svilupparsi di una nuova antropologia cristiana.

Per quanto l'approccio di Boureau sia assai più documentato e scientificamente articolato di quello di Russell, presenta anch'esso alcuni elementi che suscitano più di qualche dubbio: ad esempio, l'interpretazione tradizionale della condanna del 1277 come punto di arresto dell'aristotelismo, e non come punto di partenza di un altro aristotelismo, destinato a trionfare proprio nel XIV secolo (per non menzionare qui il fatto che il Prologo della condanna colpiva in modo diretto le pratiche negromantiche)<sup>13</sup>. Ma soprattutto la connessione tra gli eventi del 1277 e le nuove elaborazioni teologiche della fine del XIII secolo da una parte, e la nascita della demonologia o dell'ossessione demoniaca dall'altra non è, in *Satana eretico*, giustificata fino in fondo, ma evocata solo ed esclusivamente attraverso assonanze o analogie. Si ricorderà il modo in cui Paul Veyne decostruiva la tesi di Panofsky a proposito di una fondamentale omologia tra le grandi *summae* del XIII secolo e la struttura delle cattedrali gotiche come uno dei tanti fantasmi evocati dall'attività combinatoria: anche ammettendone l'esistenza, il vero problema per Veyne rimane pur sempre « quello di spiegare concretamente come questa omologia tra il libro di un teologo e l'opera di un architetto abbia potuto prodursi », ovvero quale sia il percorso effettivo, senza buchi esplicativi, che lega l'uno all'altra<sup>14</sup>. La « svolta demonologica » collocata tra il 1280 e il 1330 richiede evidentemente che numerosi testi scolastici possano documentarla: ma è proprio questo ciò di cui tutto sommato non disponiamo.

---

<sup>13</sup> Cf. *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction et commentaire par D. PICHÉ, Paris, 1999 (Sic et Non), pp. 76-78: « [...] item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, inuocationes demonum, siue coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxe et bonis moribus aduersantibus tractatur, per eandem nostram sententiam condempnamus, in omnes qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizauerint, aut audierint [...] ». Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. par H. DENIFLE, É. CHÂTELAIN, I, Paris, 1889, rist. an. Bruxelles, 1964, n. 473, p. 543; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977 (Philosophes médiévaux, XXII), p. 14.

<sup>14</sup> P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971; trad. it. *Come si scrive la storia*, Roma-Bari, 1973, pp. 194-195.



Il caso della demonologia scolastica testimonia così un'asimmetria, per la verità non così infrequente, tra storia generale e storia disciplinare, o per meglio dire tra storia intellettuale da una parte e storia della teologia e storia della filosofia in senso stretto dall'altra. Per provare a dar conto di tale asimmetria, il primo passo è quello di restare il più possibile ancorati ai testi dei teologi, e censire la presenza effettiva di questioni demonologiche al loro interno. Se si segue questa strada, ci si accorge che la situazione effettiva si colloca un po' nel mezzo tra quella ipotizzata da Russell e quella suggerita da Boureau: non si riscontra, nella produzione scolastica tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV secolo, né un rifiuto o un disinteresse nei confronti dei demòni né una sorta di ossessione demoniaca, ma un quadro assai più sfumato e articolato, in cui a essere in questione non è tanto l'intervento del diavolo nelle vicende umane – e dunque i grandi temi che attraversano la demonologia *extrateologica*: il patto e la possessione – ma la peculiarità del diavolo all'interno dell'ambito delle creature intellettuali o razionali. Per essere più espliciti: ai teologi scolastici della fine del Duecento e gli inizi del Trecento, il diavolo non interessa in quanto ha a che fare con gli uomini – come accade invece nell'omiletica, nella letteratura popolare, nella canonistica o negli atti processuali – ma in quanto rappresenta un'eccezione o uno iato scandaloso nel rapporto strettissimo che viene di norma postulato tra la razionalità e il bene. Come può una creatura pienamente intellettuale scegliere il male? È questa la vera domanda di fondo della demonologia scolastica.

Ciò non significa che i teologi non credano nell'esistenza effettiva e nella presenza reale dei diavoli; così come gli angeli – contrariamente a quel che sempre più spesso si legge – non rappresentano soltanto una sorta di laboratorio epistemologico (fino al punto di essere talora interpretati, ad esempio, come una prefigurazione della soggettività trascendentale kantiana)<sup>15</sup>, anche i diavoli sono per gli scolastici enti reali che occupano un posto preciso nell'ordinamento

---

<sup>15</sup> Cf. ad es. T. SUAREZ-NANI, *Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica*, in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*. Atti del Convegno internazionale di studio (Milano, 12-13 settembre 2005), a cura di A. GHISALBERTI, A. PETAGINE, R. RIZZELLO, Torino, 2006, pp. 11-30.

complessivo dell'universo. È tuttavia innegabile che il loro ruolo effettivo all'interno di questo ordinamento riceve nella produzione teologica uno spazio relativamente esiguo.

Qualche dato è sufficiente per rendersene conto. Se il periodo tra il 1280 e il 1330 fosse davvero quello della grande « svolta demoniaca » nella teologia scolastica (e, ribadisco, nella *teologia* scolastica: è ben possibile che qualcosa del genere sia invece dimostrabile a livello di storia delle mentalità, o in riferimento ad altro materiale testuale e documentario), dovremmo ritrovarne traccia in primo luogo nella produzione quodlibetale: per la loro stessa struttura, in quanto dispute straordinarie accessibili in linea di principio a tutti (*de quolibet* e *a quolibet*), i *Quodlibeta* riproducono, più di ogni altra tipologia di scritti scolastici, non solo i temi più caldi in discussione all'interno della comunità universitaria, ma anche quelli avvertiti come più urgenti e problematici da parte di chi non appartiene a tale comunità – da parte cioè anche di semplici chierici o laici desiderosi di avere il parere di un teologo sulle materie correnti, si tratti di questioni pastorali, economiche o politico-sociali. I *Quodlibeta* sono insomma una specie di cartina di tornasole di ciò che una comunità più ampia desidera sottoporre all'attenzione degli specialisti più autorevoli – dei maestri di teologia. Se dunque l'ossessione demoniaca fosse stata già a livello collettivo percepita come tale, dovremmo aspettarci una consistente presenza di quesiti relativi al diavolo nelle raccolte di questo tipo.

Grazie al repertorio classico di Glorieux<sup>16</sup> e a quello elettronico – più accurato e aggiornato – curato da Sylvain Piron<sup>17</sup>, il riscontro si può fare facilmente: su un complesso di centinaia e centinaia di questioni quodlibetali (conosciamo oltre trecento raccolte di *Quodlibeta*), poco più di una trentina – se i miei calcoli non sono errati – vertono esplicitamente sui *daemones*, e alcune in modo piuttosto indiretto (come ad esempio la q. 5 del II *Quodlibet* di Olivi: *An anima Samuelis vere apparuerit Sauli aut demon in specie Samuelis*) e solo 6 sul *diabolus*. Sorprende soprattutto l'esiguità dei riferimenti ai temi

---

<sup>16</sup> P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Kain, 1925 (Bibliothèque thomiste, V); ID., *La littérature quodlibétique. II*, Paris, 1935 (Bibliothèque thomiste, XXI).

<sup>17</sup> Quodlibase: <http://quodlibase.ehess.fr>.

più scottanti della demonologia, come quelli già ricordati del patto e della possessione, e in generale a tutto ciò che riguarda i possibili rapporti tra il diavolo e l'uomo – un aspetto che si presume dovesse interessare tutti i frati o chierici impegnati nella cura pastorale al di fuori del perimetro universitario: il quesito che viene più frequentemente sollevato a questo proposito è se i diavoli possano conoscere i pensieri umani (Tommaso d'Aquino, *Quodl.* XII, q. 4, art. 2; Enrico di Gand, *Quodl.* III, q. 13; Giovanni di Napoli, *Quodl.* VIII, q. 11; Giovanni di Pouilly, *Quodl.* IV, q. 4), che è pur sempre un quesito teorico, e non, per così dire, di demonologia pratica. Nella sistemazione delle questioni, che di norma i maestri effettuavano al momento della pubblicazione delle dispute, quelle relative al diavolo sono di solito inserite nelle sezioni relative alle creature razionali nel loro insieme, il che è indicativo del tipo di approccio scelto.

Certo, questioni sul diavolo compaiono anche in altre tipologie di scritti, come le *Quaestiones disputatae ordinariae*, le *Summae* e i *Commenti alle Sentenze* (tenendo conto del fatto, in quest'ultimo caso, che già in Pietro Lombardo – come è stato rilevato – la demonologia occupa un posto limitato). Ma anche in questi altri generi tipicamente scolastici i numeri colpiscono per la loro esiguità: nella *Summa theologiae* di Tommaso – per non citare che un solo esempio significativo – solo quattro questioni della I<sup>a</sup> *pars* sono dedicate esplicitamente ai demòni<sup>18</sup>, mentre nella *Summa contra Gentiles* il diavolo compare per lo più indirettamente, guadagnandosi in modo autonomo solo cinque capitoli nel III libro (dunque, una sezione relativamente assai breve, in rapporto alla struttura complessiva dell'opera). Significativamente, lo stesso Alain Boureau – dopo la pubblicazione di *Satana eretico* – ha corretto almeno in parte la sua ipotesi precedente, concedendo che tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV la demonologia occupa un posto marginale nella produzione teologica scolastica, e che si possono anzi individuare in que-

---

<sup>18</sup> Si tratta delle qq. 63 (*De angelorum malitia quoad culpam*), 64 (*De poena daemonum*), 109 (*De ordinatione malorum angelorum*) e 114 (*De daemonum impugnatione*). Ad esse si può aggiungere la q. 80 della I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> (*De causa peccati ex parte diaboli*).

sto periodo solo tre trattati demonologici<sup>19</sup>. In verità, non si tratta neppure di trattati autonomi, ma di sezioni demonologiche all'interno di opere di più ampia portata – sezioni tuttavia che, per la loro estensione e il loro impianto, si presentano come gli unici veri luoghi in cui sembra costituirsi qualcosa come una demonologia scolastica nel periodo considerato. Questi tre luoghi, sufficientemente noti, sono la q. 16 delle *Quaestiones disputatae de malo* di Tommaso d'Aquino, le qq. 23-31 delle *Quaestiones disputatae* di Riccardo di Mediavilla (1290-1300), e le qq. 40-48 della *Summa* di Pietro di Giovanni Olivi (1288-1295), ovvero della raccolta di *quaestiones* oliviane erroneamente identificata dall'editore Bernard Jansen come un *Commento* al II libro delle *Sentenze*. In tutto il XIII secolo non c'è molto di più, e lo stesso vale per buona parte del XIV: un po' poco, evidentemente, per parlare di « ossessione demoniaca » in questo periodo, ma comunque materiale sufficiente per cercare di comprendere in che modo i maestri dell'epoca abbiano inteso il posto del diavolo nell'universo<sup>20</sup>.

Il vero nervo scoperto che attraversa questi tre 'trattati' demonologici è rappresentato in effetti dalla questione relativa all'insorgere stesso del diavolo, ovvero all'atto che trasforma una creatura intellettuale perfetta e indirizzata al bene in una creatura che è ancora perfetta dal punto di vista delle sue doti naturali, ma che si è orientata invece, a dispetto della sua stessa *natura* razionale, al male<sup>21</sup>. Mi soffermerò qui soprattutto sul primo dei tre testi citati, e

<sup>19</sup> Cf. A. BOUREAU, *Introduction*, in RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions disputées. T. IV, 23-31: Les démons*. Introduction, édition critique et traduction par A. BOUREAU, Paris, 2011 (Bibliothèque scolastique), pp. IX-X.

<sup>20</sup> L'attitudine fondamentalmente razionalistica degli Scolastici nei confronti della demonologia è ben attestata d'altra parte dalle note prese di posizione di Witelo (*Epistula de primaria causa poenitentiae in hominibus et de substantia et natura daemonum*) e Nicola Oresme (*De configurationibus*); cf. in proposito E. PASCHETTO, *Demoni e prodigi. Note su alcuni scritti di Witelo e di Oresme*, Torino, 1978.

<sup>21</sup> Per una ricognizione complessiva sul tema del peccato dell'angelo nel pensiero medievale cf. P. KING, *Augustine and Anselm on Angelic Sin* e T. HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, entrambi in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed by T. HOFFMANN, Leiden-Boston, 2012 (Brill's Companions to the Christian Tradition, XXXV), rispettivamente pp. 261-281 e 283-316.

cioè la q. 16 del *De malo* di Tommaso d'Aquino. Ma al fine di evidenziare ulteriormente la scissione nel discorso scolastico tra il riconoscimento pratico della presenza e dell'agire del diavolo e l'interpretazione teorica della sua natura è forse opportuno ricordare brevemente che il diavolo si affaccia, com'è naturale, in molti altri luoghi delle opere tommasiane, anche se spesso in modo piuttosto rapsodico. Già gli opuscoli, che rappresentano una parte della produzione di Tommaso talvolta ancora ingiustamente trascurata, contengono numerosi riferimenti alla negromanzia e alle pratiche divinatorie che chiamano in causa il diavolo. Nel *De iudiciis astrorum*, ad esempio, Tommaso concede che è senz'altro possibile che il demonio si intrometta nelle consultazioni astrologiche: le previsioni che ne risultano sono in tal caso il prodotto di un patto, implicito o esplicito, con il demonio, che è di per sé evidentemente esecrabile<sup>22</sup>. Il tema del patto non è dunque del tutto assente nella produzione tommasiana. Ancora più interessante è il caso del *De sortibus*; in primo luogo, perché è il luogo in cui Tommaso concede il massimo spazio possibile al determinismo astrale, osservando che solo i sapienti sono veramente immuni da esso, mentre il numero degli stolti è legione<sup>23</sup>: ed è per questo che l'astrologia è fallace quando tenta di predeterminare i destini individuali, ma è di norma attendibile per quanto riguarda i comportamenti delle masse e le attitudini collettive<sup>24</sup>. In secondo luogo, perché nel *De sortibus* Tommaso mostra di possedere una conoscenza per nulla superficiale della varie

---

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *De iudiciis astrorum*, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1976 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, XLIII), p. 201, ll. 38-52: « Sed dyabolus, ut omnes pertrahat in errorem, immiscet se operibus eorum qui iudiciis astrorum intendunt; [...] Et ideo Augustinus dicit in II De doctrina christiana quod huiusmodi observationes astrorum referende sunt ad quedam pacta cum demonibus habita. Est autem omnino christiano uitandum pactum uel societatem cum demonibus habere [...] ».

<sup>23</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De sortibus*, IV, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1976 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, XLIII), pp. 233-234, ll. 124-159. Cf. ugualmente ID., *Summa theologiae*, I, q. 115, art. 4. Sulla natura e la struttura del *De sortibus* cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, 2012, pp. 424-430.

<sup>24</sup> Per alcune puntuali osservazioni in proposito cf. T. GREGORY, *Natura e qualitas planetarum*, in *Micrologus*, IV (1996), pp. 1-30, poi anche in ID., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma, 2007 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, CCXXXV), pp. 47-68.

tecniche divinatorie: dall'astrologia all'aruspicina, dall'*omen* alla chiromanzia, dalla spatulomanzia alla geomanzia. Ma tra esse figurano innanzi tutto la consultazione diretta di Dio (la profezia) e la consultazione diretta del diavolo (la negromanzia)<sup>25</sup>. In altri luoghi, per esempio nella q. 21 delle *Quaestiones disputatae de anima*, quando affronta i problemi spinosi della localizzazione delle sostanze separate o dell'azione del fuoco infernale sugli enti incorporei, Tommaso osserva che una realtà corporea in quanto tale ha in sé la capacità di localizzare uno spirito, ma non il potere di trattenerlo o detenerlo contro la sua volontà – ciò che diventa invece possibile solo in virtù di un agente superiore: nelle arti magiche, infatti – prosegue esplicitamente Tommaso – per virtù dei demòni superiori, e con il permesso divino, alcuni spiriti si congiungono a cose materiali, come anelli o immagini (*per artes magicas, permissione diuina, uirtute superiorum demonum, aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, uel anulis, uel ymaginibus, uel huiusmodi rebus*)<sup>26</sup>. Dunque, Tommaso non ha dubbi che si diano forme di commercio tra il diavolo e gli uomini; ma questo aspetto non è invece quello che gli interessa nella sezione demonologica del *De malo* o più in generale nell'analisi teorica dello statuto del diavolo.

Per ricostruire quest'ultima occorre forse prendere le mosse, a ritroso, dal *De substantiis separatis*, in cui Tommaso presenta l'insieme delle dottrine filosofiche e teologiche sulla natura appunto delle sostanze separate. L'opera, come si ricorderà, è incompiuta; quanto alla datazione, il *terminus a quo* può essere fissato con relativa facilità a partire dal fatto che Tommaso cita qui il libro Lambda della *Metafisica* aristotelica come dodicesimo libro: dunque, la composizione è sicuramente posteriore alla prima metà del 1271 (cioè alla diffusione a Parigi della traduzione di Moerbeke che reintroduce il libro Kappa e fa così slittare di un posto Lambda, che fino a quel momento era stato considerato come undicesimo libro). Nella sezione 'filosofica' del trattato – che ne rappresenta la massima parte – s'incontra già un elemento degno di nota: esaminando le differenze

<sup>25</sup> THOMAS DE AQUINO, *De sortibus*, V, ed. cit. (nota 21), pp. 236-237.

<sup>26</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 23, ed. B.-C. BAZAN, Roma, 1996 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, XXIV, 1), p. 181, ll. 308-311.

tra l'impostazione platonica e quella aristotelica intorno alle sostanze incorporee, Tommaso opta decisamente per Aristotele, sottolineando al contempo i due limiti principali della posizione di quest'ultimo: la tesi di una stretta corrispondenza tra il numero delle sostanze separate e i movimenti celesti (questione poi dibattuta a lungo ancora nel *Convivio* dantesco)<sup>27</sup> e la sostanziale negazione dei demòni (cioè della possibilità che determinate sostanze intellettuali siano orientate verso il male e possano esercitare un influsso negativo su altri enti razionali). Tommaso è dunque perfettamente consapevole che la demonologia cristiana può avere qualche antecedente nella tradizione platonica<sup>28</sup>, ma non può trovare alcun punto di appoggio in quella aristotelica. Non si tratta evidentemente di una pura constatazione storica. Il fatto è che l'esistenza stessa di creature intellettuali o razionali malvagie contraddice alcuni presupposti fondamentali dell'etica aristotelica, a cui invece Tommaso vuole mantenersi fedele. Il problema è semplice, ma cruciale: da cosa dipende la malvagità dei diavoli? Se si esclude che essi siano stati creati naturalmente malvagi (perché ciò non farebbe che addossare la responsabilità del loro essere malvagi al Creatore), e si esclude parimenti che, pur avendo una natura buona, abbiano una naturale inclinazione al male, perché aristotelicamente è impossibile che in tutta una specie sia presente un'inclinazione naturale a ciò che costituisce un male per la specie stessa, non resta che ammettere che il diavolo sia diventato tale per una decisione del proprio libero arbitrio. Ma anche questo resta inspiegabile sulla base della psicologia e dell'etica aristoteliche: « non sembra possibile » – scrive Tommaso – « che una sostanza incorporea e intellettuale possa diventare malvagia con il proprio appetito »<sup>29</sup>. In effetti, non solo per Ari-

---

<sup>27</sup> Cf. P. PORRO, *Intelligenze oziose e angeli attivi: note in margine a un capitolo del Convivio dantesco* (II, iv), in S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE (eds.), « *Ad ingenii acuitonem* ». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Louvain-la-Neuve, 2006 (Textes et Études du Moyen Âge, XXXVIII), pp. 303-351.

<sup>28</sup> La più recente e accurata messa a punta della demonologia nella tradizione neoplatonica è quella di A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston, 2012 (Philosophia Antiqua, CXXXVIII).

<sup>29</sup> THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, XX, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, 1969 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, XL), p. D 79, ll. 265-267: « non

stotele, ma anche per un “intellettualista moderato” come Tommaso ogni errore dell’appetito o della volontà presuppone comunque un errore del giudizio e dell’intelletto: nel caso degli uomini, ad esempio, l’apprensione di un falso bene o la costruzione di un sillogismo pratico sbagliato in cui la premessa particolare contrasta con quella universale. Ma è difficile poter spiegare come sostanze puramente intellettuali, e quindi non soggette alla necessità di far ricorso alle immagini sensibili per poter conoscere qualcosa, possano essersi sbagliate nell’apprensione del vero bene, prendendo ad esempio come tale un bene apparente. A ciò Tommaso aggiunge altri argomenti di non facile soluzione. In primo luogo, una sostanza intellettuale separata è immune dal tempo; ciò che conviene ad essa, le conviene pertanto sempre e al di fuori di ogni successione temporale: dunque o dovrebbero sempre essere state malvagie – ma si è già escluso che possa essere così, per non ricadere in una sorta di dualismo manicheo – o non avrebbero mai potuto diventare malvage<sup>30</sup>. In secondo luogo: tutti gli enti sono tanto più perfetti quanto più sono prossimi, nell’ordinamento dell’Universo, a Dio: ora, le sostanze separate sono senza dubbio superiori ai corpi celesti e più vicine a Dio, e i corpi celesti non sono suscettivi di alcun disordine o male: come concedere dunque che ciò che è più nobile dei corpi celesti, e più immediatamente a contatto con Dio, possa volgersi verso il male?<sup>31</sup> Una possibile via d’uscita potrebbe consistere nel ritenere i demòni come corporei, facendoli derivare da un ordine inferiore di spiriti<sup>32</sup>. Ma Tommaso rigetta totalmente questa possibilità: i diavoli non sono altro che angeli – e dunque sostanze intellettuali superiori – caduti, e anzi Lucifero stesso fu il più splendido di tutti (e in un certo senso è rimasto per Tommaso, nell’ordine naturale, il più perfetto di tutti, dal momento che la caduta non ha compromesso le doti naturali: per questo Tommaso ad esempio concede che la durata di Lucifero – il suo *aevum* – possa continuare a rap-

---

ergo videtur esse possibile quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur ».

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibid., pp. D 79-80.

<sup>32</sup> Ibid., pp. D 78-79.



presentare la misura della durata di tutte le altre creature intellettuali separate – dunque anche degli angeli propriamente intesi)<sup>33</sup>.

Il *De substantiis separatis*, proprio perché incompiuto, si chiude lasciando in sospeso la questione del peccato dell'angelo, ma il capitolo conclusivo testimonia senza ombra di dubbio come sia questo, per Tommaso, il vero punto nevralgico, come già si diceva, insieme dell'angelologia e della demonologia cristiane: *Sed hoc multas difficultates habet*, commenta laconicamente Tommaso stesso nel capitolo per noi conclusivo del trattato<sup>34</sup>.

Per trovare i tentativi di risposta di Tommaso a questo problema bisogna volgersi ad altri luoghi delle sue opere. Un primo modello, cronologicamente anteriore al *De substantiis separatis*, si ritrova nella *Summa theologiae*. Due articoli sono degni di attenzione in proposito, ed entrambi, significativamente, vertono sugli angeli, non sui diavoli. Nell'art. 5 della q. 58 della I<sup>a</sup> pars Tommaso si chiede se negli angeli possa trovarsi la falsità (*Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas*). Gli angeli sono infatti dotati soltanto di conoscenza intellettuale, e tanto secondo Aristotele quanto secondo Agostino la conoscenza intellettuale non può sbagliarsi: *intellectus est semper verus*, si legge nel III libro del *De anima*; *nihil intelligitur nisi verum*, si legge nelle qq. 32 e 44 del *De diversis quaestionibus* 83. A differenza dell'uomo, l'angelo non pensa infatti in modo discorsivo, componendo e dividendo, ma concependo direttamente l'essenza, il *quod quid est*, con un atto di *simplex intelligentia* nel quale non può esserci nulla di falso, se la falsità deriva aristotelicamente solo dalle operazioni di composizione e divisione. Per noi uomini, la radice dell'errore dipende sempre da una forma di composizione, perché o prendiamo la definizione di una cosa come definizione di un'altra, o perché componiamo le parti di una definizione in modo incoerente o incompatibile (come nel caso di *animal quadrupes volatile*). Nulla di simile può verificarsi nell'intelletto angelico. Con una sola eccezione, tuttavia, a cui Tommaso si aggrappa quasi disperatamente

---

<sup>33</sup> Cf. P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria « quando »*, Leuven, 1996 (Ancient and Medieval Philosophy, s. I, XVI), in part. pp. 199-204.

<sup>34</sup> THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, XX, ed. cit. (nota 29), p. D 79, l. 257.

per poter giustificare la possibilità di errore dell'angelo. Conoscendo in modo semplice e diretto il *quod quid est* di una cosa, gli angeli conoscono tutte le proprietà (tutte le 'enunciazioni' possibili) relative a quella stessa cosa: ma ciò vale solo per le proprietà naturali della cosa, non per quelle sovranaturali, che dipendono soltanto dall'ordinazione divina. Questa è la piccola crepa in cui può radicarsi, secondo Tommaso, la possibilità – puramente accidentale – di un errore angelico, e la conseguente distinzione tra angeli buoni e malvagi. Gli angeli buoni giudicano di ciò che appartiene naturalmente a qualcosa, mantenendo sempre salva la disposizione divina, essendo cioè sempre consapevoli del fatto che le proprietà sovranaturali potrebbero essere disposte diversamente da Dio: per questo, non si danno in essi né falsità né errore. I demòni, al contrario (o per meglio dire: gli angeli destinati a trasformarsi in demòni), distogliendo il loro intelletto dalla sapienza divina, giudicano tutte le cose esclusivamente secondo la loro condizione naturale: ora, in ciò che appartiene naturalmente alle cose non s'ingannano, al pari degli angeli buoni, né potrebbero farlo, ma s'ingannano invece rispetto a ciò che ad esse si può aggiungere sovranaturalmente, giudicando ad esempio che un uomo morto non possa risorgere, o che Cristo-uomo non sia veramente Dio. La falsità si trova negli angeli dunque solo in modo accidentale, e solo in ciò che concerne le proprietà sovranaturali degli oggetti conosciuti<sup>35</sup>. Nel successivo art. 1 della q. 63 della stessa I<sup>a</sup> pars (*Utrum malum culpae possit esse in angelo*) Tommaso affronta ancora più direttamente la difficoltà posta dall'etica e dalla psicologia aristoteliche: un appetito propriamente razionale non può che dirigersi verso il bene, o ciò che appare come un bene. Ma per gli angeli non può darsi un bene apparente che non sia un vero bene, perché non ci può essere alcun errore cogniti-

---

<sup>35</sup> Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 58, art. 5, Cinisello Balsamo, 1999<sup>3</sup> (edizione in un sol volume, basata sul testo leonino e con correzioni proposte dalla stessa Commissio Leonina), p. 277: « Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt: sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum ».

vo, almeno prima della colpa. Gli angeli non possono dunque che desiderare il vero bene; ma nessuno può peccare desiderando un vero bene: dunque l'angelo non può in alcun modo peccare. La risposta di Tommaso è che il peccato negli atti del libero arbitrio ha luogo in due modi diversi. Il primo si ha quando si sceglie quel che è in sé un male, come quando l'uomo sceglie di commettere adulterio. Un tale peccato dipende sempre – come vuole Aristotele – da una certa ignoranza o errore, altrimenti ciò che è male non potrebbe mai essere scelto e desiderato come un bene. L'adulterio o più in generale l'acratice, l'incontinente, sbaglia a proposito del *particolare*, scegliendo il piacere dell'atto disordinato come un bene attualmente disponibile o per l'inclinazione delle passioni sensibili o per l'inclinazione di un abito, cioè di una disposizione viziosa, anche se *in universale* sa bene che l'adulterio non è un bene. Nulla del genere può darsi nell'angelo, perché negli angeli non ci sono passioni sensibili che possano turbare, condizionare o vincolare l'intelletto, e perché il primo peccato – essendo appunto il primo in assoluto – non poteva essere preceduto da un qualsivoglia abito o disposizione.

Tuttavia, e veniamo al secondo caso, si può peccare con il libero arbitrio scegliendo qualcosa che in sé è oggettivamente buono, ma non nell'ordine dovuto o secondo la misura corretta, così che il difetto che provoca il peccato risieda solo *nella scelta stessa*, che non rispetta appunto l'ordine dovuto, e *non nella cosa scelta*, che resta un bene: per riprendere lo stesso esempio di Tommaso, si può peccare anche decidendo di pregare, senza rispettare l'ordine stabilito dalla Chiesa. Questo tipo di peccato, a differenza del precedente, non presuppone l'ignoranza, ma solo l'assenza della considerazione di ciò che bisognerebbe invece considerare (*Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent*). Questo è il modo in cui l'angelo ha peccato, dirigendosi con il libero arbitrio verso il proprio bene, senza considerare la regola della volontà divina<sup>36</sup>. Si potrebbe obiettare che anche l'assenza di considerazione è una forma di ignoranza: ma la differenza

---

<sup>36</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 1, ad 4, ed. cit. (nota 35), p. 297.

sta per Tommaso nel fatto che essa non verte sull'oggetto della scelta, ma sul modo in cui essa si esercita, e tanto è sufficiente per spiegare come gli angeli abbiano potuto peccare pur avendo una conoscenza perfetta del bene desiderabile.

Questi tentativi di spiegazione vengono integrati e armonizzati da Tommaso nella q. 16 del *De malo*. Disputate tra il 1269 e il 1271 o tra il 1270 e il 1271 (e dunque anche in questo caso prima del *De substantiis separatis*, da cui siamo partiti per la posizione del problema), le *Quaestiones de malo* costituiscono un insieme di 101 articoli raccolti in 16 questioni: la prima di esse è dedicata al male in generale, le qq. 2-3 al peccato e alle sue cause, le qq. 4-5 al peccato originale e al castigo, la q. 6 alla libertà umana, la q. 7 ai peccati veniali, le qq. 8-15 ai vizi capitali, la q. 16 al diavolo, che dunque, in un'opera dedicata esclusivamente ai temi del male e della teodicea, compare solo alla fine, senza giocare un ruolo decisivo nelle questioni precedenti. La q. 16 è comunque – come già si diceva – il primo vero trattato di demonologia in stile scolastico. Dopo aver ribadito che i demòni non possiedono un corpo, neppure aereo, e non sono malvagi per natura, ma per volontà, Tommaso precisa, nell'art. 3, che il peccato del diavolo non è consistito nel voler uguagliare Dio. Questo scarto rispetto a una concezione largamente consolidata nella tradizione cristiana<sup>37</sup> si giustifica sempre in base all'intellettualismo di matrice aristotelica: i diavoli, come creature intellettuali, sapevano perfettamente di non poter diventare uguali a Dio, e nessuno desidera ciò che è impossibile<sup>38</sup>. Ancor più, i dia-

<sup>37</sup> Cf. in proposito GREGORY, *Principe di questo mondo* cit. (nota 1), pp. 9-10.

<sup>38</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. XVI, art. 3, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma-Paris, 1982 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, XXIII), p. 293, ll. 159-187: « Dicendum, quod diuerse auctoritates in id tendere uidentur quod diabolus peccauerit appetendo inordinate diuinam equalitatem; non autem potest esse quod appetierit diuinam equalitatem absolute. Huius ratio manifesta est primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid equari, set etiam hoc est contra rationem essentie eius. Deus enim per suam essentiam <est> ipsum esse subsistens; nec est possibile esse duo huiusmodi sicut nec possibile foret esse duas ydeas hominis separatas aut duas albedines per se subsistentes. Vnde quicquid aliud ab eo necesse est quod sit tamquam participans esse, quod non potest esse equale ei quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc pouit diabolus in sua conditione ignorare, naturale enim est intelligentie siue intellectui

voli sapevano bene che l'identificazione con Dio avrebbe comportato, dal punto di vista ontologico, la soppressione della loro natura specifica, e nessuno può desiderare ciò che è contrario alla sopravvivenza della propria specie<sup>39</sup>. Insomma, se il diavolo avesse voluto diventare uguale a Dio, sarebbe stato un ingenuo, un ignorante, incapace perfino di prevedere le conseguenze del proprio atto: tutte caratteristiche impossibili da attribuire agli angeli. Per spiegare il peccato dell'angelo, Tommaso radicalizza allora la distinzione, già abbozzata nella *Summa*, tra ordine naturale e ordine soprannaturale: se la natura dei diavoli fu creata buona, ed essi disposero fin dal principio di tutto ciò che appartiene alla loro perfezione naturale, si deve concludere che il male poté radicarsi in essi solo in ciò che concerne l'ordine soprannaturale, e cioè in quella perfezione di cui non disponevano già in senso assoluto, ma verso cui erano ancora in potenza (senza una forma di potenzialità, d'altronde, non potrebbe esserci neppure il male). Il peccato degli angeli che caddero consistette dunque nel ritenere di poter conseguire la beatitudine soprannaturale, a cui pure miravano, con le sole proprie forze, senza il concorso della grazia divina:

« Resta dunque che il peccato del diavolo non ebbe luogo in qualcosa di relativo all'ordine naturale, ma secondo qualcosa di soprannaturale. Il primo peccato del diavolo consistette quindi nel fatto che, per conseguire la beatitudine soprannaturale, che consiste nella piena visione di Dio, non s'innalzò verso Dio alla stregua di chi desidera la perfezione finale a partire dalla sua grazia, insieme agli angeli

---

separato quod intelligat substantiam suam; et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum, que quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum; unde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere equalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile [...]; unde impossibile est quod motus uoluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute diuinam equalitatem ».

<sup>39</sup> Ibid., p. 294, ll. 197-208: « patet quod diabolus non appetiit id quo existente iam ipse idem non esset ; si autem esset equalis Deo, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem : tolleretur enim eius species si transferretur in gradum superioris nature. Vnde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei equalitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus, tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, ut per supra dicta patet ; tum etiam quia iam ipse esse desineret si totaliter Deo subiectus non esset ».

santi, ma volle conseguirla attraverso la potenza della propria natura; non tuttavia senza Dio in quanto opera nella natura, ma senza Dio in quanto conferisce la grazia. [...] il diavolo non peccò desiderando un qualche male, ma desiderando un dato bene, cioè la beatitudine finale, non secondo l'ordine dovuto, cioè come qualcosa da conseguire per mezzo della grazia di Dio »<sup>40</sup>.

Questo passo è per certi versi straordinario: gli angeli destinati a cadere peccarono nel voler desiderare la beatitudine divina (cioè: il fine di ogni creatura in generale, di quella razionale in particolare), e nel volerla conseguire attraverso Dio, e tuttavia solo nell'ordine della natura, e non in quello della grazia. Per Tommaso, dunque, il diavolo non ha peccato in rapporto all'oggetto o al fine, ma in rapporto al modo di conseguirlo; e a quest'ultimo riguardo, il suo errore non è stato neppure quello di voler fare a meno di Dio, ma di ammettere il concorso divino solo nell'ordine della natura, e non anche e soprattutto in quello della grazia. Alle origini della caduta degli angeli c'è dunque un peccato di autosufficienza – l'illusione di poter conseguire la felicità, o la beatitudine, *non senza Dio, ma senza la grazia*, cioè nel solo ambito naturale. Se si tien conto dell'ideale della felicità filosofica formulato esattamente in quegli stessi anni dai maestri della Facoltà parigina delle Arti, e in particolare da Boezio di Dacia nel suo *De summo bono* – un ideale fondato sull'autosufficienza della filosofia nell'ambito puramente naturale (solo il filosofo non pecca, e solo il filosofo è naturalmente felice) –, potremmo ben dire che il peccato dei diavoli fu, per Tommaso, un peccato essenzialmente filosofico, o che, inversamente, l'autonomia "naturale" inseguita dai nuovi filosofi delle Arti a Parigi doveva rappresentare agli occhi di Tommaso una tentazione, in senso stretto, luciferina.

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 294, ll. 219-229 e 243-246: « Vnde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem set secundum aliquid supernaturale. Fuit igitur primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem que in plena Dei uisione consistit, non se erexit in Deum tamquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis, set eam consequi uoluit per uirtutem sue nature; non tamen sine Deo in naturam operante, set sine Deo gratiam conferente. [...] diabolus non peccauit appetendo aliquod malum, set appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam per gratiam Dei ».

Ciò spiega anche perché il diavolo non poté peccare nel primo istante della creazione. Per Tommaso le creature spirituali conoscono in modo successivo, cioè passando nel tempo da un contenuto all'altro (anche se secondo un tempo diverso da quello cosmico proprio del nostro mondo)<sup>41</sup>: nel primo istante il diavolo conobbe ciò che è naturale, e in questo momento non poté peccare; solo in un secondo momento poté considerare ciò che è superiore alla natura, e distogliersi da esso: il peccato, come detto, si radica nel solo ordine soprannaturale.

Tuttavia, una volta effettuata la scelta, essa rimane immutabile, perché l'intelletto e la volontà delle creature puramente spirituali sono di per sé sottratti al cambiamento, dopo la decisione originaria: pertanto il libero arbitrio dei demòni non può tornare al bene, e il loro intelletto resta offuscato dall'errore e dall'inganno. La storia del diavolo dopo la sua scelta è agli occhi di Tommaso, come a quelli di quasi tutti i maestri scolastici, poco interessante, perché la sua funzione nell'ordinamento dell'universo è pur sempre regolata dalla provvidenza divina, e perché non è da esso che dipendono direttamente i peccati umani. La storia del diavolo si è consumata in un solo istante, ma quel che è accaduto in quell'istante è decisivo per comprendere i limiti della razionalità in generale.

La q. 16 del *De malo* prosegue illustrando vari aspetti della natura del diavolo. Può essere a questo proposito interessante ricordare che i diavoli non conoscono per Tommaso il futuro, se non a partire dalle cause presenti (più o meno come gli uomini): ciò non consente loro di prevedere gli eventi meramente contingenti, ma solo quelli che, in rapporto appunto alle loro cause, accadono sempre o per lo più (in definitiva, essi conoscono solo l'inclinazione delle cause, cioè ciò che di norma le cause potrebbero produrre, a partire dalla conoscenza dello stato presente). Non conoscono neppure i nostri pensieri reconditi: possono forse coglierli dai segni esteriori, e certamente conoscono meglio degli uomini tutte le specie intelligibili con cui si conoscono intellettualmente le cose. Ma non sanno cosa un uomo stia pensando in atto in un dato momen-

---

<sup>41</sup> Cf. PORRO, *Forme e modelli di durata* cit. (nota 33), in part. pp. 267-286.

to, perché ciò che si pensa in atto dipende dalla volontà dei singoli, e solo Dio può conoscere gli atti della volontà umana, in quanto ne è la causa. Ancora, i diavoli non possono trasformare la forma delle cose, in modo da ingannare chi le apprende: possono invece modificare la parte sensitiva dell'anima, cioè l'immaginazione, anche se ciò vale soprattutto per le immagini delle cose che esistono in natura, ed è ben più problematico per le immagini delle cose inesistenti<sup>42</sup>. Si può insomma ritenere che i diavoli (come gli angeli) possano modificare (per così dire 'fisiologicamente') gli umori del corpo umano e le impressioni lasciate dai movimenti delle cose sensibili: pertanto, essi possono trarre in inganno l'intelletto umano non direttamente, introducendo ad esempio false specie intelligibili, ma solo modificando le immagini sensibili o i fantasmi da cui trae origine il processo intellettuale, orientandolo così in una direzione errata. In modo simmetrico, per altro, anche gli uomini non possono conoscere qualcosa delle sostanze separate (diavoli inclusi), perché tutta la conoscenza umana, come già sappiamo, inizia dai fantasmi, e non si danno fantasmi delle creature spirituali.

Ciò che più colpisce è tuttavia il fatto che non c'è, nell'intero sviluppo della questione, nessun reale riferimento all'incidenza effettiva del diavolo nelle azioni umane, neppure nei modi in cui, come ricordato in precedenza, Tommaso vi fa invece riferimento negli opuscoli. In definitiva, il commercio tra uomini e diavoli è limitato dalla presenza di precise barriere cognitive: il potere dei diavoli di ingannare gli uomini è limitato dal fatto che i diavoli stessi non possono conoscere i pensieri reconditi degli uomini, e la possibilità degli uomini di parlare dei diavoli è limitata dal fatto che essi non hanno alcun accesso diretto, in assenza di fantasmi, alle sostanze separate. Tra la demonologia in quanto tale e l'antropologia c'è un solco profondo, segnato dalla teoria della conoscenza, dall'etica e dalla psicologia di colui che non a caso aveva negato l'esistenza dei demòni, Aristotele.

---

<sup>42</sup> Cf. GREGORY, *Principe di questo mondo* cit. (nota 1), in part. pp. 20-22; B. FAES DE MOTTONI, T. SUAREZ-NANI, *I demoni e l'illusione dei sensi nel XIII secolo: Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in *Jakobs Traum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus*, hrsg. v. H.J. HORN, St. Katharinen, 2002, pp. 77-94.



Vale invece la pena di sottolineare come il problema del peccato del diavolo (anzi: del peccato dell'angelo) sia quello che attiri maggiormente l'attenzione dei teologi scolastici tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV. Esso occupa lo spazio principale negli altri due trattati di demonologia citati in precedenza, quello di Riccardo di Mediavilla e quello di Pietro di Giovanni Olivi. Entrambi francescani, i due maestri sarebbero in teoria interessati a ribaltare il modello tommasiano facendo leva sul primato assoluto della volontà sull'intelletto. Non abbiamo lo spazio per verificarlo ora, ma si può almeno dire che ciò vale solo in parte: nella q. 23 delle proprie *Quaestiones disputatae*, Riccardo riconduce in effetti il peccato del diavolo alla defettibilità della volontà, al fatto cioè che si tratta di una volontà debole e fallibile perché propria di una creatura comunque originata dal nulla, ma non fornisce una spiegazione articolata di come la volontà possa ignorare completamente l'indicazione del bene supremo fornitagli dall'intelletto, ammettendo alla fine almeno un elemento della soluzione di Tommaso: l'errore della volontà è un errore puramente accidentale, che non dipende direttamente dall'oggetto di scelta<sup>43</sup>. L'orribile ma significativo neologismo coniato da Riccardo per designare questo elemento – la *peraccidentalitas* dell'errore angelico<sup>44</sup> – rende perfettamente l'idea della difficoltà di aggirare il problema. Quanto ad Olivi, che è notoriamente un volontarista convinto per quel che riguarda gli atti umani, e che contesta duramente le tesi di Anselmo e Tommaso a proposito di uno scarto temporale tra l'istante della creazione degli angeli e quello del peccato, è sorprendente constatare come egli si adegui, nella lunga e complicata q. 43 della sua *Summa*, all'idea tommasiana di una distinzione tra l'aspetto naturale e quello soprannaturale nella considerazione degli oggetti di scelta (ciò che Olivi aggiunge, in modo molto interessante, è che talora si può conoscere qualcosa in teoria – e cioè, nel caso in questione, che il peccato avrebbe compromesso a livello specifico la natura degli angeli peccatori –, ma ci si può astenere dal prestarvi fede per la mancanza di esperienza: trattandosi del primo peccato in assoluto, in altri termini, i diavoli potevano prevedere, ma non ritenere scontata la

---

<sup>43</sup> RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions disputées*. q. XXIII, ed. cit. (nota 19), p. 34.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

reazione e la punizione divina!)<sup>45</sup>. Si dovrà invece aspettare il XIV secolo, e in particolare Duns Scoto, per incontrare l'idea che la volontà abbia la libertà assoluta di scegliere tra due alternative, o di astenersi in senso assoluto dal fare ciò che indica l'intelletto, così come perfino i beati, entro certi limiti, potrebbero rifiutare la stessa visione beatifica: ma è significativo che questa tesi non faccia tanto riferimento a una forma di debolezza della volontà, alla *defectibilitas* invocata da Riccardo di Mediavilla, quanto alla sua contingenza positiva, al fatto cioè di non poter essere necessitata in alcun modo – una tesi la cui origine non si colloca affatto nell'orizzonte demonologico.

In definitiva, mi sembra che si possa affermare che il dibattito scolastico sul diavolo non riguardi tanto la teodicea o la presenza del male nel mondo, quanto lo statuto stesso della razionalità e i suoi limiti, ovvero il problema della corrispondenza tra intelletto e volontà. Ad essere in questione, come già si diceva, non è l'agire del diavolo (che è pur sempre un agire strumentale e limitato, che non mette in discussione né l'ordinamento provvidenziale divino, né la piena responsabilità individuale umana), ma la possibilità assoluta che si dia una razionalità deviata, anche nella condizione di una perfetta e compiuta evidenza conoscitiva. Il problema fondamentale, in altri termini, è quello di comprendere come una creatura perfetta possa rovesciarsi nel suo opposto, come un angelo possa trasformarsi in diavolo: ciò che interessa alla demonologia scolastica è soprattutto la *genealogia* del diavolo, o forse, per essere ancora più precisi, la *possibilità* stessa del diavolo – dunque, il diavolo prima che diventi tale, o se mi si concede di mutuare un'espressione adoperata talora in riferimento a Dio, il *diavolo prima del diavolo*.

---

<sup>45</sup> PIERRE DE JEAN OLIVI, *Traité des démons. Summa, II. Questions 40-48*. Introduction et traduction par A. BOUREAU, Paris, 2011 (Bibliothèque scolastique), p. 116: « [...] licet primus angelus ante suum casum speculative sciret quod peccare non poterat absque maxima sui deordinatione, non tamen noverat hoc experimentaliter, quia nihil tale in se vel in altero unquam erat expertus. Scimus autem quod aliter afficit expertum quam inexpertum. Licet etiam speculative sciret quod si peccaret, secundum meram Dei iustitiam esset eternaliter damnandus, non tamen in se vel in altero expertus erat severitatem divine iustitiae, etiam vel minimam, nec scivit nec indubitabiliter credidit quod si peccaret, Deus ei non misereretur ».

