

Barbara Faes de Mottoni - Tiziana Suarez-Nani

I demoni e l'illusione dei sensi nel secolo XIII: Bonaventura e Tommaso d'Aquino

“[Diabolus] latrare potest, sollicitare potest; mordere non potest nisi volentem. Non enim cogendo, sed suadendo nocet; nec extorquet a nobis consensum, sed petit“ (Augustinus, Appendix *Sermo 37 de Vetere Testamento* 6, Pl 39, 1820).

I Il contesto storico *

E' noto che il mondo medievale con le sue credenze, i suoi riti, le sue chiese, le sue liturgie è pieno di angeli e di demoni¹. Essi sono una presenza quotidiana che accompagna l'uomo medievale costantemente nell'arco della sua vita: l' illetterato come il dotto. Noi ci occuperemo di quest' ultimo, ovvero del "letterato", che espone, commenta e discute un *corpus* di dottrine demonologiche in gran parte debitorie di suggestioni bibliche, dell'insegnamento di Agostino, di Gregorio Magno e di motivi di origine platonica e medioplatonica, quali ad esempio quello del corpo del demone o quello della sua natura razionale, ma anche passionale.

A partire dalla metà del secolo XII questo *corpus* è reperibile soprattutto in un testo: le Sentenze di Pier Lombardo, che diventano oggetto di insegnamento alla facoltà di teologia dal primo ventennio del secolo XIII in poi. La demonologia del secolo XIII, dunque, è un prodotto essenzialmente delle università, come del resto lo sono i Commenti alle Scritture e le questioni disputate e quodlibetali, che sono gli altri scritti cui attingere principalmente per conoscere le concezioni demonologiche dotte di quel tempo.

Nei Commenti alle Sentenze la demonologia è trattata nel medesimo contesto dell'angelologia, ovvero affrontando le distinzioni 3-8 del libro II del Lombardo, nelle *quaestiones* invece è oggetto di una trattazione autonoma.

Malgrado il contesto comune, uno degli aspetti più rilevanti della demonologia dei commenti alle Sentenze è proprio la sua divaricazione dall'angelologia. L'origine di tale divaricazione² è di natura teologica: è infatti il peccato, ovvero la ribellione dettata da un atto di superbia da parte di Lucifero, l'angelo eccelso per superiorità di natura e profondità di scienza,

seguito dai suoi accoliti, nel voler essere uguale a Dio. Secondo lo schema offerto dal Lombardo³ originariamente tutti gli esseri celesti furono creati buoni, poi al momento della scelta alcuni rimasero fedeli a Dio e questi sono quelli che i teologi medievali comunemente chiamano angeli (e quando assimileranno il linguaggio filosofico del neoplatonismo greco-arabo anche sostanze separate); altri si ribellarono e questi vengono chiamati demoni⁴. I primi sono entità positive, buone, che contemplan Dio, il sommo Bene, ma allo stesso tempo - secondo la dimensione teologica fondamentale *dell'istoria salutis* - sono al servizio di questi per trasmetterlo all'uomo; i secondi sono entità del tutto negative, esseri per natura sì intelligenti ed acuti, ma moralmente malvagi, astuti, pericolosi, sempre da tenere a guardia e da combattere.

Questa divaricazione comporta una profonda diversità di funzioni e di significato tra la demonologia medievale, in special modo quella fiorita intorno al solco delle Sentenze, e quella pagana di origine medioplatonica. Mentre i demoni dei medioplatonici (si pensi ad esempio a quelli di Apuleio o di Plutarco) sono entità intermedie tra la divinità e l'uomo e globalmente entità positive, non lo sono quelli dei teologi del secolo XIII, in questo eredi soprattutto dell'insegnamento biblico e di Agostino. Non sono infatti *potestates mediae* (lo statuto intermedio è una prerogativa degli angeli soltanto), poiché cadendo, peccando, sono assiologicamente e localmente al di sotto degli uomini: la loro caduta, infatti, diversamente da quella dell'uomo, è irrimediabile, irreparabile; in seguito a essa sono cacciati dall'empireo e abitano nell'aria tenebrosa; sono inoltre sempre entità negative.

Questa loro negatività, questa loro ostinazione nella malvagità è sempre sottolineata dai Medievali, come - almeno nel secolo XIII - è sempre sottolineata l'impossibilità di un loro riscatto, di una loro salvezza. La caduta degli angeli è irreversibile, come lo è la morte per gli uomini; "hoc est angelis casus quod hominibus mors" ripetono i Medievali, riprendendo una formulazione del Damasceno⁵: di qui la drammaticità della figura del demone medievale: dannato per sempre in seguito alla sua scelta (come peraltro beato è per sempre l'angelo in seguito alla sua conferma), gli resta questo attivismo frenetico nel fare il male, poiché diventando egli volontariamente il male, altro non può fare.

Ora una forma di male è l'inganno e un caso particolare di esso è l'inganno dei sensi. I demoni - come si legge nei vari episodici evangelici di guarigione degli indemoniati da parte di Gesù⁶ e come affermano Agostino⁷ e il Lombardo

nel libro II delle Sentenze, d. 8, c. 4 - possono penetrare e possedere il corpo umano, possono - aggiungono i Medievali commentando questo luogo delle Sentenze - illudere i suoi sensi, prendersi gioco di essi. Ma quali sensi ingannano e soprattutto come? E ancora, quale sviluppo e significato viene dato a questo tema nel secolo XIII? Per illustrare ciò abbiamo scelto due esempi: Bonaventura e Tommaso: del primo il Commento alle Sentenze I, II, d. 8, p. 2, un., q. 3 (*Utrum daemones possunt illudere sensus*) e del secondo la *quaestio XVI* del *De malo*, corredata da *Summa theologica* I, 111, 3.

II Bonaventura

II,1 I demoni e l'illusione dei sensi

Dalla trattazione di Bonaventura emergono soprattutto due elementi di rilievo: 1. benché parli di sensi al plurale, ne prende in considerazione quasi esclusivamente uno, quello della vista, che una lunga tradizione che risaliva per lo meno ai Greci considerava più importante e perché metafora del conoscere e perché, secondo Aristotele, la gamma di informazioni che offre è maggiore rispetto agli altri sensi⁸. Dunque si può dire che l'inganno diabolico a livello sensoriale ha il suo terreno d'elezione, di massima realizzazione nelle illusioni ottiche che provoca.

2. che il Franciscano prende spunto da un tema teologico - il potere dei demoni sull'uomo -, ma lo illustra ed amplia servendosi di modelli conoscitivi, che hanno fondamenti filosofici, poiché in essi si intrecciano motivi di ordine naturale, che investono l'ambito della psicologia, della fisiologia e della medicina.

Secondo Bonaventura i demoni possono ingannare i sensi umani in tre modi:

- facendo apparire presente un oggetto, quando invece materialmente non lo è;
- facendolo apparire diversamente da come esso è;
- nascondendolo, quando invece è presente al soggetto senziente.

Nel primo caso fanno vedere al soggetto senziente non, appunto l'oggetto, ma la sua specie (immaginativa), che il soggetto scambia così per l'oggetto reale esterno. Nel secondo operano una variazione o nell'organo di senso del senziente, oppure nella posizione e disposizione dell' oggetto stesso da percepire. Nel terzo impediscono la percezione dell'oggetto presente, bloccando la comunicazione⁹.

Questi tre tipi di inganni, si riscontrano in natura e in essi sono coinvolti i principali elementi, che per Bonaventura costituiscono la conoscenza sensibile esteriore e, a un grado superiore, quella immaginativa interiore. Il primo tipo di inganno infatti chiama in causa i *phantasmata* degli oggetti e quindi le elaborazioni della *virtus* interiore (ossia di quella che comunemente si chiama immaginazione o fantasia o senso comune): dunque propriamente la sfera della facoltà immaginativa; il secondo e terzo, invece, l'uno gli organi di senso e gli oggetti esterni, l'altro la *virtus* del senso e le specie sensibili di tali oggetti: dunque riguardano più strettamente la conoscenza sensibile.

Ora Bonaventura, per i primi due tipi di inganno mostra prima, come avvengano in natura e ne fornisce alcuni esempi nella figura del pazzo allucinato, in quella dell'uomo sensuale e in chi "vede rosso"; poi come vengano attuati dal demone.

Primo inganno. Quando il fantasma di un oggetto si presenta con forza all'immaginazione (= *virtus* interiore immaginativa) del soggetto che lo detiene dentro di sé, oppure quando tale forza si concentra (*intendit*) tenacemente sul fantasma, il soggetto scambia quest'ultimo per l'oggetto stesso e lo considera così la verità.

Come si può notare l'effetto, il risultato dell'inganno, è il medesimo: il fantasma, l'immagine, è preso per la realtà, più propriamente, poiché si tratta appunto di un inganno, per la verità. Il procedimento è però l'opposto: nel primo caso il soggetto è passivo, "si fa prendere" dall'immagine, nel secondo è attivo, poiché è la sua immaginazione a fissarsi, concentrarsi sull'immagine. E infatti Bonaventura adduce due esempi di segno opposto: le allucinazioni del pazzo che, sollecitato da un'occasione esterna minima, crede di vedere e sentire molteplici cose e voci, che in realtà non sono esterne, fuori di lui: e ciò è dovuto al fatto, accenna Bonaventura senza curarsi di dare ulteriori ragguagli - che gli salgono i fumi al cervello (e questi modificano la sua *virtus* immaginativa?); e la fissazione di quel personaggio di immaginazione così vivida, che, pur sveglio, pensando con insistenza a una donna, credeva di unirsi a lei carnalmente, evocato da Agostino nel *De Trinitate*¹⁰.

Questo tipo di inganno in assoluto è il più frequente, il più usato, dai demoni. Costoro infatti possono sia orientare l'*intentio* di un soggetto a fissarsi su un'immagine (in natura è il secondo caso descritto), sia - come nel primo - possono modificare la linfa vitale (*spiritum animale*) della sua immaginazione, appannandola, seccandola (fumos aliquos immittere), variare in diversi modi i fantasmi e offrirli a essa. Così essi fanno apparire all'uomo diverse immagini¹¹.

Il demone però non può creare nella fantasia dell'uomo immagini *ex novo*, poiché il suo potere è limitato: può variare e combinare immagini che già sono nella fantasia dell'uomo, insomma manipolare ciò che c'è già in natura, ma nulla di più. Egli infatti - chiarisce Bonaventura - non può far sognare a un cieco i colori, né a un sordo i suoni¹²: egli, in altre parole, non può operare miracoli, poiché non può trasmutare sostanzialmente forme né indurle; può soltanto modificare transitoriamente e momentaneamente ciò che già trova in natura, sia esso un'immagine della fantasia, che un oggetto esteriore, che un organo di senso o la *virtus* di quest'ultimo¹³.

Secondo inganno. Al senso un oggetto può apparire diverso da come è in natura, in seguito a una variazione. Tale variazione - come si è accennato - può riguardare o l'organo sensoriale, oppure l'oggetto per l'effetto concomitante della posizione della sua fonte luminosa e della disposizione di esso rispetto a quest'ultima.

Esempio del primo caso è l'uomo che vede rossi gli oggetti esterni, poiché il sangue e il vapore igneo gli scendono agli occhi; esempio del secondo, travi che a un osservatore appaiono come serpenti per effetto della posizione della candela che li illumina e della loro disposizione¹⁴.

I demoni provocano frequentemente quest'illusione ottica. Infatti possono mostrare all'uomo un oggetto diverso da come è, operando una piccola variazione o sull'organo sensitivo di costui o sull'oggetto stesso. Questa variazione però non è sostanziale, ma, come nel primo caso, soltanto accidentale e transitoria¹⁵.

Terzo inganno. Un oggetto sensibile, pur presente al senso, può non essere percepito da questo - oltreché per la presenza di un ostacolo visibile - per due ordini di motivi, uno interiore, l'altro esteriore: ovvero quando la *virtus* interiore è impedita e così non può arrivare al sensibile, oppure, viceversa, quando lo è la specie sensibile dell'oggetto, che così non può pervenire al senso¹⁶.

Ma qual' è l'origine di questi impedimenti? Una menomazione della *virtus* sensitiva, dunque una causa fisiologica nel primo caso? La presenza di un qualche mezzo invisibile interposto tra la specie sensibile e l'organo di senso, e dunque piuttosto una causa di ordine fisico nel secondo? Di tutto ciò Bonaventura purtroppo non fornisce alcuna indicazione e nessun esempio¹⁷, come d'altra parte non spiega come e quando il demone faccia ciò. E mentre sui due primi tipi di inganni egli non ha dubbi, anzi sottolinea come quello riguardante il mondo delle immagini sia frequentissimo, il secondo frequente, il terzo invece, - afferma con cautela - "satis credendum est esse possibile virtuti

daemonis". Oltre, Bonaventura non va. Anzi mostra qualche perplessità nell'ammettere la credenza che il demone, per questa via, possa rendere invisibile un uomo quando esso è presente a un soggetto senziente. Conclude infatti:

"Et ideo dicitur posse facere (sc. daemon) per hanc viam ut hominem reddat invisibilem, quod tamen certum non est; si tamen est, hac via posse fieri, non est multum incredibile".

II,2 Osservazioni conclusive

Dalla riflessione di Bonaventura emerge così che per i demoni è frequentissimo far scambiare un'immagine per una realtà extramentale, frequente è far apparire un oggetto diverso da come è; censurare, far scomparire, un uomo dall'orizzonte visivo di un altro, è loro possibile, ma inusuale.

Il demone è questo grande prestigiatore¹⁸, che può variare e combinare in una fantasmagoria infinita, come in un caleidoscopio di tante tessere, le nostre immagini nella fantasia; è questo abilissimo illusionista che con la sua forza di suggestione può far credere che un'immagine sia una realtà extramentale; che si prende gioco dei nostri sensi deformandoli; che al limite può far scomparire ciò che abbiamo davanti agli occhi. Qui però il suo potere finisce: egli - come si è detto - non può mai creare nulla di nuovo, non può andare contro la natura, sovvertirla radicalmente, può solo occasionalmente variarla: il prestigio, anzi il falso prestigio, non il miracolo, è in potere del demone.

Di qui la radicale e insanabile differenza tra l'azione sull'uomo di Dio e quella del demone e, come diretta conseguenza di quest'ultima, il limite netto e definito imposto al campo d'applicazione del suo inganno. Mentre Dio, e Dio soltanto, ha il poter di penetrare nella mente dell'uomo¹⁹, e di creare forme nuove²⁰, il demone invece opera unicamente su conoscenze dell'uomo legate a sue impressioni sensibili e utilizzando oggetti e forme già esistenti in natura; pertanto egli può ingannare i sensi o l'immaginazione a essi strettamente legata, ma mai l'anima razionale, perché su di essa non ha alcun potere.

Resta però al di là della fenomenologia dell'inganno, una domanda di fondo: perché i demoni ingannano i sensi?

Qui si misura - mi sembra - tutta la distanza e il diverso significato che l'illusione dei sensi ha per gli Accademici, per citare solo un esempio tratto dalla filosofia antica, e per Bonaventura. Gli Accademici muovono da un dato

di fatto: i sensi ingannano, e, poiché ingannano, è impossibile stabilire un criterio sicuro di distinzione tra rappresentazioni vere e false, ci si deve accontentare di conoscenze probabili e dunque la realtà delle cose resta sconosciuta, preclusa²¹.

Per Bonaventura, invece: la realtà sensibile è conoscibile e deve essere conosciuta e questo proprio perché è lo specchio di Dio, la manifestazione espressiva e visibile della sua potenza, della sua sapienza, della sua bontà; e così è il punto di avvio primo, ineludibile e necessario per poter elevarsi e ritornare a Lui.

- I sensi, che come tutta la realtà sensibile, sono espressione della bontà del creato così voluto da Dio, in condizioni normali non ingannano: della realtà sensibile danno conoscenze certe²².

- I sensi, invece, ingannano o per alterazioni fisiche o patologiche (quando non sono vigili, o sono menomati, quando l'oggetto esterno non è adeguatamente posizionato, quando l'immaginazione interferisce in ambiti non suoi²³), o perché i demoni intervengono su di essi. In ambedue i casi (il primo è di ordine naturale, il secondo volontario, ma sempre basato sulla natura) danno conoscenze falsate, non corrispondenti alla realtà sensibile, come si è visto.

Ritorniamo allora alla domanda di fondo: perché i demoni ingannano i sensi? Per ostacolare, impedire all'uomo di conoscere la realtà sensibile, e proprio perché questa realtà è segno, espressione di Dio, la via che a Lui conduce²⁴. Impedendo, distraendo, confondendo e turbando la conoscenza che l'uomo ha dell'effetto, dell'immagine, del cammino, il demone lo ostacola nella conoscenza della Causa, dell'Esemplare, del Fine, ovvero di Dio.

E la ragione più profonda di ciò è l'orgoglio, il tentativo disperato, fallito, ma continuamente reiterato, del diavolo di essere come Dio, di porsi al suo posto. Una ragione teologica dunque! Questo mi sembra l'autentico significato dell'inganno dei sensi operato dal demone secondo Bonaventura. Un inganno fallito, comunque, che percorre tutta la storia della teologia anche del secolo XIV e che troverà compimento nel genio maligno di Cartesio.

III Tommaso d'Aquino

La peculiarità della concezione del demone presso i pensatori latini del XIII secolo trova una conferma ulteriore nella dottrina di Tommaso d'Aquino. Anche per lui il demone è una figura drammatica, un essere confinato e prigioniero del male di cui si è reso colpevole e dal quale non può e non potrà mai riscattarsi.

Per illustrare il nostro tema all'interno della concezione tommasiana, occorre anzitutto: 1. chiarire quale sia lo statuto ontologico del demone; 2. determinare poi quale sia la sua capacità di intervento sugli esseri umani; 3. cercare infine di cogliere il significato della dottrina tommasiana.

III,1 Lo statuto ontologico del demone

Nella questione XVI del *De malo* che tratta dei demoni, l'Aquinate stabilisce innanzitutto che essi non hanno per natura un corpo unito a sè, diversamente da quanto ritenevano i platonici²⁵. I demoni sono puri spiriti, o sostanze immateriali, dotati di intelligenza e di volontà. La loro condizione naturale è perciò identica a quella degli angeli, ed è quella di esseri per natura superiori all'uomo, proprio perché privi di materia e provvisti di facoltà sempre in atto. Ciò comporta per Tommaso che i demoni non sono malvagi per natura: "[Daemones] non possunt esse naturaliter mali"²⁶.

Questa affermazione si legge sia nella *Summa theologica* che nella *Quaestio disputata De malo*, che ne offre la dimostrazione più ampia e sistematica. E' male – afferma Tommaso – sia la privazione di una perfezione inerente alla propria natura, sia l'inclinazione naturale verso il male. Ora, i demoni non possono essere considerati malvagi in nessuno dei due casi²⁷. Non nel primo poiché, in quanto sostanze separate, realizzano in atto le prerogative della loro natura intellettuale²⁸; non nel secondo poiché, in quanto sostanze puramente intellettuali, la loro inclinazione naturale è rivolta verso il bene universale, che è appunto l'oggetto proprio di ogni natura intellettuale²⁹.

Nell'affermazione, certo non esclusiva di Tommaso, che i demoni non sono malvagi per natura, traspare un aspetto caratteristico del pensiero dell'Aquinate, e cioè un atteggiamento positivo e ottimista nei confronti della realtà, che lo porta a considerare ogni cosa come un bene. In quest'ottica il creato, per il solo fatto di esistere, è già cosa buona. Ogni essere, e la natura nel suo insieme, sono buoni perché prodotti, effetti, e quindi segni del sommo Bene. Questo atteggiamento non è solo rivolto a sventare ogni tentazione manichea, Tommaso infatti, seguendo lo Pseudo-Dionigi, adotta con convinzione lo schema neoplatonico che fa del Principio Primo, ovvero del Sommo Bene, la fonte unica e assoluta del reale e il fine a cui quest'ultimo tende. In questa prospettiva, egli concepisce il male sul piano ontologico come privazione, e lo attribuisce in particolar modo agli esseri composti di una doppia natura, quella spirituale e quella materiale, vale a dire agli esseri in potenza³⁰. Le sostanze

semplici sono invece superiori a questa condizione, poiché sono state create perfette nella loro natura. I demoni rientrano precisamente in questa categoria di enti, in quanto condividono la condizione angelica sul piano naturale.

Tuttavia, benché angeli per natura, i demoni sono esseri malvagi, corrotti, decaduti e irrimediabilmente ancorati al male che hanno compiuto. Va sottolineato a questo proposito che il peso di questo male grava tutto sulla volontà: "*Sic ergo patet quod daemones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali*"³¹. La malvagità dei demoni è dunque il risultato di una libera scelta.

Ma di quale scelta? Anche qui l'analisi di Tommaso d'Aquino è molto rigorosa. Come si è detto in precedenza, egli mantiene l'idea dell'inclinazione naturale dei demoni verso il bene, il che esclude che il loro peccato sia nell'oggetto della loro scelta. In realtà, negli esseri dotati di intelletto, la bontà o, rispettivamente, la malvagità della condotta risultano dal riconoscimento e dalla sottomissione o meno ad una regola superiore dell'agire. Per questo, l'uomo è tenuto a seguire una doppia regola: innanzitutto quella della ragione, che deve dirigere i desideri dei sensi, e quella della saggezza divina, che deve guidare a sua volta la ragione umana.

Ora, in quanto sostanze separate, gli angeli e i demoni sottostanno ad un'unica regola, cioè quella della legge divina. Qui si situa per loro la possibilità del male: mentre gli angeli buoni hanno seguito l'ordine istituito da Dio, i demoni invece non si sono sottomessi alla regola divina³² e hanno ricercato la felicità suprema affidandosi unicamente alle proprie forze. Il male risiede dunque - come già affermava lo Pseudo-Dionigi - nel disordine, cioè nel non sottomettersi all'ordine istituito dalla saggezza divina. Svincolatisi da questa regola e da quest'ordine, i demoni si sono privati per sempre della grazia divina e conseguentemente della beatitudine eterna³³. Poiché la privazione della grazia divina è irreversibile, coloro che erano stati creati angeli sono divenuti demoni senza alcuna possibilità di riscatto; infatti, in quanto nature intellettuali sempre in atto, la scelta del male operata da essi inizialmente determina per sempre la loro condizione e il loro agire³⁴.

Gli angeli così decaduti occupano due luoghi: l'inferno a causa della loro colpa, e l'aria tenebrosa quando svolgono quella funzione peculiare che consiste nel mettere alla prova la condotta umana. I demoni sono dunque inferiori all'uomo, ma possono essere chiamati a svolgere un compito nei suoi confronti - un compito del resto assegnato loro da Dio stesso, affinché, malgrado il peccato, essi possano assolvere una certa utilità all'interno dell'ordine delle

cose³⁵. Si tratta, beninteso, di un'utilità "sui generis", che per il demone consiste nel tentare l'uomo - nel modo tuttavia che Dio gli concede -, e per l'uomo nel cogliere l'occasione di agire moralmente e di accrescere la propria virtù. L'attribuzione di questa funzione mostra peraltro con chiarezza che, secondo la concezione tommasiana, la presenza dei demoni è per così dire addomesticata, vale a dire contenuta e sottomessa all'ordine delle cose istituito da Dio.

III,2 I demoni e l'illusione dei sensi

La capacità dei demoni di intervenire sugli esseri umani è dunque una capacità permessa e voluta da Dio. L'angelo malvagio non rappresenta infatti una potenza negativa assoluta in grado di contrastare la bontà divina, ma è ad essa sottomesso. Il rapporto del demone con l'uomo esclude perciò che il suo intervento possa essere considerato la causa totale e diretta del male compiuto da quest'ultimo³⁶. Ciononostante, è proprio del demone tentare l'uomo attraverso l'illusione e l'inganno³⁷. Ora, non potendo egli interferire radicalmente sull'ordine naturale delle cose³⁸, nè modificare la forma delle cose esistenti³⁹, il suo operare è limitato al movimento locale dei corpi, e, per quanto riguarda l'uomo, è rivolto alle facoltà conoscitive di costui che sono in rapporto con la realtà materiale, vale a dire i sensi e l'immaginazione.

Queste facoltà possono essere modificate in due modi: dall'esterno, attraverso l'oggetto dei sensi - ogni senso è infatti sollecitato dalla presenza dell'oggetto che gli è proprio; dall'interno, quando l'equilibrio degli umori che permettono la percezione viene alterato⁴⁰. In questi due modi sia gli angeli che i demoni possono intervenire sulle facoltà sensitive umane e modificarle: possono infatti sia presentare a queste facoltà un nuovo oggetto, sia alterare gli umori di un senso e condizionarne la percezione⁴¹. Questi due tipi di interventi rientrano perfettamente nell'ordine naturale e risultano dalle capacità naturali delle sostanze separate, per cui possono venir attuati sia dagli angeli che dai demoni⁴².

Come avviene questo intervento sui sensi e l'immaginazione umani? Secondo Tommaso - che rifiuta l'idea neoplatonica della sottomissione totale della materia agli enti spirituali - le sostanze separate sono in grado soltanto di muovere localmente i corpi del mondo sublunare⁴³; ora, essendo quello locale la forma superiore di moto, esso causa a sua volta altri tipi di mutamento. Di conseguenza, tutto ciò che può essere causato per mezzo del moto locale, ivi compresi i suoi effetti indiretti, rientra nelle capacità naturali degli angeli e dei

demoni. Costoro possono perciò presentare ai sensi e all'immaginazione nuovi oggetti - sia che si tratti di oggetti già esistenti in natura, sia di oggetti formati intervenendo appunto sulla materia per mezzo del moto locale⁴⁴. Secondo Tommaso, questo tipo di intervento da parte dei demoni non è soggetto ad alcun dubbio, poiché trova riscontro nell'esperienza:

"evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur"⁴⁵.

Un secondo tipo di modifica delle facoltà sensitive umane tocca più propriamente l'immaginazione e consiste appunto nel far apparire immagini di cose inesistenti⁴⁶. Questo tipo di influsso sui sensi si verifica in modo evidente nei malati di mente (*phrenetici*), ma può anche risultare semplicemente da un atto di volontà di chi vuole rappresentarsi in immagine l'oggetto di una sensazione; questo tipo di influsso può poi prodursi anche durante il sonno, quando un insieme di impressioni sensibili si accumula e sollecita le facoltà di percezione⁴⁷.

Anche questa modifica dell'immaginazione risulta da cause perfettamente naturali, perciò può essere esercitata sia dagli angeli che dai demoni⁴⁸. Come detto, costoro possono infatti agire su di un corpo attraverso il moto locale, ed alterarne gli umori sì da farlo apparire come oggetto all'immaginazione umana, benché tale oggetto non sia presente di fatto e come tale nella realtà⁴⁹. In tal modo i demoni esercitano dunque il loro influsso sugli esseri umani e ne condizionano indirettamente la volontà: con il sottoporre nuovi oggetti o nuove rappresentazioni ai sensi e all'immaginazione, tentano infatti gli uomini sollecitando il loro desiderio⁵⁰. Tuttavia non possono intervenire direttamente sulla volontà e l'intelletto, poiché queste facoltà sono indipendenti dagli organi corporei. Il loro influsso diretto si limita perciò ai sensi e all'immaginazione, in quanto facoltà modificate immediatamente dalla presenza dell'oggetto⁵¹.

Ora, quando questi interventi sono operati dagli angeli buoni, essi sono volti al bene, quando invece dai demoni, sono necessariamente marcati dalla volontà malvagia di costoro e perciò volti al male: sia che si tratti di ingannare l'uomo e di indurlo in errore, sia che si tratti di tentarlo e di indurlo al peccato⁵².

Come per Bonaventura, anche per Tommaso gli angeli malvagi possono dunque illudere le facoltà sensitive umane attraverso un agire che non crea nulla di nuovo, ma che modifica semplicemente le cose già esistenti. L'operare dei demoni è sempre e comunque all'insegna dell'apparenza, e si situa interamente sul piano dei fenomeni: i demoni mostrano, manifestano, fanno

apparire cose inesistenti, oppure quelle che già esistono diversamente da come sono.

Da un punto di vista filosofico il loro intervento si giustifica soprattutto alla luce di una concezione della conoscenza come ricettiva del dato sensibile, quale è ad esempio quella aristotelica. Che l'uomo possa subire l'influsso demoniaco, è dovuto alla sua composizione di materia e forma e soprattutto alla sua dipendenza dal corpo nell'esercizio della conoscenza. Il demone influisce infatti sull'uomo solo attraverso la mediazione della materia. E come questa appartiene all'ordine dei fenomeni, anche l'operare del demone rientra nell'ambito fenomenico e trae la sua forza dall'apparenza, dal mostrare, dal far vedere le cose in modo da sollecitare le facoltà ricettive dell'uomo.

Alla luce del parallelismo platonico tra l'ordine dell'apparenza e quello dell'opinione, si può verosimilmente considerare l'operare del demone come il tentativo di ancorare l'essere umano al piano della "doxa" per impedirgli di cogliere la verità delle cose⁵³. Il demone cerca così in un certo qual modo di avvicinare l'uomo alla propria condizione: essendo infatti ormai privato della grazia divina e della contemplazione della verità, l'inganno delle facoltà umane da parte del demone sembra obbedire allo scopo di allontanare l'uomo dalla verità delle cose e di attirarlo nel regno di un'apparenza che occulta la vera realtà.

III, 3 Osservazioni conclusive

Qual'è il significato della concezione di Tommaso qui riassunta? Principalmente teologico, come è in Bonaventura, o anche con valenze e profonde suggestioni filosofiche? Ci sembra che entrambi gli aspetti siano presenti in Tommaso. Da un lato la sua dottrina rappresenta il tentativo di far luce sullo statuto di una realtà attestata dalle Scritture (ma che nelle Scritture non ha statuto) e di rendere ragione dell'insegnamento teologico in merito alla presenza e all'agire degli angeli malvagi nel mondo degli uomini; dall'altro, essa è anche portatrice di un significato filosofico che contribuisce a cogliere con maggior chiarezza non solo la figura del demone, ma anche la condizione dell'essere umano.

Tommaso stesso indirizza su questa via quando afferma che nell'aldilà ogni essere umano avrà o un angelo che regna con lui, o in inferno un demone che lo punisce⁵⁴. Ora, questo rapporto, cosciente o meno, con le sostanze separate si verifica già nella condizione presente, durante la quale l'uomo si trova tra due

influssi e due forze: quella del bene rappresentata dagli angeli buoni, e quella del male dai demoni. L'agire umano si presenta talora conforme all'una, talora all'altra di queste forze, tra le quali l'uomo è chiamato a scegliere e con una delle quali si troverà associato nell'aldilà.

Sul piano filosofico, le figure dell'angelo e del demone permettono così di rappresentare - oggettivandole -, delle potenzialità della natura umana, che l'uomo può realizzare o meno in base alla sua libera scelta. La sua collocazione all'orizzonte della materia e dello spirito fa infatti di lui un microcosmo, e gli offre la possibilità di realizzare l'uno o l'altro, oppure molteplici aspetti della sua natura complessa e variegata. L'angelo e il demone sono invece realtà fisse e compiute nella loro natura e nella loro scelta, la quale - come si è detto - è irrevocabile.

Così l'angelo, poiché sostanza intellettuale, sempre in atto e perfetta rispetto alla sua natura, è una figura paradigmatica per l'uomo: dà infatti forma all'umanità dell'uomo nella sua purezza e perfezione, ed oggettiva in tal modo ciò che questi ha di migliore. Il demone, invece, pur essendo stato creato buono per natura, è diventato l'emblema di una libertà sviata, e perciò stesso il modello (negativo) di una volontà svincolata dalla verità e dalla saggezza. Il demone oggettiva così la possibilità sempre presente di scegliere il male; raffigura la debolezza umana legata alla corporeità; concretizza l'attaccamento ingannevole all'ordine dei fenomeni, all'apparenza e alla superficialità delle cose.

Più precisamente, come precedentemente detto, il demone è la figura dell'illusione e dell'inganno. Colui che vi soccombe diventa simile al prigioniero nella caverna che confonde le ombre con la vera realtà. Il demone è perciò anche l'emblema dell'errore dei sensi e del carattere illusorio di una conoscenza basata esclusivamente su di essi. La sua negatività rinforza così, per contrapposizione, il modello positivo che la condizione angelica rappresenta grazie alla sua capacità di cogliere la ragione e la verità delle cose e grazie alla sua permanenza nel bene.

Per Tommaso l'essere umano, posto tra queste due figure emblematiche, è capace, grazie alle sue facoltà e alla sua libertà, di verità come di errore.

L'idea di questa potenzialità è condivisa anche dai pensatori dell'età moderna, i quali, nel tentativo di ridefinire la soggettività umana, hanno assunto, trasformandole, sia la figura dell'angelo che quella del demone. Quest'ultima in particolare - come già in parte detto - non è estranea alle analisi formulate dalla corrente razionalista in merito al carattere ingannevole e

illusorio della conoscenza sensibile. La concezione medievale del demone-ingannatore ha infatti provocato un ampliamento notevole della problematica trasmessa dallo scetticismo antico in merito all'errore e all'illusione dei sensi, ed è nell'orizzonte dell'elaborazione medievale che Descartes formulerà l'ipotesi del Genio Maligno⁵⁵. Per questo, le riflessioni demonologiche qui riportate costituiscono una mediazione importante nello sviluppo delle dottrine gnoseologiche riguardanti soprattutto la conoscenza sensibile che alimenteranno più o meno direttamente le elaborazioni della filosofia moderna.

Possiamo allora concludere che, al di là del senso teologico e morale rivestito primariamente nelle dottrine medievali, la figura del demone è stata portatrice anche di un significato filosofico, e che ha così contribuito alla formulazione di ipotesi che hanno segnato in modo rilevante la storia del pensiero occidentale.

* Il contesto storico e la parte riguardante Bonaventura sono di Barbara Faes de Mottoni, la parte riguardante Tommaso d'Aquino di Tiziana Suarez-Nani.

¹ Per un primo orientamento sulla demonologia nel Medioevo: H.I. Marrou, *Angelo decaduto, ma angelo*, in *Satana*, Milano, Vita e pensiero 1954, 19-34; B.P. McGuire, *God-Man and the Devil in Medieval Theology et Culture*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin* 18, 1976, 18-82; J.P. Torrell-D. Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie, son oeuvre. L'homme et le démon* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents 42), Leuven 1986, in part. 231-422; L. Hödl, *Scholastische Dämonologie*, in *Lexikon des Mittelalters* III, München, Artemis Verlag 1986, 478-480; R. Lavatori, *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, Bologna, EDB 1996, in part. cc. 10-11; G. R. Evans, *Getting it wrong. The medieval epistemology of error*, Leiden, Brill 1998.

² L'origine di tale divaricazione risale per lo meno alla religione ebraica, cf. E. Langton, *La démonologie. Etude de la doctrine juive et chrétienne son origine et son développement*, Paris, Payot 1951, 113 sq..

³ Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae* l. II, d. 5, cc. 1-2, Grottaferratae (Romae), ed. Coll. S. Bonav 1971, 351-352.

⁴ Cf. anche la dottrina del concilio Laterano IV (1215): "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali" (Denzinger, *Enchiridium symbolorum*, 800).

⁵ Johannes. Damascenus, *De fide orth.* II, 4, *versio Burgundionis*, c. 18, 5 ed. E. Buytaert, 77.

⁶ Per esempio Mt.8, 16; Mc 1, 23-27; Lc 4, 41.

⁷ Per esempio: "Suadent autem [sc. Daemones] miris et invisibilibus modis, per illam subtilitatem suorum corporum non sentientium penetrando, seseque cogitationibus eorum per quaedam imaginaria visa miscendo, sive vigilantium sive dormientium" (*De div. daem.*, c. 5, CSEL 41, 607).

⁸ Arist., *Metaph.* I, 1, 980a 1 sq.; per tutto ciò cf. L. M. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Bari, Laterza 1994, soprattutto il c. 1, 3-12.

⁹ "...daemon potest ludificare sensus sive ostendendo praesens esse quod non est, sive aliter ostendendo quam est, sive abscondendo quod praesens est. Primum quidem facit species offerendo, secundum facit sensum vel obiectum divariando, tertium vero facit impedimentum praestando" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 226 si cita sempre dall' *editio minor* t. II, Ad Claras Aquas Florentiae, 1938).

¹⁰ "Primum intelligi potest sic. Quando phantasmata existentia interius offeruntur forti oblatione ipsi virtuti interiori vel virtus interior fortiter illis intendit, similitudo rei videtur esse veritas. Hoc manifestum est per naturam. Nam phrenetico propter ascensum fumositatum ad cerebrum ex modica occasione exteriori videtur ei quod videat multa, quae non sunt sibi praesentia vel quod audiat. Similiter per fortem conversionem intentionis phantasma videtur veritas, sicut Augustinus exemplificat in libro De Trinitate, quod quidam tanta conversione recogitabat cuiusdam mulieris imaginem, quod ei carnaliter commisceri videbatur, etiam vigilando" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 226).

¹¹ "Per hunc modum daemon potest sive intentionem ad imaginem convertere, sive fumos aliquos immittendo spiritum animalemm immutare et phantasmata diversimode variare et intentioni offerre, et sic diversa homini facere apparere; et hoc modo utitur frequentissime. Et hius signum est, quia nunquam facit hominem aliquid sentire, cuius imaginem non habeat in interiori organo virtutis imaginariae" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 226).

¹² "Nunquam enim caecos naturaliter facit somnare de coloribus nec surdos de sonis nec eis talia repraesentat in vigilia vel in somnis" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 226-227).

¹³ "Nec tamen sequitur quod sit verum miraculum, quia non est ibi vera formarum transmutatio aut inductio, sed solum quaedam transitoria et quasi momentanea immutatio, quae, cum ostendat circa rem veram transmutationem esse, non est verum miraculum, sed vanum et falsum praestigium" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, ad 4, 227).

¹⁴ "Secundum modum possumus intelligere sic. Quod res alio modo vel sub alia dispositione appareat sensui quam sit naturaliter, potest contingere propter variationem aliquam ex parte organi; sicut quando humor sanguineus vel vapor igneus descendit ad oculos, videtur homini quod ea quae exterius sunt, sint rubea; vel propter variationem aliquam ex parte obiecti, sicut contingit aliquando, quod ex positione candelae et dispositione paleraum videntur palae serpentes esse operationi naturali" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 227).

¹⁵ "Et quia iste modus non latet daemones, et sunt ministri veloces, potentes quae necessaria sunt ad haec statim afferre, ideo sensus nostros frequenter deludunt, ostendentes rem aliter quam sit, dum ea faciunt aliter quam se habeat apparere. Quod quidem fit variationem modicam inducendo circa organum vel obiectum; quae quidem variatio non mutat formam, sed solum est ex quadam accidentaliter adhaerentia, et est ut passio, non ut passibilis qualitas" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 227).

¹⁶ "Tertium modum sic possumus intelligere. Res siquidem, quae praesto est, sensum nostrum sine visibili obstaculo dupliciter potest latere: aut quia impeditur virtus sensus ne perveniat ad sensibile; aut quia impeditur species sensibilis ne perveniat ad sensum, et utroque modo impeditur sensus ne percipiat quod sibi est praesto" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, resp., 227).

¹⁷ Cf. invece invece Riccardo di Mediavilla, che riprende negli stessi termini di Bonaventura il tema in esame e che del terzo inganno fornisce una spiegazione fisica: "Potest etiam [diabolus] facere, ut res quae praesens est, lateat visum operando extra corpus nostrum et que intra extra sic...visus videt secundum rectas lineas, illae autem lineae multiplicantur a visibili et tendunt in conum et constituunt angulum in loco iudicii virtutis visive. Unde idem visibile non videtur per easdem lineas a duobus hominibus iuxta se positis nec a duobus oculis eiusdem hominis. Diabolus autem potest facere in medio aliquam dispositionem latentem visum et impediendam transitum linearum venientium a visibili. Cum ergo talem dispositionem facit oppositam lineis venientibus ad unum oculum et non oppositam lineis venientibus ad alium oculum, videbit idem homo uno oculo, quod non poterit videre alio. Simili modo poterit facere quod illud quod videbitur ab homine uno non poterit videri ab alio iuxta se posito et quod duorum visibilium iuxta se positorum hoc unum videat et aliud videre non poterit. Potest etiam hoc facere operando intra corpus nostrum...Potest autem diabolus facere quod simulacrum quod est in organo imaginationis, sicut in subiecto, similitudinem suam multiplicet per ipsos spiritus, qui sunt corpora diaphana vel per humorem subtilem qui est in via, que est inter organum sensus communis et organum imaginationis, usque ad spiritum, qui est in organo sensus communis, ubi est radix sensuum particularium, et potest facere quod ille spiritus ita fortiter moveatur ab illo simulacro, ut virtus animae ita recolligatur ad sensum communem, ut motus sensuum particularium non perpendeat" (Magistri Ricardi de Mediavilla... *Super quatuor libros Sententiarum*, t. II, 8, 2, 2, Brixiae, apud Vincentium Sabbium MDXCI, 110-111).

¹⁸ L'associazione *diabolus-ioculator* è attestata nel secolo XIV in Giovanni di Rodington, ma probabilmente è più antica: "Quod autem deus possit facere unam rem apparere aliam, probatur: non minoris potentie est deus quam dyabolus vel ioculator; sed isti faciunt apparere quod non est et unam rem apparere aliam..." da B. Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, Ateneo 1952, 80.

¹⁹ "... illabi aliquid alicui importat, quod illud intimum sit ei et quod intime operetur in illo; nihil autem tale est respectu animae nisi solus Deus, ideo solus divinus spiritus animae potest illabi... Et quia solus Deus superior est mente humana secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus; et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium" (*In II Sent.* 8, 2, un., 2, *resp.*, 223).

²⁰ E' anche su questa linea che più tardi nella seconda metà del secolo XIV verrà formulata l'ipotesi di un Dio ingannatore, che arriverà fino a Cartesio, ipotesi che si muove nello stesso orizzonte teologico del genio maligno, ma che è altro da esso, come ha ben dimostrato T. Gregory (*Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, in *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Storia e Letteratura 1992, 401-440).

²¹ Secondo la testimonianza di Cicerone nel *Lucullus* (79-81) per gli Accademici i sensi presentano cose o qualità che o non esistono affatto (ad esempio il remo immerso nell'acqua appare spezzato), o che esistono in modo diverso da quello che si manifestano nella sensazione (nel collo della colomba si colgono diversi colori mentre ve ne è uno solo). I sensi poi sono deboli (l'occhio per esempio non è in grado di cogliere oggetti lontani).

²² "Sensus particularis non errat, ut dicit Philosophus, circa proprium obiectum, ergo non percipit nisi quod verum est" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, *contra* 1, 225).

²³ "Ad illud enim quod obicitur quod sensus non errat circa proprium obiectum, dicendum quod hoc intelligitur, quantum est de sui natura, salva scilicet media dispositione organi, medii et obiecti. Intelligitur etiam de sensu particulari per se. In hac autem deceptione sensus communis

sive phantasia, quae dicitur collativa, admiscetur sensui particulari et iudicat esse alterius quod est suum" (*In II Sent.* 8, 2, un., 3, ad 1, 227).

²⁴"Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit" (*Itinerarium mentis in Deum* II, 12, ed. minor t. V, 193); cf. a questo proposito le profonde considerazioni di E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1969, in particolare il c. XII *La connaissance des choses*, 234-248.

²⁵ "Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit. Unde et Platonicus posuerunt, daemones esse animalia animo passiva; quod pertinent ad partem sensitivam [ut refert Augustinus VIII De Civ. Dei, cap. VI]. Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in lib. De anima. Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, daemones non habere corpora naturaliter sibi unita" (*De malo*, XVI, 1).

²⁶ *Summa theol.*, I, 63, 4.

²⁷ "Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. In tantum autem unumquodque perfectum est, in quantum attingit ad id quod competit suae naturae. Hoc modo Dionysius multipliciter probat IV cap. De div. nomin., quod daemones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam daemonibus competit esse naturaliter malos" (*De malo*, XVI, 2).

²⁸ "Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. In tantum autem unumquodque perfectum est, in quantum attingit ad id quod competit suae naturae. Hoc modo Dionysius multipliciter probat IV cap. De div. Nomin., quod daemones non sunt naturaliter mali" (*Ibid.*).

²⁹ "Si enim daemones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis: substantiis autem intellectualibus, in quantum huiusmodi, inest appetitus respectu boni simpliciter; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. (...) Unde manifestum est quod daemonibus, si sunt substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest" (*Ibid.*); Tommaso si esprime negli stessi termini nella *Summa theol.*, I, 63, 4.

³⁰ "Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquid particulare conveniens inferiori naturae, et repugnans naturae superioris, secundum quam attenditur bonum simpliciter; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis" (*De malo*, XVI, 2).

³¹ *Ibid.* e *supra* nota n 26.

³² "In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae; et per hunc modum daemones facti sunt voluntate mali" (*De malo*, XVI, 2).

³³ "Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tamquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente" (*De malo*, XVI, 3).

³⁴ "Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem, unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum" (*De malo*, XVI, 5).

³⁵ "Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procuracionem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent.- Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae: et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae: et sic debetur eis caliginosus aer" (*Summa theol.*, I, 64, 4).

³⁶ "Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile" (*Summa theol.*, I-IIae, 80, 1); cf. anche *Summa theol.*, I, 114, 3 e *Quaestiones quodlibetales*, III, a. 3.

³⁷ *Summa theol.*, I, 114, 2.

³⁸ I demoni infatti, come gli angeli del resto, non possono compiere miracoli: cf. *Summa theol.*, I, 114, 4.

³⁹ Cf. *De malo*, XVI, 9.

⁴⁰ "Sensus immutatur dupliciter. Uno modo ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo ab interiori: videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholericum humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus" (*Summa theol.*, I, 111, 4); "Ad sextum dicendum quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari, sicut a proprio motivo, dupliciter: uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam; alio modo secundum aliquod interius motivum, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res" (*De malo*, XVI, 11, ad 6).

⁴¹ "Utroque modo angelus potest immutare sensum sua naturali virtute. Potest enim opponere exterius sensui sensibile aliquod (...). Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores ex quibus sensus diversimode immutentur" (*Summa theol.*, I, 114, 4); "angelus tam

bonus, quam malus, virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis" (*Summa theol.*, I, 114, 3).

⁴² "Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt daemones quae et angeli boni, quia est eorum eadem natura communis" (*De malo*, XVI, 12); cf. anche *Summa theol.*, I, 114, 4.

⁴³ Cf. *Summa theol.*, I, 110, 3 e 111, 4.

⁴⁴ "Operatione daemonum aliqua sensibilibus hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod daemones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent vel quae praeesistunt a natura formata, vel quae ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis patet; et hoc non habet aliquam dubitationem. Naturaliter enim humani sensus ad praesentiam sensibilibus corporum immutantur" (*De malo*, XVI, 11).

⁴⁵ Cf. *ibid.*

⁴⁶ Come è noto, la problematica della conoscenza intuitiva del non-esistente caratterizza la filosofia di Guglielmo di Occam e, più in generale, il pensiero del XIV secolo. Questa problematica, sviluppata a partire dal tema dell'onnipotenza divina, giungerà talora a scardinare totalmente il quadro della concezione aristotelica della conoscenza: T. Gregory fornisce parecchi esempi di tale esito: cf. *Dio ingannatore e genio maligno*, cit. nonché: *La tromperie divine*, in *Studi medievali*, 3a serie, 23, 1982, 517-527.

⁴⁷ "Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib. De somn. et vig. assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, idest impressiones relictas ex sensibilibus motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat" (*Summa theol.*, I, 111, 3).

⁴⁸ "Dicendum quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino praeter ordinem naturae" (*Summa theol.*, I-IIae, 80, 2 ad 2).

⁴⁹ "Sed quandoque daemones aliqua faciunt hominibus apparere quae in rerum exteriorum veritatem non subsistunt; et hoc habet dubitationem qualiter fieri posset. (...) Unde relinquitur primum membrum; ut scilicet aliquid praeesistat in corpore, quod per quandam trasmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principium sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione" (*De malo*, XVI, 11); cf. anche *Summa theol.*, I, 114, 4 e *Summa theol.* I-IIae, 80, 2.

⁵⁰ "[Diabolus] potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem" (*Summa theol.*, I-IIae, 80, 2).

⁵¹ "Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum" (*Ibid.*); cf. anche *De malo*, XVI, 12. Questo aspetto permette di distinguere l'ipotesi del "genio maligno" da quella del "Dio ingannatore", il cui intervento sulle facoltà umane è molto più potente e radicale (cf. T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno*, cit.).

⁵² "Quod quidem angeli boni ordinant ad hominis bonum, daemones autem ad hominis malum; vel quantum ad effectum peccati (...), vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis" (*Ibid.*); nello stesso senso, cf. anche *Summa theol.*, I, 114, 1.

⁵³ "Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt daemones quae et boni angeli, quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis, nam boni angeli ex caritate hominem ad bonum iuvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis; quam daemon impedire intendit, sicut et alia hominis bona" (*De malo*, XVI, 12); "Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius ad consentiendum peccato" (*Summa theol.*, I-IIae, 80, 2).

⁵⁴ "Quando autem iam ad terminum viae pervenerit, iam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum correptantem, in inferno daemonem punientem" (*Summa theol.*, I, 113, 4).

⁵⁵ Cf. T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno*, cit., p. 439.