1 Demonologia di san Tommaso d'Aquino

1.1 *Summa Theologiae* I, questioni 50–64 e 106–114 — studio della natura, della libertà e dell'azione degli spiriti creati

Versione per la pubblicazione. Preparata dal testo polacco approvato dall'autore. Questo studio non è un'istruzione per pratiche pastorali.

1.2 Introduzione

L'angelologia di san Tommaso d'Aquino non è un trattato isolato sugli esseri invisibili. Essa costituisce parte della grande visione metafisica della creazione, nella quale tutto procede da Dio, esiste grazie alla partecipazione al suo essere ed è orientato dalla Provvidenza al fine proprio. Perciò le questioni 50–64 e 106–114 costituiscono due blocchi complementari. Il primo risponde alla domanda che cosa siano gli angeli, come conoscano e amino, in qual modo siano stati creati e come sia potuta avvenire la loro caduta. Il secondo mostra la loro azione nell'ordine della Provvidenza: l'illuminazione reciproca, la parola, le gerarchie, l'influsso sul mondo materiale e sull'uomo, la missione degli angeli buoni e le tentazioni provenienti dai demoni.

Il principio centrale di tutto il trattato è la differenza tra Dio e ogni creatura. Gli angeli superano l'uomo per modo di conoscere, per semplicità di natura e per potenza di azione, ma non sono entità divine. Sono creati, finiti, dipendenti da Dio e capaci di errore morale. L'angelologia tommasiana si oppone dunque sia a una rappresentazione materialistica degli angeli, sia alla loro idealizzazione quasi-divina.

Lo studio distingue la ricostruzione della sintesi tommasiana, le sue fonti bibliche e patristiche e la riflessione pastorale contemporanea. Non identifica il linguaggio della metafisica medievale con una diagnosi medica o psicologica e non attribuisce la sofferenza o la crisi automaticamente a cause spirituali. Il suo scopo è presentare una metafisica coerente del bene creato, della libertà e della Provvidenza, di cui fa parte una demonologia intesa in modo realistico ma senza sensazionalismi.

1.3 Indice

1. Il procedimento della questione e dell'articolo: dalla difficoltà alla soluzione
2. Questioni 50–53: sostanza spirituale, luogo e movimento
3. Aevum: tra il tempo della creazione e l'eternità di Dio
4. Questioni 54–58: intelletto angelico e i limiti della sua conoscenza
5. Questioni 59–60: volontà, libertà e amore
6. Questioni 61–62: creazione, grazia e prova degli angeli
7. Questioni 63–64: peccato e pena dei demoni
8. Questione 106: l'illuminazione di un angelo da parte di un altro
9. Questione 107: locutio angelica – il parlare degli angeli
10. Questioni 108–109: le gerarchie degli angeli buoni e l'ordine dei demoni
11. Questioni 110–111: l'influsso sulla materia e sulla psiche dell'uomo
12. Questioni 112–113: la missione e la custodia degli angeli
13. Questione 114: la tentazione e i limiti dell'azione dei demoni
14. L'unità dei due trattati

1.4 I. Natura, conoscenza e vicende degli angeli — questioni 50–64

1.5 1. Il procedimento della *quaestio* e dell'articolo: dalla difficoltà alla soluzione

Ogni *quaestio* scolastica, e in particolare quella riguardante gli enti immateriali, presso san Tommaso svolge la funzione di strumento ordinatore del pensiero: non è soltanto un catalogo di tesi, ma un discorso regolato, la cui struttura stessa possiede rilevanza epistemica. Nella prassi tomistica questa architettura dell'articolo — dalla serie delle difficoltà contenute nelle *objectiones*, attraverso il breve *sed contra*, fino al *respondeo* e alle risposte *ad singula* — garantisce che la teologia delle cose soprannaturali non diventi un insieme arbitrario di enunciati, ma una riflessione critica, radicata nella metafisica e nella fedeltà alla Rivelazione. Nel contesto della demonologia questo ordine consente di vagliare sistematicamente i trasferimenti erronei dall'ordine sensibile, di precisare i limiti della speculazione razionale e di mostrare quali elementi della conoscenza provengono dalla natura della ragione e quali richiedono la luce della Rivelazione.[1]

1.5.1 L'architettura dell'articolo come strumento per ordinare la conoscenza sui demoni: dall'analisi delle difficoltà (videtur quod) alla risposta sintetica (respondeo)

La sequenza fondamentale di ogni articolo — *objectiones*, *sed contra*, *respondeo*, *ad primum*, *ad secundum* ecc. — svolge in Tommaso una funzione dialettica e euristica. Le *objectiones* non sono apparenze: spesso registrano posizioni filosofiche esistenti, brani delle Scritture, affermazioni autorevoli dei Padri oppure dubbi naturali che sorgono quando si considerano enti immateriali. La loro presenza indica ciò che va chiarito; il *sed contra*, a sua volta, segnala il punto di svolta, di solito richiamandosi alla Scrittura o a un'autorità riconosciuta, che mostra come nella tradizione esista un'opposizione ragionevole alle difficoltà poste. Nella parte del *respondeo* Tommaso non tanto «estrae» la soluzione da tale contrapposizione quanto costruisce un sistema di distinzioni che liberano dagli equivoci insiti nelle *objectiones*. Nella demonologia queste distinzioni riguardano soprattutto: la natura (*quidditas*) e l'atto (*actus*), la sostanza e l'azione, la conoscenza naturale e quella rivelata, la causa prima e le cause secondarie. Grazie a tale architettura è possibile mostrare che alcuni argomenti contrari derivano dall'accostamento disordinato di ordini diversi — per esempio l'applicazione di categorie causali proprie del mondo corporeo a enti spirituali che sono ontologicamente organizzati in modo diverso.

Nell'uso pratico questa costruzione ha un valore direttivo aggiuntivo: costringe il lettore a confrontarsi con le difficoltà prima di conoscere la soluzione e obbliga l'autore a situare la risposta rispetto a entrambi i poli — le ragioni contrarie e i criteri di autorità. Ciò riduce il rischio di arbitrarietà e di un'eccessiva fiducia in un solo tipo di argomento (per es., meramente filosofico senza tener conto della Rivelazione). ST I, q. 50, aa. 1–2 e le quaestiones affini mostrano che in angelologia questa forma di disputa è particolarmente necessaria, poiché l'oggetto non consente l'osservazione sensibile diretta, ma solo inferenze analogiche e la lettura dei segni inscritti nella creazione che ordinano la nostra comprensione.

[1] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, q. 50, aa. 1–2; q. 51, a. 1; q. 63, a. 1; q. 114, aa. 1–3, edizione online.

1.5.2 Significato metodico del *sed contra* nella demonologia: come Tommaso usa la Scrittura e la Tradizione per fissare i limiti della speculazione razionale

Il *sed contra*, sebbene breve, ha per la procedura teologica un peso critico. Nel caso della problematica degli angeli e dei demoni Tommaso spesso si richiama a testi della Scrittura o ad autorità della Chiesa per segnalare che la ragione deve operare nei limiti stabiliti dalla Rivelazione. Tale richiamo non ha la funzione di prova decisiva, ma di direzione interpretativa: mostra quali ipotesi razionali meritano ulteriore indagine e quali sono in contrasto con il substrato della fede. Nella demonologia ciò ha un rilievo pratico — elimina alcune speculazioni smisurate (per es., l'attribuzione simultanea ai demoni di caratteristiche divine) e protegge dal riduzionismo (per es., il ridurre tutte le anormalità spirituali a semplici rappresentazioni naturali). In questo modo il *sed contra* funge da criterio di conformità alla Rivelazione e alla Tradizione, e parte del *respondeo* espone le conseguenze di questo punto di partenza.

1.5.3 Dialettica della verità e dell'errore: analisi del modo in cui Tommaso decostruisce convinzioni false sulla natura dei demoni attraverso distinzioni rigorose (*distinctio*)

Uno degli strumenti centrali di Tommaso è la *distinctio* — una distinzione concettuale precisa che rivela in cosa consiste l'errore dell'avversario. Nella demonologia si distinguono per lo più: l'essenza dall'azione, la causa interna da quella esterna, la conoscenza intellettuale dall'illuminazione rivelata. Conclusioni errate spesso nascono da equivoci: per esempio quando si argomenta che siccome la sensibilità corporea può costringere certi comportamenti, un ente spirituale dovrebbe avere analoghi mezzi di costrizione. Tommaso rifiuta tali trasferimenti di strutture causali da un ordine di enti a un altro senza un preventivo accertamento che le categorie siano proporzionate. In pratica questo significa che egli deve mostrare perché una data caratteristica è possibile (o impossibile) negli enti intellettuali, riferendosi alla loro semplicità, al loro modo di conoscere e alla loro dipendenza dal Creatore.

Per esempio, quando la tesi contraria presuppone una lettura demoniaca del cuore umano, Tommaso mostra che tale affermazione trasferisce erroneamente su un ente intellettuale una facoltà che nel mondo umano è risultato di rapporti causali particolari tra sensi e intelletto. Usa qui la *distinctio* per dimostrare che diverse sono le fonti della conoscenza nelle entità spirituali e diverse le conseguenze ontologiche della loro semplicità. Ciò permette di sostenere insieme la realtà dell'azione demoniaca (come fatto spirituale) e la difesa del mistero della persona umana dalla penetrabilità arbitraria da parte delle creature — cosa di grande rilievo dogmatico e pastorale.

1.5.4 Applicazione dei principi della metafisica (atto e potenza, forma e materia) alla descrizione degli enti spirituali nelle questioni 50–63 come fondamento del procedimento

Le categorie metafisiche di atto e potenza, forma e materia sono per Tommaso punti di partenza per comprendere ciò che distingue lo spirito dal corpo. In ST I, q. 50, aa. 1–2 Tommaso considera l'immaterialità dell'essenza intellettuale: poiché lo spirito non ha materia, non è composto di forma e materia nel senso in cui lo sono le sostanze materiali; la sua «forma» non è una forma composta di materia, ma una vera semplicità ontologica. Tale semplicità genera conseguenze: l'individuo spirituale non può «disgregarsi» in parti materiali, la sua esistenza dipende da Dio come causa prima, e il suo atto di essere e la sua natura sono internamente connessi in modo diverso rispetto agli enti materiali. Su questa base Tommaso formula

limitazioni circa ciò che può essere la conoscenza e l'azione dei demoni: la loro conoscenza e la loro efficacia avranno carattere adeguato alla loro semplicità, non un'analogia meccanica con l'efficacia corporea.
Atto e potenza servono altresì a comprendere come un ente spirituale possa possedere certe potenzialità senza che esse siano attualizzate allo stesso modo che in un ente materiale. Per esempio, un demone può influire sulle facoltà inferiori delle creature suscitando fantasmata o inclinazioni — tale azione è reale e può essere causa efficiente nell'ordine degli effetti — ma la sua modalità di causalità non consiste in una costrizione meccanica né nell'introduzione di nuova materia nell'essere umano. Da ciò risulta una netta distinzione tra la natura della tentazione e la natura della schiavitù: il demone agisce come causa efficiente nel mondo delle creature, ma non è causa prima dell'essere della volontà umana né della costrizione interna della volontà stessa.

1.5.5 Analisi di un argomento concreto: il demone non può costringere la decisione libera né conoscere gli atti futuri liberi — premesse e limiti del ragionamento di Tommaso

Per vedere come il procedimento opera nella pratica, conviene scomporre uno degli argomenti centrali presenti in ST I, q. 114, aa. 1–3 e richiamarsi alle quaestiones affini concernenti la conoscenza degli angeli. Tommaso nega che i demoni possano costringere direttamente la volontà umana o conoscere in modo immediato le decisioni libere future. La sua sequenza argomentativa si compone delle seguenti premesse:

1. Semplicità ontologica degli enti spirituali: i demoni sono creature intellettuali, immateriali, organizzate in modo diverso rispetto agli enti corporali (ST I, q. 50, aa. 1–2). La loro semplicità determina il tipo di efficacia e di conoscenza di cui dispongono.
2. Limitazione cognitiva degli esseri creati: gli enti intellettuali creati hanno una conoscenza proporzionata alla loro natura e non partecipano all'onniscienza divina. Pur potendo conoscere cose generali e, in certe condizioni, cose particolari grazie a immagini cognitive donate, non possiedono la facoltà di penetrare direttamente gli atti liberi futuri delle persone; gli atti futuri non sono necessariamente per loro previamente accessibili.
3. Differenza tra azione diretta e indiretta: se il demone influenza, lo fa in genere indirettamente — tramite le facoltà inferiori dell'anima, suscitando fantasmata, suggestioni — e non esercitando una costrizione interna della volontà stessa (ciò sarebbe un'interferenza nell'ordine della causa prima e nella natura della responsabilità morale).
4. Permissione soprannaturale e ordine della Provvidenza: Dio, come causa prima, può permettere tale influenza dei demoni, ma non fa di essi cause prime dell'ordine della volontà; la loro azione è dunque subordinata e limitata dalla divina permissione.

Dalla struttura di queste premesse derivano le conclusioni di Tommaso: i demoni possono essere causa di tentazione e di sollecitazione esterna, ma non possono introdurre un atto interno della volontà che sarebbe necessariamente obbligatorio moralmente o privo di responsabilità. Inoltre non possiedono accesso diretto al mistero degli atti liberi futuri o al segreto del cuore senza una rivelazione speciale o senza indizi naturali.
L'analisi logica di questo ragionamento mette in luce la sua forza e i suoi limiti. La forza consiste nell'estrarre con coerenza le conclusioni dalle premesse ontologiche sulla natura degli enti spirituali e dalla necessità morale di preservare la responsabilità della persona. I limiti sono di carattere epistemologico e metodico: Tommaso parte da premesse metafisiche (semplicità, dipendenza da Dio) e ne ricava determinate conseguenze — ma tali premesse richiedono l'accettazione di un sistema metafisico in cui operano le

categorie di attualità e potenzialità e l'ilemorfismo, applicato con cautela agli spiriti. Se qualcuno rifiuta quel sistema o adotta altre regole metafisiche, le conclusioni non sono necessariamente accettabili. Inoltre l'applicazione pratica di questo ragionamento richiede di distinguere tra ciò che è teoricamente dimostrabile e ciò che, in uno specifico caso, va giudicato con metodi pastorali e clinici.

Infine — la prudenza metodica di Tommaso: l'argomento non conduce all'automatica invalidazione delle esperienze di persone che descrivono forze esterne apparentemente coercitive. Piuttosto egli propone un quadro interpretativo che preserva sia la realtà delle influenze demoniache (come fatti metafisici), sia i limiti del loro potere rispetto alla persona umana. Questa distinzione ha conseguenze pratiche — non si può attribuire automaticamente ogni forma di schiavitù corporale o psicologica ai demoni; bisogna tuttavia ammettere la possibilità di reale tentazione demoniaca, intesa nella cornice dei principi metafisici e teologici tomisti.

1.5.6 Specificità della dimostrazione nelle questioni 106–114: il passaggio dall'analisi statica della natura alla descrizione dinamica dell'azione dei demoni nel mondo

Sebbene la prima serie di quaestiones (50–64) si concentri sulla natura, sulla struttura e sulla conoscenza degli enti spirituali, i successivi articoli (tra cui questa parte, cui appartiene la q. 114) spostano l'accento sull'azione: in che modo i demoni entrano in relazione con l'ordine creato? Metodicamente si osserva il passaggio dall'assunto ontologico (che cosa è il demone) all'analisi delle sue conseguenze nell'ordine causale. La dimostrazione in queste questioni coniuga l'analogia (ricavata da presupposti precedenti sulla natura dello spirito) con il criterio della permissione e del giudizio della Provvidenza: Tommaso mostra che da un lato i demoni hanno reali capacità di influire sulle creature inferiori, dall'altro i loro atti non oltrepassano mai la sovranità causale di Dio né si assumono il ruolo di causa autonoma degli esiti morali ultimi.

In pratica l'argomentazione è cumulativa: le singole premesse metafisiche ed epistemologiche, formulate nella prima parte, vengono ora messe a confronto con difficoltà concrete tratte dai testi della Rivelazione (per es., i racconti delle tentazioni) e con l'esperienza della Chiesa. Scrittura ed esperienza indicano certi fenomeni (tentazione, seduzione, prodigi apparenti), e la ragione fornisce criteri per distinguere gli interventi veri di Dio dall'azione di enti demoniaci o da fenomeni naturali interpretati erroneamente come soprannaturali. Così la dimostrazione è insieme filosofica ed ermeneutica: filosofica nell'estrarre conseguenze dall'ontologia dello spirito; ermeneutica nell'applicare criteri d'interpretazione ai testi e alle esperienze.[2]

1.5.7 Distinzione tra la giustificazione teologica della permissione delle tentazioni e l'interpretazione contemporanea di stati d'ansia e psicopatologie

Il procedimento tomista è sostanzialmente teologico: il suo scopo è spiegare come nell'ordine della creazione possano verificarsi fatti che non sono atti diretti di Dio, ma che tuttavia nell'ordine della Provvidenza possono essere permessi per un bene maggiore. In questo senso Tommaso ammette le tentazioni e l'azione satanica come eventi reali nella storia della salvezza e nella vita dell'uomo.

[2]I testi biblici citati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nel presente studio essi costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, non una decisione autonoma di ogni successiva questione speculativa.

Contemporaneamente la sua impostazione respinge nettamente il riduzionismo — non si può ridurre l'intera sfera del male all'azione demoniaca, né bisogna interpretare automaticamente ogni stato psichico alla luce della demonologia. Tale distinzione salva la teologia dalla magizzazione delle esperienze e protegge la pratica pastorale da un eccesso di psicologizzazione della sfera spirituale. Metodicamente, Tommaso esorta a un discernimento razionale che tenga conto sia delle cause naturali psicofisiche sia delle possibilità soprannaturali dell'azione delle creature spirituali.

1.5.8 Terminologia rigorosa di Tommaso contro il linguaggio demonologico comune: perché la precisione concettuale è cruciale per evitare errori pastorali

Infine: l'enfasi tomista sulla precisione concettuale ha una dimensione pratica. Il linguaggio religioso e il folclore popolare spesso confondono le categorie — si parla di «possessione», di «costrizione», di «lettura del cuore» in modo che non rispetta le differenze metafisiche fissate da Tommaso. Tali semplificazioni conducono a due errori: o alla demonizzazione eccessiva di problemi naturali, o alla banalizzazione di fenomeni spirituali reali. Concetti precisi — essenza, azione, conoscenza, permissione divina, causa prima/secondaria — permettono di separare ciò che è oggetto reale di decisione teologica da ciò che va rimandato ad altre discipline o alla prassi pastorale e medica. Tommaso non offre elenchi pronti di diagnosi; dà invece uno strumento razionale con cui è possibile riconoscere e denominare i fenomeni in modo più accurato, mantenendo rispetto per il mistero della persona e per la sovranità di Dio, unico Signore del cuore umano.
In sintesi: il procedimento della questione e dell'articolo in san Tommaso è una procedura epistemica ed ermeneutica tramite la quale la teologia demonologica mantiene l'equilibrio fra coerenza razionale e fedeltà alla Rivelazione. Questa architettura consente sia la difesa contro la fantasia smodata, sia il riconoscimento della realtà del male demoniaco senza oltrepassare i limiti stabiliti dall'ontologia della creatura e dall'ordine morale della responsabilità umana.
La forma della *quaestio* in Tommaso nella *Summa Theologiae* I non è un semplice lasciapassare retorico per la speculazione libera, ma una procedura che norma le condizioni di validità del ragionamento. La sola struttura richiede che ogni affermazione sia situata rispetto all'autorità della Rivelazione e rispetto alle premesse razionali — non come alternative, ma come fonti gerarchicamente correlate della verità. Nella prassi ciò significa che la speculazione deve essere ricondotta a un terreno comune di discussione: se la ragione propone un'ipotesi, il *sed contra* indica i limiti tracciati dalla Scrittura o dalla Tradizione vincolante; il *respondeo* deve mostrare in che modo l'ipotesi rientra in tale spazio. Questa precedenza della fede nella procedura teologica rispetto a qualsiasi invenzione concettuale protegge la teologia dalla costruzione di concetti contrari al fondamento della Rivelazione.
Il controllo concettuale all'interno della *quaestio* ha un carattere rigoroso: Tommaso richiede la definizione e la distinzione dei concetti prima di impiegare un'analogia. Non basta richiamare termini di uso comune o metafore — ogni predicazione deve essere sottoposta a *distinctio*, e l'uso dei nomi deve considerare se essi vengono impiegati univocamente, analogicamente o equivocamente. Nella *Summa Theologiae* I Tommaso mostra che senza tale disciplina del pensiero sono facili gli scivolamenti di categoria (per es., proiezioni concettuali dall'ordine sensibile a quello spirituale) che compromettono la correttezza delle conclusioni. Questo controllo è la condizione epistemica di ammissibilità di un'ipotesi: se i concetti non possono essere messi in relazione precisa con le premesse, la *quaestio* obbliga a sospendere l'affermazione, non ad accettarla arbitrariamente.

I limiti dell'analogia riguardano particolarmente le sostanze spirituali. Per Tommaso l'analogia non è un ponte libero che trasferisce attributi tra ordini di enti, ma un'operazione di proporzionalità: ciò che si dice correttamente dell'essere materiale si può dire dell'essere spirituale solo nella misura in cui esiste una proporzione tra di essi. Nella pratica teologica della *Summa Theologiae* I ciò implica che non si possano attribuire arbitrariamente agli angeli o ai demoni caratteristiche provenienti dalla causalità corporea senza aver previamente dimostrato la proporzione pertinente. Da qui derivano limiti sostanziali: il riconoscimento di una reale potenza d'influenza nei demoni non si traduce automaticamente nell'assegnare loro modi d'agire e conoscenze identici ai meccanismi sensoriali.

Da queste regole procedurali ed epistemiche seguono anche conseguenze pratiche: la *quaestio* costringe a distinguere fra ciò che può essere conosciuto in ragione della natura della creatura e ciò che resta nell'ambito del mistero o della competenza esclusiva della Rivelazione. Accogliendo nel contesto tomista che angelo e demone sono creature, Tommaso rifiuta la conoscenza diretta del cuore, la conoscenza degli atti liberi futuri o la possibilità di costrizione della volontà da parte di creature spirituali — e lo fa non per arbitrio, ma in conseguenza del rigore concettuale, del limite analogico e della priorità della Rivelazione. In tal modo la forma della *quaestio* funge da freno metodico: non proibisce le indagini, ma esige che esse siano condotte nel rispetto di principi che eliminano la fantasia intellettuale e salvaguardano l'integrità tanto della metafisica quanto della fede.

1.6 2. Questioni 50–53: sostanza spirituale, luogo e movimento

1.6.1 Sostanza immateriale: struttura dell'argomento di Tommaso e suoi limiti

Nella questione 50 della *Summa Theologiae* san Tommaso costruisce un argomento fondamentale per l'immaterialità della sostanza angelica, e dunque anche di quella demoniaca, basandosi sull'analisi del modo di conoscere. Il suo filo argomentativo presenta tre premesse principali: (1) l'atto conoscitivo è proporzionato alla natura del conoscente; (2) la conoscenza intellettuale, che afferra le nature universali, ha carattere indipendente dalle condizioni della rappresentazione sensibile individuale; (3) dunque un ente la cui potenza conoscitiva immanente opera esclusivamente a livello universale non ha bisogno della materia come principio di individualizzazione, e pertanto non è composto di materia e forma. Da ciò deriva la tesi in conclusione che l'angelo è una «sostanza intellettuale» priva di parte materiale (ST I, q. 50).[3]

L'analisi di questo argomento richiede di precisare i concetti e le loro relazioni. Tommaso applica qui un principio analogo alla regola metodica: dalle caratteristiche dell'atto si cerca di ricavare i tratti della natura agente. Se l'atto dell'intelletto angelico è atto di conoscenza universale, allora, per Tommaso, tale atto si armonizza al meglio con una natura semplice, priva di condizionamenti materiali. Tuttavia l'autore stesso opera una distinzione netta: la semplicità assoluta appartiene soltanto a Dio; la creatura, per quanto perfetta, rimane composta almeno di essenza ed esistenza. In tal modo Tommaso tutela la trascendenza del Creatore — l'angelo non è il proprio esse e in ultima istanza dipende dall'attribuzione dell'essere da parte di Dio (ST I, q. 50, ad 3).

Nel considerare la forza dell'argomento occorre indicare i suoi limiti metafisici ed empirici. Primo, la premessa secondo cui la forma della conoscenza determina lo status materiale della sostanza assume come punto di partenza la concezione aristotelico-tomista dell'ilemorfismo (hylomorfismo) che Tommaso

[3] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 50–53, edizione internet.

applica anche agli enti immateriali. Questo presupposto è la piattaforma sulla quale si decide la questione: se la conoscenza è «pura» nella sua universalità, il corrispondente metafisico deve essere una sostanza non soggetta alla funzione individualizzante della materia. La critica che già emergeva nelle discussioni medievali è la seguente: l'operazione conoscitiva può da sola decidere dell'assenza ontologica della materia? Tommaso risponde affermativamente, perché la materialità presuppone la necessità della compartecipazione di condizioni individuali (le *phantasmata* nell'intelletto umano), e la loro assenza indica una diversa struttura dell'essere. Tuttavia a uno sguardo moderno risulta più agevole riconoscere che questo ragionamento non dimostra in modo ontologico l'esclusione della materia — piuttosto mostra la conseguenza derivante dall'accettazione di una specifica teoria della conoscenza. Da qui l'importanza di intendere la conclusione come esito della metafisica tomista e non come un accertamento empirico dell'osservazione disponibile.

Un secondo limite dell'argomento è connesso alla sottile distinzione che Tommaso mantiene: il non essere composto di materia e forma non annulla ogni composizione. L'angelo resta un composto di «essenza» ed «esistenza» — non si tratta di una sottigliezza formale, ma di una salvaguardia essenziale contro l'identificazione della creatura con Dio. Tale impostazione permette a Tommaso di sostenere che l'angelo è, rispetto alla propria forma, «essere nell'atto» (*in actu*) in senso di attualità intellettuale, mentre rispetto all'esistenza ricevuta è nella potenza, poiché la dipendenza dal Creatore riguarda sia il suo essere sia la conservazione del suo essere. Questo particolare evita due errori: primo, la negazione della condizione creata degli spiriti; secondo, la facile antropomorfizzazione degli angeli come «uomini spirituali».

Infine Tommaso trae conseguenze in ordine all'indistruttibilità: l'assenza di elementi materiali rende l'angelo resistente alla corruzione naturale, pur senza conferirgli l'incorruttibilità divina. Perciò la tesi dell'immortalità degli angeli deriva dalla loro natura, ma la loro permanenza è un dono che sostiene i singoli esseri creati. Tutti questi punti Tommaso sviluppa sistematicamente in ST I, q. 50; essi sono rilevanti anche per la comprensione dell'essere demoniaco, poiché i demoni sono semplicemente angeli caduti, che conservano la medesima struttura ontologica.

1.6.2 Principio di individuazione (principium individuationis) e sue conseguenze

Tra le deduzioni più coerenti di Tommaso riguardo agli enti immateriali vi è la soluzione della questione dell'individuazione. Nel mondo materiale una parte di materia permette l'identità di una forma ripetuta in più individui; nella sostanza immateriale l'assenza di tale funzione della materia implica che la forma intellettuale non è condivisa tra molteplici esseri individuali. Quindi ogni angelo attua una partecipazione distinta e di ordine «specifico» della natura intellettuale — da ciò la conclusione che non esistono molti individui della stessa specie di angelo. Tommaso formula questo come conseguenza logica e metafisica delle sue premesse (ST I, q. 50).

Le implicazioni di tale decisione sono di ampia portata. Primo, l'ontologia tomista conduce a un numero di angeli corrispondente alla varietà delle nature personali intellettuali; secondo, ogni demone rimane unico nella sua natura, il che esclude logicamente l'esistenza di «copie» dello stesso demone. Questa tesi va intesa con prudenza: non ha natura dogmatica ecclesiale; è un risultato filosofico ricavato dalla metafisica tomista.

Nel contesto delle questioni demonologiche è importante sottolineare che la distinzione individuale del demone non si traduce nella possibilità di una sua differenziazione ontologica nel senso degli attributi

divini — i demoni non sono Dio, come Tommaso afferma esplicitamente, e non possono possedere attributi divini quali onnipotenza o onnipresenza.

Questa regola dell'individuazione ha anche implicazioni pratiche per la comprensione delle azioni demoniache: poiché non vi sono due demoni identici, ogni caso di attività di un angelo caduto richiede un discernimento che tenga conto della sua condizione individuale e delle sue circostanze, e non la riduzione di tutto a una personalizzazione schematica della potenza del male. Inoltre esclude l'idea che un demone possa moltiplicare dei suoi «doppioni» costituenti duplicati ontologici; gli eventuali «ripetersi» di fenomeni sono piuttosto effetto della ripetitività del modo di agire della stessa persona spirituale su molteplici oggetti o menti.

1.6.3 Apparenza di corporalità: il meccanismo *assumptio corporis* e i suoi limiti

La questione 51 esamina la relazione tra sostanza intellettuale e corpo. In Tommaso l'angelo non è unito al corpo come l'anima umana, la quale è forma del corpo; nondimeno l'angelo può — per volontà di Dio o come mezzo di comunicazione — assumere una forma sensibile corporea per rivelarsi agli uomini. Tommaso descrive tale fenomeno come l'uso del corpo da parte dell'angelo, e non come una sua unione stabile (ST I, q. 51).

Occorre qui distinguere due dimensioni: ontologica e fenomenologica. Ontologicamente il corpo assunto non diventa parte dell'essenza dell'angelo; esso opera come strumento di manifestazione. Fenomenologicamente — cioè dal lato dell'esperienza umana — l'assunzione della forma corporea rende il messaggio rivelativo accessibile ai sensi: parlare, camminare, il pasto visibile nelle narrazioni bibliche servono alla funzione di segno e non attestano una vita biologica del corpo assunto.

Analizzando il meccanismo dell'assunzione corporea è opportuno osservare i suoi limiti. Tommaso rifiuta categoricamente il modello neoplatonico dei corpi eterei come stato intermedio di essere dotato di una sostanza propria analoga alla pelle per lo spirito. Per lui non esiste una «materia sottile» di qualche tipo speciale necessaria perché lo spirito possa avere un corpo; esiste o la materia naturale, o non esiste alcuna materia. L'assunzione della forma corporea rimane un atto straordinario, strumentale e non costitutivo. In tal modo Tommaso limita la tendenza all'antropomorfizzazione degli esseri spirituali e a presupporre che dietro ogni fenomeno straordinario vi sia una «fisiologia sottile» spirituale.

È altresì importante determinare l'ambito dell'azione della sostanza spirituale sulla materia. L'angelo può agire sulla materia animata e inanimata, ma le sue azioni sono proporzionate alla sua natura: può influire sulle facoltà superiori degli esseri viventi (ad esempio come impulso per l'intelletto, per immagini cognitive), può altresì provocare trasformazioni nel mondo materiale come effetto dell'uso dello strumento assunto o per contatto della sua potenza. Tuttavia Tommaso sottolinea che la materia è soggetta alle leggi della sua natura; lo spirito non è padrone della materia nel senso di poterla ricostruire arbitrariamente — la sua azione non annulla le proprietà naturali delle cose, salvo che Dio non lo permetta. Perciò le descrizioni delle angelofanie non possono essere automaticamente interpretate come prova di una mancanza di coerenza naturale del mondo materiale.

1.6.4 La metafisica della presenza nel luogo: *contactus virtutis*

Qui si presenta una delle distinzioni tomiste più importanti: il luogo non è inteso come un contenitore volumetrico né come un attributo che contenga la sostanza. In riferimento agli esseri spirituali Tommaso in ST I, q. 52 presenta la presenza dell'angelo nel luogo come risultato di un contatto di potenza — *contactus virtutis* — e non per mezzo di un avvolgimento fisico o di estensione. L'angelo «dimora» dove attualmente

applica la sua potenza alla cosa materiale; tale dimora è una relazione d'azione e non un riempimento dello spazio.

Una simile metafisica della presenza comporta diverse conseguenze. Primo, esclude le immagini del dimorare fisico dello spirito in un frammento di spazio in modo analogo al corpo. Secondo, fornisce il quadro per intendere che cosa significhi che un demone è «qui» o «là»: si tratta dell'attuale orientamento della sua potenza verso un dato oggetto o persona. Terzo, da questa prospettiva non si può assegnare all'ente spirituale una tradizionale localizzazione misurabile in termini geometrici; la sua presenza è relativa e dinamicamente connessa al soggetto materiale sul quale agisce.

Occorre tuttavia segnalarne i limiti. Il *contactus virtutis* non implica che l'angelo possa penetrare la struttura interna di una cosa senza tener conto dei principi metafisici di quella cosa; esso parla soltanto di una relazione causale. Inoltre la presenza per contatto di potenza non comporta la possibilità di essere simultaneamente in infiniti luoghi nel senso di estensione: Tommaso mantiene la coerenza concettuale della persona spirituale, e la dispersione della sua potenza in molti luoghi comporterebbe una scissione dell'essere, cosa che per lui è inammissibile. Di norma dunque l'angelo è presente dove agisce direttamente, sebbene il modo di tale presenza possa essere molto diverso rispetto alla presenza del corpo. In questo punto emerge anche una tesi pratica: le azioni angeliche e demoniache sono relazioni causali, e la loro «località» dipende dall'orientamento e dall'estensione della potenza che il soggetto spirituale impiega sugli esseri.

1.6.5 Movimento locale della sostanza spirituale: continuità, salto e relazione al tempo

La questione 53 formula e in certo senso naturalizza l'intendimento del movimento negli esseri immateriali come mutamento nel luogo in cui la potenza è applicata. Per Tommaso il movimento dell'angelo non consiste nel trasportare la sostanza attraverso lo spazio, ma nel mutare il luogo in cui l'angelo attualmente «opera» mediante la sua potenza. Da ciò discendono due modalità di comprendere il muoversi: movimento continuo — con il passaggio attraverso i luoghi intermedi — e movimento non continuo, che si può chiamare «salto» (passaggio da un luogo di azione a un altro senza la necessità di occupare tutti i luoghi intermedi). Tommaso non riduce il movimento spirituale a una sola di queste forme; riconosce reali entrambe le possibilità, pur mantenendo il principio dell'ordine temporale: gli atti seguono l'uno dopo l'altro.

Questa doppia modalità riflette il tentativo tomista di conciliare la trascendenza della sostanza spirituale con la necessità di preservare una certa sequenza e ordine nel mondo creato. Il movimento non continuo si può descrivere così: l'angelo, mutando l'orientamento della sua potenza dal luogo A al luogo B, non è tenuto a transitare per ogni luogo intermedio, poiché il suo essere non è composto di parti spaziali. Tale spostamento non annulla però ogni ordine operativo: gli atti restano susseguenti in modo proprio alla sostanza spirituale. Il movimento continuo invece è appropriato quando si preserva una gradualità delle operazioni nel mondo materiale, per esempio nel caso di un influsso che richiede una sequenza di cause.

Nell'analisi di questo aspetto va osservata una sottile equilibratura: sebbene il movimento spirituale si presenti come forma di trascendenza rispetto al continuum materiale spaziale, non elimina il dato temporale. L'angelo è una creatura temporale: le sue azioni sono sequenziali e dipendono dai permessi divini, il che evita di inglobarlo nella categoria dell'essere atemporale. Inoltre Tommaso esclude coerentemente la possibilità che l'angelo produca spostamenti «magici» che annullino le leggi naturali di

causalità e l'ordine del mondo senza un permesso soprannaturale di Dio. Il demone può dunque «saltare» nel senso di cambiare luogo d'azione, ma non può in un unico gesto annullare le relazioni naturali di causa ed effetto.

Vale la pena notare un'ulteriore conseguenza per il problema della simultaneità: poiché l'angelo non è esteso, uno sforzo interpretativo degli strumenti scolastici conduce alla conclusione che egli non è in senso proprio «distribuito» in molti punti simultaneamente. La dispersione della potenza in punti d'azione è per Tommaso possibile solo entro certi limiti; una *multiplicatio actionum* estrema senza proporzionale moltiplicazione delle persone sarebbe contraria alla sua concezione dell'unità della sostanza. Pertanto sebbene il demone possa esercitare influssi su più persone o cose tramite le sue potenze, ciò non lo rende ontologicamente divisibile.[4]

1.6.6 Correzione delle immagini neoplatoniche e distinzione tra ontologia e fenomenologia delle esperienze

Uno degli aspetti essenziali della critica tomista è la correzione delle rappresentazioni neoplatoniche riguardo ai «corpi eterei» o ai substrati sottili degli esseri spirituali. Tommaso ristabilisce i criteri aristotelici: l'assenza di corpo non implica l'esistenza di una terza sostanza semi-materiale. Per Tommaso c'è o una materia concreta, o non c'è materia — e quando non c'è, si parla di sostanza intellettuale, le cui proprietà devono essere ricavate dal suo atto e dalla sua potenza, e non da una supposta «materia sottile».

In questa prospettiva occorre distinguere l'ontologia, ossia la domanda sul modo di esistere dell'essere, dalla fenomenologia, cioè la descrizione di come certi contenuti si manifestano nell'esperienza. La distinzione tommasiana relativa al *contactus virtutis* ha carattere metafisico; essa non costituisce un controllo empirico delle esperienze né una base per ascriverne automaticamente una causa. La teologia mantiene qui la necessaria prudenza: la descrizione dell'esperienza non è di per sé prova della sua origine, e lo studio delle sostanze spirituali non sostituisce la competenza nell'indagine delle cause naturali.

Infine occorre indicare una conseguenza pratica per il dialogo contemporaneo con la psicologia profonda: la concezione tomista del luogo e del movimento degli angeli/demoni non fornisce strumenti diagnostici diretti per le esperienze soggettive; può tuttavia aiutare a ordinare la discussione, tracciando un limite netto tra la possibilità ontologica di azione degli enti non corporei e l'interpretazione fenomenologica delle esperienze. È importante non trasferire mai i termini filosofici in modo acritico sul piano clinico o psicopatologico.

La conclusione del capitolo riassume i rilievi principali: Tommaso, operando con la metafisica ilemorfica e le categorie aristoteliche di atto e potenza, constata che l'essere spirituale è una sostanza immateriale dipendente da Dio, che l'individuazione in tali esseri non avviene mediante la materia, che l'assunzione del corpo è un'azione strumentale, e che la presenza nel luogo e il movimento si comprendono come questioni relative all'applicazione della potenza alle cose. Queste conclusioni formano lo scheletro della demonologia tomista circa essenza, luogo e movimento, lasciando al contempo spazio per un prudente distinguo tra ontologia e descrizione delle esperienze — ciò che è particolarmente importante nel dialogo con il pensiero contemporaneo e con la pratica pastorale.

Nel precisare la differenza tra la «limitatezza essenziale» dello spirito e la sua «presenza non spaziale mediante l'azione» vanno accentuati due ordini distinti, che nella metafisica tomista hanno differenti

[4] I testi biblici richiamati in questo capitolo vanno letti nel loro proprio contesto canonico; nella trattazione costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione tomista, non una decisione autonoma di ogni successiva questione speculativa.

conseguenze. La limitatezza essenziale (finitudine sostanziale della creatura) significa che l'essere spirituale è creatura: il suo esistere è dono di Dio, e le sue facoltà cognitive e operative sono finite e determinate dalla sua natura. Questa finitudine non è un limite accidentale, ma una caratteristica interna dell'essere creato — perciò l'angelo e il demone non possiedono conoscenza o potenza illimitate; non leggono direttamente i cuori, non conoscono per necessità gli atti futuri della libertà umana e non possono soggiogare la volontà altrui come proprio attributo. In termini tomisti tale limitazione deriva dalla relazione dell'essenza all'esistenza e dalla proporzione dell'atto conoscitivo alla natura conoscente: lo spirito rimane semplice rispetto alla materia, ma non è assolutamente infinito.

La «presenza mediante l'azione», invece, è una categoria relazionale: quando Tommaso parla di *contactus virtutis* intende che lo spirito è «lì» dove attualmente applica la sua potenza alla creatura; tale presenza è connessa all'atto causale e non all'occupazione di una *res extensae* spaziale. Essa è quindi un modo di essere dipendente dalla relazione con l'oggetto dell'azione — la prospettiva della potenza causale — e non una caratteristica essenziale dello spirito in quanto tale. Per questo la presenza spirituale è fenomeno dinamico e dipendente dal contesto causale, non una forma di estensione attribuita allo spirito.

Da questa differenza non si devono però trarre varie conclusioni erronee. Primo: la presenza mediante l'azione non autorizza a parlare di «localizzazione fisica» del demone nel senso di occupare un luogo come il corpo; l'affermazione che il demone è «nella stanza» indica, per Tommaso, che la sua potenza è diretta verso le creature presenti in quella stanza, non che il demone abbia un «luogo» volumetrico nella stanza. Secondo: dalla presenza non spaziale non consegue che il demone possa leggere i cuori, conoscere gli atti liberi futuri o costringere la volontà — tutte queste proprietà sono da Tommaso espressamente escluse come manifestazioni di onnipotenza sovradivina. Terzo: la presenza causale non autorizza inferenze su penetrazione materiale o unione duratura con il corpo; l'assunzione della forma sensibile resta un atto strumentale e non un'identificazione costitutiva con la materia.

In termini pratici è necessario mantenere la disciplina concettuale: la descrizione metafisica della relazione di potenza non è una mappa diretta delle localizzazioni empiriche e non può essere trasferita automaticamente ai campi della diagnostica psicologica o dell'esperimento fisico. Tommaso nella *Summa Theologiae* I distingue l'ontologia della possibilità d'azione dalla descrizione fenomenologica delle esperienze; pertanto riconoscere che il demone può agire «qui» o «là» mediante l'applicazione della potenza non giustifica affermazioni circa una sua presenza materiale né una conoscenza soprannaturale degli atti liberi umani.

1.7 3. Aevum: tra il tempo della creazione e l'eternità di Dio

1.7.1 Aevum come terza misura dell'esistenza

Nelle riflessioni di san Tommaso d'Aquino la categoria aevum svolge un ruolo intermedio e discreto: non è né l'atemporale eternità dovuta unicamente a Dio, né la condizione puramente temporale propria dei corpi creati soggetti al movimento secondo il «prima» e il «dopo». Tommaso formula questa distinzione nello spirito della metafisica classica che misura l'essere per la sua relazione al mutamento: tempus è la misura del movimento materiale; aeternitas — della vita assoluta in cui non c'è successione; mentre l'aevum costituisce invece il modo di persistenza degli enti spirituali, che hanno un principio e dipendono dal Creatore, ma non subiscono una dissoluzione sostanziale interna. In forma condensata Tommaso richiama questa terza misura già nella questione 10 (aa. 5–6), e poi la utilizza coerentemente riguardo alla natura degli angeli e all'essenza della caduta. Nel linguaggio teologico l'aevum indica «durata creata» — che ha

un inizio, è finita quanto alla causa, ma dal punto di vista dell'essenza è stabile; al contempo ammette una successione di atti e un ordine di azioni.[5]

Inteso così, l'aevum neutralizza due semplificazioni: la prima che identifica l'angelo con un essere che abita nel tempo materiale, che nasce e muore in momenti successivi; la seconda — che lo presenta come un essere totalmente fuori dal tempo, possedente gli attributi dell'eternità divina. Né l'una né l'altra corrispondono al pensiero di Tommaso. L'angelo, come sostanza intellettuale creata, è fin dall'origine dato da Dio e perciò non è eternamente autosussistente; la sua esistenza dipende assolutamente dal Creatore (cfr. ST I, q. 53). Contemporaneamente la sua sostanza non è soggetta a decomposizione materiale: l'angelo non «invecchia» per usura fisica, ma permane nella sua natura. L'aevum coglie questa stabilità costitutiva, senza negare la possibilità di successivi atti di conoscenza e di volontà.

1.7.2 Successione degli atti e permanenza sostanziale

Per comprendere l'aevum è cruciale la distinzione tra permanenza sostanziale e successione di atti interiori. Tommaso separa coerentemente l'essere dalla sua azione: la sostanza angelica permane quasi immutabilmente, mentre le sue azioni possono succedersi ed essere relativamente dipendenti l'una dall'altra. Così l'angelo può trasferire il proprio luogo di attività, conoscere successivamente oggetti diversi, comunicare ed eseguire varie operazioni senza che la sua natura debba subire una trasformazione interna. In effetti l'aevum non sopprime la successione — al contrario, la riconosce nell'ordine degli atti, e non come trasformazione dell'essere.

L'accoglimento di questa distinzione risolve anche il problema del movimento angelico rispetto al mondo materiale. Quando parliamo di «movimento dell'angelo» in relazione al luogo, come Tommaso tratta in altre questioni, abbiamo qui una successione di atti della volontà e dell'intelletto che produce lo spostamento delle relazioni attuali dell'angelo a determinati luoghi e oggetti. Non si tratta di movimento organico, come nel mondo dei corpi; si tratta piuttosto di una sequenza di atti di riferimento a diversi stati di cose. Di conseguenza l'aevum modifica il senso del tempo: non è più una misura dipendente unicamente dallo spostamento materiale, ma un ordine di persistenza nel quale la successione degli atti trova posto senza convergere nella piena fuori-temporalità di Dio.

1.7.3 Distinzione fra tempo discreto e permanenza sostanziale

In questo contesto Tommaso introduce una distinzione che pragmaticamente qui denominiamo «tempo discreto» — vale a dire la successione di pensieri, atti di volontà e determinazioni operative — e la permanenza sostanziale, che rimane costante. Il tempo discreto nell'aevum si manifesta come ordine di atti intellettuali e volitivi: l'angelo può prima conoscere una verità, poi comprenderne l'applicazione, quindi agire. Questa successione è reale, produce effetti causali ed è coesistente con l'angelo; tuttavia non comporta che la sostanza angelica passi dall'essere un ente all'essere un ente del tutto diverso. La persistenza essenziale e la successione di atti non sono dunque incompatibili — anzi, sono possibili solo mediante l'assunzione dell'aevum come categoria intermedia.

Questa distinzione permette anche di capire perché l'espressione «tempo angelico» è una mera scorciatoia concettuale. Non si tratta di una grandezza temporale, come se l'aevum fosse un tempo molto più lungo del tempus umano, ma della differenza di genere dell'essere e del modo di persistere. L'aevum non è la

[5] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, q. 10, aa. 5–6; q. 53; q. 57, a. 3; q. 62, aa. 5–6; q. 63, aa. 5–6; q. 64, a. 2, edizione online.

somma di istanti né l'asse dell'eternità — è una forma di durata dipendente da Dio nella quale sono possibili successioni di atti, ma non si ha una dissoluzione interna della natura.

1.7.4 Il momento della creazione e la prima operazione della volontà

Un'applicazione essenziale del concetto di aevum è la spiegazione del problema su quando e in quali condizioni poterono cadere i primi angeli. Nella questione 63 Tommaso esamina la colpa negli angeli e giunge alla conclusione che il peccato non poteva essere un atto compiuto nello stesso istante in cui l'angelo riceveva l'essere. In prima istanza l'essere angelico, pur creato e avente un principio, contiene una stabilità essenziale: il primo atto di creazione costituisce la sostanza, e solo un atto successivo, dopo un certo ordine di atti intellettuali e volitivi, può divenire atto di rifiuto di Dio. In pratica ciò significa che l'angelo esiste prima (possiede la sua natura) come ente creato, poi compie un atto di conoscenza del proprio Creatore e un atto di volontà; se tuttavia segue un inclinarsi disordinato verso ciò che è al di sopra del suo posto proprio, solo in quell'atto successivo si realizza la colpa maturata: superbia, inversione della volontà verso il creato anziché verso il Creatore.[ST I, q. 63, aa. 5–6; ST I, q. 57, a. 3]

Tale impostazione ha un valore difensivo contro due posizioni erronee. Primo, impedisce di pensare che Dio crei una creatura già gravata di colpa; secondo, mostra che il peccato è sempre un atto volitivo le cui condizioni devono seguire l'instaurazione del soggetto morale. Vi è qui una priorità logica dell'essere sull'atto morale: prima l'essere, poi la scelta. Perciò Tommaso rifiuta la tesi che i demoni «peccarono» nel momento stesso della creazione, e indica piuttosto una sequenza di atti in cui nacque l'aspirazione disordinata a una somiglianza con Dio, e solo dopo — il reale voltarsi della volontà.

È importante ricordare al riguardo i limiti conoscitivi attribuiti agli angeli: sebbene il loro intelletto sia capace di conoscere l'individuo e il materiale mediante similitudini loro concesse, non possiedono accesso diretto ai più profondi misteri del cuore umano né alle decisioni libere future come tali. Nella questione 57 Tommaso pone chiaramente i limiti della conoscenza angelica: gli angeli non conoscono in senso assoluto i «misteri del cuore» né le scelte libere future, salvo che Dio non riveli qualcosa previamente o non permetta loro di conoscere mediante illuminazione. Questa distinzione ha implicazioni teologiche e pratiche essenziali per comprendere l'azione dei demoni nel mondo umano — essi non sono onniscienti né onnipotenti: sono creature intellettuali limitate, che agiscono entro i confini dell'aevum.[ST I, q. 57, a. 3]

1.7.5 Irrevocabilità della scelta nell'aevum — basi metafisiche e psicologiche dell'indurimento

Una delle conclusioni più controverse e insieme centrali di Tommaso è che la scelta compiuta dall'angelo nell'ordine dell'aevum ha carattere duraturo e sostanzialmente non revocabile. Questo non deriva da un vizio arbitrario di Dio né da una necessità esterna, ma dalla condizione metafisica della natura angelica dopo l'atto compiuto: nel momento in cui l'angelo tenta autonomamente di realizzare la sua volontà contro l'ordine della propria natura e contro l'ordine del Creatore, tale atto costituisce la sua disposizione morale. Tommaso comprende ciò per analogia al principio per cui alla volontà corrisponde il suo attaccamento volontario; quando tale atto diventa realtà nell'aevum — cioè quando la sostanza si orienta stabilmente verso una lesione della relazione con Dio — si produce un «fissarsi» metafisico dello stato morale. Dal punto di vista della filosofia morale di Tommaso, l'atto di volontà situato nel contesto di una persistenza non riducibile (aevum) crea nuovi ordini di inclinazioni e abitudini, che non sono più mere inclinazioni transitorie, ma costituiscono un atteggiamento duraturo.

Psicologicamente parlando (in termini logici, non empirici), Tommaso non impiega le categorie moderne dei disturbi; parla piuttosto di trasformazione dell'ordine dei valori e delle ragioni decise dall'atto di volontà. La caduta dell'angelo è quindi una «chiusura» della sua volontà alla chiamata di Dio, poiché la libertà usata nel ribellarsi è stata orientata verso una resistenza stabile. Di conseguenza — e questa è la posizione di Tommaso — tale volontà non sperimenta il ritorno all'ordine primitivo: la sua relazione al bene è deformata a un livello costitutivo, tanto che l'alternativa del ritorno non esiste nell'ordine naturale dell'aevum.[ST I, q. 63, aa. 5–6; ST I, q. 64, a. 2]

Da questo punto di vista è necessario distinguere fra la persistenza della decisione e l'immutabilità in senso logico: Tommaso non afferma che la volontà dell'angelo caduto sia logicamente incapace di pensieri diversi; piuttosto afferma che il suo orientamento generale — in quanto determinazione morale — diventa un fatto ontologico. È questo il motivo per cui parliamo dell'«indurimento» dei demoni: non si tratta di una ostinazione giovanile su posizioni negoziabili, ma dell'esito di una trasformazione ontologica nell'ordine del loro essere persistente.

Al contempo, è fondamentale non interpretare questa irrevocabilità come esonero dalla responsabilità — al contrario: nella formulazione tomista la responsabilità è piena, perché la scelta è stata libera e consapevole. Proprio il rifiuto dell'idea che la colpa sia imputabile a decisioni divine o che la caduta fosse necessaria per ragioni estranee alla volontà angelica è un elemento essenziale della difesa della dottrina della giustizia divina.

1.7.6 Relazione fra la permanenza della natura angelica e il tempus umano

L'aevum ci pone davanti al problema dell'interazione fra due diversi modi di persistere: la persistenza angelica e il tempus umano. Tommaso analizza le relazioni fra questi ordini, soprattutto nel contesto dell'influsso dei demoni sui sensi e sull'immaginazione umana. Nel suo modello gli angeli, come esseri immateriali, possono intervenire indirettamente sulle facoltà inferiori dell'anima — principalmente attraverso immagini e l'ostensione di oggetti che muovono l'intelletto e la volontà dell'uomo. Questo influsso è funzionale: il demone può «avvicinare» l'oggetto del male all'immaginazione, può creare illusioni sensoriali o immagini seducenti, ma non ha potere sull'intimo della persona nel senso di trasformare direttamente la sua volontà. Questo limite deriva sia dalla metafisica dell'aevum, che costituisce un ordine differente dell'essere angelico, sia dalla dottrina morale pedagogica di Tommaso: la volontà resta in ultima istanza internamente libera e non può essere costretta.[ST I, q. 111; ST I, q. 57, a. 3]

In termini pratici, quando il demone agisce in relazione all'uomo lo fa nell'ambito del tempus umano: il suo atto di mostrare un'immagine è un atto che prende posto nella successione delle esperienze umane, dell'immaginazione e delle associazioni. L'aevum non sospende il tempus umano; anzi se ne serve, sfruttandone strati e strutture per esercitare influenza. Per questo Tommaso distingue fra influsso «esterno» (per es. visioni ingannevoli) e costrizione interna: il primo è possibile, la seconda no. Da questo punto teologico-metafisico scaturisce la conclusione pratica: l'uomo rimane responsabile delle proprie scelte, anche se sottoposto a tentazioni intense presentate attraverso i sensi o l'immaginazione.

È altresì significativo che l'aevum non sia rispetto al tempus un modello di «esagerazione» o «allungamento» del tempo umano — al contrario, entrambi gli ordini restano qualitativamente diversi. Il tentativo di ridurre l'aevum all'esperienza empirica soggettiva (per es. al senso di «rallentamento» del tempo in estasi o di «accelerazione» nella paura) è un errore concettuale: Tommaso non descrive fenomeni psichici, ma relazioni ontologiche degli esseri spirituali con il Creatore e con la creazione. Guardando dalla

prospettiva dell'aevum, l'influsso dei demoni sul tempus umano ha carattere adattativo e strumentale, non totalizzante.

1.7.7 Critica delle interpretazioni psicologizzanti contemporanee

Nell'impostazione di Tommaso sussiste una tentazione rilevante di «risolvere» anacronicamente il problema dell'aevum ricorrendo alla psicologia contemporanea: il desiderio di tradurre la categoria filosofico-metafisica della persistenza in descrizioni neuropsicologiche di stati soggettivi. Tale abuso conduce però a due errori. Primo: la confusione dell'ontologia con la fenomenologia. L'aevum, come categoria dell'essere, non è una descrizione delle sensazioni dell'uomo né tantomeno del modo in cui l'uomo vive la tensione fra istanti — è una misura ontologica dell'esistenza degli esseri spirituali. Secondo: un riduzionismo patologizzante. Interpretare ogni esperienza di «sospensione del tempo», ansia o disorientamento come prova di azione demoniaca contrasta con la disciplina razionale di Tommaso, che distingue le condizioni naturali psico-fisiche dagli influssi spirituali reali. Il richiamo alle categorie medievali di «spiriti» e «umori» è storico: costituisce un tentativo di spiegare il funzionamento dei sensi nella fisiologia premoderna, ma non equivale a una diagnosi contemporanea. Tommaso stesso impiegava tali termini nel contesto del suo tempo, senza prevedere le teorie attuali della psichiatria; ciò non autorizza però a identificare liberamente la demonologia con le malattie mentali.[6]

Di conseguenza, bisogna opporre due avvertimenti alla psicologizzazione: non attribuire carattere demoniaco a fenomeni psicopatologici senza giustificato fondamento, e non sottovalutare la realtà degli enti spirituali qualora esistano valide ragioni teologiche o razionali. Tommaso offre un quadro concettuale che consente di distinguere: ciò che è naturale (appartiene al tempus e alle sue condizioni), e ciò che deriva dall'intervento di esseri spirituali che operano nell'ambito dell'aevum. Mantenere questa disciplina concettuale è la base di una seria riflessione teologica e pratica.

1.7.8 Conseguenze dottrinali: l'irreversibilità della scelta spirituale

Dal punto di vista teologico la conseguenza più rilevante dell'assumere l'aevum come misura della persistenza degli angeli è la conclusione sull'irreversibilità della loro scelta. Poiché la caduta è frutto di un atto libero e consapevole che nell'ambito dell'aevum acquista carattere duraturo, Tommaso giunge alla posizione che il peccato angelico compiuto non è soggetto a ritorno nell'ordine naturale della creazione. Non si tratta di un'affermazione apodittica e arbitraria, ma di una conclusione logica: quando un essere spirituale — disponendo della pienezza delle facoltà razionali e volitive — compie un duraturo rivolgimento, il suo essere, sotto l'aspetto morale, subisce trasformazioni tali che la possibilità di ritorno non è reale. Conseguentemente, l'insegnamento sull'irrevocabilità della caduta degli angeli diventa elemento della riflessione sistematica sul giudizio di Dio, sulla giustizia e sulla relazione della creatura con il Creatore.[ST I, q. 63, aa. 5–6; ST I, q. 64, a. 2]

È importante non considerare tale irrevocabilità come contraria alla speranza o alla compassione. Tommaso distingue la dimensione del giudizio divino (che riguarda i caduti) dalla misericordia divina verso le creature capaci di conversione. La perdita della possibilità di ritorno nell'ambito dell'aevum è conseguenza di una decisione libera e consapevole dell'essere spirituale, e non segno di mancanza di giustizia o misericordia da parte di Dio. Pertanto questa dottrina ha implicazioni per la teologia della

[6] I testi biblici citati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nella presente trattazione essi costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, e non una decisione autonoma su ogni questione speculativa successiva.

storia della salvezza: sottolinea la definitiva portata di certe scelte spirituali, senza tuttavia diminuire la provvidenza divina né il riconoscimento della libertà delle creature.

L'implicazione finale di queste riflessioni è l'esigenza pratica di precisione concettuale: se vogliamo discutere dei demoni alla luce dell'ontologia tomista, dobbiamo attenerci alle distinzioni fra aevum e tempus, fra sostanza e atti, e fra ordine naturale e soprannaturale. Solo tale ordinamento concettuale rende possibile un'interpretazione conforme al pensiero di Tommaso del posto dei demoni nell'ordine della creazione — come enti reali, cognitivamente limitati e moralmente liberi, ma permanentemente conformati dalle loro scelte.

Conviene distinguere tre livelli concernenti la questione, onde non confonderne le relazioni. L'immutabilità della sostanza si riferisce alla stabilità ontologica della natura creata: una forma stabilita non subisce dissoluzione né trasformazione sostanziale. La successione di atti è invece una categoria dinamica — indica che all'interno della stessa, immutabile sostanza sono possibili successive attualizzazioni di potenze (conoscitive, volitive, operative). Infine l'eternità di Dio, come la formula Tommaso, non è mera versione estrema dell'immutabilità delle creature, ma l'assenza assoluta di successione: in Dio non c'è ordine di «prima» e «dopo», non c'è sequenza di atti dovuta a potenzialità, ma l'esistenza simultanea e compiuta in se stessa. Sono dunque tre categorie differenti: la creazione perdura (immutabilità sostanziale), e insieme nella sua durata può realizzarsi una successione di atti; Dio invece sta fuori da tale successione. Tommaso argomenta ciò richiamandosi alla distinzione di atto e potenza: nelle creature le attualizzazioni (per es. la conoscenza di un oggetto, la scelta della volontà) sono passaggi dalla potenza all'atto e pertanto possono succedersi; ciò non muta l'identità sostanziale del soggetto che li vive. In pratica ciò significa che l'«immutabilità» della creatura non esclude la sua attività né l'ordine delle sue attività — al contrario, è condizione perché tali atti possano essere autentiche, sebbene successive, realizzazioni delle sue facoltà. In Dio non esiste tale potenzialità e quindi non esistono atti successivi intesi come attualizzazioni di potenza.

La questione del primo atto di scelta deve dunque essere sollevata da due prospettive: teorica e metodica. Teoricamente Tommaso stabilisce la priorità logica dell'esistenza sull'atto morale: perché un atto di volontà possa attirare qualcuno verso il bene o il male, è necessario che egli esista prima come soggetto capace di scelta. Di qui la conclusione che il peccato degli angeli non poteva essere simultaneo all'atto della creazione. Metodicamente, però, Tommaso non pretende di ricostruire in microcronologia tutti i momenti successivi alla creazione; la sua attenzione è metafisica — sulle condizioni della potenza e dell'atto e sulle conseguenze del primo atto nell'ordine dell'aevum. Bisogna dunque evitare ambiguità: affermare che il primo atto di scelta è logicamente «successivo» all'esistenza, senza sostenere che Tommaso abbia descritto in dettaglio ogni particolare temporale di tale successione.

Di conseguenza: quando Tommaso afferma la caratteristica duratura della scelta degli angeli caduti, la intende come conseguenza ontologica del compimento dell'atto nell'aevum — atto che costituisce un orientamento stabile della volontà, e non come effetto di costrizione o di determinazione soprannaturale. Restano altresì cruciali i limiti conoscitivi e dinamici degli esseri spirituali, che Tommaso ricorda: essi rimangono limitati dalla differenza tra la conoscenza del Creatore e la conoscenza di ciascuna creatura. Queste tesi emergono dal suo concepire la struttura di atti e potenze, e non da una diagnosi psicologizzante dei meccanismi interni — perciò occorre attenersi alla metafisica tomista di atto e potenza, senza identificarla con la descrizione dei processi psichici.

1.8 4. Questioni 54–58: l'intelletto angelico e i limiti della sua conoscenza

1.8.1 Struttura ontologica dell'atto conoscitivo nelle sostanze separate (ST I, q. 54)

In q. 54 Tommaso inizia l'analisi della conoscenza degli angeli stabilendo una distinzione ontologica fondamentale: l'angelo non è il suo atto conoscitivo. Per Tommaso soltanto in Dio essenza ed esistenza, forma e atto coincidono; le sostanze intellettuali create rimangono in una relazione tra la loro natura e l'atto che le attualizza. Da questo punto discende la prima e rilevante conclusione di carattere epistemologico: l'intelletto angelico è una facoltà realmente distinta da ciò che esso conosce; l'angelo ha un intelletto, l'intelletto compie l'atto conoscitivo, ma *actus intelligendi* non si identifica con tutta la sua realtà personale. Questa distinzione ha diverse conseguenze analitiche. Primo, la conoscenza angelica non può essere presentata come immediata identificazione della persona con un qualche atto infinito — l'atto è un atto di una natura creata, e non un atto della semplicità divina. Secondo, la possibilità di errore o di limitazione conoscitiva non deriva da una disintegrazione della persona conoscente, ma dai limiti nelle *species* e nella luce che gli sono state concesse. Perciò ogni giudizio sulla «conoscenza angelica» deve tenere conto del confine ontologico tra ciò che è conosciuto e colui che conosce.[7]

Non è qui indifferente il fatto che Tommaso rifiuti per gli angeli la comprensione mediante i sensi e l'immaginazione come mediazione necessaria. La loro conoscenza non è un'«astrazione» dalla materia nel senso umano (di questo si dirà più oltre in q. 55), ma una presa diretta dell'oggetto tramite forme intelligibili che esistono nell'intelletto dell'angelo in modo conforme alla sua natura. Da questo principio Tommaso ricostruisce anche la tensione tra la semplicità dell'atto conoscitivo nelle creature e la limitazione degli oggetti che quest'atto può comprendere.

1.8.2 Species innate come medium della conoscenza (ST I, q. 55)

In q. 55 Tommaso precisa che cosa è per gli angeli il «medium» conoscitivo: non è un'immagine sensibile, ma la *species intellectiva* — una somiglianza adeguata della cosa, infusa o concessa dal Creatore. Queste *species* non sono prodotte dai sensi né dal lavoro dell'intelletto agente nel senso umano; sono piuttosto somiglianze appropriate che rendono l'essere conoscibile per l'intelletto separato. Qui è essenziale la dicotomia: nell'uomo le specie derivano da rappresentazioni sensibili e richiedono un processo di astrazione; nell'angelo sono direttamente adeguate alla sua composizione intellettuale.

Tommaso introduce una gerarchia di queste forme. Gli angeli superiori hanno *species* più universali e meno frammentate: un principio conoscitivo afferrato da un angelo più alto comprende maggior contenuto e si riferisce a generi più generali. I più bassi invece dispongono di un numero maggiore di *species* particolari. Questo ragionamento difficilmente si riduce a una mera metafora psicologica: è una tesi metafisica sul grado di universalità delle forme cognitive che al contempo giustifica l'ordinamento dei cori angelici come differenza nella larghezza e nella profondità della conoscenza. In pratica Tommaso distingue tre ordini: le *species*, la loro estensione (universalità e particolarità) e il numero di principi conoscitivi spettanti a una data natura angelica. Così la gerarchia conoscitiva correla con la gerarchia ontologica, senza ridurre l'una all'altra.

[7] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 54–58, specialmente q. 57, aa. 3–5, edizione online.

Formalmente, la tesi tomista è la seguente: l'intelletto angelico accede all'essere mediante la ricezione da Dio di *species* appropriate; non è un processo di astrazione rispetto alla materia, ma piuttosto una presa immediata della somiglianza della cosa creata. Questa concezione implica anche l'assenza, negli angeli, della necessità di organi sensoriali.

1.8.3 Conoscenza di sé, degli altri angeli e di Dio (ST I, q. 56)

In q. 56 Tommaso analizza tre tipi di conoscenza interpersonale e trascendente: di sé, degli altri angeli e di Dio. Ciascuno mostra una logica specifica della presa dell'oggetto da parte dell'intelletto separato. L'angelo conosce se stesso «per la sua forma»: la sua forma come ciò che egli è è immediatamente presente al suo intelletto; non deve, come l'uomo, ricorrere a dati esterni per cogliere la propria natura. Questo immediato autoconoscimento non equivale però all'identificazione con l'essere in senso divino — l'angelo non contempla il proprio essere come Dio contempla la Sua essenza.

La conoscenza degli altri angeli avviene mediante *species* concesse da Dio: l'intelletto di un angelo possiede la somiglianza dell'essere dell'altro, il che permette il concetto della sua natura. Infine, Dio l'angelo conosce naturalmente come causa del suo essere e come sommo, ma tale conoscenza si riferisce all'azione divina come causa, non all'essenza divina in tutta la sua profondità. Tommaso distingue qui la conoscenza naturale delle creature «nelle loro cause» (ciò che talvolta viene chiamato conoscenza mattutina) dalla conoscenza delle creature «nelle loro proprie nature» (conoscenza vespertina); entrambi i tipi sono creati e differenti rispetto alla conoscenza beatificante, la quale è dono di grazia e non proprietà naturale degli intelletti angelici.

Il riconoscimento di questa triade conoscitiva (io — l'altro — Dio come causa) permette a Tommaso di mantenere l'equilibrio tra l'alta efficacia intellettuale degli angeli e la loro condizione creata: essi possono penetrare le cause, ma non possiedono proprietà cognitive che rimuoverebbero la differenza ontologica tra Creatore e creatura.

1.8.4 Conoscenza delle cose materiali, degli individui e del futuro — argomentazione del limite della conoscenza (ST I, q. 57, a. 3–5)

La questione 57 è cruciale per la demonologia: contiene le affermazioni più dettagliate su ciò che gli angeli sanno del mondo materiale, degli eventi individuali, del futuro e dell'interiorità della volontà umana. Tommaso vi conclude che gli angeli possiedono una conoscenza ampia, ma finita. Esporrò ora un'analisi dettagliata dell'argomento relativo alla loro mancanza di conoscenza degli atti futuri liberi — argomento di centrale importanza per la salvaguardia della libertà umana rispetto alle pretese di «penetrabilità» da parte dei demoni.

L'argomento tomista si può ricostruire sinteticamente così:

1. La conoscenza delle cause e degli effetti nell'ordine creato viene acquisita dall'intelletto sulla base della presenza di ragioni o *species* appropriate, che mettono l'intelletto in rapporto con ciò che è conosciuto.
2. Un atto futuro libero — nella misura in cui è veramente libero — non possiede nel presente una causa creata determinante che, per necessità, comporti quell'atto.
3. Gli angeli conoscono con certezza gli eventi futuri solo quando hanno davanti a sé cause o *species* che determinano necessariamente l'esito; senza tali cause la loro conoscenza deve fondarsi su segni, dipendenze causali o sulla rivelazione.
4. Da ciò segue che l'angelo non conosce gli atti futuri liberi con certezza assoluta, a meno che non gli sia rivelato da Dio o che nell'ordine delle cause esista una relazione necessaria che determini l'evento.

La premessa centrale in questo ragionamento è la relazione metafisica tra conoscenza e causa: la conoscenza certa è legata alla presenza di una causa sufficiente, e nel caso degli atti liberi tale causa non è presente nel momento attuale. Tommaso richiama qui l'assunto che l'intelletto, sebbene intuitivo negli angeli, non può creare la verità per conto proprio — la può conoscere soltanto in relazione alle ragioni esistenti. Perciò anche un angelo elevato, malgrado la sua immediatezza conoscitiva, non può necessariamente penetrare le intenzioni libere umane. Può inferire dai segni esterni e dalla costituzione della persona, può prevedere con accuratezza, ma non possiede la visione divina dell'atto volitivo in quanto tale.

Dal punto di vista pratico Tommaso ammette tre modi in cui un angelo può avere conoscenza del futuro:

- previsione basata sulla conoscenza delle cause e delle loro conseguenze necessarie;
- previsione basata su segni e consuetudini, che forniscono un motivo probabile circa il comportamento;
- conoscenza derivante dalla rivelazione divina, che rimuove il vincolo causale e concede il contenuto degli eventi futuri.

I tre modi sono filosoficamente distinti: il primo dà necessità, il secondo probabilità, il terzo certezza come dono esterno. Tale impostazione protegge la libertà umana dall'accusa che «l'angelo sa» e perciò determini l'atto, perché la conoscenza angelica, perfino quando è una previsione accurata, non è una causa interna determinante dell'atto libero.

Tommaso applica questo argomento anche ai «segreti del cuore» e ai «misteri della grazia»: l'interiorità della volontà e gli stati di grazia sono conosciuti da Dio direttamente; l'angelo può solo inferirli da segni visibili o quando Dio glieli rivela. Questa distinzione salva la teologia della riservatezza della coscienza come prerogativa divina e formula un confine epistemico per la demonologia pratica.

1.8.5 Intelletto intuitivo versus ragionamento discorsivo (ST I, q. 58)

In q. 58 Tommaso descrive la specificità degli atti intellettuali degli angeli: la loro conoscenza è di tipo intuitivo, non discorsivo. Nell'uomo l'atto conoscitivo spesso procede per mezzo di premesse, concetti parziali e inferenze; nell'angelo invece un principio conoscitivo dato contiene immediatamente tutte le conseguenze che da esso discendono. In pratica ciò significa che l'angelo non necessita di eseguire operazioni sequenziali per ottenere le conclusioni, poiché la percezione dei principi è simultanea e globale.

È però necessario sottolineare una correzione sottile ma decisiva di Tommaso: la semplicità dell'atto conoscitivo angelico non equivale all'infinità dell'oggetto. L'intelletto intuitivo può abbracciare relazioni e conseguenze più rapidamente e in una sola sintesi, ma l'oggetto stesso della conoscenza rimane limitato dalle *species* e dalla luce posseduta dall'angelo. La semplicità della conoscenza non elimina quindi la possibilità di errore nella valutazione delle cause o di ammettere dati insufficienti, qualora manchi la forma adeguata. Perciò l'intuitività non è la chiave dell'onniscienza — è piuttosto una forma più efficiente di afferrare ciò che gli è stato concesso.

La differenza tra conoscenza intuitiva e discorsiva ha anche implicazioni epistemiche: l'angelo che conosce intuitivamente non «pensa» passo dopo passo, ma al contempo la sua conoscenza non è un indice automatico di certezza rispetto a oggetti la cui natura oltrepassa le sue risorse. Questa sottile formulazione spiega molte descrizioni bibliche sulla penetranza angelica, senza cedere alla mitologizzazione delle loro potenzialità.

1.8.6 Applicazione dei principi alla demonologia: perdita della luce della gloria e conservazione della capacità naturale

La demonologia tomista presuppone che gli angeli decaduti conservino le proprietà naturali della loro natura: intelletto, ragione, *species* — ma perdano l'ordine della grazia e della gloria. Per questo motivo le loro capacità conoscitive restano fondamentalmente le stesse che avevano prima della caduta nell'ordine naturale, ma subiscono una deformazione morale ed epistemica. Tommaso afferma che il demone non diventa Dio e non possiede la penetrazione divina; rimane creatura, dunque la sua conoscenza degli atti futuri liberi o dei segreti dell'interiorità è limitata dalle stesse condizioni che riguardano gli angeli buoni: assenza di causa necessaria, mancanza di visione diretta del cuore. Così il demone può:

- inferire dai comportamenti, dalle consuetudini, dai moti corporali e dai segni esterni;
- prevedere sulla base delle cause e delle necessità nel mondo creato;
- conoscere i segreti solo quando gli sono rivelati da Dio o tramite segni esterni che nei ragionamenti dei demoni assumono valore di premesse.

Di conseguenza Tommaso rifiuta una versione ingenua dell'attribuzione: il demone non «legge il cuore» nel senso di una visione diretta dell'intenzione, né possiede la capacità di costringere direttamente la volontà libera. La sua azione rimane un influsso esterno e persuasivo, che non determina una necessità morale nell'uomo.[8]

1.8.7 Distinzione critica della metafisica tomista della conoscenza dalle interpretazioni psicologiche contemporanee

Guardando dal punto di vista contemporaneo, è necessario separare nettamente il linguaggio tomista su *species*, facoltà sensoriali e moti corporali dalle diagnosi mediche o psicologiche. Tommaso si servì nelle sue riflessioni di teorie fisiologiche del suo tempo (per es., sugli «umori») come contesto per spiegare i modi in cui i moti del corpo segnalano stati interiori; tuttavia non si deve trasferire tale antropologia senza critica nelle categorie cliniche odierne. In particolare: l'osservazione che l'angelo può inferire dai moti corporali le inclinazioni della volontà di una persona non implica un'approvazione teologica o pastorale dell'identificazione automatica di sintomi psicopatologici con un'azione demoniaca. I limiti conoscitivi tomisti — mancanza della visione divina nella coscienza, limitazione della conoscenza del futuro degli atti liberi, necessità della rivelazione per conoscere i misteri della grazia — sono strumenti critici che prevengono sovrainterpretazioni della situazione spirituale di una persona.

Nel contesto della demonologia pratica l'implicazione è semplice: ogni affermazione sull'origine demonica di uno stato interiore richiede giustificazione mediante prove esterne, e non deriva automaticamente dall'attribuzione al demone di «onniscienza» o di capacità di penetrare direttamente la coscienza.

1.8.8 Limiti della tesi e note critiche

L'analisi tomista indica alcuni limiti della stessa tesi sulla conoscenza angelica. Primo, sebbene l'intelletto angelico sia intuitivo, la sua estensione è condizionata dalla causa e dalle *species* ricevute — sono premesse ontologiche, non psicologiche. Secondo, la distinzione tra tipi di conoscenza (mattutina/vespertina; naturale/rivelativa) mostra che esiste una graduazione interna dei diritti conoscitivi: la conoscenza delle cause non elimina la necessità della grazia per la visione dell'essenza divina. Terzo, l'affermazione di

[8] I testi biblici citati in questo capitolo vanno letti nel loro proprio contesto canonico; nella trattazione costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione tomista, non una decisione autonoma su ciascuna questione speculativa successiva.

Tommaso sui limiti della conoscenza demoniaca rafforza la distinzione teologica della responsabilità morale: poiché i demoni non conoscono con certezza assoluta le cause degli atti liberi, non possono essere l'unico fondamento della colpa umana.

Infine, si deve notare la cautela epistemica di Tommaso: il suo modo di procedere evita l'epigonismo di un realismo magico che attribuisce alle creature prerogative divine. Lo stesso vale per le aporie classiche: è possibile che in particolari contesti rivelativi Dio conceda agli angeli contenuti che normalmente supererebbero la loro natura; ciò però non compromette il principio generale della limitazione della loro conoscenza.

In sintesi: la teoria tomista dell'intelletto angelico coniuga grande efficacia e modo intuitivo di conoscere con il riconoscimento coerente della condizione e dei limiti creati. Grazie a questo modello di demonologia Tommaso difende al tempo stesso l'eccellenza delle creature spirituali e la differenza fondamentale tra Creatore e creatura, e fornisce un quadro teologico che contrasta gli abusi nell'interpretazione delle esperienze interiori.

La finitezza della conoscenza del demone ha conseguenze non solo su ciò che egli sa, ma anche su come agisce e quale valore morale hanno le sue «visioni». Se la conoscenza dipende per lui da cause e *species*, le sue previsioni devono basarsi o su connessioni causali necessarie, o su segni e consuetudini che danno solo gradi di probabilità. In pratica ciò significa che ogni atto di previsione del demone ha un carattere modale: può essere necessario (quando esiste una causa necessaria), probabile (quando si fonda su segni, inclinazioni, abitudini pregresse) o certo solo per effetto di una rivelazione esterna. Da questa dipendenza ontologica deriva una sostanziale instabilità epistemica delle conclusioni demoniache rispetto a ciò che nella vita umana resta aperto — specialmente gli atti liberi.

Da questa finitezza consegue anche che la capacità naturale del demone resta limitata dalla differenza tra creatura e Dio. Perciò la sua strategia non consiste nel conoscere immediatamente e costringere, ma nel preparare condizioni esterne e interne che aumentino la probabilità di una scelta determinata. In altri termini, il demone possiede l'arte di prevedere mediante ragionamenti causali e osservazione dei segni, quindi tende a modulare le cause indirette — abitudini, stimoli sensoriali, circostanze — per accrescere l'efficacia della tentazione. Questa comprensione mantiene una netta distinzione tra possibilità di previsione e dominio sulla decisione libera: l'assenza di necessità conoscitiva non fa del demone causa immediata dell'atto morale.

La finitezza della conoscenza del demone ha anche conseguenze riguardo ai misteri della grazia e all'interiorità della coscienza. Poiché la conoscenza della creatura da parte di una creatura dipende sempre da ragioni, il demone non ha accesso a ciò che è prerogativa di Dio — la visione diretta dello stato di grazia o la conoscenza immediata dei segreti di coscienza — a meno che Dio stesso non gli riveli qualcosa dall'esterno. Dove manca una palese causa esterna, ogni affermazione demoniaca su chi è nella grazia o quale sia lo stato di coscienza rimane speculativa o manipolativa. Perciò la «certezza» demoniaca in tali ambiti deve essere intesa come mossa retorica o tattica, non come prova di accesso a segreti inattingibili. L'accoglimento di questo principio salva la differenza teologica tra la conoscenza divina e quella delle creature.

Infine, la finitezza epistemica dei demoni ha un effetto pratico sulle valutazioni morali e teologiche: poiché i demoni possono sbagliare nei ragionamenti basati su segni e cause indirette, le loro conclusioni non sollevano dalla responsabilità umana né possono essere considerate sentenze definitive sulla coscienza. Allo stesso modo, ogni apparente «penetramento» dell'interiorità da parte dei demoni va ricondotto al

loro modo condizionato di conoscere — esso è o un ragionamento induttivo, o l'effetto di una rivelazione permessa da Dio, o un'imitazione consapevole della certezza. Dal punto di vista tomista questo limite epistemologico è un elemento necessario per tutelare la libertà e il mistero della grazia dall'essere ridotti a una relazione conoscitiva fra creature.

1.9 5. Questioni 59–60: volontà, libertà e amore

1.9.1 La volontà come potenza appetitiva dipendente dall'intelletto

Nelle questioni 59–60 san Tommaso d'Aquino considera l'origine e la struttura della volontà nelle entità intellettuali, e in particolare negli angeli. Il suo punto di partenza è semplice e coerente: là dove esiste un intelletto conoscente, deve esistere una corrispondente potenza appetitiva. L'intelletto presenta il bene in modo categorico; la volontà è invece quella potenza che si volge verso il bene così presentato. Tale comprensione della volontà come appetito intellettuale la distingue dagli istinti o dagli impulsi che nella tradizionale antropologia medievale si collegavano alle facoltà sensibili appetitive. Per Tommaso ogni natura intellettuale ha in sé una tendenza innata verso il bene in quanto tale, e questa tendenza prende la forma di un atto concreto di scelta quando l'intelletto presenta un bene determinato o di fronte a possibilità concorrenti. Questa distinzione trova chiara conferma nella sua analisi: l'intelletto propone, la volontà sceglie; l'intelletto è causa cognitiva, la volontà — causa dell'orientamento soggettivo.[9]

Per questo motivo Tommaso esclude per i demoni un'interpretazione deterministica delle loro decisioni come effetto esclusivo di impulsi biologici o sensibili. Il demone, come natura intellettuale, non è governato dall'istinto in senso animale e non sperimenta una necessità di scegliere indotta da radici corporee. Pur essendo, diversamente da Dio, creato e limitato, possiede tuttavia un proprio atto appetitivo, che può divenire sorgente tanto del bene quanto del male nella sua azione. Su questa base Tommaso rifiuta la riduzione della responsabilità morale demoniaca a una qualche necessità fisiologica: le loro scelte sono libere e moralmente possibili — da qui la possibilità del peccato — ma sono al contempo formate dalla conoscenza che essi hanno del bene e dei modi della sua realizzazione. In questa prima fase del ragionamento si sottolinea con chiarezza che la libertà degli angeli e dei demoni non è libertà caotica, ma libertà connessa all'intelletto e alle sue rappresentazioni della realtà.

1.9.2 Volontà e intelletto: distinzione degli atti e reciproca dipendenza

Nell'ottica tomista intelletto e volontà costituiscono un'unità psicologica, ma restano atti distinti. L'intelletto mostra l'oggetto come degno di essere conosciuto o come bene; tale manifestazione in sé non provoca ancora il moto verso quel bene. La volontà è invece la forma intrinseca del moto — essa accoglie l'offerta dell'intelletto e le conferisce il carattere di motivazione. Questo spiega perché in Tommaso si possa parlare tanto di una sorta di preferenza "necessaria" (derivante dalla natura della conoscenza), quanto della possibilità di una scelta contraria all'ordine: l'intelletto può rappresentare il carattere generale del bene, e la volontà può decidere solo quali mezzi e quali beni parziali saranno subordinati al fine. Questo momento di scelta è cruciale per comprendere la genesi del peccato nelle creature intellettuali: il peccato non deriva da una mancanza di conoscenza in assoluto, ma da un applicarsi disordinato dei beni conosciuti rispetto alla gerarchia propria dell'ordine creato delle cose.

Nella dimensione pratica tale distinzione frena l'erroneo identificare l'atto mentale con una necessità morale. Se l'intelletto mostra il bene, ciò non significa che esista un obbligo irrevocabile perché la volontà

[9] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 59–60, edizione online.

rivolga i suoi atti verso di esso. Questo è il punto centrale contro il volontarismo moderno: la volontà non è, secondo Tommaso, una potenza autonoma che costituisce arbitrariamente il contenuto del bene indipendentemente dalla conoscenza. Al contrario, la sua libertà è sempre intrecciata alla relazione con la verità presentata dall'intelletto — qualcosa che determina la struttura e i limiti delle scelte possibili, pur non decidendole necessariamente.

1.9.3 Libertà angelica e stabilità della scelta

Una delle implicazioni più dibattute dell'analisi tomista della volontà degli angeli riguarda il carattere stesso dell'atto di scelta. Nelle creature umane la decisione avviene nel quadro di un discorso: l'intelletto può considerare diverse possibilità, confrontare i mezzi e, infine, tornare su pensieri precedenti. Negli angeli, che sono enti semplici e non hanno un tempo concettuale di tale discorso, la scelta ha una dinamica diversa. Tommaso argomenta che, una volta compiuto l'atto di scelta in un angelo, non si verifica un ritorno al processo discorsivo nello stesso senso; la scelta diventa stabile, perché in loro non esistono passaggi successivi di analisi che la riconducano a uno stato di rinnovata incertezza. Da ciò consegue la conclusione che le decisioni angeliche — tanto quelle conformi a Dio quanto quelle contrarie — hanno carattere irrevocabile in rapporto alla loro natura compiutasi nel tempo della creazione. Di conseguenza, la caduta non è un processo di scivolamento oscillante continuo, ma un'inclinazione unica della volontà verso il male che sigilla il loro stato.

Questa comprensione della libertà angelica ha conseguenze teologiche di vasta portata. Primo, conferma la responsabilità morale degli angeli; la scelta è libera e, nondimeno, determina in modo duraturo la loro condizione. Secondo, spiega perché l'angelo decaduto non ritorna: il suo atto di volontà — posto che sia stato compiuto con piena consapevolezza della natura del proprio atto — non attraversa i punti di sospensione naturali che nell'uomo consentono conversione e penitenza. Tale analisi tomista non è puramente speculativa: deriva dall'applicazione coerente della sua metafisica della semplicità, dell'intellettualità e del tempo agli esseri angelici.

1.9.4 Assenza di facoltà irascibili e concupiscibili: reinterpretazione degli affetti demoniaci

Una tesi significativa di Tommaso, importante per la demonologia e per la teologia pratica, suona così: i demoni non possiedono facoltà sensibili responsabili dell'irascibilità o della concupiscibilità nel senso in cui le hanno gli uomini. Non avendo corpo, la loro «ira» o il loro «desiderio» non sono fenomeni corporali né sono direttamente condizionati da umori o nervi. Quando la Sacra Scrittura o la tradizione attribuiscono loro odio, brama o ira, Tommaso invita a leggere questo linguaggio in modo analogico: si tratta di atti di volontà di carattere spirituale, non di affetti corporei.

Da ciò deriva la necessità di distinguere tra stato affettivo e atto volitivo: nell'uomo la concupiscenza e l'ira possono essere manifestazioni del conflitto tra impulso sensibile e ragione; nell'angelo e nel demone le analoghe «passioni» sono piuttosto forme di desiderio ordinato o disordinato che esistono nella sfera puramente intellettivo-volitiva. L'essenza della «malvagità» del demone è dunque l'atto di voltare la volontà fuori dall'ordine del bene — l'intelletto può vedere la verità, può riconoscere l'ordine, ma la volontà può dirigere il proprio impulso contro quell'ordine. Questo ridefinisce molte immagini bibliche e patristiche, permettendo di conservarne la forza poetica senza attribuire ai demoni passioni corporee.

Nella prassi ermeneutica di Tommaso è importante anche che tale carattere spirituale degli affetti demoniaci impedisca un pensiero dualista: i demoni non diventano qui forze naturali paritarie rispetto a

Dio, ma creature che — pur mantenendo la capacità di amare il proprio essere — fanno uso della volontà in modo deformato.

1.9.5 L'amore naturale come fondamento dell'essere e la sua tragica trasformazione nella caduta

Nella questione 60 Tommaso introduce una distinzione fondamentale tra amore naturale e amore derivante dalla scelta. L'amore naturale è un elemento ontologico: ogni esistenza, in quanto bene per se stessa, è oggetto di amore da parte della sua stessa essenza; il solo fatto dell'esistenza comporta un attaccamento naturale al proprio bene. Questo non è un affetto aggiuntivo, ma una caratteristica strutturale dell'essere: le cose e gli esseri amano ciò che contribuisce alla conservazione della loro esistenza e alla realizzazione della loro natura. Nelle entità intellettuali l'ambito di questo amore è più vasto: include anche l'amore verso altri soggetti della stessa natura e verso la causa prima dell'essere — Dio. Nell'ordine corretto dell'amore naturale il bene della parte è subordinato al bene del tutto; pertanto l'amore per Dio quale principio primo ha priorità sull'amore per il proprio essere o per altre creature. Questo ordine è chiave per spiegare il senso morale della creazione e dell'ordine della grazia.

Dopo la caduta, tuttavia, l'amore naturale non scompare. Tommaso rifiuta con decisione la visione delle creature come per natura corrotte; il peccato è il risultato di un atto libero della volontà, non dello stato naturale di miseria della creatura. Perciò anche il demone decaduto continua ad amare il proprio essere e, in un certo senso, Dio come sorgente di quell'essere. Il problema consiste nel fatto che questo amore naturale può essere riorientato e usato come fonte di sofferenza: quando la volontà pone al primo posto un bene particolare — la somiglianza a Dio, il dominio, l'autonomia — insorge un conflitto interno tra l'amore naturale, che richiama l'ordine, e la volontà che rifiuta tale ordine. Si genera così una situazione tragica: l'essere continua a «amare» ciò che garantisce la sua esistenza, e tuttavia sceglie contro di esso. La sofferenza del caduto deriva dunque paradossalmente dal fatto che l'amore naturale non viene annientato, ma è stato impiegato come strumento di autoinganno.

Tommaso utilizza questa convinzione per respingere due tentazioni interpretative: in primo luogo, per non proclamare che i demoni siano assolutamente ostili a tutta la realtà, tesi che porterebbe a un dualismo manicheo; in secondo luogo, per non ridurre le loro azioni a necessità naturale, cosa che attenuerebbe la loro responsabilità morale. Il loro amore naturale verso il proprio essere e — in certa misura — verso il Creatore è prova che, malgrado la caduta, restano creature, e il loro smarrimento è un atto libero.

1.9.6 Amore scelto e la sua perversione nel peccato di superbia

Oltre all'amore naturale, Tommaso pone l'amore derivante dalla scelta. Laddove la volontà ha la possibilità di orientarsi verso diverse porzioni di bene, l'amore diventa atto sceglibile: si può amare Dio come sommo Bene o amare le creature oltre misura, perseguire fini particolari contro l'ordine. La forma più radicale di questa scelta errata è la superbia: invece di cercare la beatitudine nell'ordinamento appropriato verso Dio, la volontà desidera la propria grandezza, indipendenza e dominio; ambisce a raggiungere la felicità fuori dall'ordine della grazia e della subordinazione. È proprio la superbia, secondo Tommaso, la causa della prima caduta degli angeli.

Il meccanismo di questo errore è sottile: non si tratta della mancanza d'amore per Dio in quanto tale, ma della trasformazione dell'amore in brama di autoglorificazione. La volontà continua a tendere verso la felicità, ma ridefinisce la felicità in modo da fare della propria perfezione il fine ultimo. L'intenzionalità dell'atto cambia — invece di ordinare le parti al tutto, la volontà rovescia tale gerarchia. Così l'amore scelto

viene perversamente impiegato quale strumento per rendersi simili a Dio; diventa non la ricerca della verità, ma l'inseguimento dell'immagine della propria grandezza.
Da un punto di vista teologico Tommaso sottolinea che tale scelta non è necessaria né deriva da un vizio della creazione. È una scelta che mette in luce la contingenza e la responsabilità della creatura. La caduta non sminuisce lo status ontologico della creatura come bene — mette però in crisi il rapporto della volontà con l'ordine. Perciò la sua riparazione non richiede la creazione di una natura diversa, ma il ristabilimento dell'ordinamento appropriato dell'amore, che nell'ordine cristiano avviene mediante la grazia.

1.9.7 Paradosso: amare Dio come Creatore e odiare Dio come Giudice

Una delle idee più drammatiche nella riflessione tomista sugli angeli è la distinzione tra due «figure» di Dio rispetto alle quali l'angelo caduto si pone. Dal punto di vista ontologico l'angelo resta capace di amare Dio come prima causa dell'essere — questo è un amore derivante dal riconoscere che il suo essere dipende dalla Sorgente. Al tempo stesso può odiare Dio come Giudice, che conferma l'ordine e infligge il giudizio, opponendosi alle sue aspirazioni di indipendenza. Tommaso osserva che queste due attitudini non sono logicamente incompatibili: lo stesso ente può insieme riconoscere Qualcuno come fonte del proprio essere e disprezzarne la legge come criterio ultimo di valore.
Ciò spiega molti scenari biblici e patristici in cui i demoni sembrano conoscere Dio e al contempo resisterGli. Non si tratta di una contraddizione logica, ma morale: il riconoscimento ontologico non compensa né elimina la possibilità di opposizione morale. Per Tommaso ciò è importante perché mette al riparo da due interpretazioni errate: la prima che annulla la responsabilità demoniaca riconoscendola priva di capacità morale; la seconda che innalza i demoni al di fuori dell'ordine della creazione, rendendoli enti assoluti opposti a Dio. Proprio mantenendo questa sottile dicotomia Tommaso conserva la coerenza teologica: la caduta è possibile, ma non rende il caduto un ente indipendente dal Creatore.

1.9.8 Contro il volontarismo: la volontà dipendente dalla conoscenza

I dibattiti contemporanei sulla libertà oscillano spesso attorno alla concezione della volontà come potenza sovrana, capace di stabilire il bene indipendentemente da ogni conoscenza — ciò che generalmente si chiama volontarismo. Tommaso oppone a tale tesi un netto rilievo critico. Nella sua prospettiva la volontà non è sorgente arbitraria di valore; le sue scelte sono sempre relazionali rispetto alla verità presentata dall'intelletto. Questo non implica una limitazione deterministica — la volontà resta libera, capace di scegliere in contrasto con l'ordine — ma significa una dipendenza cognitiva: ciò che la volontà può riconoscere come bene e nella misura in cui lo può fare dipende da ciò che l'intelletto le mostra.
Tale confronto ha conseguenze per l'interpretazione del peccato e della responsabilità. Se la volontà fosse sovrana senza riferimento alla conoscenza, parlare di un ordine oggettivo del bene perderebbe senso. Per Tommaso, invece, l'ordine morale è realmente connesso all'ordine ontologico ed epistemico: l'intelletto conosce la struttura del bene, e la volontà ha la possibilità morale di conformarsi o di rifiutarla. Questa costruzione permette di mantenere insieme la trascendenza di Dio come Bene Ultimo e la reale libertà delle creature, che possono opporsi a Lui.[10]

[10]I testi biblici evocati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nell'elaborazione costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, non una risoluzione autonoma di ogni successiva questione speculativa.

1.9.9 Limiti della tesi e prudenza interpretativa

Nel considerare la teoria tomista della volontà e dell'amore degli angeli è necessario mantenere prudenza interpretativa circa l'ambito della sua applicazione alle esperienze umane contemporanee. Tommaso opera con categorie metafisiche e psicologiche radicate in un'antropologia medievale, inclusi l'antica teoria degli "spiriti" e una psicofisiologia umorale come elemento storico del suo modello. Non si devono trasferire tali schemi in modo acritico nelle conoscenze mediche o psichiatriche moderne. In particolare, studiando i comportamenti umani occorre distinguere l'atto metafisico di volontà dai disturbi psichici che richiedono diagnosi e cura medica, neurologica o psichiatrica.

L'accento tomista sulla distinzione tra la facoltà della ragione e quella della volontà e sul carattere spirituale degli affetti demoniaci è tuttavia utile per evitare semplificazioni: da un lato mette in guardia contro la traduzione automatica di ogni sofferenza personale o grido psichico come manifestazione di forze demoniache; dall'altro conserva la possibilità che le azioni del male spirituale abbiano senso nel quadro delle scelte libere di esseri intellettuali. Tale distinzione protegge sia dal riduzionismo medico sia dalla demonizzazione clinica, mantenendo al contempo spazio per un'analisi teologica piena della natura, della responsabilità e delle conseguenze del peccato.

1.9.10 Conclusioni: coerenza metafisica e responsabilità pratica

In sintesi, le questioni 59–60 della ST mostrano una concezione coerente di volontà e amore nel quadro della metafisica tomista della creazione. La volontà come potenza appetitiva dipendente dall'intelletto esclude la riduzione degli atti angelici a impulsi deterministici e sottolinea la responsabilità morale degli esseri intellettuali. L'assenza di facoltà sensibili appetitive nei demoni impone la reinterpretazione della loro «ira» come resistenza analogica della volontà all'ordine del bene. L'amore naturale rimane fondamento dell'essere e non scompare dopo la caduta; la sua perversione in strumento di sofferenza e contraddizione mostra la tragedia della caduta e l'essenza della superbia come amore scelto posto al di fuori dell'ordine del Bene Ultimo. Infine, la critica tomista al volontarismo sostiene che la volontà, pur libera, non è al di fuori della verità: le sue possibilità sono sempre plasmate dalla presentazione del bene nell'intelletto. Questa analisi mantiene l'equilibrio tra l'affermazione ontologica delle creature e la tensione morale sulla loro libertà: permette di parlare dei demoni come realtà effettive e responsabili, difendendo al contempo dalla mitologizzazione delle loro azioni e dalle semplificazioni maniacali o dalle antropologie equivoche. Alla luce dell'intendimento tomista della volontà e dell'amore restiamo convinti che il male è reale e possibile grazie alla libertà delle creature, ma non è mai esigenza della natura creata né un ente pari a Dio. Tommaso in Summa Theologiae distingue tre livelli che vanno tenuti rigorosamente separati: le inclinazioni ontologiche dell'essere verso il bene (*amor naturalis*), la scelta libera del fine e l'amore ordinato come gerarchia morale. L'amore naturale (*amor naturalis*) significa che ogni esistenza ha un attaccamento innato al proprio bene — è una relazione strutturale dell'essere, non un atto morale. L'atto di scelta del fine è il momento in cui la volontà, per mezzo dell'intelletto, decide quale bene rendere ultimo fine; qui si manifesta la responsabilità. L'amore ordinato consiste nella subordinazione dei beni particolari a un bene maggiore — Dio come Primo Bene — ed è il risultato di un atto di volontà correttamente formato. In questa triade la caduta consiste non nella perdita di *amor naturalis*, ma nello scompenso dell'ordine: la volontà sceglie un fine inappropriato e l'amore viene distorto, cosicché le parti prevalgono sul tutto.

Per comprendere l'ira e l'odio demoniaci occorre distinguere questi tre livelli dalle passioni corporee. Le vere passioni sensibili nell'uomo hanno origine nell'unione dell'anima con il corpo e si collegano a

perturbazioni somatiche; la loro intensità e il loro decorso sono soggetti a condizioni fisiologiche. L'«ira» o «odio» demoniaco è invece un'espressione analogica: indica atti dell'intelletto e della volontà in cui la volontà si oppone o resiste all'ordine del bene. Il linguaggio biblico e patristico impiega termini affettivi, ma per Tommaso questo linguaggio è di tipo analogico — indica la struttura della volontà, non impulsi corporei.

È opportuno inoltre ricordare i limiti fondamentali del demone: sia l'angelo sia il demone sono creature; il demone non legge direttamente i cuori, non conosce gli atti liberi futuri e non costringe la volontà umana ad agire. Questi limiti sottolineano che il suo «odio» agisce piuttosto mediante la proposta di un fine cattivo, la messa in crisi della gerarchia dell'amore e la tentazione della scelta, piuttosto che tramite trasformazioni psicofisiche immediate.

In relazione ai capitoli in cui Tommaso usa categorie metafisiche riguardanti gli affetti è necessario evitare l'identificazione di tale linguaggio con una diagnosi psicologica o medica. Egli parla dell'ordine dell'amore e della libera scelta del fine — di una dimensione morale e metafisica — e non della classificazione contemporanea dei disturbi affettivi.

1.10 6. Questioni 61–62: creazione, grazia e prova degli angeli

1.10.1 Fondamento metafisico dell'agire causale degli esseri spirituali: creazione contro autocreazione e l'eternità

Nelle questioni I, q. 61–62 Tommaso decide innanzitutto il fondamento ontologico degli angeli: essi sono creati, cioè non derivano né sono emanazione della sostanza divina, né esistono da sempre come divinità paritarie. Questa tesi non è un semplice postulato apologetico; si fonda su distinzioni metafisiche che, in Tommaso, stanno alla base dell'intero ordine della creazione. Accogliendo il concetto di essere necessario (*esse necessarium*), che appartiene unicamente a Dio, Tommaso esclude la possibilità che esistano altri enti il cui esistere sia immutabile e autosufficiente. Ogni sostanza creata — incluso l'angelo — possiede una relazione causale distinta alla Prima Causa: la sua esistenza è un dono, e non un'emanazione della sostanza divina. Alla luce di tali premesse, affermare che gli angeli «hanno una causa del loro esistere» significa che il loro essere dipende dall'atto della creazione, e tale essere non può essere identificato né con la divinità stessa né con un elemento intermedio che li renderebbe emanazioni quasi-divine. Questa posizione salvaguarda la semplicità e l'unicità di Dio e al contempo conserva la reale differenza tra Creatore e creatura — una differenza non solo qualitativa, ma anche causale[^c6-1].[11]

Su queste basi metafisiche Tommaso considera quindi le conseguenze circa l'eternità e l'ordine della creazione. L'eternità pone un ente al di fuori della categoria dell'«essere creato»; se l'angelo fosse eterno, dovrebbe possedere in sé la necessità dell'esistenza oppure derivare da enti paragonabili a Dio. Entrambe le ipotesi sono per Tommaso inaccettabili. Tale convinzione apre la via a un ulteriore ragionamento sull'unità del cosmo: il creato spirituale e materiale costituiscono un ordine coerente di gradi di essere, nel quale il posto degli angeli non si comprende come una realtà parallela e indipendente, ma come parte di una medesima realtà creata. Perciò Tommaso ritiene più conforme «all'ordine dell'intero creato» che la venuta all'essere degli enti spirituali e materiali sia simultanea o strettamente connessa, cosa che meglio corrisponde all'idea di un unico atto di creazione piuttosto che a un processo emanativo frazionato.

[11] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 61–62, edizione online.

1.10.2 Momento e «luogo» della creazione: tempo, *aevum* e *empyreum*

La domanda sul «quando» e «dove» crea un problema più difficile di una semplice determinazione storica. Tommaso discute in q.61 non solo il momento letterale, ma anche la relazione del tempo con l'*aevum* e il significato del cosiddetto cielo empireo come ambiente per gli spiriti puri. La sua risposta non è una datazione da orologiaio: si tratta piuttosto di ordinare i concetti di tempo e di essere spirituale secondo categorie adeguate. L'angelo, come sostanza intellettuale, non ha parti materiali né movimento naturale nel senso corporeo; perciò la sua «temporalità» non deve necessariamente coincidere con il tempo misurato per i corpi. Tuttavia Tommaso richiama la concezione della creazione simultanea: è più facile riconoscere che Dio, come causa di tutte le cose, portò all'esistenza l'intera struttura delle creature nell'ambito di una singola economia d'azione, piuttosto che supporre una lunga serie di stati dell'essere in cui gli spiriti sorgono «prima» della materia in senso temporale. In tal modo conserva sia la dipendenza metafisica degli spiriti dal Creatore sia la simultaneità del loro ingresso nell'ordine della creazione rispetto all'ordine materiale.

Quanto al «luogo», Tommaso impiega il concetto del cielo empireo (*empyreum*) in maniera analogica e simbolica: il cielo non è qui ridotto a una localizzazione concreta nello spazio tridimensionale, ma funziona come modo di parlare dell'ambiente appropriato agli esseri spirituali — il luogo dell'unione con Dio e la dimora di coloro che contemplano Dio. Questo «luogo» ha carattere relativo, determinato dalla relazione con Dio e non da parametri geometrici. Tale trattazione dell'*empyreum* consente a Tommaso di mantenere la specificità spirituale degli angeli, evitando di immobilizzarli completamente nelle categorie spaziali e motorie proprie dei corpi.

1.10.3 Perfezione naturale dell'angelo e fine soprannaturale: necessità della grazia

Il nucleo della questione I, q. 62 è la relazione tra la perfezione naturale dell'angelo e il bisogno della grazia per il conseguimento della beatitudine ultima. Tommaso distingue coerentemente ciò che la natura può ottenere dai propri principi e ciò che supera i suoi limiti e richiede l'unione soprannaturale con Dio. L'angelo, come pura sostanza intellettuale, possiede una perfezione naturale: dispone di intelletto e volontà che possono compiere pienamente la sua natura. Tuttavia la visione beatificante di Dio eccede l'ordine della natura, poiché Dio è la fonte dell'essere in assoluto; senza il dono diretto della partecipazione alla vita divina (grazia santificante e dono della visione) nessuna natura creata può possedere Dio come suo atto ultimo che è sorgente della felicità soprannaturale.

Tommaso precisa: la capacità naturale di conoscere Dio non è identica al conseguimento della visione beatificante. Perciò la questione se gli angeli siano stati creati «nella beatitudine» o «in grazia» diventa decisiva. Se fossero stati creati subito nella piena gloria, ne deriverebbe che per coloro condotti in tal modo alla visione beatificante non vi sarebbe stata una vera possibilità di caduta; e tuttavia all'interno della tradizione tomista si trova la convinzione del fatto della caduta di una parte degli spiriti. Da qui Tommaso esclude la creazione nella piena beatificazione e sottolinea che la perfezione naturale non sostituisce la necessità della grazia per il conseguimento del fine soprannaturale[^c6-2].

1.10.4 Il problema della prima grazia: creati in grazia o nella sola natura?

L'analisi tomista distingue tre possibilità storiche, che considera in sequenza in q.62: (1) tutti gli angeli furono creati già nello stato di piena gloria; (2) tutti furono creati nella pura natura, senza grazia; (3) furono creati in grazia, ma non nella piena visione beatificante. Tommaso respinge la prima opzione per

la necessità teologica di ammettere la caduta di alcuni spiriti. La prima opzione renderebbe impossibile la caduta, mentre la tradizione sembra indicare che un numero di spiriti rifiutò Dio.
La seconda opzione — la creazione nella pura natura — ha contro di sé l'argomento della proporzionalità e della misericordia: dato che Dio è sorgente della possibilità di partecipare alla Sua vita mediante il dono della grazia, creare esseri razionali senza alcuna possibilità immediata di ricevere il bene soprannaturale sarebbe meno conforme al principio per cui Dio preferisce dare i mezzi per ottenere i beni superiori piuttosto che detenerli. In terzo luogo, l'assenza iniziale di grazia imporrebbe a Dio di concedere successivamente la grazia ad alcuni angeli, il che forse sarebbe contrario alla volontà divina ordinata al bene. Perciò Tommaso giudica più probabile che gli angeli siano stati creati con la grazia santificante, ma senza l'illuminazione della visione beatificante; ciò permise loro — mediante un atto unico di libera decisione con l'aiuto di tale grazia — di conseguire la gloria o, in caso di rifiuto, di contribuire alla propria caduta.
In questa argomentazione emergono premesse teologiche: la libertà reale delle creature, necessaria per la responsabilità morale; l'onnipotenza di Dio come colui che dà i mezzi della salvezza; e il fatto storico — qui interpretato teologicamente — della caduta di una parte degli spiriti. Al contempo il limite di questo ragionamento è nel carattere delle premesse: Tommaso interpreta i dati della tradizione e del dogma con le proprie categorie filosofiche, e la sua «probabilità» non è una prova empirica, ma la conseguenza di un ordine teologico-metafisico complessivo.

1.10.5 Perché un atto di volontà bastava per il merito dell'angelo

Un punto essenziale di q.62 è la dimostrazione del motivo per cui l'angelo, a differenza dell'uomo, compie una scelta definitiva in modo unico e tale da rendere la sua decisione immediatamente efficace per il conseguimento del fine. Tommaso richiama qui l'essenza dell'intelletto e della volontà in un ente semplice: l'intelletto angelico non opera tramite una serie di sensazioni, esitazioni o rappresentazioni sensibili; conosce l'oggetto (incluso Dio come sommo bene) quasi istantaneamente grazie alla pura forma concettuale. La volontà, quando si volge una volta per tutte verso il bene ultimo, non è strappata dalla concupiscenza né da impulsi materiali. Poiché i mezzi naturali e le facoltà intellettuali dell'angelo sono state mosse dalla grazia, il loro atto di volontà, essendo atto semplice, basta per accogliere la gloria — e con necessità: l'accoglimento del fine supremo è un atto pieno, non graduale.
Questa argomentazione si fonda su premesse riguardanti la semplicità e l'immutabilità della natura spirituale e sulla nozione di atto e potenza: quando la potenzialità è realizzata da un atto unico, non esistono nella natura dell'angelo elementi che possano indebolire o rimettere in discussione quell'atto realizzante. La conseguenza è che il merito degli angeli può consistere in un atto di volontà unico, mentre il merito umano ha il carattere di un pellegrinaggio morale, condizionato dalla complessità della natura sensibile e dal fattore tempo.

1.10.6 Teoria della proporzionalità dei doni e gerarchia della gloria

In q.62 Tommaso sviluppa anche l'argomento della proporzionalità: il grado di gloria che ciascun angelo raggiunge corrisponde alle sue possibilità cognitive naturali, adeguate e sublimate dalla grazia. Ciò non implica che la grazia sia un fattore omogeneo distribuito meccanicamente; essa è piuttosto una cooperazione del dono soprannaturale con la natura concreta della creatura. Come nell'ordine naturale diverse creature possiedono diverse capacità cognitive, così nell'ordine soprannaturale la loro visione di Dio sarà differenziata in misura corrispondente a tale proporzione. Tommaso impiega qui i principi classici

della causalità: la forma soprannaturale (grazia, visione) si realizza sul fondo di una data natura e accresce le sue potenzialità, senza abolire le differenze, come se la grazia «livellasse» le nature.
In termini pratici questo significa la costruzione di una gerarchia celeste in cui le differenze di grado di gloria non sono arbitrarie, ma proporzionali alla molteplicità delle nature angeliche. Tommaso separa nettamente il dono della grazia dalla natura: la grazia non è una proprietà naturale degli esseri, ma la causa della partecipazione alla vita divina; tuttavia il frutto di tale partecipazione varia secondo la misura in cui essa è ricevuta.

1.10.7 Irrevocabilità della decisione angelica: argomento razionale e suoi limiti

Il classico argomento tomista dell'irrevocabilità della scelta angelica si fonda sulla metafisica dell'intelletto: poiché l'angelo come ente puramente intellettuale conosce il fine ultimo con chiarezza, e la sua volontà, diretta a quel fine, compie un atto semplice e perfetto, dopo la scelta la natura dell'angelo non è più suscettibile di cambiamento riguardo a quel fondamentale atto. Questa immutabilità non è per Tommaso una clausola deterministica nel senso di rimozione della libertà; al contrario costituisce la pienezza della libertà: la libertà nell'ottenere il bene supremo non consiste nella possibilità di tornare da esso, perché volere il male in quanto tale sarebbe contraddittorio alla natura della volontà orientata al bene.
Tuttavia tale argomento possiede limiti epistemici e metafisici. Primo, si basa sulla concezione che l'atto dell'intelletto spirituale sia capace di formare stabilmente la volontà; questa assunzione è coerente con l'ontologia tomista, ma viene messa in discussione da altre tradizioni filosofiche e dalla critica empirica, che non dispone di mezzi per verificare lo stato di enti immateriali. Secondo, resta qui aperto il campo delle considerazioni sul permesso e la prescienza di Dio: Tommaso separa l'irrevocabilità della decisione dalla prescienza divina — riconoscendo la sovranità totale di Dio nel concedere la grazia, ma mantenendo l'ipotesi che la stabilità della scelta angelica derivi dalla natura stessa dell'angelo e non da coercizione esterna. Infine, questo argomento richiede l'accettazione delle tesi precedenti sulla semplicità della natura angelica e sulla assenza di passioni, che sono premesse filosofiche e non empiriche.[12]
Nella prassi teologica l'esito di questa argomentazione ha una chiara conseguenza: l'angelo che ha raggiunto la gloria non può più peccare. Non si tratta di una perdita di libertà, ma del suo completamento; la volontà, vedendo il bene infinito, non ha motivo fondamentale per mutare il proprio orientamento. Tommaso distingue qui la categoria della necessità metafisica dai concetti di responsabilità morale e dagli attributi divini — né l'angelo né il demone è Dio, e l'azione demoniaca non toglie la responsabilità umana né conferisce al demonio il potere di leggere le future decisioni libere o di penetrare direttamente i segreti più intimi del cuore. Tommaso sostiene coerentemente che i demoni possono operare in modo indiretto, persuasivo o perfino ingannevole, ma non possono costringere la volontà libera né privarla della responsabilità intrinseca.
Conclusione: conseguenze teologiche ed epistemiche
Il capitolo q. 61–62 della *Summa Theologiae* presenta un coerente progetto tomista di comprensione degli esseri spirituali: la loro creazione è atto di Dio, non emanazione; i loro compiti e la loro gloria si collocano nell'unità del creato; la loro possibilità di raggiungere Dio richiede il dono della grazia, e la loro prova e scelta ultima hanno carattere metafisico, radicato nella semplicità intellettuale. Tommaso unisce qui

[12] I testi biblici richiamati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nella trattazione costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione tomista, non una soluzione autonoma di ciascuna questione speculativa successiva.

precisione metafisica e sensibilità teologica verso la libertà e la giustizia divina. La sua argomentazione, pur logicamente coerente entro le premesse assunte, rimane altresì chiaramente limitata: si fonda su una metafisica la cui verifica empirica è al di là della portata, e le sue conseguenze devono essere lette come parte di un quadro sintetico più ampio della creazione, nel quale naturale e soprannaturale cooperano, e la libertà delle creature razionali diventa campo di reale responsabilità morale.

Il primo aspetto che richiede precisazione è il modo in cui, per Tommaso, si distinguono la «perfezione della natura» e la «grazia beatificante» a livello ontologico e teleologico. Per Tommaso la perfezione naturale indica la pienezza dell'attuazione conforme ai principi della data natura: grazie a essa la potenza conoscitiva e volitiva della creatura raggiunge i propri atti propri conformi al fine immanente. La grazia santificante invece non è un ulteriore grado nell'ordine naturale né un mero aggiunto morale: è un modo creato e soprannaturale di partecipare alla vita divina, che conferisce un nuovo principio di azione verso il fine ultimo. Di conseguenza la grazia non sostituisce né annulla le facoltà naturali — le «orienta» e le «trasforma» perché intelletto e volontà possano operare non solo per il bene creato, ma direttamente e assolutamente per Dio come fine soprannaturale. In Tommaso questo modo di agire della grazia viene descritto mediante i concetti di habitus e di potenziamento causale della natura: la grazia non è un'aggiunta materiale che introduce nuove parti, ma una partecipazione stabile (habitus) mediante la quale la potenza diventa capace dell'atto che trascende l'ordine naturale. È importante distinguere che, sebbene la grazia davvero «sovrasti» la natura, non rende la natura estranea a sé — perciò le formulazioni tomistiche parlano di cooperazione del dono soprannaturale con la forma concreta della natura, non della sua abolizione.

Il secondo profilo è lo status epistemico delle tesi tomiste: le sue determinazioni sulla perfezione angelica e sulla grazia non operano come dogmi arbitrari, ma come conclusioni argomentate, derivanti dall'applicazione di una metafisica sistematica e di regole di teologia naturale alla luce della rivelazione. Tommaso compie un discernimento razionale delle ipotesi concorrenti, le confronta rispetto alla coerenza interna con i principi della semplicità divina, della causalità e della distinzione tra Creatore e creato, e quindi formula esiti che hanno carattere di decisioni razionalmente fondate. Ciò non significa, però, che tutte le sue proposte godano dello stesso grado di necessità teologica: alcune risultano da forti premesse metafisiche e dall'aderenza alla tradizione, altre sono presentate come soluzioni più probabili nell'ambito dei presupposti dati. La comprensione di tali risoluzioni richiede pertanto la distinzione tra ciò che Tommaso considera logicamente necessario alla luce degli assiomi accettati e ciò che considera la migliore interpretazione di fonti e ragione — e questo rende le sue conclusioni insieme robuste e aperte a revisione nel caso di cambiamento di premesse o di esegesi dei testi rivelati.

La terza sfera è la differenza qualitativa tra l'atto «una tantum» dell'angelo e la storia umana della conversione. Mentre nell'uomo la trasformazione morale e religiosa ha carattere complesso e temporale — coinvolge sensi, abitudini, atti ripetuti nonché il formarsi delle virtù e il perdono dei peccati — nell'ordine angelico la scelta riguarda la semplicità ontologica della sostanza intellettuale. Tommaso sottolinea che l'intelletto del puro spirito non opera discorsivamente mediante una salita graduale verso l'oggetto, ma assimila gli intelligibili in modo che per la volontà ciò produca un atto unico e decisivo; perciò le conseguenze di tale atto, una volta compiuto, si incidono nella costituzione metafisica duratura dell'essere. Questa differenza non è una riduzione della libertà né una negazione della responsabilità: per Tommaso sia l'angelo sia l'uomo sono responsabili delle proprie scelte, ma le regole della loro ontologia morale differiscono a causa della diversità delle nature. Ne consegue un diverso modo di intendere la «conversione»: per gli uomini la conversione resta possibile e spesso esige mezzi esterni e interni, mentre

per gli angeli la decisione è immediata e definitiva — ciò spiega perché, nella riflessione tomistica, la caduta degli spiriti rimanga un avvenimento irrevocabile.
Infine le implicazioni ordinano la comprensione sia della soteriologia sia della demonologia nel quadro tomista. Dal fatto che la grazia opera come partecipazione alla vita divina segue che la valutazione morale degli atti di angeli e uomini deve tener conto delle diverse condizioni ontologiche della loro azione; d'altro canto, il carattere argomentativo delle tesi tomiste richiede dall'interprete la distinzione tra le conseguenze metafisiche più stringenti e la preferenza razionale e condizionale per certe soluzioni. Tale impostazione consente di mantenere la coerenza del sistema: le distinzioni ontologiche spiegano le diverse forme di responsabilità e di possibilità di trasformazione, lasciando al contempo aperto lo spazio per ulteriori decisioni dove le premesse richiedono precisazione.

1.11 7. Questioni 63–64: il peccato e la pena dei demoni

1.11.1 Possibilità ontologica del male in una sostanza puramente spirituale

La questione che apre la I, q. 63, suona provocatoria: com'è possibile che un ente creato dal Sommo Bene possa allontanarsi da quel bene? In Tommaso la risposta non contiene un paradosso della bontà divina, ma esplicita la possibilità morale che scaturisce dalla stessa condizione della libertà creata. Metafisicamente: l'angelo è una sostanza intellettuale la cui essenza e il cui esse non sono identici come in Dio, perciò non possiede autorità assoluta sul proprio bene; è un essere determinato, la cui volontà si fonda sulla conoscenza. La creatura libera non significa un arbitrio senza regola, bensì la possibilità di volgere la volontà verso un bene parziale in modo disordinato rispetto alla regola suprema che è Dio. Questa possibilità di scegliere al di fuori della necessità assoluta costituisce la base ontologica della possibilità del male; il male non è una nuova sostanza, ma una deformazione dell'ordinamento proprio del bene. Su questa premessa Tommaso costruisce ulteriori distinzioni circa la natura del peccato proprio degli esseri spirituali: poiché l'angelo non ha corpo, non può commettere peccati di natura corporea; il suo male deve consistere in un disordine dei mezzi rispetto al fine, operato dalla sola volontà e orientato dall'intelletto.[13]

1.11.2 *superbia* e *invidia*: gli unici peccati adeguati per l'intelletto puro

Tommaso formula una dualità morale che, a suo avviso, esaurisce il catalogo delle colpe possibili negli angeli: *superbia* (orgoglio) e *invidia* (invidia). L'orgoglio qui non è semplicemente uno dei peccati in senso morale, ma l'atto primigenio dell'atteggiamento della volontà che riconfigura l'orientazione dell'intera persona spirituale. La sua essenza consiste nel desiderio disordinato della grandezza propria, nella brama di conseguire il sommo bene in modo autosufficiente. Tommaso precisa che quell'atto non aveva il carattere di un errore conoscitivo circa le possibilità: l'angelo decaduto non giudicò razionalmente di poter diventare Dio per natura — egli sapeva infatti che ciò era impossibile. L'orgoglio consisteva piuttosto nell'aspirazione a una somiglianza con Dio, ma «a proprie condizioni»: invece di sottomettersi alla grazia divina e all'ordine dell'amore, l'angelo bramò l'autosufficienza, la capacità autosufficiente di conseguire la felicità naturale. Questo desiderio è inteso da Tommaso come uno spostamento del fine — al posto di Dio come ordine supremo, il criterio ultimo diventa la propria potenza e il proprio bene parziale.
L'orgoglio genera l'invidia: quando lo spirito decaduto vede che le creature (in particolare l'uomo) ricevono un dono esterno di bene da Dio, reagisce negativamente, perché quel bene gli ricorda il proprio fallimento nella ricerca dell'autosufficienza. L'*invidia* dunque è una struttura della volontà che rifiuta il bene altrui,

[13] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 63–64, edizione online.

non perché voglia distruggerlo per se stesso, ma perché quel bene manifesta un ordine da cui si è escluso. Così Tommaso conserva la coerenza ontologica: il male non crea una natura demoniaca diversa; è un allontanamento verso la non-conformità della volontà libera rispetto all'ordine del bene totale. Questa distinzione in Tommaso permette di evitare il dualismo: il demone non diventa ontologicamente un «altro» essere, ma sussiste in permanente contraddizione con l'ordine dell'amore.

1.11.3 *Similitudo Dei* come aspirazione all'autosufficienza e limiti della razionalità del desiderio demoniaco

Una sottigliezza importante dell'analisi tomista è che il demone non desiderò divenire Dio mediante un mutamento di natura. Si tratta di una somiglianza a Dio intesa come autonomia d'azione e conseguimento della felicità ultima senza dipendenza dalla grazia. Tommaso distingue l'aspirazione a essere «come Dio» nel senso della grandezza naturale dalla reale pretesa alla natura divina. Questa netta distinzione serve ad evitare una contraddizione logica: nessun intelletto creato credette di poter trascendere la propria condizione ontologica e, per il solo atto di volontà, farsi Dio. La spiegazione tomista si concentra dunque sulla motivazione interna: il desiderio di una perfezione autotelica che annulla l'ordine di certi mezzi e li sottomette al proprio fine autoproclamato. In quanto tale, l'atto di orgoglio è un atto di libertà, consapevole e intenzionale, non espressione di un errore conoscitivo.

Questa interpretazione ha una conseguenza pratica: la caduta non è un errore inconsapevole, ma una scelta morale. Tuttavia impone anche limiti conoscitivi: Tommaso sostiene che l'angelo, in quanto sostanza intellettuale, possiede sufficiente chiarezza conoscitiva per riconoscere i limiti della propria natura e nondimeno scegliere il bene relativo come fine. Questa premessa è cruciale per la sua tesi sulla responsabilità ed esclude spiegazioni della caduta degli spiriti come risultati di errori conoscitivi o di uno sviluppo necessario della natura. Nella prospettiva tomista l'orgoglio è atto di rifiuto consapevole dell'ordine, non frutto di mancanza di informazione o di condizionamenti biologici.

1.11.4 Cronologia della caduta, l'angelo supremo e il meccanismo dell'attrazione degli altri

Nella I, q. 63 Tommaso affronta la questione di come la caduta di un angelo si sia estesa ad altri. La sua posizione ha due elementi: primo, la causa delle successive defezioni fu la persuasione, non la costrizione; secondo, più angeli rimasero fedeli di quanti caddero. L'angelo supremo — nella tradizione tomista identificato con Lucifero — svolge il ruolo di iniziatore. Il suo orgoglio, volto all'autosufficienza, assunse la forma di una persuasione attraente: presentò il proprio progetto come una sorta di bene apparente, enfatizzando autonomia e grandezza. Altri angeli, dotati di propria libertà e intelletto, poterono trovare in quella proposta una motivazione apparente corrispondente a certe inclinazioni del loro temperamento. Tommaso esclude qui qualsiasi violazione della volontà mediante costrizione: l'azione del demone non annulla né la capacità passiva né quella attiva della scelta, ma è un'operazione persuasiva che sfrutta la conoscenza e l'atteggiamento affettivo.

L'argomento tomista poggia sulla premessa della proporzionalità morale della creazione: poiché Dio ha creato gli angeli buoni, è naturale che la maggior parte rimanesse leale; la defezione è eccezionale e richiede condizioni particolari di permissione. Tale affermazione ha anche un senso apologetico: sostiene che la creazione non è impostata come bilanciamento di principi opposti, ma è fondamentalmente orientata al bene. Tuttavia in questo ragionamento sono inscritti limiti conoscitivi: Tommaso opera per analogia con l'ordine morale, ma non dispone di criteri empirici per la misura e la dinamica di questo processo. Dal

punto di vista della critica storico-culturale contemporanea, la narrazione della persuasione dell'angelo supremo svolge una funzione esplicativa più che documentaria — spiega il fenomeno morale in termini metafisici piuttosto che ricostruire una sequenza concreta di eventi.

1.11.5 Pena intellettuale: perdita della luce della gloria mantenendo l'acutezza cognitiva

La I, q. 64 affronta la questione della pena demoniaca. La tesi centrale è che la caduta non annulla la naturale acutezza intellettuale dello spirito; il demone conserva la capacità cognitiva, ma viene privato della luce della gloria — quel ordine soprannaturale che regolava il suo conoscere e il suo amare Dio. Metafisicamente ciò è conseguenza del principio che il male è *privatio boni*: la pena consiste in una privazione, non nell'aggiunta di una nuova qualità d'essere. La perdita della grazia e della gloria implica che l'intelletto non sia più illuminato dall'ordine dell'amore; da ciò deriva una maggiore abilità nel giustificare razionalmente fini cattivi e una notevole efficienza nella loro realizzazione. Tommaso usa qui una logica contrastiva: l'intelletto può diventare più abile nel conoscere i mezzi naturali quando la sua orientazione teleologica è pervertita; paradossalmente, un alto ragionamento può essere rivolto al male con più efficacia di una bassa capacità cognitiva.

Questa analisi spiega perché i demoni siano pericolosi nell'azione: il conoscere naturale non distrutto diventa uno strumento per la creazione di beni apparenti e di tentazioni che possono sedurre gli esseri razionali. È importante qui una precisazione tomista: tale perizia cognitiva non conferisce ai demoni conoscenza dei segreti dei cuori né delle future decisioni libere; essi sono limitati per quanto riguarda le informazioni che non sono accessibili alla loro conoscenza naturale senza la rivelazione divina. La loro possibilità di agire consiste nell'imitare il bene, non nella conoscenza onnisciente.

1.11.6 Irrevocabilità della scelta (*obstinatio*) e fonti metafisiche dell'eternità della pena

Una delle tesi più difficili nell'esposizione tomista è la *obstinatio* degli angeli: la loro scelta non può più essere mutata. Tommaso la giustifica sul terreno dell'ontologia della conoscenza angelica. L'angelo conosce la verità intuendo a colpo solo; l'atto di scelta scaturisce da tale conoscenza senza un lungo processo discorsivo. Quando la volontà si identifica con il fine scelto in quell'atto immediato, tutti gli atti successivi sono subordinati a quella prima decisione. Nell'angelo non esiste l'esperienza del tempo come la vive l'uomo, inteso come sequenza di revisioni possibili: qui manca lo spazio per affezioni variabili che negli uomini conducono di solito al pentimento. È essenziale che Tommaso rifiuti l'idea che Dio impedisca esternamente al demone il pentimento; la *obstinatio* è interna e volontaria. La pena eterna non è dunque un atto divino che impone una schiavitù duratura, ma la conseguenza di un vincolo durevole e consapevole della volontà al fine che rifiuta l'ordine del bene totale.

L'analisi di questo argomento richiede l'indicazione delle sue premesse e dei suoi limiti. Una premessa critica è l'assunto circa la qualità della conoscenza angelica: la sua atemporalità e intuitività. Se si accettano tali proprietà, la natura deterministica della decisione angelica diviene logica. Tuttavia il limite sta nel fatto che si tratta di assunti ricavati dall'immagine metafisica della sostanza intellettuale e non da osservazioni empiriche; pertanto per il lettore contemporaneo possono apparire come proposizioni analitiche più che come fatti storico-empirici. Inoltre sorge la domanda su un possibile gesto della misericordia divina verso chi ha compiuto una scelta consapevole: Tommaso sostiene che la giustizia e l'amore di Dio sono compatibili col fatto che non ogni creatura venga ricondotta — ciò è conseguenza del rispetto della libertà

della ragione creata. In questo senso la *obstinatio* è non solo durezza psicologica, ma uno stato metafisico di persone che si identificano stabilmente col disordine.

1.11.7 Condizionamenti affettivi della pena demoniaca: *tristitia* e l'«aria oscura»

Tommaso non trascura la descrizione dello stato affettivo dei demoni. Pur non essendo possibile trasporre il linguaggio somatico sugli enti immateriali, l'esperienza del dolore e della *tristitia* (tristezza) negli angeli ha una sua analogia: è la sofferenza derivante dall'inadempimento del fine perseguito e dall'impossibilità di armonizzare la volontà con l'ordine perfetto del bene. Tale sofferenza ha carattere negativo — mancanza di felicità, dolore per il fine mancato, contraddizione interna che diventa uno stato permanente della volontà. Nella descrizione tomista appare anche l'immagine dell'«aria oscura» come luogo di prova e pena; va intesa non come localizzazione fisica, ma come categoria metaforica e ontologica che esprime lo stato di separazione dalla luce della gloria e dall'ordine voluto dal Creatore. L'«aria oscura» rende in questo senso le condizioni esistenziali delle anime reiette: mancanza di partecipazione alla grazia, pur mantenendo la natura.

L'interpretazione di questa simbologia deve tenere conto delle cornici linguistiche medievali di Tommaso: parlare di «aria» e di «luogo» non è un'indicazione letterale di spazio nel senso della fisica moderna, ma un modo di rendere la relazione ontologica rispetto alla luce soprannaturale. Il demone sperimenta dunque tanto la pianificazione attiva del male — grazie alla conservata acutezza intellettuale — quanto un dolore psichico (affettivo) costante derivante dall'inaccessibilità del fine desiderato. Tommaso presenta coerentemente questa situazione come risultato di una scelta libera, non come una pena imposta arbitrariamente dall'esterno da parte di Dio.

1.11.8 Confronto con le tendenze alla riduzione della demonologia

Alla luce delle tendenze contemporanee a ridurre i demoni a simboli, psicopatologie o immaginari culturali, il realismo tomista oppone un chiaro contrasto. Per Aquino i demoni sono persone ragionevoli e libere; il loro male ha carattere di colpa morale e non è semplicemente uno stile di pensiero, un archetipo o un'etichetta clinica. Le prospettive riduzioniste spesso perdono anche la dimensione assiologica della morale: se il «demone» è soltanto un sintomo di psicopatologia, si perde il senso proprio dell'accusa morale e della responsabilità. Tommaso invece sostiene che il carattere personale del male implica coscienza di responsabilità, giudizio divino e conseguenze spirituali che non si possono rimpiazzare con una mera diagnostica.[14]

Tuttavia il confronto critico della demonologia tomista con la scienza moderna rivela anch'esso dei limiti. Il modello metafisico della sostanza intellettuale, della conoscenza intuitiva e della decisione definitiva non si presta facilmente a verifiche empiriche; perciò la demonologia tomista funziona più come quadro teologico-filosofico che come teoria empirica capace di dirimere i casi contemporanei di sofferenza umana e di disturbi. Inoltre alcune concezioni psicofisiologiche antiche che Tommaso richiama in altri contesti (per es., la teoria degli «umori») vanno lette come elementi storici della sua immagine della natura umana e non come diagnosi esperte applicabili alla medicina odierna.

La riflessione finale deve quindi mantenere un equilibrio: accogliere il realismo tomista come sistema coerente e consistente che spiega il carattere personale e morale del male demoniaco, riconoscendo al

[14] I testi biblici richiamati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nell'elaborazione fungono da punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, non come soluzione autonoma di ciascuna successiva questione speculativa.

contempo che le sue cornici metafisiche sono radicate in una comprensione medievale degli enti e richiedono una lettura critica quando si confrontano con il sapere empirico odierno. Lo studio della I, qq. 63–64 resta tuttavia un utile richiamo teologico alla coerenza: la pena dell'inferno in Tommaso non è una tortura imposta dall'esterno, ma conseguenza interna del rifiuto volontario dell'Ordine dell'Amore; la *obstinatio* del demone è perciò espressione metafisica dell'identificazione stabile della volontà col male, non un anatema arbitrariamente inflitto dal Creatore.

La logica ontologica di Tommaso permette di seguire come una configurazione concreta di motivi interiori conduca dall'aspirazione alla somiglianza con Dio ad atti di ostilità verso il bene altrui, senza richiamarsi a una qualsivoglia «secondo principio». Cruciale è la distinzione tra due livelli: l'ordine dei fini (finis) e l'ordine dei mezzi. L'aspirazione alla somiglianza con Dio in Tommaso non è richiesta di cambiamento di essenza, ma orientazione finale — chi fa della sua potenza il punto ultimo di riferimento dispone la gerarchia dei valori in modo contrario al Creatore. Questa anarchizzazione della gerarchia dei fini non introduce una nuova legge sostanziale del male; è piuttosto un errato orientamento della volontà, che rende il bene parziale quasi definitivo. Da ciò segue logicamente la conseguenza: se la misura ultima diventa la propria grandezza, qualunque dono straordinario ad altri mette in luce il limite dell'autosufficienza e provoca un atto di negazione — cioè l'invidia.

L'invidia in Tommaso ha struttura comparativa: è un atteggiamento della volontà che non si limita a desiderare per sé ciò che ha l'altro, ma soprattutto nega il bene dell'altro, perché il possesso altrui scardina la convinzione autoconservativa della propria perfezione. Qui è essenziale la distinzione tra desiderio di appropriazione e negazione del bene; nell'interpretazione tomista l'*invidia* è intesa moralmente come rifiuto del bene altrui, poiché la sua presenza come dono sottolinea il distacco proprio dall'ordine supremo. Così il legame tra orgoglio e invidia non è solo una sequenza psicologica di motivazioni, ma la conseguenza di uno squilibrio teleologico: l'orgoglio rialloca la gerarchia dei fini e l'invidia reagisce a questa ristrutturazione della volontà nei confronti delle conferme esterne dell'ordine di grazia e di gloria.

Il ruolo della persistenza dei beni naturali dopo la caduta è qui molteplice e sottile. Poiché le potenze intellettuali create conservano le loro perfectiones naturali, lo spirito decaduto possiede ancora reali eccellenze — chiarezza del conoscere naturale, capacità operative, perfezioni razionali relative. Ciò produce alcune conseguenze morali: primo, la decisione di voltarsi dall'ultimo bene è fin dall'inizio atto consapevole e responsabile — non deriva da mancanza di mezzi o da ignoranza conoscitiva; secondo, la permanenza di tali beni fornisce materiale di comparazione su cui l'orgoglio può fondarsi e che consolida la sua pretesa di autonomia. In altri termini, non è la mancanza di potenza, ma il suo riposizionamento rispetto all'ordine ultimo che rende la caduta colpevole. Inoltre i beni naturali conservati permettono ai demoni di formulare ragioni apparenti e modelli di vita attraenti per altre creature — perciò la loro persuasione è possibile senza necessità di onniscienza soprannaturale o di costrizione della volontà.

Da queste premesse seguono anche conseguenze dottrinali: primo, la dinamica descritta esclude interpretazioni dualistiche — orgoglio e invidia non sono principi indipendenti e equivalenti di azione, ma pervertimenti dell'ordine proprio dei beni, cioè *privationes relativae*. Secondo, la responsabilità dei demoni resta personale e libera; sebbene manchino della luce della gloria, ciò non significa che possano leggere i cuori o prevedere atti futuri liberi degli altri, né forzare la libertà altrui. La loro azione consiste nello sfruttare le perfezioni naturali e la conoscenza disponibile per la persuasione, non nell'oltraggiare l'unica fonte dell'essere e del bene. Alla luce della Summa Theologiae questa configurazione — orgoglio come spostamento del fine, invidia come negazione del bene visibile nell'altro e conservazione della natura dopo

la caduta — produce un quadro coerente del male responsabile, senza necessità di postulare un principio cosmico concorrente.

1.12 II. Gli angeli nell'ordine della Provvidenza — questioni 106–114

1.13 8. Questione 106: l'illuminazione di un angelo da parte di un altro

La Questione 106 nella *Summa Theologiae* formula una sottile domanda: se un angelo possa «illuminare» un altro — inteso qui come far sì che il secondo giunga alla conoscenza della verità — e quali siano i limiti di tale azione nell'ordine intellettuale e morale. Tommaso pone la questione con precisione e la risolve nell'ambito della sua intera metafisica della creazione: l'illuminazione (*illuminatio*) non è nella sua prospettiva atto di creare l'essere né effusione di una natura intellettuale, ma formazione di una disposizione intellettuale e trasmissione di contenuto conoscitivo sotto forma adeguata alla capacità del ricevente. Questo spostamento fondamentale di significato — dal «dare l'essere» al «dare la comprensione» — determina le ulteriori conseguenze teologiche e demonologiche che di seguito sviluppo su più piani analitici (ST I, q. 106).[15]

1.13.1 Natura metafisica dell'illuminazione: atto intellettuale, non creazione della verità

La distinzione chiave da cui Tommaso muove riguarda la natura dell'atto conoscitivo negli enti intellettuali. Nelle creature razionali la conoscenza è atto per adattamento dell'intelletto all'oggetto; l'atto conoscitivo non imita direttamente la creazione dell'essere di quell'oggetto. Perciò l'«illuminazione» di un angelo da parte di un altro non consiste nell'infondere luce nell'intelletto né nel creare la verità nell'essenza dell'altro, ma nel trasmettere o nel facilitare l'afferrare ciò che è già vero per ragione dell'oggetto conoscibile. Nella terminologia tomista si parla di perfezionamento della facoltà intellettuale disposta e della fornitura di species intellegibilis in modo adeguato alle capacità intellettive del destinatario.

Tommaso sottolinea in ST I, q. 106 che l'essenza dell'illuminazione è una certa disposizione intellettuale e un avvicinamento all'oggetto della conoscenza, e non la costruzione successiva dell'oggetto conoscitivo ex nihilo da parte di creature. Perciò l'angelo superiore che «illumina» il minore agisce come una causa strumentale o formale nell'ordine della trasmissione conoscitiva: non crea la verità, ma dispone la sua rappresentazione in modo che risulti accessibile al minore intelletto. In pratica ciò significa anche che ciò che nel superiore è unito e più universale, nel minore si presenta scomposto e separato — perché l'intelletto inferiore ha bisogno di scomporre la generalità in elementi adeguati alle sue possibilità percettive.

Da questo punto di vista l'illuminazione è un atto perfezionante: accresce l'efficacia dell'intelletto, ordina i suoi contenuti e li rende intelligibili. Non è tuttavia il trasferimento di tutta la conoscenza del superiore al minore; la trasmissione ha carattere relazionale e funzionale — subordinata al ruolo concreto e al compito che Dio permette o assegna. In altri termini, nell'ordine della creazione esiste un ordine di comunicazione conoscitiva, ma ogni trasmissione è soggetta ai limiti della natura creata e della sovranità divina (ST I, q. 106).

[15] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, q. 106; q. 109, a. 2, edizione online.

1.13.2 Species sostitutive e struttura della trasmissione: la «scomposizione» gerarchica della verità

Tommaso ricava una conseguenza pratica: la trasmissione della verità da un intelletto più perfetto a uno meno perfetto assume la forma di un adattamento delle species conoscitive. Affinché il minore possa comprendere ciò che il superiore coglie in modo generale e sintetico, il superiore deve «spezzare» il contenuto in parti, in species più differenziate, o in altro modo: deve scomporre l'apprensione in componenti corrispondenti all'estensione e al modo di conoscere del minore. Questo processo non è una copia meccanica, ma un'azione di un mittente ragionevole che tiene conto della natura del ricevente.

È importante inoltre che tale distribuzione della conoscenza sia una forma di mediazione nella creazione: non c'è condivisione dell'essere divino, perché ogni verità partecipata dalle creature dipende ontologicamente da Dio come prima fonte della verità. L'illuminazione di un angelo da parte di un altro è dunque un atto composito: è un atto intellettuale che impiega forme conoscitive appropriate, e un atto in una certa misura volontaristico — il superiore decide per una certa forma piuttosto che un'altra — e al contempo un atto inscritto nell'ordine del governo divino sulle creature (ST I, q. 106).

1.13.3 Conseguenze per il concetto di causa: il ruolo dell'angelo come causa mediativa

Nella teoria tomista della causalità Dio come prima causa resta l'unica fonte dell'esistenza della creazione. Tuttavia, nell'ordine della trasmissione conoscitiva le creature possono agire come cause mediative: l'angelo superiore, attraverso la sua conoscenza e la sua volontà, può diventare una specie di causa formale o strumentale rispetto alla conoscenza dell'angelo inferiore. Tale azione non contraddice il principio secondo cui tutto ciò che è volontario e conoscitivo proviene in ultima istanza da Dio; è piuttosto una concretizzazione dell'ordine provvidenziale in cui gli enti razionali cooperano, pur senza abolire la dipendenza dalla causa prima.

Questa mediatività ha tuttavia dei limiti: se si parla di causa interna dell'atto di volontà o di un atto contrario alla natura, solo Dio può essere causa di tale movimento interno nel senso di creare gli atti della volontà. Ciò conduce alla distinzione che Tommaso formula con nettezza in una delle risposte della questione: l'angelo può invitare, giustificare, mostrare il bene, ma non può essere causa interna dell'atto di volontà dell'altro come Dio è causa nel costituire l'esistenza e gli atti della creatura.

1.13.4 Limite dogmatico: prerogativa esclusiva di Dio rispetto al movimento interno della volontà

In ST I, q. 106 Tommaso sviluppa una chiara regola dogmatica: il muovere la volontà nel senso di causa interna dell'atto esula dalla competenza delle creature. Un angelo non può «muovere» la volontà interna di un altro in quanto sua causa interna; può invece, mediante la presentazione dell'oggetto, mostrando il bene o tramite la persuasione, influire esternamente su colui che possiede la volontà. La differenza è sottile ma fondamentale: è possibile che l'altro venga convinto a fare qualcosa — per mezzo di ragioni presentate, di un'immagine del bene o di una suggestione — ma non è possibile che un altro costituisca l'atto interno della volontà in quel senso in cui Dio costituisce l'esistenza e l'attività della creatura.

Questa distinzione corrisponde a un'intuizione teologica fondamentale: Dio rimane l'unica fonte diretta e ultima dell'atto dell'essere e del movimento proprio — anche del movimento morale. L'angelo, pur potendo operare come causa strumentale della conoscenza e come fattore di motivazioni esterne al bene, non ha la

facoltà di violare la libertà interna dell'altro né di stabilire in lui l'atto come propria causa interna (ST I, q. 106).

Una tale regola porta a conseguenze etiche e giuridiche: la responsabilità morale del soggetto si manifesta nella sua libertà; le manipolazioni esterne, sebbene reali, non equivalgono alla necessità dell'atto interno. Ciò condiziona anche il modo in cui bisogna comprendere la passiva suscettibilità delle creature alle suggestioni — demoniache o angeliche — senza ridurre la responsabilità a zero.

1.13.5 Ordine gerarchico della comunicazione: il superiore illumina l'inferiore, l'inferiore non illumina il superiore

Dal punto di vista della struttura conoscitiva la decisione di Tommaso è asimmetrica: l'angelo superiore può illuminare l'inferiore, ma non viceversa. Il superiore trasmette al minore contenuti elaborati e presi a un livello superiore di generalità; il minore invece ha bisogno di questi contenuti nella forma scomposta, adattata alla sua comprensione. Il minore può rivolgersi al superiore, può trasmettere proprie intenzioni, fare richieste o proclamare informazioni, ma non «illumina» il superiore nel senso soprannaturale o conoscitivo assoluto. Questa asimmetria deriva dalla differenza di grado di perfezione conoscitiva e dall'ordine dell'esercizio dei compiti nel cosmo ordinato secondo la ragione.

Tommaso aggiunge che il superiore non è obbligato a trasmettere tutto ciò che conosce; l'estensione della trasmissione dipende dalla volontà divina e da una missione determinata. Questo distingue la trasmissione istituzionale o funzionale della conoscenza dall'assunto che il superiore debba necessariamente concedere tutta la sua conoscenza al minore. In pratica questo significa che la gerarchia della conoscenza è servizievole rispetto al progetto divino, non autonoma.

1.13.6 Analisi negativa in chiave demonologica: perché i demoni non possono illuminarsi reciprocamente in senso soprannaturale

L'introduzione della questione demonologica richiede un chiaro posizionamento: i demoni restano enti razionali, ma la loro caduta etica e il loro allontanamento dalla fonte della verità comportano che non possano «illuminarsi» reciprocamente in senso propriamente soprannaturale. Tommaso, considerando l'ordine degli spiriti maligni in ST I, q. 109, a. 2, sottolinea che, sebbene i demoni possano avere un ordine di attività e possano scambiarsi informazioni, la loro potenza conoscitiva non opera nella prospettiva di partecipazione alla verità come avviene per gli angeli fedeli. In pratica ciò significa che i demoni possono cooperare allo scopo di ingannare, scambiarsi conoscenze di cose naturali o perfino proporre illusioni, ma non instaurano tra loro nulla che si possa definire autentica illuminazione soprannaturale partecipante alla verità divina.

Questa tesi poggia su due pilastri: primo, i demoni, essendo esclusi dalla grazia e dall'ordine di gloria, non partecipano alla luce soprannaturale che nel suo senso più alto proviene da Dio; secondo, la loro intenzione malvagia corrompe il modo in cui usano la conoscenza — spesso riducendola a strumento di superbia o di falsità. Perciò la loro «comunicazione» può risultare efficace nella persuasione o nell'instaurare errore, ma non è capace di dare al prossimo partecipazione alla verità nel senso partecipativo e riferito a Dio.

In linguaggio teologico pratico: i demoni possono diffondere disinformazione, indurre a pratiche sbagliate, mostrare immagini illusorie — ma non possono concedere la grazia della conoscenza soprannaturale, non possono costituire in un altro un autentico ritorno alla verità né «consolidarlo» mediante una propria partecipazione alla sorgente di luce, la cui fonte è solo Dio (ST I, q. 109, a. 2).

1.13.7 Distinzione tra illuminazione e parola (*locutio*): significato per la demonologia e la pratica del discernimento

Per comprendere ulteriori limiti è necessario distinguere tra illuminazione come trasmissione conoscitiva e la cosiddetta parola (*locutio*) come atto di comunicazione rivolto a un altro soggetto. Nella concezione tomista (sebbene un'elaborazione piena di questo concetto si trovi in altre parti della *Summa*), *locutio* si riduce a uno spostamento volontario del concetto verso il ricevente con l'intenzione che questi lo accetti e lo comprenda. *Locutio* è dunque un'azione della volontà e dell'intenzionalità comunicativa: è il «parlare» in senso spirituale, che può assumere diverse forme — dai movimenti intellettuali alle suggestioni.

È importante che sia l'illuminazione sia la *locutio* sono atti immateriali: non si basano su flussi di materia né su alcuna «energia» nel senso fisico. Nelle creature intelligenti si tratta di contatto tramite significato e tramite trasmissione della forma conoscitiva. Per questo i demoni possono usare la *locutio* — possono «parlare» all'immaginazione o influenzare l'ordinamento di ragioni che diventano premesse — ma ciò che compiono è una comunicazione orientata a un fine, non un accumulo di partecipazioni soprannaturali alla verità.

Questa distinzione ha forti implicazioni: si può ricevere un «messaggio» suggestivo da un ente spirituale (*locutio*) senza ricevere la partecipazione alla verità (*illuminatio*). Perciò nell'analisi delle esperienze spirituali è necessario riconoscere se ci si trova di fronte a comunicazione persuasiva, a trasmissione di contenuto naturale, o a una reale partecipazione soprannaturale — e Tommaso sostiene coerentemente che solo Dio e le creature fedeli nell'ordine della gloria sono in grado di questa prima forma di partecipazione.

1.13.8 Profilo tecnico della «parola angelica»: atto di volontà che orienta il concetto verso un altro spirito

Accettando le distinzioni precedenti, possiamo delineare la struttura tecnica della cosiddetta parola angelica. Per un ente immateriale la «parola» non è un flusso sonoro, ma un atto intellettuale-volontaristico: chi possiede un concetto o una verità lo volge verso un altro rendendolo accessibile mediante l'adeguata formazione di species conformi alla possibilità conoscitiva del destinatario. Questo atto contiene un elemento di volontà (l'intenzione comunicativa, la direzione verso il destinatario) e un elemento intellettuale (la preparazione del contenuto in forma adatta alla conoscenza dell'altro). Nell'ordine della beneficenza l'angelo può quindi consapevolmente «preparare» la propria esposizione in modo che essa si accordi all'intelletto inferiore.

Va sottolineato che tecnicamente questo trasferimento resta nei limiti della cooperazione causale e non genera confusione di enti: non si verifica fusione di intelletto né trasferimento diretto di sostanza conoscitiva. Ciò è essenziale per prevenire un'immagine antropomorfica secondo cui l'angelo «introduce» parte della propria sostanza nell'altro; tutto avviene nell'ordine dell'attualizzazione della forma conoscitiva e nella cooperazione secondo l'ordine divino.

Per la demonologia pratica ciò significa che i demoni possono effettuare *locutio* e impiegarla per ingannare, ma la loro capacità di formulare contenuti veri e partecipanti in Dio è fondamentalmente limitata. La loro parola può essere astuta ed efficace nell'agire sull'immaginazione, ma non è in grado di conferire verità che sia partecipazione alla gloria.

1.13.9 Limiti della trasmissione: perché il superiore non concede tutto ciò che sa

Tommaso rileva anche un aspetto pratico: l'angelo superiore non concede automaticamente tutta la sua conoscenza al minore. La trasmissione è determinata dall'ordine di servizio e dal compito che Dio ha stabilito. La ragione è sia riguardo all'ordine sia al carattere funzionale della trasmissione: rendere disponibile la conoscenza serve a fini determinati, non a un ingiustificato «rilascio» dell'intero contenuto conoscitivo. In tale ordine si manifesta il rispetto per la proporzione e per il ruolo che ciascun angelo ha nel disegno divino.[16]

Una tale limitazione ha anche una dimensione etica: se ogni superiore dovesse rivelare automaticamente tutte le sue cognizioni, la questione della discrezione, della responsabilità e della sovranità divina diventerebbe problematica. Dunque la trasmissione della conoscenza è sempre un atto che rimanda alla volontà e all'ordine, non una trasmissione automatica.

1.13.10 Confronto con le interpretazioni moderne: illuminazione ≠ flusso di energia

Di fronte alle tendenze interpretative contemporanee che tendono a concepire i fenomeni spirituali come forme di trasferimento «energetico», l'analisi tomista oppone una netta resistenza. L'illuminazione in Tommaso non è un accidentale «flusso» di potenza, campo o energia in senso fisico. Si tratta di un atto intellettuale, formativo e relazionale, ancorato alla metafisica dell'atto e della potenza. Ridurla a figura energetica elimina un momento essenziale — relazionale e ontologico — secondo cui ogni partecipazione alla verità è partecipazione all'essere e alla presenza di Dio come fonte.

La critica tomista a tali spostamenti è duplice: da un lato protegge dall'appropriazione panteistica che appiattisce la differenza tra Creatore e creatura; dall'altro rigetta spiegazioni materialistiche delle esperienze spirituali che espellono la dimensione personale e intenzionale della comunicazione. Perciò ogni impiego della categoria «energetica» per descrivere l'illuminazione va inteso in senso analogico, non identico, rispetto a ciò che in senso tomista è atto intellettuale.

1.13.11 Limiti della tesi e caute conclusioni pratiche

In sintesi: dalla prospettiva tomista l'illuminazione di un angelo da parte di un altro è possibile, ma si tratta di un'illuminazione determinata e relazionale — perfezionamento della disposizione intellettuale nonché adattamento e trasmissione del contenuto conoscitivo in forme di *species* adeguate al ricevente (ST I, q. 106). Si tratta di causalità mediativa, che non crea l'essere né è effetto del movimento interno della volontà. La trasmissione della verità rimane ordinata dal grado di partecipazione alla conoscenza e dalla disposizione divina. Contemporaneamente i demoni, pur potendosi comunicare e influire nella sfera della persuasione, non possono concedersi reciprocamente l'illuminazione nel senso di partecipazione soprannaturale e di inserimento nella sorgente della verità — la loro orientazione malvagia li rinchiude in un uso negativo della conoscenza (ST I, q. 109, a. 2).

Questa analisi ha rilevanza tanto per la coerenza teorica dell'angelologia quanto per la pratica del discernimento delle esperienze spirituali: impone distinzioni nette fra atto conoscitivo e atto di volontà, fra persuasione (*locutio*) e partecipazione alla verità (*illuminatio*), e fra comunicazione naturale di informazioni

[16] I testi biblici richiamati in questo capitolo vanno letti nel loro proprio contesto canonico; nella trattazione costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, non la decisione autonoma di ciascuna questione speculativa successiva.

e concessione soprannaturale di partecipazione. Al centro sta sempre la sovranità di Dio come prima causa dell'essere e della verità — ed è da questa sovranità che dipende lo status ultimo di ogni trasmissione conoscitiva fra le creature.
(Riferimenti nel testo: ST I, q. 106; ST I, q. 109, a. 2)
Bisogna distinguere tre livelli di operazioni che parlano di «dare» la verità e che nella prospettiva tomista non sono sinonimi. Primo: «creazione della luce dell'intelletto» nel senso massimo indica la fonte assoluta della possibilità di conoscere — è Dio come prima causa dell'essere e dell'utilità delle forme conoscitive; solo da Lui proviene la possibilità che una qualche creatura abbia luce intellettuale come potenzialità. Secondo: «concessione della verità» da parte di una creatura è atto di partecipazione — trasmissione di *species* o ordinamento del contenuto conoscitivo grazie al quale un altro intelletto viene ammesso alla conoscenza di ciò che è vero. Terzo: «mostrare persuadendo il bene» è atto rivolto alla volontà dell'altro: presentazione di ragioni o immagini che intendono inclinare all'atto del bene; è un'influenza sulle premesse esterne, non la costituzione interna dell'atto di volontà.
A fronte di questa distinzione diventa chiaro perché le creature possano in effetti «concedere la verità» senza creare la luce dell'intelletto: la loro trasmissione è partecipazione e strumentalità, non un atto che istituisce la possibilità fondamentale della conoscenza. Tale trasmissione muta la disposizione conoscitiva del destinatario mediante l'adattamento delle *species* e l'ordinamento delle premesse, ma non conferisce la causa ontologica dell'effettiva potenzialità intellettuale — questo ruolo rimane a Dio quale prima causa, secondo l'insegnamento della *Summa Theologiae* I.
Il ruolo mediativo non diminuisce dunque il primato diretto di Dio, poiché la causalità delle creature è derivata e partecipativa: le creature agiscono come cause reali, ma dipendenti, che realizzano le loro potenze nel quadro dell'ordine dato e sostenuto dalla prima causa. Anche quando un angelo o un uomo diventa canale di conoscenza o stimolo morale, la loro potenza causale deriva dalla partecipazione all'essere e all'ordine conferito da Dio, non da un'energia autonoma delle creature.
Nel campo pratico della demonologia la conseguenza è la seguente: gli spiriti maligni possono impiegare *locutio* e mostrare persuasivamente — costruire false *species*, muovere l'immaginazione, indicare beni apparenti — ma non possono «creare» la luce dell'intelletto né divenire causa interna dell'atto di volontà dell'altro; non leggono i cuori, non conoscono con necessità gli atti futuri liberi e non costituiscono la volontà nel senso in cui solo Dio è causa dell'essere e del moto degli enti.

1.14 9. Questione 107: locutio angelica – il linguaggio degli angeli

1.14.1 Definizione del parlare angelico: locutio angelica come atto della volontà

Nella questione 107 della *Summa Theologiae* Tommaso pone e sviluppa la definizione di ciò che chiama *locutio angelica* oppure *locutio angelorum* — «parola angelica». È decisivo qui lo spostamento del senso dall'immagine categorica della voce all'atto volontario: il parlare non deve assumere la forma di un suono, di un segno sensibile o di alcun supporto estremamente materiale; la sua essenza consiste nell'orientamento di un concetto già presente nell'intelletto del mittente verso un fine che è un altro spirito. Dunque la *locutio* è un atto della volontà per il quale certi contenuti intellettuali vengono trasformati in un'intenzione a essere conosciuti da un determinato destinatario. Questo orientamento non è una meccanica «messa a disposizione» della stessa natura conoscitiva del parlante, ma un libero dono di sé: solo quando la volontà dell'angelo lo vuole, il suo pensiero diventa oggetto di conoscenza per un altro.

In tal modo Tommaso conserva contemporaneamente due elementi: la realtà della comunicazione (essa non è illusoria né meramente «interna» nel senso individuale) e l'inviolabilità del mistero personale, ed è garantita dalla libertà del soggetto ricevente e da quella di chi dona.[17]

Una tale definizione si fonda, in Tommaso, su alcune presupposizioni metafisiche: primo, che la mente angelica è essenzialmente intellettuale e immateriale, quindi i suoi atti non dipendono da movimenti fisici; secondo, che volontà e intelletto costituiscono facoltà distinte, nelle quali la prima può orientare il contenuto della seconda; terzo, che la comunicazione come atto richiede una certa causalità volontaria — il mittente diventa causa dell'emergere del contenuto conoscitivo nell'ordine intenzionale dell'altro, ma non come causalità fisica né come necessità naturale. Questo insieme di premesse conduce Tommaso alla formula: il linguaggio angelico = l'orientamento di un concetto da parte della volontà affinché esso sia conosciuto da un altro spirito.

1.14.2 Locutio e illuminatio: distinzione funzionale e metafisica

Tommaso distingue con coerenza la *locutio* dall'*illuminatio*; entrambi i termini concernono relazioni tra menti, ma non sono identici. *Illuminatio* (illuminazione) indica l'atto mediante il quale la conoscenza di una mente più perfetta viene trasmessa a una mente inferiore in senso di intensificazione o di adeguamento della conoscenza alle sue capacità: si tratta della comunicazione della verità oggettiva, nella quale il mittente svolge la funzione di dare una conoscenza che realmente accresce il possesso conoscitivo dell'oggetto nel ricevente. La *locutio*, invece, può riferirsi anche a situazioni in cui il mittente non dispone di una conoscenza maggiore — l'inferiore può «parlare» al superiore quando manifesta la sua volontà, presenta una richiesta o formula una proposizione. È essenziale che l'*illuminatio* presupponga l'asimmetria della perfezione conoscitiva: il più elevato può illuminare il più basso. La *locutio*, invece, non presuppone tale asimmetria: il parlare consiste in un orientamento libero dei contenuti, indipendente dalla relazione di perfezione.

Metafisicamente questa distinzione si basa sulla nozione di verità oggettiva e di messa a disposizione soggettiva. L'*illuminatio* influisce sulla struttura del conoscere operante verso la verità (cambiamento della relazione tra soggetto conoscente e oggetto); la *locutio* indica soltanto l'intenzionalità dell'atto della volontà. Tommaso usa tale distinzione per spiegare, per esempio, come un angelo inferiore possa «parlare» a uno superiore senza che ciò effettivamente elevi il livello conoscitivo del superiore. In pratica ciò significa che rapporti, richieste, confessioni o espressioni d'amore sono forme di *locutio* indipendenti dal trasferimento di una nuova verità, e insieme compatibili con il limite che solo Dio conosce immediatamente tutti i segreti delle creature.

1.14.3 Può un angelo inferiore parlare a uno superiore, e un angelo a Dio?

Tommaso risponde a queste questioni in modo logicamente ordinato: un angelo può parlare a un altro angelo, l'inferiore può parlare al superiore — e un angelo può parlare a Dio. In ciascun caso occorre risolvere la tensione tra il modo di parlare e l'ordine ontologico.

Quando l'inferiore parla al superiore, abbiamo una *locutio* senza necessaria *illuminatio*. L'inferiore orienta il suo possesso intellettuale di concetti verso il superiore; quest'ultimo conosce il contenuto perché il mittente ha voluto rivelarlo. Non è qui necessario postulare che il superiore acquisti una nuova conoscenza originariamente propria dell'inferiore. In altre parole: la comunicazione è possibile anche nella direzione inversa dell'ordine di perfezione, ma in tal caso non conduce alla trasmissione di una «verità più perfetta».

[17] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, q. 107, edizione online.

Tommaso fonda questa decisione sulla distinzione metafisica tra causa formale della conoscenza e causa volontaria: è la volontà del mittente che istituisce la relazione, e non una necessaria regola di scambio intellettuale.

Nella relazione con Dio il parlare angelico assume un carattere specifico. L'angelo «parla» a Dio non per aumentare la conoscenza divina — ciò è impossibile, poiché Dio conosce ogni cosa senza mediazione — ma per orientare verso di Lui la propria conoscenza e il proprio desiderio: atto di lode, di supplica, di sottomissione. Qui la *locutio* si intreccia con l'adorazione: la volontà angelica rende il suo atto conoscitivo intenzionalmente «oggettivo» rispetto a Dio. Tommaso sottolinea inoltre che solo Dio ha accesso immediato all'interiorità di ogni volontà creata; Egli conosce ogni segreto senza bisogno dell'auto-rivelazione di quella volontà. Di conseguenza la parola dell'angelo a Dio è un atto comunicativo del tutto reale, ma non ha senso di completare la conoscenza divina.

1.14.4 Distanza spaziale, assenza di onde e tutela della riservatezza

Poiché il linguaggio angelico non consiste in onde sonore, Tommaso ricava da ciò una conseguenza: la comunicazione spirituale non è limitata dal luogo né dalla distanza spaziale. Il fatto che mittente e destinatario non debbano essere vicini trae origine dalla natura delle loro sostanze — essendo immateriali non soggiacciono alle leggi del moto locale come i corpi. Tuttavia da questa libertà dell'essere Tommaso ricava insieme un limite epistemologico: la possibilità di comunicazione non implica la necessità di una divulgazione universale dei contenuti. È il mittente a determinare il destinatario. Il contenuto può essere orientato a un angelo solo, a un gruppo, all'intero coro — ma è la volontà del parlante che decide l'estensione della rivelazione. Perciò l'assenza di distanza spaziale non conduce a una «telepatia» nel senso di una diffusione impersonale e non diretta dell'informazione; essa è piuttosto una forma di penetrazione intenzionale, dipendente dalla scelta volitiva del mittente.

Tommaso impiega questa distinzione per tutelare l'intimità personale: anche davanti a un atto «immediato» diretto oltre lo spazio, la libertà della persona rimane intatta — l'esortazione rivolta a uno solo non deve diventare nota ad altri, a meno che il mittente non decida così. Questa soluzione armonizza con la sua tesi generale che solo Dio conosce ogni volontà creata senza la partecipazione di quella volontà alla sua rivelazione. Sul piano teorico-pratico ciò significa che l'esistenza di legami spirituali reciproci non annulla la discrezione e la particolarità della persona.

1.14.5 Riservatezza del messaggio e comunità spirituale: il discorso diventa noto a tutti?

Alla domanda se un enunciato rivolto a un solo angelo diventi noto a tutti, Tommaso risponde negativamente e lo giustifica metafisicamente. Sebbene le menti angeliche vivano in comunioni e ordinamenti, esse non sono automaticamente trasparenti. La «conoscenza» di uno non diventa immediatamente «pubblica», perché per la sua rivelazione è necessaria la volontaria azione del «parlare», che determina l'ambito dei destinatari. Qui Tommaso armonizza i concetti di comunità e di persona: la comunità spirituale non è l'annullamento della personalità, ma un campo di cooperazione nel quale ciascuno conserva l'autonomia decisionale circa la rivelazione dei propri contenuti. Questa soluzione contrasta insieme sia la concezione estrema del collettivismo (dove la persona scompare) sia l'isolazionismo radicale (dove la comunicazione viene negata).

Sul piano pratico di questa constatazione si cela la risposta a un'antica apprensione circa la «onniscienza» degli esseri creati: gli angeli possono comunicare, ma la loro comunicazione non cancella l'intimità personale, perché le volontà che stanno dietro il parlare conservano il ruolo decisivo.

1.14.6 Il linguaggio dei demoni: strumento di congiura senza illuminazione — analisi teorica e limiti

Tommaso dedica attenzione anche al parlare degli spiriti cattivi. Sottolinea che i demoni possono «parlare» e che nello stato di caduta usano la parola come strumento di inganno e congiura. Tesi sostanziale è però che i demoni non dispongono dello stesso «ordine di illuminazione» che caratterizza gli angeli benevoli: la loro caduta ha alterato le relazioni originarie di partecipazione alla verità. Perciò la parola del demonio può essere efficace come forma di influenza sull'immaginazione e come subdolo suggerimento, ma non conduce a una vera illuminazione nel senso di un contributo all'acquisizione oggettiva della conoscenza del bene. I demoni possono dunque rivelare informazioni, cospirare tra loro, pianificare azioni, esercitare persuasione — ma non hanno la «potenza» di conferire vera grazia né di fornire una conoscenza autentica della verità, poiché questo è ultimamente riservato a Dio e all'ordine da Lui stabilito nella creazione.

L'analisi dell'argomentazione tomista riguardo al parlare dei demoni richiede di mettere in luce le sue premesse e i suoi limiti. Le premesse sono: (1) la caduta muta il rapporto dei demoni con la verità e con l'ordine comunitario; (2) l'illuminazione richiede un elemento di perfezione nel trasmittente, e i demoni, essendo distolti dal bene, perdono la capacità di trasmettere veramente la verità; (3) i demoni non sono Dio e quindi non conoscono l'interiorità della volontà altrui senza il suo consenso né senza la permessione divina. I limiti di questa argomentazione sono i seguenti: Tommaso deve appoggiarsi all'assioma della correlazione morale ed epistemica tra il bene e la verità — ossia che il male morale indebolisce essenzialmente il potenziale epistemico del soggetto partecipe. Questa tesi ha una lunga tradizione, ma alla luce delle critiche contemporanee va riconosciuta come un presupposto metafisico, non come un fatto empirico. Inoltre Tommaso non elabora una meccanica dettagliata di come la caduta danneggi concretamente la struttura cognitiva del demone; parla piuttosto di «perdita d'ordine», cioè di uno spostamento qualitativo che fa sì che la loro comunicazione diventi più strumento di errore che di verità.

Il risultato conclusivo di Tommaso è tuttavia chiaro: il parlare dei demoni è una minaccia conoscitiva e morale reale, ma non autorizza ad attribuire loro onniscienza né la capacità di leggere le intenzioni libere dell'uomo. La loro influenza resta limitata dalla natura delle creature e dagli ordinamenti stabiliti da Dio.

1.14.7 Meccanismo d'influenza sull'immaginazione: analogia del linguaggio e integrità dell'intelletto

Nell'esporre come un angelo possa agire sull'uomo, Tommaso distingue la comunicazione intellettuale diretta dall'influsso sull'immaginazione. Poiché l'anima umana possiede anche facoltà «inferiori» (immaginazione, sensi), l'angelo può servirsi di queste mediazioni per «parlare» all'uomo — non nel senso di introdurre contenuti direttamente nell'intelletto, ma evocando rappresentazioni immaginative appropriate, che possono condurre l'intelletto alla conoscenza. Questo meccanismo è un'analogia del parlare: l'angelo, orientando la sua volontà, produce nell'ordine causale efficiente immagini interiori che funzionano come «ponte» verso l'intelletto. Tommaso mette in chiaro che tale influenza è analoga e non implica violazione dell'intangibilità dell'intelletto: l'intelletto umano rimane causa del proprio conoscere, sebbene possa essere stimolato da una mediazione immaginativa. Da questa osservazione discendono due

conseguenze: primo, l'aiuto angelico può essere un autentico sostegno conoscitivo, non un «inserimento» magico di contenuti; secondo, è la struttura della psiche umana con le sue facoltà decisive che conserva l'integrità — l'intelletto non viene «sostituito» e la volontà non può essere costretta.

Tommaso adotta questa analisi per separare la fenomenologia delle esperienze straordinarie dall'automatica interpretazione di esse come prove di intrusioni soprannaturali. Il meccanismo dell'immaginazione come mediatore è per lui una spiegazione logica e teologica di come un angelo possa operare sull'uomo senza ledere la sua soggettività.[18]

1.14.8 Osservazioni critiche sui limiti della concezione tomista: premesse, implicazioni e rischi di antropomorfizzazione

Accogliendo la comprensione tomista del linguaggio angelico, occorre indicarne anche i limiti e i rischi interpretativi. Tommaso si avvale della metafisica di atto e potenza, della distinzione tra intelletto e volontà e di una concezione gerarchica dell'ordine dell'essere; da questi presupposti ricava conseguenze logiche sul parlare. Tuttavia tali presupposti comportano le seguenti implicazioni che richiedono una lettura prudente:

- Antropomorfizzazione: benché Tommaso eviti la riduzione letterale degli angeli a «persone-uomo», il linguaggio di parlare, richiesta, lode può portare i lettori contemporanei a un'eccessiva assimilazione delle entità spirituali alle conversazioni umane. Occorre mantenere una distanza critica: il parlare nel senso tomista è un paragone funzionale, non la riduzione della persona angelica al modello umano di comunicazione.
- Presupposti filosofici sulla connessione morale-epistemica: Tommaso assume che la caduta morale del demone si traduca in perdita della capacità illuminante. Questo nesso tra bene e conoscenza possiede forza logica all'interno del suo sistema, ma al di fuori di esso necessita di difesa: il male degrada sempre la conoscenza nella stessa misura? Tommaso non espone meccanismi psicologici dettagliati di questa degradazione.
- Limiti empirici: la teoria tomista non è uno strumento di diagnosi clinica. La descrizione del meccanismo d'influsso sull'immaginazione non va confusa con i sintomi di disturbi psicologici; anzi — Tommaso raccomanda la distinzione tra cause naturali e soprannaturali. Tale avvertimento è oggi particolarmente importante di fronte alla tentazione di utilizzare la terminologia scolastica come apparato diagnostico.

In conclusione va sottolineato: la concezione tomista della *locutio* è un tentativo sottile di conciliare la realtà della comunicazione spirituale con il principio dell'inviolabilità della persona e della libertà. Il suo pregio consiste nel mantenere coerentemente le differenze metafisiche tra intelletto e volontà e tra creatura e Creatore. Le sue conclusioni — che il parlare angelico non richiede voce, che non annulla il segreto della persona, che i demoni possono usare la parola come inganno ma senza potere di conferire vera grazia — restano strumenti teologici per comprendere le relazioni tra spiriti, pur non sostituendo l'analisi empirica ed etica dei fenomeni umani.

Nella *Summa Theologiae* I Tommaso distingue gli atti dell'intelletto e gli atti della volontà in modo che possiamo cogliere con maggiore precisione tre diverse modalità di comunicazione interna degli spiriti: il concetto nascosto come atto intellettuale, la parola rivolta (*locutio*) come atto volitivo che orienta quel concetto verso un altro soggetto e l'illuminazione (*illuminatio*) come atto in cui il mittente è realmente causa dell'accrescimento della conoscenza nel ricevente. È necessario sottolineare la distinzione ontologica

[18]I testi biblici richiamati in questo capitolo vanno letti nel loro proprio contesto canonico; nel presente saggio essi costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, non una decisione autonoma di ogni successiva questione speculativa.

di queste tre: il concetto nascosto esiste come atto interno dell'intelletto, possibile di conservarsi senza alcun rivolgersi verso un altro; la *locutio* concerne l'orientamento intenzionale di tale atto — il renderlo «per qualcuno» — ma questa intenzione non è equivalente al trasferimento conoscitivo in senso di aumento della conoscenza nel destinatario; mentre l'*illuminatio* riguarda già la relazione formale della conoscenza, quando mediante l'atto causale del mittente il ricevente guadagna realmente il possesso della verità. Da questo punto di vista il concetto rimasto nascosto non è né «trasmesso» né «provato» a un altro spirito; il suo essere conosciuto da un altro richiede un atto concreto che moralmente ed epistemicamente differisce a seconda che si tratti di *locutio* o di *illuminatio*.

Questa differenza ha conseguenze rilevanti per i limiti della conoscibilità dei propositi e delle intenzioni altrui. Primo: l'atto stesso di *locutio* può rendere qualche contenuto accessibile a un altro spirito nel senso che il destinatario diventa consapevole dei concetti presentati, ma non necessariamente ha accesso all'interiorità della volontà del mittente. Il parlare rivolto può contenere così un rapporto di intenzioni, una richiesta o una dichiarazione, e tuttavia non annulla il «mistero del cuore»; la conoscenza diretta delle intenzioni appartiene esclusivamente a Dio. L'illuminazione angelica non abroga questo confine. Secondo: anche quando la *locutio* fa sì che il destinatario «sappia», può trattarsi di una conoscenza di contenuti rappresentazionali, non di conoscenza del loro autentico legame con la volontà di chi parla; da qui deriva l'errore di identificare l'informazione ricevuta con l'accesso diretto alla volontà altrui. Angelo e demone sono creature: il demone non legge direttamente il cuore, non conosce gli atti liberi futuri e non costringe la volontà. Queste tesi emergono dall'analisi tomista della conoscenza e della volontà; le creature possono soltanto mettere a disposizione o illuminare nei limiti dell'ordine per cui sono state chiamate.

Per valutare i messaggi spirituali ciò ha un significato pratico che decide i criteri del discernimento: bisogna stabilire se abbiamo a che fare con semplice *locutio* (direzione verbale o intellettuale di contenuti), con un'inferenza del destinatario (la capacità di ragionare a partire da segni) o con qualche grado di *illuminatio* che giustificherebbe realmente la certezza circa l'intenzione interiore del parlante. Tommaso osserva che i demoni possono servirsi della *locutio* e creare suggestioni immaginative o inferenze razionali, ma la loro mancanza di «ordine di verità» non li autorizza a concedere una vera illuminazione. Pertanto quando qualcuno afferma di aver «percepito» l'intenzione di un altro spirito, occorre domandare: si trattava di una dichiarazione libera (*locutio*), di un risultato dedotto dall'osservazione di segni esterni, o di una reale *illuminatio*, la quale in quanto tale deve essere giudicata secondo criteri di coerenza intrinseca e conformità all'ordine della natura e della grazia, come le considera Tommaso.

Infine — ed è questa una importante conclusione epistemologica — la distinzione tra queste tre modalità stabilisce una regola costante di umiltà circa la possibilità di conoscere i progetti altrui. Anche la piena trasparenza informativa non annulla la separatezza degli atti di volontà e degli atti dell'intelletto; le informazioni ricevute mediante *locutio* possono essere false, messe in scena o non riflettere l'atteggiamento morale reale del mittente, mentre solo l'*illuminatio* darebbe un fondamento a una maggiore certezza. Perciò, nella prospettiva tomista, il limite alla conoscenza delle intenzioni di altri spiriti è insieme ontologico (derivante dalla natura delle creature e dalla differenza tra Dio e le creature) ed epistemico (derivante dalla differenza tra messa a disposizione di contenuti e trasmissione della forma della conoscenza). Tale distinzione fissa i quadri teologici e pratici per comprendere la comunicazione spirituale e impedisce una semplice riduzione dell'«essere informati» all'«essere pienamente conoscente» o al «potere leggere la volontà altrui».

1.15 10. Questioni 108–109: gerarchie degli angeli buoni e ordine dei demoni

San Tommaso d'Aquino, nelle q. 108 e q. 109 della *Summa Theologiae*, affronta il tema delle gerarchie angeliche e dell'ordine dei demoni non come una speculazione mitologica, ma come conseguenza di una comprensione metafisica degli esseri spirituali: della loro natura, della differenza di gradi di perfezione e delle funzioni che Dio loro affida. Questo capitolo ricostruisce e sviluppa tali tesi tomiste, ponendo rilievo sui seguenti filoni: il concetto di gerarchia e la sua ricezione dionisiaca; il significato della distinzione tra ciò che è naturale e ciò che è grazia nella giustificazione delle tre gerarchie e dei nove cori; il profilo funzionale dei singoli ordini; la persistenza della differenza naturale nei demoni dopo la caduta; il carattere delle relazioni di potere fra gli spiriti dannati; la specificità della comunicazione fra demoni alla luce della distinzione tomista locutio–illuminatio; le basi metafisiche e teologiche della superiorità degli angeli buoni sui malvagi; e la prospettiva escatologica circa la stabilizzazione degli ordini angelici e la possibilità di partecipazione degli uomini all'ordine celeste. Richiamando il testo della *Summa* (I, qq. 108–109) teniamo conto anche del contesto sorgente della ricezione di Pseudo-Dionigi, senza tuttavia citare i suoi testi come citazioni letterali.[19]

1.15.1 Il concetto di gerarchia: la formula dionisiaca e la reinterpretazione tomista

Per Tommaso la gerarchia non è una struttura socio-amministrativa in senso secolare né uno schema di privilegi; è una classificazione ontologico-funzionale degli spiriti fondata sul grado della loro unione con l'oggetto della conoscenza e dell'amore. Nella tradizione da lui accolta, tramite i testi di Pseudo-Dionigi, gli angeli sono ordinati in tre gerarchie, ciascuna contenente tre cori: Serafini, Cherubini e Troni come ordini più prossimi alla contemplazione di Dio; Dominazioni, Virtù e Potestà come ordini connessi all'ordine universale del governo divino; Principati, Arcangeli e Angeli come quelli più direttamente impegnati nella cura delle comunità e delle persone singole. Questa distinzione, radicata liturgicamente e simbolicamente nella patristica, assume in Tommaso la forma di una disposizione realistica delle differenze intellettuali e volitive fra gli spiriti, dove il «più alto» non oscura il bene del «più basso», ma lo comunica in modo che non diminuisca la perfezione originaria del bene dato. In questo senso la gerarchia è la forma strutturale stessa della comunicazione del bene della conoscenza e dell'amore, il cui principio non risiede in un potere arbitrario, ma nella differenza di partecipazione a un'unica realtà luminosa della Verità e del Bene.

L'accoglimento della triade dionisiaca non equivale per Tommaso a un'adesione acritica alla simbologia di Dionigi; al contrario, egli la interpreta secondo la propria metafisica degli esseri spirituali: la differenza fra i cori corrisponde innanzitutto a una differenza nel grado di generalità e di unione della conoscenza. Quanto più la conoscenza di un dato spirito è universale e unita, tanto più alta sarà la sua posizione nell'ordine. In questa chiave i primi tre ordini contemplativi possiedono una conoscenza prossima a un'intimità diretta, seppure creata, con l'Oggetto Divino; i tre successivi si riferiscono all'ordine cosmico; gli ultimi tre all'azione particolare e alla cura.

1.15.2 Doni della natura e doni della grazia: il fondamento della divisione

La classificazione corale tomista acquista senso da un duplice criterio: dalla perfezione naturale degli esseri spirituali e dai doni di grazia e gloria che Dio può concedere. La perfezione naturale degli angeli

[19] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 108–109, edizione internet.

comprende la loro sostanza immateriale, la capacità di conoscere le essenze in generale e la pienezza delle potenze intellettuali che una creatura spirituale può raggiungere. Tale perfezione naturale è il fondamento delle differenze: non tutti gli spiriti creati possiedono lo stesso grado di natura conoscitiva o operativa. Contemporaneamente Dio può concedere partecipazioni soprannaturali alla vita divina — grazia e gloria — che attengono a un ordine differente. Questo doppio presupposto permette a Tommaso di spiegare perché gli angeli sono ordinati in cori: l'ordine deriva dalla differenza nell'estensione della partecipazione alla conoscenza naturale e (eventualmente) ai doni soprannaturali e dalla varietà dei compiti affidati da Dio.
Da questo punto di vista si deve comprendere anche il rapporto tra i cori: il coro superiore possiede una conoscenza più universale e più unita, capace di ispirare e dirigere la conoscenza dei cori inferiori; tuttavia tale ispirazione non è una cessione dell'essenza, ma una partecipazione. Il superiore non perde nulla della propria conoscenza quando la comunica al minore; tale trasmissione è forma di partecipazione, non trasmissione sostanziale.

1.15.3 Operazioni intellettuali e funzioni dei singoli ordini

Tommaso descrive l'azione dei cori sia nella dimensione contemplativa sia in quella governante. La prima gerarchia — Serafini, Cherubini e Troni — è principalmente impegnata nella contemplazione diretta di Dio. Le loro operazioni intellettuali tendono alla conoscenza delle verità più alte e all'amore quale risposta alla dignità rivelata di Colui che è fonte dell'essere. In linguaggio tomista ciò indica la massima possibile unione dell'intelletto creato con l'oggetto della conoscenza, pur nell'integrità dello status creato del conoscente.
La seconda gerarchia — Dominazioni, Virtù, Potestà — svolge una funzione ordinatrice rispetto al cosmo creato. Le loro operazioni intellettuali sono dirette alla conoscenza di ampie forme di ordine, di leggi e dei modi di attuazione del governo divino. La terza gerarchia — Principati, Arcangeli, Angeli — agisce al livello più concreto: cura delle nazioni, delle comunità e delle singole persone, trasmissione dei comandi divini, aiuto alla comprensione e alle libere scelte umane mediante immagini e orientamento della conoscenza in modo che l'intelletto umano possa accogliere un determinato oggetto conoscitivo. In Tommaso tali operazioni non sono meccaniche: l'angelo non costringe la volontà, ma mediante locutio e con l'esempio, mostrando l'oggetto, favorisce l'ordinamento della conoscenza e dell'amore nell'uomo. La differenza dei livelli funzionali corrisponde alla differenza nel genere e nel grado della conoscenza: quanto più la conoscenza è universale e assoluta, tanto più alto è l'ordine nella gerarchia; quanto più è concreta e individuale, tanto più basso.
È importante distinguere ciò che l'angelo dà in forza della sua natura (immagini cognitive, verità universali) da ciò che può essere frutto della grazia. Tommaso sottolinea che la vera illuminazione — l'adeguamento della conoscenza alla verità divina alla luce della salvezza — è un dono connesso alla rivelazione divina e alla grazia, non solo alle facoltà naturali dell'angelo. Questa dicotomia aiuta a comprendere perché la gerarchia angelica non è semplicemente un livello di potenza: è piuttosto una struttura di relazioni cognitive e d'amore rispetto al Bene unico.

1.15.4 La persistenza dell'ordine naturale nei demoni

Quando Tommaso considera la condizione degli angeli caduti, afferma una differenza fondamentale: la caduta distrugge l'ordine della grazia e della gloria, ma non distrugge la perfezione naturale della loro natura creata. In altre parole, il diavolo e gli altri spiriti dannati hanno perduto la partecipazione alla santa gerarchia dotata di grazia e il proprio posto nell'ordine della gloria, ma non sono divenuti nature meno

perfette. Restano enti spirituali dotati di determinate potenze intellettuali e operative; i diversi gradi di forza intellettuale e di capacità d'azione persistono dopo la caduta.

Questa convinzione ha conseguenze di vasta portata: primo, conserva la realtà delle differenze fra i demoni — esistono «più grandi» e «più piccoli» in potenza, intelligenza e influenza, il che spiega la mediazione dei comandi di uno spirito per mezzo di un altro. Secondo, per questo motivo Tommaso riconosce che gli spiriti maligni possono essere ordinati in una specie di ordine di azione, benché non si tratti di una «gerarchia sacra» nel senso della partecipazione alla gloria divina. Vale la pena sottolineare che Tommaso rifiuta ogni assimilazione della premessa naturale a una superiorità morale: i demoni sono perfetti per natura e, al contempo, moralmente devastati; mantenere la separazione precisa fra la sfera dell'essere e la sfera del bene morale è cruciale per la teologia tomista.

1.15.5 Potere e subordinazione fra i demoni: «ordine della rivolta»

Sebbene i demoni conservino disuguaglianze di potenza e di conoscenza, il loro ordine è sostanzialmente perverso rispetto all'ordine morale dell'essere. Tommaso descrive le loro relazioni come un «ordine della rivolta»: al posto della comunicazione del bene, che non fa perdere nulla al donatore, si instaura una catena di violenza, orgoglio e subordinazione strumentale. Un demonio superiore può comandare i più bassi, coordinare le loro azioni e trasmettere piani, ma tale «ordine» non è atto d'amore né partecipazione alla verità; è una catastrofe morale che sfrutta i mezzi naturali d'ordine per diffondere la mala volontà. Questa è la differenza essenziale: la gerarchia del bene consiste nel comunicare la partecipazione alla verità e al bene; la gerarchia del male consiste nell'uso delle maggiori potenze di conoscenza e di forza per la tentazione e il danno delle creature.

In conseguenza pratica Tommaso ammette che esistono gradi di responsabilità e capacità fra i demoni: alcuni spiriti sono idonei a iniziare intrighi complicati, altri a portare a termine inganni più semplici. Tuttavia anche il più alto dei demoni, malgrado la sua posizione e la sua potenza, resta una creatura soggetta a Dio e, in ultima analisi, privata di quella pienezza di bene che pone l'angelo nel cammino della partecipazione alla gloria divina. Questo richiamo ha rilievo teologico decisivo: il male non costituisce mai un ordine autonomo e pari rispetto alla Provvidenza.

1.15.6 Comunicazione intellettuale: locutio senza illuminatio

Tommaso distingue due tipi di influenza intellettuale che sono fondamentali per comprendere come gli spiriti comunicano fra loro e con gli uomini: locutio e illuminatio. Locutio è la capacità di indirizzare un concetto o un'immagine verso un ricevente determinato — una forma di comunicazione che permette allo spirito di presentare il proprio giudizio o progetto in modo che sia «udito» da un altro intelletto. Illuminatio, invece, in senso tomista, indica l'«illuminazione» soprannaturale — l'ammissione alla conoscenza della verità alla luce della rivelazione divina o della grazia.

I demoni, dopo la caduta, possono usare la locutio verso i loro simili e verso gli uomini: possono «parlare», suscitare immagini, suggerire idee e progetti, pianificare azioni, trasmettere informazioni e coordinare tentazioni. Ma Tommaso afferma con fermezza che essi non hanno illuminatio — non sono capaci di conferire il vero lume della verità che proviene da Dio e conduce alla salvezza. La loro «comunicazione» è dunque intrinsecamente limitata: può essere efficiente in senso strumentale, ma non conduce alla partecipazione nella verità in senso salvifico; resta una forma di trasmissione d'informazioni e di manipolazione, non la concessione della verità. Questa mancanza di illuminazione è un aspetto della loro isolamento ontologico — pur nella perfezione naturale, nella relazione alla verità rimangono recisi.

Ciò limita fortemente la loro capacità di creare un ordine stabile e costruttivo e spiega perché la loro «cooperazione» è fondata su violenza e inganno e non su una reciproca partecipazione al bene.

1.15.7 Principio metafisico della superiorità degli angeli buoni sui malvagi

Dal punto di vista della metafisica tomista il bene ha priorità non solo nell'ordine morale, ma anche nella struttura dell'essere. Poiché il bene è ciò che inclina l'essere all'esistenza e all'azione, gli enti diretti al bene occupano fondamentalmente una posizione più alta nell'ordine delle creature rispetto a quelli diretti al male. Di conseguenza gli angeli che partecipano alla gloria e alla grazia divine possiedono non soltanto una superiorità morale, ma anche una priorità teologica come strumenti dell'attuazione dei disegni divini sul mondo. In Tommaso tale «superiorità» non è tirannia: è piuttosto espressione della priorità del bene nell'ordine dell'essere, che Dio impiega nella Sua Provvidenza per dirigere la creazione verso il fine ultimo. Anche se i demoni mantengono un certo grado di forza e di conoscenza, sono sempre interiormente subordinati al progetto divino, poiché l'unico sovrano della storia è Dio. Così la teologia tomista respinge la tentazione di considerare le forze del male come una competizione autonoma e paritaria al dominio divino. Questo principio ha anche una dimensione pratica: la presenza della gerarchia degli angeli buoni come strumento della provvidenza spiega perché Tommaso attribuisca agli angeli un ruolo positivo nella vita della Chiesa e del mondo, riconoscendo al contempo la necessità del giudizio divino sul male — è Dio, non le creature, a decidere in via definitiva dell'ordine e della punizione.

1.15.8 Escatologia degli ordini e questione dei «luoghi» dei caduti

Nell'impostazione tomista le differenze di grado fra gli spiriti, come esito della perfezione naturale, non saranno del tutto annientate dal giudizio — alcune differenze perdureranno, sebbene i compiti legati all'ordine temporale della storia possano cessare. Dopo il giudizio alcune funzioni «amministrative» oggi assegnate agli angeli risulteranno superflue, poiché l'intera creazione avrà raggiunto il suo ordine definitivo. Tommaso è tuttavia prudente rispetto a qualunque tesi di «scambio di ruoli» in senso di trasformazione naturale degli individui: gli uomini non diventano angeli dal punto di vista della natura. Possono però, per grazia e gloria, partecipare alla vita celeste in modo che compia e completi gli ordini primari della creazione. In questa prospettiva l'idea di «inclusione degli uomini nella gerarchia celeste» va intesa soltanto come partecipazione a funzioni e relazioni gloriose, non come mutamento della natura creaturale.[20]

Pertanto la possibilità di «sostituire» i caduti mediante gli uomini non implica la loro presa letterale della natura angelica, ma piuttosto l'utilizzazione nel disegno divino di quel posto nell'ordine delle azioni che richiede la partecipazione di esseri spirituali capaci di svolgere determinate funzioni. Tommaso qui sottolinea il primato di Dio come disponente degli ordini: egli decide in quale modo l'umanità e gli angeli verranno disposti nell'ordine escatologico, mentre i principi di conservazione delle nature e delle loro relazioni restano inviolati.

1.15.9 Confini della tesi: precisione antropologica e divieto di antropomorfizzazione

L'analisi tomista richiede di mantenere la distinzione fra l'ontologia degli spiriti e la valutazione morale dei loro atti. Bisogna separare la perfezione naturale dell'essere demoniaco dalla sua depravazione morale:

[20] I testi biblici richiamati in questo capitolo vanno letti nel loro proprio contesto canonico; nella trattazione costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione tomista, non una decisione autonoma di ogni successiva questione speculativa.

un demone può possedere una natura intellettuale più elevata e al contempo essere del tutto privo di partecipazione al bene. Inoltre Tommaso afferma con decisione che né l'angelo né il demone sono Dio; nessuna capacità spirituale creata sostituisce o compete con la purezza divina dell'essere. Nella pratica questi confini filosofici proteggono dalla riduzione semplicistica: l'ordine dei demoni non è una metafora sociale, ma una realtà ontologica che non deve essere né banalizzata mediante una metafora psicologica, né antropomorfizzata in modo eccessivo.

In questo contesto Tommaso rifiuta anche certi spostamenti semantici: i vecchi richiami a «spiriti» e «umori» sono elementi storici della fisiologia medievale e possono servire da descrizione delle cause corporee secondo l'epoca, ma non equivalgono alla diagnostica psichiatrica contemporanea. Occorre mantenere una distanza coerente fra la metafisica degli spiriti e la diagnosi degli stati psicopatologici delle persone viventi.

1.15.10 Conclusione: l'ordine come espressione del primato del bene e della speranza escatologica

Nel quadro sintetico tomista le gerarchie angeliche esprimono una verità più profonda sulla struttura dell'essere: il bene, che è privilegiato ontologicamente, ordina il mondo in modo che non degrada le diverse dignità delle creature, ma le integra. L'ordine dei demoni, invece, mostra come la perfezione naturale possa essere strumentalizzata dalla volontà rivolta al male — questo è un dramma ontologico, non un trionfo della natura sul divino. Infine, la prospettiva escatologica indica che, sebbene le differenze di grado perdurino, l'ordine definitivo sarà il risultato congiunto dell'azione della Provvidenza e dell'accoglienza libera della grazia da parte delle creature razionali: le gerarchie si spiegano pienamente solo alla luce del fine ultimo, che è l'unione piena con Dio per coloro che partecipano di Lui, e la dannazione eterna per coloro che rifiutano consapevolmente la partecipazione al bene. In questo senso la demonologia tomista coniuga una rigorosa sottigliezza metafisica con una speranza e un ammonimento teologici: non nell'azzeramento delle differenze, ma nella loro guarigione e trasformazione in fonte di partecipazione al pieno bene sarà raggiunto il fine della creazione.

Nella *Summa Theologiae* I Tommaso assume lo schema tripartito noto dalla tradizione dionisiaca, ma lo legge attraverso il prisma della sua metafisica delle creature. La critica della sua ricezione non consistette nel rifiuto della struttura degli ordini, ma nello spostamento dell'accento: dall'immagine simbolico-liturgica della «gerarchia» verso differenze ontologiche e funzionali reali fra gli spiriti. In Tommaso i nomi e le immagini eroiche non diventano principi autonomi dell'essere; la gerarchia viene tradotta in gradi di unione dell'intelletto e della volontà con l'oggetto della conoscenza e dell'amore, non in una sorta di casta sacralizzata o in una continuazione demiurgica della divinità. In questa reinterpretazione il criterio della «superiorità» non è la cerimonia né il titolo, ma l'estensione della partecipazione alla conoscenza e alla potenza di comunicare il bene — ciò che però resta sempre partecipazione delle creature nel Creatore.

La distinzione fra ordine della natura, ordine della grazia e ordine della gloria in Tommaso ha rilevanza decisiva per la valutazione sia degli angeli sia degli spiriti caduti. La natura fornisce differenze reali di potenze e di possibilità cognitive; la grazia è la partecipazione soprannaturale alla vita divina, e la gloria il suo pieno compimento nella visione beatifica. Tommaso afferma senza equivoci che i demoni conservano la natura creata: le loro potenze intellettuali e operative non subiscono deformazione in sé, ma manca loro la partecipazione alla grazia e alla gloria. Questo spiega perché si possa parlare di «ordine» dei demoni

in senso di differenze di potenza, e non della loro partecipazione a un ordine sacrale che orienti alla vita soprannaturale.
Perché allora l'«ordine» dei demoni non è sacra hierarchia? Per Tommaso la sacralità della gerarchia presuppone la partecipazione a un ordine che comunica e accresce la partecipazione in Dio — in sostanza è un ordine verso il bene e la partecipazione. L'ordine dei demoni, pur essendo ordinato per natura, è un ordine della rivolta: sfrutta le differenze naturali strumentalmente per allontanare dal fine ultimo, non per parteciparvi. Inoltre i demoni non possono comunicare la grazia né santificare altri; il loro «dominio» non istituisce comunione sacra, ma un sistema di subordinazione strumentale e di violenza morale.
Occorre anche ricordare i limiti delle possibilità demoniache secondo l'antropologia tomista degli spiriti: essi sono creature — non leggono direttamente i cuori, non conoscono necessariamente gli atti futuri della libertà e non costringono la volontà; la loro influenza consiste in locutio e nell'eccitare immagini, non nel conferire illuminatio che conduca alla salvezza. Nella lettura di Tommaso dunque è necessario mantenere una prudente distanza: i termini metafisici relativi agli spiriti non sono una diagnosi immediata degli stati psicologici degli uomini contemporanei e non dovrebbero esservi identificati.

1.16 11. Questioni 110–111: influsso sulla materia e sulla psiche dell'uomo

1.16.1 Sostanze spirituali come amministratori necessari del mondo corporeo

In Tommaso d'Aquino il presupposto primo e costitutivo è metafisico: il mondo delle creature è ordinato gerarchicamente e il Creatore esercita su di esso la Provvidenza, agendo per cause seconde. Da questo punto di vista l'essere spirituale — l'angelo come sostanza intellettuale — non è un ornamento superfluo del cosmo, ma un elemento necessario dell'ordine causale. La sostanza spirituale non contiene materia in sé e in questo senso è un essere più semplice delle sostanze corporee complesse; la sua semplicità rende possibili azioni dirette che il fattore materiale non può compiere senza l'intermediazione delle forme intellettuali. Perciò, nell'interpretazione tomista esposta alla quaestio 110 della Summa Theologiae, le creature spirituali possono svolgere la funzione di "governanti" nel mondo corporeo come cause mediate — non sostituendo Dio, ma realizzando la Sua volontà tramite categorie di causalità proprie delle creature.[21]
Questa argomentazione poggia sulle distinzioni metafisiche classiche: atto e potenza, forma e materia, causalità prima e seconda. Poiché le sostanze create spirituali possiedono una propria capacità causale (in rapporto a Dio), possono agire su ciò che è soggetto alla materia in modo che non implica la loro riduzione a cause corporee in senso materiale. In altri termini: l'angelo, essere immateriale, può influire su ciò che è materiale senza produrre materia né dare una forma sostanziale nuova. Tale mediazione risulta dagli assiomi dell'ontologia tomista e della teologia della Provvidenza, che sottolineano come Dio governi il mondo anche tramite creature capaci di agire realmente, specialmente là dove un intervento diretto di Dio potrebbe vanificare l'ordine della causalità che Egli stesso ha stabilito.
In questa prospettiva l'angelo non è un "mini-Dio" che compie una creazione ex nihilo né la fonte di forme sostanziali della materia; il suo ruolo è funzionale e ordinativo. Tommaso comprende questa funzione come ammessa dalla volontà divina — il governo spirituale fa parte dell'ordine creato, ma non abolisce la divisione fondamentale tra Creatore e creatura. La conseguenza di tale posizione è la distinzione tra azioni

[21] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 110–111, edizione internet.

che possono avvenire grazie alla capacità causale delle creature spirituali e quelle che trascendono ogni competenza delle creature, rimanendo nella sfera esclusiva di Dio.

1.16.2 Confini del potere degli angeli sulla materia: assenza di creazione di forme sostanziali e lo strumento del moto locale

Tommaso constata con chiarezza le restrizioni: benché gli spiriti possano agire sulle cose materiali, non possono da sé creare né "imporre" forme sostanziali alla materia. Dare una forma come atto creatore o trasformante presuppone in modo decisivo la potenza soprannaturale della causa prima. La creazione di una nuova natura sostanziale oppure la reale trasformazione di un soggetto materiale in un altro genere di sostanza è al di là della possibilità delle creature. Dal punto di vista teologico tale divieto serve a tutelare l'unicità di Dio come causa prima e costituisce inoltre un confine ontologico tra gli spiriti creati e il Creatore.

Nell'ordine operativo dell'azione dell'angelo sulla realtà materiale, Tommaso distingue alcuni strumenti e modi: il primo e più importante è il moto locale, cioè la capacità di muovere i corpi o di provocarne il movimento — il che determina un mutamento nella concatenazione delle cause naturali. In secondo luogo, l'angelo può "combinare" cause naturali esistenti; può prodursi un effetto che alla capacità umana appare straordinario, perché l'angelo non opera soltanto direttamente sui corpi, ma organizza o ordina fattori naturali esistenti in un modo che l'intelletto umano non prevede. Infine, può far uso di proprietà già presenti nelle cose; non le crea ex nihilo, ma può fare sì che esse si manifestino in modo sorprendente all'osservatore umano. Sono proprio questi modi strumentali di agire che delineano il campo di possibilità degli spiriti nei confronti della materia: essi operano sempre su realtà già esistenti, mediante il movimento, lo spostamento, la combinazione di cause e l'uso di proprietà, ma non mediante la creazione di novità sostanziali.

Questa analisi ha conseguenze pratiche: eventi straordinari che appaiono fisicamente inspiegabili non vanno subito attribuiti a un intervento soprannaturale nel senso biblico del miracolo; possono piuttosto essere il risultato dell'esposizione della natura a nuove combinazioni causali o dell'uso di forze nascoste della creazione da parte di creature spirituali, il che richiede la necessaria distinzione tra diversi ordini di straordinarietà.

1.16.3 "Prodigi" demoniaci: miracula contro mirabilia e la distinzione tomista

Il discrimine centrale nel riconoscimento è la distinzione che Tommaso formula tra vero miracolo e fenomeno strano, prodigioso o ingannevole. Il vero miracolo (*miraculum*), nella prospettiva tomista, è un avvenimento che trascende l'ordine del mondo creato in quanto tale — è un intervento che non può essere ricondotto a nessuno dei complessi di cause naturali né a nessuna efficacia delle creature. Solo Dio, come causa prima, può realmente operare tale atto, perché solo Egli ha la competenza per cambiare l'ordine delle sostanze o ristabilirlo in un modo che non sia spiegabile per mezzo delle cause della creazione.

Tuttavia i fenomeni realmente accessibili alle creature spirituali, gli eventi straordinari (*mirabilia*), vanno intesi diversamente: il demonio o l'angelo può provocare un avvenimento che agli osservatori appare miracoloso servendosi di forze nascoste della natura, di cause ignote agli uomini o mediante accorte combinazioni di cause. Tale azione non crea una nuova natura né viola l'ordine ontologico della creazione; consiste piuttosto nell'impiego delle potenzialità della natura in modo oltre la capacità o la conoscenza umana. Tommaso sottolinea che questa distinzione ha anche una dimensione morale e diagnostica: fenomeni che a prima vista sembrano una conferma divina possono essere una manifestazione ingannevole

del potere delle creature, anche maligne, usato per i loro fini propri o come una permessione divina nell'economia nascosta della salvezza.
Questa differenziazione concettuale è rilevante non soltanto per le determinazioni teologiche, ma anche per il discernimento pratico: riconoscere se si tratta di un vero miracolo divino o di una straordinarietà raggiungibile dalle creature richiede criteri che Tommaso giustifica nella Summa Theologiae alla luce della causalità e del rapporto delle cause seconde con la Prima Causa.

1.16.4 L'inviolabilità della volontà umana: perché il demonio non può costringere la scelta dell'uomo

Nella quaestio 111 Tommaso affronta il problema del rapporto tra l'azione degli esseri spirituali e la sovranità della volontà umana. La sua posizione è netta: né l'angelo né il demonio possono costringere direttamente la volontà umana. L'accettazione di questo divieto deriva da più fondamenti teologici e filosofici. In primo luogo, la volontà è una facoltà interna della persona che compie il proprio atto in modo dipendente dalla cognizione, ma non riducibile a essa; è un atto morale della persona, e la costrizione esterna intaccherebbe ciò che costituisce la persona come persona. In secondo luogo, se una creatura spirituale potesse imporre l'atto della volontà, verrebbe svuotato il senso della responsabilità morale e della giustizia dei giudizi divini.
Tommaso tuttavia riconosce che le creature spirituali dispongono di svariati mezzi d'influenza, che restano però esterni all'atto stesso della volontà. Possono:

- presentare l'oggetto come effettivamente buono o come un'apparenza di bene,
- agire sull'immaginazione e sui sensi interni,
- suscitare affetti mediante mutamenti corporei e così modificare le inclinazioni,
- orientare l'attenzione verso certi oggetti, aumentandone la rappresentazione nella sfera cognitiva.

Tutti questi mezzi possono incidere fortemente sulle condizioni in cui avviene la scelta, ma non sono identici all'atto di consenso o rifiuto volontario. Conseguentemente la colpa morale dell'uomo rimane frutto della sua propria approvazione. Tale costruzione protegge l'autonomia della persona e insieme spiega come la tentazione esterna possa essere reale e pungente, senza tuttavia negare la libertà.
Analogamente Tommaso nega al demonio il diritto di ottenere una visione del cuore della persona o la conoscenza degli atti futuri liberi in quanto tali: il demonio può interpretare segni esteriori, prevedere inclinazioni, ma non possiede una possibilità epistemica diretta di penetrare i processi intenzionali nascosti della persona o le sue scelte libere ancora indecise.

1.16.5 Meccanismo d'influsso sull'immaginazione e sui sensi interni: "spiriti" e "umori" come elemento storico del modello

Nel discorso circa il modo in cui gli spiriti influenzano l'uomo, Tommaso ricorre alla fisiologia dell'anima e del corpo del suo tempo. Il modello tomista classico integra la convinzione che l'anima umana agisca per mezzo di "spiriti" (*spiritus*), i quali come movimenti sottili sono mediatori tra anima e corpo, e che il corpo possieda umori ed elementi meno sottili che condizionano le reazioni affettive e sensitive. In questo schema lo spirito può muovere gli "spiritus" — per esempio mediante la sua azione, la sua presenza, l'assemblaggio di immagini — e così provocare mutamenti nei sensi interni, nell'immaginazione o nella memoria. Il risultato è la comparsa di immagini sensoriali (*phantasmata*) nell'anima — che poi incidono sui processi cognitivi e sulle inclinazioni volontarie.

Occorre tuttavia sottolineare che Tommaso adopera questo linguaggio nel contesto della sua epoca; i termini "spirito" e "umore" appartengono alla fisiologia premoderna che egli assume come descrizione utile dei modi in cui anima e corpo cooperano. Questo modello non è e non dovrebbe essere confuso con una diagnosi delle patologie psichiche contemporanee né con la neurobiologia moderna. In Tommaso il "movimento degli spiritus" indica il movimento di stati psico-corporei che può condurre a vivide rappresentazioni, ossessioni o turbamenti affettivi, senza che ciò implichi automaticamente consenso morale o condizione patologica.

Nell'analisi pratica dei meccanismi psichici è dunque importante distinguere tre livelli: lo stimolo esterno (sensibile o spirituale), l'intermediazione corporea (spiritus, umori, processi dei sensi interni) e la risposta psichica (immaginazione, memoria, affetti). Il demonio può agire sui primi due livelli, influenzando così il terzo, ma non provoca direttamente gli atti liberi della volontà.

1.16.6 Influsso sull'intelletto: illuminazione angelica e inganno demoniaco tramite phantasmata

Tommaso distingue altresì la natura dell'influenza degli spiriti sulla conoscenza intellettuale. Un angelo buono può illuminare l'intelletto umano, rendere l'oggetto della conoscenza più chiaro, aiutare nell'ordinare appropriatamente i concetti e così facilitare l'accesso alla verità. Tale "illuminazione" non è creazione di natura né conferimento di grazia; è piuttosto la messa a disposizione di una rappresentazione cognitiva più prossima e concreta che agevola l'atto dell'intendere. Al contrario, il demonio può introdurre l'errore, tuttavia la sua azione è indiretta: il demonio genera o allestisce phantasmata — immagini sensoriali o rappresentazioni — che il senso interno riceve e che fuorviano l'intelletto, proponendo oggetti falsi come apparenze di bene o di verità. Lo sviamento demoniaco non consiste dunque nell'immettere direttamente un giudizio falso nell'intelletto, ma nell'operare all'origine del materiale conoscitivo per mezzo del quale l'intelletto formula i suoi giudizi.

Questa spiegazione ha due conseguenze importanti. Primo, mostra il confine della responsabilità intellettuale: se l'intelletto è orientato da un phantasma ingannevole, l'errore cognitivo è reale, ma permane lo spazio per il riconoscimento critico e la correzione dell'errore. Secondo, mette in rilievo che l'inganno demoniaco è sistematicamente legato alla manipolazione delle condizioni di ingresso della conoscenza e non alla rimozione totale dell'autonomia della ragione.

1.16.7 Antropologia tomista e psicologia contemporanea: limiti e cautela ermeneutica

Nel confronto tra l'immagine tomista dell'influenza degli spiriti sul corpo e sulla psiche e la psicologia e neurologia odierne sono necessarie linee ermeneutiche nette. Tommaso fonda la sua analisi su concetti metafisici e medici del suo tempo; il modello degli "spiritus" e degli "umori" è un linguaggio operativo che spiega i meccanismi d'interazione anima-corpo in un mondo prescientifico. Tuttavia trasferire tale linguaggio in modo acritico alla diagnosi clinica contemporanea costituirebbe un errore ermeneutico e pratico.

La psicologia e la medicina moderne dispongono di strumenti e paradigmi che permettono di spiegare molti fenomeni psichici in termini neurofisiologici, dello sviluppo e sociali. Fenomeni che nel Medioevo potevano essere interpretati come effetto di un'influenza demoniaca sugli "spiritus" oggi trovano frequentemente spiegazioni in disturbi d'ansia, disturbi ossessivo-compulsivi, allucinazioni o altre disfunzioni del sistema nervoso. Tommaso non conosceva tali dati empirici; perciò il suo modello non può essere assunto come

manuale diagnostico, ma può offrire una prospettiva teologica sul senso dell'esperienza della tentazione o della lotta interiore.[22]

Da questa prospettiva i limiti principali sono tre. Primo, non ogni episodio psichico va demonizzato; molte manifestazioni di immagini intrusive, ansie o deliri hanno un substrato medico. Secondo, l'analisi tomista può essere utile nel discernere motivazioni morali e spirituali — distinguendo riflessione, tentazione e consenso — ma non sostituisce la diagnosi clinica. Terzo, se compaiono sintomi indicativi di gravi disturbi psichici o neurologici, è necessario rivolgersi a uno specialista competente e non attribuire immediatamente l'origine a entità spirituali.

Qui è importante sottolineare con decisione: la concezione tomista dell'influsso spirituale non ha mai lo scopo di sollevare l'uomo dalla responsabilità delle proprie decisioni morali; al contempo non giustifica l'attribuzione automatica di ogni difficoltà spirituale a un'azione demoniaca. La riflessione teologica e la disciplina morale vanno insieme alla responsabilità del discernimento rispetto allo stato della salute mentale.

Breve paragrafo pastorale: discernimento responsabile e aiuto competente

Le esperienze psichiche, le tentazioni o la sofferenza derivante da una profonda lotta interiore richiedono un discernimento serio e ponderato che combini dimensione spirituale, morale e medica. Là dove i sintomi indicano compromissioni significative delle funzioni cognitive, affettive o organizzative della vita, è necessaria assistenza medica, psicologica o psichiatrica adeguata. Contemporaneamente l'accompagnamento pastorale, la preghiera e la direzione spirituale possono costituire un aiuto importante; non conviene però ridurre automaticamente ogni sofferenza alla "demonizzazione" né trattare la medicina come priva di senso spirituale. Il discernimento dovrebbe fondarsi su una valutazione accurata dei fatti, sulle competenze specialistiche e sul rispetto della persona.

1.16.8 Limiti della tesi e sue conseguenze morali

In sintesi, la tesi tomista sull'azione degli spiriti sulla materia e sulla psiche umana assume le seguenti limitazioni e conseguenze: primo, gli spiriti partecipano realmente all'ordine creato come agenti efficaci, ma la loro efficacia è mediata e funzionale rispetto alla Provvidenza divina; secondo, angeli e demoni non sono né Dio né sostanze che creano forme sostanziali della materia; le loro azioni impiegano cause e proprietà naturali già esistenti; terzo, i demoni possono suscitare effetti meravigliosi o ingannevoli, ma solo Dio può operare miracoli nel senso stretto; quarto, la volontà umana resta inviolata nella sua essenza — le creature spirituali possono indurre, presentare e suscitare, ma non costringono la scelta morale vincolante. Per la teologia pratica e l'etica queste conseguenze sono rilevanti: servono a tutelare la dignità della persona umana e la libertà della volontà, consentendo al tempo stesso la realtà della tentazione e la possibilità dell'azione delle creature spirituali. Permettono altresì un discernimento responsabile dei fenomeni straordinari senza cedere a facili suggestioni né a rifiuti affrettati. Nell'applicazione di queste conclusioni è necessario mantenere accuratezza: un riconoscimento appropriato richiede l'inclusione sia dell'ordine metafisico che Tommaso descrive nelle qq. 110–111 sia dei risultati dell'epistemologia e delle scienze mediche contemporanee.

In aggiunta, conviene sottolineare i criteri epistemici che nella Summa Theologiae consentono di distinguere il *miraculum* dal fenomeno straordinario. Per Tommaso il vero miracolo non è meramente

[22] I testi biblici richiamati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nella ricostruzione costituiscono un punto di riferimento per l'argomentazione tomista, non una risoluzione autonoma di ogni questione speculativa successiva.

un evento raro, ma un atto che indica l'intervento della Prima Causa in modo tale che le spiegazioni riferite ai complessi di cause create non siano sufficienti. Pertanto il riconoscimento della caratteristica miracolosa richiede la considerazione non solo dell'assenza di una causa naturale nota, ma anche del senso teologico: l'evento indica esso stesso una rivelazione, conferma la santità, conduce verso Dio o produce frutto spirituale stabile? Per contro, un fenomeno straordinario, sebbene possa apparire straordinario all'osservatore, resta entro i confini dell'ordine creato e può essere spiegato mediante la combinazione di cause seconde, comprese le azioni di creature spirituali.

Va poi evidenziato il carattere storico della teoria medievale delle facoltà sensoriali: nel pensiero tomista categorie quali *sensus communis*, *imaginatio*, *memoria* o *phantasmata* svolgevano il ruolo di modello esplicativo del modo in cui la materia sensibile viene resa accessibile alla conoscenza intellettuale. Erano nozioni teoriche radicate nella ricezione di Aristotele e nella medicina del tempo, utili per descrivere funzioni psico-fisiche e non diagnosi anatomiche empiriche univoche. Il loro impiego nel contesto del discernimento delle esperienze spirituali ha valore euristico: aiutano a pensare come immagini e impressioni possano essere sottoposte a influenze esterne, senza pregiudicare le eziologie cliniche contemporanee.

Di conseguenza la distinzione tra miracoli e *mirabilia* richiede criteri complessi — causali, finali e morale-teologici — insieme a umiltà epistemica. Il riconoscimento deve tenere conto delle possibili spiegazioni naturali, dei segni dei frutti spirituali e della valutazione se l'evento eccede davvero le competenze delle creature. In pratica Tommaso ritiene opportuna la prudenza: la decisione ultima sul carattere divino di un segno non è questione di semplice inferenza empirica immediata, ma richiede discernimento alla luce della verità di fede e del giudizio delle autorità competenti.

Infine conviene richiamare un limite metodico: i concetti medievali delle facoltà sensoriali aiutano a comprendere i meccanismi dello sviamento e dell'esperienza, ma non costituiscono istruzioni diagnostiche per la medicina o la psicologia contemporanee. Trattarli come descrizioni cliniche porterebbe a un anacronismo; sensato è invece leggerli come strumenti storici di pensiero sulla relazione anima-corpo nell'ambito dell'antropologia tomista.

1.17 12. Questioni 112–113: missione e custodia degli angeli

1.17.1 Fondamenti ontologici e teologici della missione degli angeli

Nelle questioni 112–113 della Summa Tommaso sviluppa il concetto della missione degli angeli (*missio*) come uno dei modi dell'agire della Provvidenza. Il suo punto di partenza è insieme metafisico e teologico: Dio, come causa prima, dirige l'ordine intero dell'essere verso il fine ultimo, e tale direzione si compie sia direttamente sia mediante mediatori creati. Perciò la missione non implica l'abbandono della contemplazione divina da parte dell'angelo né alcuna rottura della sua relazione con Dio; è piuttosto un atto di volontà e d'intelletto dell'angelo, al quale Dio affida un'azione rivolta alla creatura. Tommaso distingue qui due prospettive: la semplicità ontologica e la stabilità dell'essere angelico e l'atto consistente nell'orientarsi verso una creatura nell'esecuzione del comando divino. Questo determina la sua conclusione teologica: che l'angelo «mandato» compie il compito senza rinunciare alla contemplazione, poiché l'essere intellettuale non sperimenta molteplicità di atti in modo disgiunto dalla propria identità.[23]

L'argomentazione tomista in queste questioni si fonda su alcune premesse: primo, la realtà dell'ordine creato nel quale la causa prima può e vuole agire attraverso le cause create; secondo, la complementarità

[23] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 112–113, edizione online.

dei ruoli nella gerarchia spirituale, il che significa che diversi esseri partecipano a diversi gradi di potenza causale e cognitiva; terzo, l'analogia tra l'estensione dell'azione e la vicinanza ontologica al mondo materiale — quanto più «basso» è il coro degli angeli, tanto più la sua azione è diretta alle cose individuali e particolari. Di fronte a tali premesse Tommaso riconosce la missione come forma normale dell'agire angelico nel mondo.

Tommaso interpreta anche i testi biblici che parlano degli angeli, come quelli del Vangelo e del Salterio, non come contraddizione alla loro natura contemplativa, bensì come indicazione funzionale: la rivelazione di un nome o di una funzione angelica può avere comodità narrativa e didattica, ma non implica necessariamente che l'angelo «diventi» ciò di cui parla la Scrittura; un angelo di grado inferiore può adempiere un'azione corrispondente a un ordine più alto senza cambiamento della sua natura. In tal modo Tommaso unisce la tradizione patristica-dionisiana con una lettura della Scrittura come discorso sulla struttura provvidenziale, in cui nomi e titoli possono essere trasferiti funzionalmente tra gli ordini.

1.17.2 Assistentes e ministrantes: la dualità delle funzioni angeliche

Nella distinzione tomista sono centrali i concetti di assistentes e ministrantes. I primi — gli angeli assistenti — si dedicano principalmente alla contemplazione e alla partecipazione nel supremo ordine di bontà; il loro compito è di permanere alla presenza di Dio e godere del privilegio della visione dell'Altissimo; i secondi — i messi, ministrantes — si impegnano in attività rivolte alle creature. Tommaso non oppone queste funzioni come totalmente escludenti, ma indica piuttosto che nell'ordine gerarchico esiste una distinzione essenziale quanto al dovere e all'intensità dell'attività.

Questa distinzione ha implicazioni concrete: il primo gruppo partecipa in modo più diretto e più pieno alla visione beatificante rispetto al secondo, tuttavia anche i «mandati» non perdono la partecipazione — la loro partecipazione è più condivisa che esaustiva. È significativo che Tommaso rifiuti la separazione totale tra attività contemplativa e operativa: l'angelo può essere nello stesso istante contemplatore ed esecutore della volontà divina. Di conseguenza i compiti inviati non sono un peso separato dalla natura angelica, ma un'espressione della sua compartecipazione nell'ordine della Provvidenza.

1.17.3 Gerarchia della delega e motivazione dell'assegnazione della cura particolare ai cori più bassi

Uno dei punti centrali dell'argomentazione è il principio gerarchico della delega: i compiti che riguardano l'ordine universale sono affidati agli ordini «più alti», i compiti che concernono i particolari sono affidati agli ordini «più bassi». Tommaso accetta l'ordine classico dei cori angelici, nel quale distingue nove gradi, disposti — in sintesi — dai più alti ai più bassi:

- Serafini, Cherubini, Troni,
- Dominazioni, Virtù, Potestà,
- Principati (Principati), Arcangeli, Angeli.

Per Tommaso i singoli settori di cura corrispondono all'estensione di universalità del coro: i cori più elevati comprendono l'ordine universale e causale; il coro più basso si concentra sull'individuo e sul suo ambiente materiale immediato. Da ciò deriva che l'assegnazione della cura particolare — inclusa la cura di un singolo uomo — ricade naturalmente sul coro più basso. Tommaso riprende qui la conclusione dionisiana: quanto più un'azione ha carattere individuale e dipende da condizioni materiali, tanto più le conviene un essere meno distaccato dalla causa materiale.

L'analisi di questo ragionamento rivela presupposti metafisici precisi: primo, che esiste una proporzione reale tra l'essere e l'estensione dell'azione; secondo, che tale gerarchia non è soltanto un ordine puramente logico ma ontologico — gli esseri differiscono più o meno nella partecipazione alla causalità divina; terzo, che l'assegnazione funzionale dei compiti è necessaria dal punto di vista della proporzionalità delle cause create. Al contempo va chiaramente notato il limite di questa conclusione: essa è valida nell'ambito della metafisica gerarchica, ma non dimostra — e Tommaso non pretende di dimostrarlo — l'esistenza empirica degli angeli in senso sperimentale né fornisce una descrizione meccanicistica del loro agire sul mondo materiale; resta un argomento analogico e teologico-metafisico, non tecnico.

1.17.4 Universalità della cura angelica: argomenti e limiti della posizione

Tommaso giunge alla tesi che ogni uomo ha un angelo custode e che questa cura comincia dal momento della nascita. La sua argomentazione può essere scomposta in una serie di premesse logiche: Dio è provvidente verso ogni creatura; la provvidenza divina può operare anche mediante mediatori; esiste la necessità di una cura particolare per gli individui; in relazione alla proporzione tra bisogni e cause create idonee, delegare questa premura agli angeli del grado più basso è ragionevole; dunque ogni persona riceve una cura angelica personale. Tommaso rifiuta l'idea che la custodia individuale debba iniziare solo con il battesimo: prima della nascita il bambino rimane sotto la cura delle relazioni materne e di più ampi rapporti sociali; perciò l'assegnazione di un angelo separato ha senso a partire dalla nascita, quando l'essere individuale diventa ontologicamente e praticamente distinto nell'ordine del mondo creato.

Nel valutare tale argomentazione è necessario sottolineare la sua forza e i suoi limiti. La forza risiede nella coerenza interna: se si accettano le premesse teologico-metafisiche di Tommaso — il reale agire della Provvidenza mediante mediatori creati e la proporzione gerarchica degli enti rispetto alla sfera d'azione —, la conclusione sulla cura individuale è conseguente. I limiti, invece, derivano dai presupposti adottati: non si tratta di premesse empiriche, ma teologiche e metafisiche. In questo ragionamento non c'è una prova sperimentale dell'esistenza di un angelo personale per una data persona qui e ora — l'argomento opera all'interno della cosmologia teologica accettata. Secondariamente, la decisione di Tommaso di datare l'inizio della cura alla nascita deriva da una concezione antropologica e sociale della persona nell'ordine creato; tale soluzione ha valore sistematico, ma non elimina le difficoltà teoriche connesse alla determinazione dei confini della «personalità» prenatale alla luce di altre concezioni biologiche o giuridiche.

Occorre infine annotare l'implicazione dogmatica: se ogni uomo ha un angelo custode, la provvidenza divina agisce non solo mediante un ordine fissato di cause maggiori, ma anche mediante mezzi personalizzati e individuali. Ciò sottolinea la vicinanza di Dio alla persona umana e il carattere volontaristico della guida divina, che si serve di intelletti creati per realizzare i suoi progetti.

1.17.5 Modalità dell'azione dell'angelo custode: *phantasmata* e loro specificità

Nella q.113 Tommaso non costruisce una psicologia sperimentale, ma è sistematicamente dipendente dalla teoria della conoscenza dell'epoca, secondo la quale il conoscere astratto umano è mediato da *phantasmata* — cioè immagini sensoriali trasformate dall'immaginazione e dai sensi interni. In questo schema l'angelo non «legge» il cuore né penetra direttamente le future decisioni libere; la sua azione si costituisce mediante l'illuminazione di quei *phantasmata*, attraverso l'orientamento libero dell'intelletto angelico verso ciò che può essere conosciuto dall'uomo (*locutio angelica*). In altre parole, l'angelo soccorre l'intelletto mostrando segni adeguati o stimolando l'immaginazione e i sensi interni affinché l'intelletto possa compiere l'atto

conoscitivo. Tommaso sottolinea che l'illuminazione, anche quando è efficace, non crea nell'uomo una natura o nuove capacità in senso sostanziale — si tratta di un atto informativo, non di creazione di una nuova sostanza o di una grazia.

Occorre nettamente separare questa concezione dalle teorie psicologiche contemporanee: nel modello tomista i *phantasmata* hanno lo status di elementi epistemici e fungono da mediatori tra la sensazione e il concetto; non sono sinonimi di processi neurofisiologici né descrizioni cliniche di stati psicopatologici. Tommaso assume l'esistenza di un certo ordine naturale della conoscenza, nel quale la sensibilità e l'intelletto cooperano; l'intervento angelico modifica tale processo dall'esterno, indicando l'oggetto o ordinando le immagini, ma senza distruggere l'autonomia della volontà. Da ciò deriva la sua conclusione: l'angelo può ammonire, istruire e inclinare al bene mostrando possibilità, ma non può coartare la volontà — la libertà morale resta intatta.

L'analisi di questo argomento mostra la sua dipendenza dai concetti psicologici medievali. La sua utilità teologica è significativa — consente di comprendere come un ente spirituale possa influire su un ente sensibile — tuttavia non autorizza un trasferimento acritico nella discussione clinica odierna; occorre vigilare che il concetto di influenza angelica non sostituisca diagnosi mediche o psicologiche in situazioni patologiche.

1.17.6 «Contese» fra angeli: pluralità di conoscenza e unità della volontà

In uno degli articoli della q.113 Tommaso si chiede se possa esserci «contesa» tra angeli circa i giudizi particolari della volontà divina. La sua risposta mette in luce la sottigliezza: le differenze di valutazione riguardanti eventi contingenti derivano dalla diversità delle prospettive cognitive, non da mancanza di unità di volontà o d'amore verso Dio. Poiché ogni creatura conosce nei limiti delle proprie capacità, diversi angeli possono avere valutazioni differenti circa i particolari del destino di individui o fatti — e perciò una disputa filosofica è possibile a livello conoscitivo. Tuttavia le loro volontà restano unite: l'essenza del loro essere è l'amore per lo stesso sommo bene, il che esclude un conflitto volontario durevole del tipo conosciuto nel mondo terrestre.

L'analisi di questo passo mette in evidenza due aspetti essenziali: innanzitutto Tommaso distingue la pluralità conoscitiva dalla disarmonia morale; in secondo luogo, la sua posizione indica l'umiltà epistemologica nei confronti di tutte le creature: anche gli spiriti, pur più penetranti degli uomini, non possiedono una vista piena e identica di tutti i particolari della creazione. Il limite di questa argomentazione è ancora una volta la sua appartenenza alla metafisica dei creati: Tommaso non suggerisce anarchia nell'ordine celeste, ma mostra che l'unità nell'amore può coesistere con la differenza nella conoscenza. Ciò non significa inoltre che le «contese» siano conflitti distruttivi; sono piuttosto differenze intellettuali appropriate all'ordine creato della molteplicità.

1.17.7 Permanenza della relazione dell'angelo custode di fronte al peccato e alla sofferenza

La questione della permanenza della cura angelica di fronte allo stato di peccato umano è uno dei punti in cui Tommaso pone con particolare forza l'enfasi sulla distinzione ontologica tra angeli buoni e uomini. L'angelo custode non «abbandona» il soggetto neppure quando questi rifiuta il suo aiuto; tuttavia la sua azione può essere limitata dalla permessione divina: la Provvidenza può permettere l'esperienza, la prova o la conseguenza del peccato, se ciò serve a un bene maggiore o alla giustizia. Tommaso qui esclude le rappresentazioni antropomorfiche della tristezza angelica: l'essere spirituale che partecipa alla visione di

Dio non sperimenta umori passivi in senso sensibile. La loro «gioia» o «tristezza» devono essere lette come rapporto intellettuale-volontario all'ordine del bene, e non come reazione affettiva emozionale tipica degli esseri sensibili. Di fronte al rifiuto umano dell'aiuto angelico gli spiriti buoni conservano volontà unite a Dio e vedono gli eventi nella prospettiva della giustizia divina; ciò permette loro di partecipare all'ordine divino senza un conflitto interno che sarebbe equivalente alla perdita della loro stabilità beatificante.[24]
Qui conviene sottolineare la conseguenza morale tomista: la cura angelica non elimina la responsabilità morale dell'uomo. L'angelo aiuta, avverte, orienta l'immaginazione verso la verità, ma non sopprime la necessità dell'atto di decisione libero.

1.17.8 La funzione della cura angelica come scudo contro gli attacchi demoniaci

Alla fine delle q.112–113 Tommaso collega la cura angelica alla protezione dallo spirito maligno, ma formula nuovamente la cosa con nettezza di confini. L'angelo custode svolge la funzione di scudo: la sua presenza e la sua azione possono limitare la capacità d'influsso dannoso del demone mediante avvertimento, rafforzamento delle inclinazioni verso il bene e ordinamento dei *phantasmata*, per cui la persona diviene meno predisposta alle immagini ingannevoli. Tuttavia Tommaso respinge con fermezza l'opinione che i demoni dispongano di potere di coercizione assoluta; la loro influenza è indiretta e può operare tramite le facoltà inferiori, ma non può annientare la decisione libera dell'uomo. Per questa ragione l'angelo custode non è un surrogato magico della libertà: è una difesa e un aiuto che riduce l'efficacia dell'attacco, non l'eliminazione della possibilità di scelta.
Tommaso tratta dunque la cura angelica come elemento significativo della struttura spirituale della Chiesa e del mondo, inserendola in una narrazione più ampia della lotta spirituale: non come soluzione autosufficiente, ma come parte dell'ordine dinamico della Provvidenza divina, nel quale gli spiriti buoni cooperano per condurre la creatura a Dio e gli spiriti cattivi sono permessi nell'ambito della prova e della giustizia divina. La sua descrizione della funzione di «scudo» ha carattere esplicativo, non sensazionalistico: gli angeli proteggono, avvertono e illuminano, lasciando la responsabilità morale ultima all'uomo.
La conclusione del capitolo non chiude le questioni che Tommaso solleva in questi articoli; piuttosto ne mostra la coerenza sistematica: la missione degli angeli e la cura dei custodi sono elementi integrali del nesso provvidenziale tra Dio e il mondo delle creature. Il suo ragionamento è forte laddove si accettano i principi metafisici e teologici che lo sottendono; resta invece aperto a domande critiche circa il carattere epistemico dei suoi argomenti, la datazione dell'inizio della cura e il rapporto tra conoscenza e volontà nel mondo degli spiriti. In ogni caso Tommaso lascia il lettore con un messaggio chiaro: gli angeli sono collaboratori reali, personali e ordinati della Provvidenza divina, che agiscono in modo compatibile con la libertà e la dignità umana.
Alla luce della Summa conviene distinguere chiaramente due livelli ontologico-causali: la Provvidenza come causa prima, che stabilisce il fine e mantiene l'ordine dell'intera creazione, e gli intelletti creati (gli angeli) considerati come causas secundariae, mediante i quali tale ordine è di norma realizzato. Per Tommaso non si tratta di separazione ontologica delle due sfere, ma di ordine nel potere causale: Dio dona l'essere e le proprietà alle cause create e al tempo stesso coopera con esse; la sua azione ordina la loro

[24] I testi biblici richiamati in questo capitolo vanno letti nel loro proprio contesto canonico; nell'elaborato essi costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione tomista, non una decisione autonoma di ogni successiva questione speculativa.

potenza attiva. Gli angeli, come sostanze intellettuali dotate di proprio intelletto e volontà, possono quindi influire realmente sull'ordine delle creature in modo conforme alla loro natura e alla missione affidata, ma la loro agentività è subordinata e dipendente da quell'ordine primario della Provvidenza.

Va sottolineata un'ulteriore precisione di Tommaso: le cause create non sono semplici strumenti passivi di Dio — hanno potere causale reale e vera responsabilità per le loro azioni — ma la loro capacità agentiva è sempre modalmente derivata. Dio può agire sia direttamente sia agire di norma attraverso mediatori; nel secondo caso è Lui che stabilisce e ordina la causalità subordinata, assegnando agli angeli compiti conformi alla loro natura. Da questa struttura a due livelli deriva che parlare della «missione degli angeli» equivale a parlare di cause secondarie che realizzano autenticamente gli scopi della Provvidenza, senza possedere autonomia metafisica rispetto alla supremazia causale del Creatore.

Da questa esposizione metafisica non si devono però trarre semplici deduzioni epistemiche sugli eventi o sulle esperienze concrete. Tommaso mostra che il sistema teologico-metafisico dimostra la possibilità e la consuetudine dell'uso di cause secondarie, non un algoritmo infallibile per identificare quando una determinata situazione sia effetto dell'azione di un angelo concreto. Un'esperienza privata, un evento esterno o una «coincidenza» possono essere compatibili con l'ordine provvidenziale, ma possono altrettanto rientrare nell'azione di altre cause naturali o nella permessione di una prova o risultare dall'inganno di spiriti maligni. Qui conviene ricordare la tesi fondamentale della Summa: angelo e demone sono creature; nessuno di essi ha il potere di costringere la volontà.

La conseguenza teologica è duplice: la metafisica di Tommaso consente di collegare la cura e l'azione angelica con la Provvidenza divina come realtà causale coerente, ma allo stesso tempo stabilisce limiti epistemici a tale collegamento in relazione a fatti singoli. La Summa offre il quadro che giustifica la fede nella missione degli angeli e nella loro partecipazione alla Provvidenza, ma non fornisce una chiave empirica per assegnare immediatamente a un dato intervento storico-corporeo questo o quell'altro spirito. Il giudizio sull'«attore» spirituale in un caso concreto richiede pertanto una prudenza molto elevata e la consapevolezza della differenza tra la logica causale della metafisica e la diagnostica dei fatti nell'esperienza.

1.18 13. Questione 114: tentazione e limiti dell'azione dei demoni

1.18.1 Concezione metafisica della tentazione come *impugnatio* e il suo luogo nell'ordine del permesso divino

Nella Questione 114 Tommaso formula la tentazione (*impugnatio*) innanzitutto come un atto diretto contro la persona con l'intenzione di metterne alla prova la disposizione morale e, in ultima istanza, di condurla alla caduta. L'essenza di questa interpretazione è un duplice distinguo: l'intenzione del demone rimane cattiva («attacca per superbia, gelosia e desiderio di nuocere»), mentre il permesso di tale attacco rientra nell'ordine della Provvidenza, che può utilizzare gli effetti del male per il bene — per esempio come prova della fede, mezzo per rivelare una predisposizione nascosta o come giustizia retributiva. Tommaso respinge con fermezza l'idea che il mero permesso divino legittimi la cattiva intenzione del demone; il male resta male, sebbene Dio sappia trarne il bene. Questa distinzione costituisce il quadro teologico per le successive riflessioni: la tentazione non è un atto diretto di Dio, ma un avvenimento che Egli può permettere e ordinare a fini superiori. In tal modo la premessa del permesso divino preserva dalla banalizzazione del male e

dall'imputare a Dio la causa della cattiva volontà demoniaca.[25]

L'analisi argomentativa di Tommaso, all'interno di questo distinguo, si fonda su alcune premesse metafisiche connesse: primo, l'angelo (e quindi il demone) come sostanza intellettuale ha una natura differente dalla natura divina; secondo, la sua conoscenza è diversa dalla rivelazione divina — si fonda sull'accoglimento di similitudini e forme; terzo, l'intenzione malvagia demoniaca non viene trasformata in bene dal solo fatto della sua esistenza; quarto, la Provvidenza può permettere questo male per ottenere un bene, senza esserne l'autrice. Da queste premesse Tommaso trae la conclusione che i permessi demoniaci possono essere ordinati al bene senza relativizzare la responsabilità morale dell'agente umano. Va qui sottolineato il limite di questa argomentazione: essa si basa sulla metafisica delle intelligenze create e sul concetto di Provvidenza come ordine teleologico sovraordinato; la sua applicazione richiede l'accoglimento di questa prospettiva filosofico-teologica che Tommaso richiama diffusamente nella Summa. Essa non fornisce una diagnosi «psicologica» precisa di un'esperienza spirituale concreta, ma crea il quadro interpretativo delle cause e dei fini dei permessi.

1.18.2 Meccanismi dell'influsso dei demoni sui sensi interni, sull'immaginazione e sui desideri sensibili

La tesi centrale di Tommaso è la seguente: il demone può influire sulle facoltà inferiori dell'anima (i sensi interni, l'immaginazione, la memoria e, attraverso questi, la concupiscenza), ma non può costringere direttamente la libera volontà né leggere il suo intimo. Questo meccanismo Tommaso lo formula sulla base della psicofisiologia del suo tempo: i demoni, essendo esseri immateriali, non interferiscono direttamente nell'atto della volontà, ma suscitano immagini e movimenti nelle facoltà immaginative e negli «spiriti» interiori, il che a sua volta può provocare passioni sensibili e inclinare l'intelletto verso certi oggetti. Così l'influsso del demone ha carattere persuasivo e sperimentale: il demone mette alla prova quale vizio prevale in una data persona suscitando certe immagini, ricordi e passioni.

Dal punto di vista analitico si può ricostruire la logica interna di questa tesi: poiché i demoni sono intelligenze che conoscono le cose singole mediante certe «similitudini» e l'osservazione, non dispongono di una conoscenza immediata degli atti futuri liberi né dell'atto più profondo della volontà; pertanto tendono a spingere a livello cognitivo, non a governare l'atto di scelta. Da ciò Tommaso giustifica che la tentazione demoniaca sia di norma un fenomeno indiretto: l'immaginazione o i sensi interni ricevono forme che attivano la memoria e le concupiscenze; poi l'uomo emette un giudizio libero di fronte a tali movimenti. Questa spiegazione ha una conseguenza antropologica pratica: il consenso finale al male è sempre atto del soggetto.

In questa prospettiva vanno distinti due generi di effetti demoniaci: quelli che agiscono sulla rappresentazione dell'oggetto (evocazione di immagini, apparenze, suggestioni) e quelli che influenzano gli affetti e le inclinazioni (aumento della concupiscenza, suscitazione della paura). Tommaso richiama a questo proposito le osservazioni psicofisiologiche della sua epoca (per es. «spiriti» e «umori») solo come strumentario storico che spiega in quale modo cause immateriali possano, per canali indiretti, agire sul corpo e i sensi. Tali categorie antico-medievali vanno lette come un modello esplicativo, non come una moderna eziologia dei disturbi psichici.

[25] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, q. 114; q. 111, aa. 2–4, edizione online.

1.18.3 Distinzione tra tentazioni originate dalla propria concupiscenza e suggestione demoniaca

Tommaso respinge nettamente la teoria che fa della tentazione demoniaca la causa diretta e unica di tutti i peccati umani. Nella sua analisi cooperano due categorie distinte di fonti della tentazione: la concupiscenza interna dell'uomo (*concupiscentia*), cioè i desideri e le abitudini mal ordinate, e le suggestioni esterne demoniache, che possono rafforzare o orientare inclinazioni già presenti. La premessa cruciale del distinguo è questa: poiché l'uomo possiede una causa morale propria nella scelta libera e nei suoi habitus, la mera presenza di uno stimolo esterno non annulla né sostituisce tale causalità. Il demone può essere causa indiretta stimolando la tentazione, ma la caduta morale concreta resta il frutto del consenso personale.

Nell'interpretazione pratica di Tommaso esiste dunque un criterio di discernimento: quando un comportamento nasce principalmente da un'abitudine formata di concupiscenza e dalla mancanza di controllo della ragione, la spiegazione si riferirà alla psicologia morale e all'etica delle virtù; quando invece compaiono repentine, estranee e intense rappresentazioni che non corrispondono a precedenti inclinazioni e che sembrano di natura manipolativa, bisogna considerare la proposta demoniaca come uno dei fattori possibili. Tommaso precisa però chiaramente che ciò non giustifica in alcun modo l'assoluzione dalla responsabilità morale: il male, anche se suscitato dall'esterno, richiede il consenso personale.

1.18.4 Limiti del potere demoniaco: miracoli apparenti ed effetti reali ma limitati

La questione dei limiti del potere dei demoni è centrale per comprendere il loro posto nella cosmologia tomista. Egli distingue il «miracolo» in senso proprio — un evento che solo Dio può compiere, come la creazione dal nulla o la risurrezione — dai fenomeni straordinari che i demoni possono provocare usando forze naturali, seppur occulte. Da questa prospettiva i demoni non creano l'essere né superano totalmente l'ordine della natura, ma possono sfruttare forze della natura sconosciute agli uomini, mettere in movimento corpi, provocare mutamenti fisici o produrre immagini e apparenze nei sensi. La capacità di ingannare la percezione consente loro di presentare un «miracolo» in senso apparente.

Analizzando l'argomentazione tomista, si possono distinguere le seguenti premesse: l'angelo non è creatore della natura; la sua potenza è limitata rispetto alle strutture dell'essere; dunque non può creare né ridare la vita con la sua sola potenza. Tuttavia lo stesso angelo, facendo uso di cause naturali da lui mosse o permesse, è in grado di arrecare danni visibili e reali o di compiere l'apparenza di un miracolo. Tommaso trae da questo due insegnamenti pratici: primo, prudenza nell'interpretare i «prodigi» — non tutto ciò che è straordinario è rivelazione divina; secondo, i segni di origine demoniaca possono servire all'inganno, il che conferma la necessità di distinguere il naturale, lo straordinario e il miracolo.

Occorre precisare il limite di questa argomentazione: il distinguo si fonda sulla possibilità metafisica che cause create (anche esseri soprannaturali) agiscano nell'ordine del mondo. In pratica il riconoscimento se un dato evento sia naturale, demoniaco o divino richiede criteri teologici e di discernimento aggiuntivi, che Tommaso connette ai frutti morali e teologici dell'evento stesso (se conduce alla verità e al bene, o piuttosto all'inganno e al peccato).

1.18.5 Conseguenze teologiche della vittoria sulla tentazione e questione della limitazione del potere del demone

Per Tommaso la vittoria sulla tentazione non è solo un successo psicologico, ma un vero atto morale con conseguenze teologiche. L'effetto del respingere la tentazione non è solo il mantenimento dell'innocenza,

ma la crescita della virtù, il rafforzamento dell'habitus e la manifestazione della prontezza della persona alla fedeltà al precetto divino. Dunque la vittoria ha un valore teleologico reale: può essere mezzo mediante il quale la Provvidenza trae il bene dal male permesso.

Quanto allo stato del demone, Tommaso si esprime con prudenza: nell'ultimo articolo della Questione 114 ritiene più probabile un temporaneo allontanamento del demone dall'attaccare ulteriormente la stessa persona dopo la sua resistenza. La sua argomentazione si fonda sull'osservazione di pratiche spirituali e psicologiche: se il demone vede che una persona oppone resistenza e che l'attacco non produce i frutti attesi, può rivolgere i suoi sforzi altrove oppure essere temporaneamente limitato dal permesso divino. Tommaso sottolinea però che ciò non equivale a un annientamento della sua potenza e che il ritorno della tentazione è possibile, se ciò sarà permesso. La vittoria ha dunque effetti reali — rafforza la virtù e può provocare un temporaneo allontanamento dell'attacco — ma non elimina la necessità della vigilanza né garantisce assoluta sicurezza. Dal punto di vista logico dell'argomento: la premessa sulla limitazione del demone dopo la sconfitta si appoggia sulla conclusione antropologica riguardo al costo dell'uso delle risorse demoniache e sulla comprensione teologica del permesso divino, che può proteggere il fedele in modo intenzionale e transitorio.

1.18.6 Limiti della concezione tomista dell'influsso spirituale rispetto alle categorie psicopatologiche contemporanee

La descrizione tomista dell'influsso demoniaco è radicata nel modello medievale dell'anima e della corporalità; introduce concetti come gli spiriti interiori o gli umori. Qui è necessario un chiaro avvertimento: tali categorie hanno carattere storico-esplicativo e non dovrebbero essere trasferite acriticamente alla psichiatria o alla neurologia contemporanee. La conoscenza che Tommaso aveva dei meccanismi di produzione delle passioni o delle rappresentazioni serviva a spiegare in quale modo una causa immateriale potesse influire sul corpo e sui sensi; non è tuttavia una diagnosi clinica dei disturbi psichici moderni.

Dal punto di vista teologico e pastorale è essenziale mantenere la distinzione: non ogni disturbo nell'ambito dell'immaginazione, ogni ossessione o allucinazione implica azione demoniaca. Spiegazioni mediche e psicologiche restano pertinenti per molti stati che nell'epoca tomista venivano ricondotti a categorie di «natura» o di «umori». Perciò il discernimento contemporaneo richiede la cooperazione tra competenze teologico-pastorali e competenze mediche e psicologiche; la trascuratezza di tale principio conduce a una dannosa demonizzazione dei sofferenti e a interventi errati. Ancora più motivato è dunque che ogni caso che richieda una valutazione sovrannaturale venga esaminato alla luce di criteri teologici, pastorali e medici contemporaneamente.

1.18.7 Indicazioni pastorali: discernimento responsabile e divieto di pratiche esorcistiche private

Dal punto di vista della prassi pastorale la Questione 114 implica due regole. Primo: le esperienze psichiche e la sofferenza spirituale richiedono un discernimento responsabile che consideri le possibili cause naturali, psicologiche e soprannaturali; dove è necessaria assistenza medica o psicologica, va raccomandata senza indugio. Secondo: il ministero ecclesiale nelle situazioni che richiedono un particolare discernimento appartiene all'autorità competente e non è campo per iniziative private. L'approccio tomista alla demonologia resta connesso all'ordine della Chiesa e alla responsabilità pastorale; non può quindi essere usato per legittimare interventi improvvisati su persone in crisi. Tale prudenza trova fondamento

tanto nel principio antropologico dell'incapacità del demone di costringere direttamente la volontà, quanto nella responsabilità pastorale per la sicurezza delle persone in crisi.[26]

In un paragrafo pastorale, richiesto dalle linee editoriali, va dunque sottolineato: il ministero pastorale ha il dovere di coniugare preghiera e sacramenti con prudenza diagnostica; i dubbi sull'origine delle esperienze — se naturali, psicologiche o soprannaturali — vanno risolti con il coinvolgimento di specialisti appropriati e in consultazione con le autorità ecclesiastiche competenti.

1.18.8 Conclusione: prudenza, vigilanza e speranza dalla prospettiva tomista

La Questione 114 mostra Tommaso come un pensatore che tenta di evitare la dicotomia di risposte semplicistiche: né una determinazione demoniaca dell'azione umana, né il trasferimento automatico della responsabilità sulle passioni interiori. La sua dottrina della tentazione unisce la nettezza metafisica nella distinzione degli agenti con la responsabilità morale della persona: il demone può tentare, suggerire immagini, suscitare desideri e perfino creare apparenze di miracoli; ma non può conoscere il cuore né costringere la volontà. La vittoria sulla tentazione produce un aumento reale delle virtù e può indebolire temporaneamente l'assalto demoniaco, ma non elimina la necessità di vigilanza né annulla la libertà del secondo atto. Da questo punto di vista la demonologia tomista resta uno strumento per comprendere teologicamente le esperienze spirituali — uno strumento che richiede un uso prudente nel contesto pastorale e la collaborazione con la medicina e la psicologia. Nello stesso spirito le riflessioni sull'*impugnatio* conservano la loro efficacia: mettono al riparo da una facile demonizzazione del male e, al contempo, indicano i rischi reali e la necessità di una crescita costante nelle virtù che rendono l'uomo resistente alle tentazioni.

Occorre distinguere con chiarezza tre piani che nella Summa Theologiae Tommaso considera simultaneamente: l'intenzione del demone come intelligenza creata, il permesso divino come ordine della Provvidenza e la responsabilità morale dell'uomo. Il demone, in quanto creatura razionale, agisce con una propria cattiva intenzione e per motivi suoi; nondimeno non possiede gli attributi di Dio: non conosce immediatamente il cuore né gli atti futuri e non può costringere direttamente la volontà. Dio invece non è autore dell'intenzione malvagia né dell'azione cattiva, ma è Prima Causa che ordina gli enti creati e permette l'azione di cause seconde affinché — nella misura possibile, nel segreto della Provvidenza — possa trarre da esse il bene. Questo permesso non trasforma la qualità morale del progetto demoniaco; rimane il modo in cui l'agire trascendentale di Dio governa la storia delle cause, senza assumere la colpa dell'agente.

Per comprendere dove si manifesta la responsabilità della persona è utile il distinguo delle specie di cooperazione causale che Tommaso conosce: causa formale, materiale, efficiente e finale. Il demone agisce frequentemente come causa indiretta o materiale, suscitando immagini, sussurri o moti nelle facoltà inferiori dell'anima; questi a loro volta entrano come elementi circostanziali che conducono all'atto morale. La causa prossima dell'azione umana rimane tuttavia l'atto stesso della scelta — la sua forma efficiente e la sua intenzione — cioè ciò che si compie nel consenso personale di intelletto e volontà. Quando dunque si presentano sussurri demoniaci, bisogna riconoscere se essi sono solo uno fra molti fattori intermedi (causa remota), o se — con pieno consenso e sottomissione intenzionale — diventano co-fattori formali, incrementando la responsabilità per la scelta.

[26] I testi biblici citati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nel presente saggio essi costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, non una decisione autonoma di ogni successiva questione speculativa.

Nel discernimento pratico Tommaso richiama altresì alla molteplicità delle cause naturali della tentazione che usualmente cooperano: tendenze e temperamento innati, abitudini acquisite, debolezze dell'immaginazione, condizioni del corpo, educazione, fattori sociali e la forza delle passioni. Queste cause naturali non sostituiscono la cattiva intenzione del demone né eliminano il consenso libero; al contrario, la loro accumulazione aumenta spesso il rischio del consenso morale, pur potendo modificare il grado di imputabilità dell'azione. Tommaso distingue le situazioni in cui l'uomo agisce con piena cognizione e volontà libera da quelle in cui ignoranza, costrizione interna o passioni travolgenti riducono — ma di norma non eliminano completamente — la sua colpa.

Ne deriva una dialettica della responsabilità graduata: maggiore è la consapevolezza e il consenso, più consolidata l'abitudine e libero l'adesione al male, maggiore è l'imputabilità; viceversa, più forte è l'ignoranza colpevole, la paura, il dolore o la predominanza delle passioni, maggiore è l'attenuazione reale della colpa in conformità alla teoria tomista della limitazione della libertà. Va tuttavia sottolineato il punto chiave: il demone da sé non può rimuovere la responsabilità della persona mediante il suo solo influsso — solo il «sì» o il «no» umano produce l'atto morale — ma l'influsso esterno e interno cooperano con la volontà e nella valutazione morale vanno considerati secondo i criteri di conoscenza, consenso e abitudine, che la Summa Theologiae analizza nella dottrina del peccato e delle virtù.

Riserva pastorale (breve e responsabile): nell'attribuire a esperienze spirituali cause demoniache mantenere sempre prudenza e umiltà; il discernimento richiede l'esame del contesto intero — teologico, medico e sociale — e la cooperazione con i servizi di salute mentale e con l'autorità ecclesiastica competente. Non è lecito imputare automaticamente a cause esterne l'azione morale né utilizzare i concetti metafisici di Tommaso come diagnosi diretta psicopatologica.

1.19 14. Unità dei due trattati

L'unità del trattato sulla natura angelica (qq. 50–64) e del trattato sul governo divino (qq. 106–114) in san Tommaso non è una semplice contiguità tematica, ma lo sviluppo coerente della medesima riflessione ontologico-pastorale: dall'essere creato alla sua azione nel mondo. In questa sintesi non si tratta di ripetere contenuti già esaminati nei capitoli precedenti, bensì di indicare i legami logici e metafisici che giustificano lo spostamento dell'analisi dalla struttura angelica come sostanza al suo funzionamento nell'ordine della creazione. Tommaso comprende tale unità secondo un ordine causale e teleologico: la natura dell'essenza determina l'ambito della sua possibile azione, e il modo d'essere delle creature spirituali determina sia l'estensione delle loro sublimi capacità sia i limiti della loro influenza sul mondo materiale e sulla psicosomatica umana. In questo passaggio si nasconde altresì la spiegazione del perché la caduta dell'angelo è un evento ontologicamente più grave del peccato umano ordinario e del perché, al contempo, nessuna formazione demoniaca possa opporsi in modo paritario all'ordine divino.[27]

1.19.1 Passaggio dagli enti all'agire: coerenza della costruzione tomista

Nella costruzione tomista il primo blocco di questioni (qq. 50–64) presenta l'angelo soprattutto come sostanza intellettuale: creata, semplice nel senso di assenza di materia, dotata di conoscenza intellettuale e di volontà. Il secondo blocco (qq. 106–114) mostra le medesime proprietà in prospettiva funzionale: gli angeli illuminano, parlano, ordinano la creazione e agiscono sull'uomo. Questa dialettica essere–azione è per Tommaso necessaria: conoscenza e volontà non restano una mera esaltazione interna dell'essere, ma

[27] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 50–64; qq. 106–114, edizione internet.

si traducono in effetti che hanno rilevanza per l'ordine creato. Da qui è significativo che Tommaso inizi dall'ontologia e solo dopo discuta gli effetti e le forme dell'azione — mostrando che ogni legittimazione dell'agire deve avere la sua base nella natura del soggetto e che ogni ingerenza è condizionata dalla sua condizione ontologica. Ne deriva anche una limitazione fondamentale: l'azione dell'angelo è sempre azione di creatura, dipendente da e subordinata alla Provvidenza di Dio; l'angelo non diventa una sorgente causale autonoma.

Questa coerenza giustifica altresì il peso morale della decisione angelica: tanto maggiore è la perfezione della natura intellettuale (la sua capacità di ricevere e trasmettere la verità), tanto maggiore è la responsabilità circa la scelta della volontà. Non si tratta di una deduzione arbitraria, ma della conseguenza di principi metafisici formulati nei trattati: l'opposizione atto–potenza, la preminenza dell'esse sull'essenza e la misura gerarchica della partecipazione all'essere. Tali premesse Tommaso le enuncia nelle questioni sulla natura e sulla conoscenza degli angeli (qq. 50–57) e da esse ricava ulteriori conclusioni su peccato e pena (q. 63–64). L'argomentazione è dunque unitaria: l'ontologia decide la moralità, e la moralità diventa dimensione dell'agire nel mondo.

1.19.2 Analisi di un argomento centrale: perfezione della natura e colpa libera

Uno degli argomenti chiave che connettono i due trattati è il ragionamento che collega una maggiore perfezione intellettuale dell'angelo al peso della sua responsabilità morale. Tommaso pone le seguenti premesse: (1) l'angelo è un essere intellettuale di maggior chiarezza conoscitiva rispetto all'uomo; (2) questo intelletto orienta la volontà verso ciò che conosce; (3) tanto più piena e chiara è la conoscenza del bene, tanto minore è la possibilità di giustificare l'errore; (4) quindi l'atto libero di rifiuto del bene da parte dell'angelo è al contempo una scelta più radicale e contraria alla sua natura e al fine ricevuto. Su questa base Tommaso spiega perché la caduta degli angeli abbia carattere definitivo e talora irreversibile.

L'analisi delle premesse mette in luce tanto la forza quanto i limiti di questo ragionamento. La forza consiste nell'applicazione coerente delle categorie tomiste: accettando l'opposizione atto–potenza e la gerarchia delle partecipazioni all'essere, risulta una regolarità secondo cui una maggiore consapevolezza della verità accresce la gravità della responsabilità. Il limite deriva invece dalla necessità di presupporre questi quadri metafisici: se si rifiuta una gerarchia aprioristica dei generi di essere o si interpreta diversamente il rapporto fra conoscenza e volontà, la conclusione perde forza persuasiva. Inoltre l'argomento tomista presuppone una certa omogeneità dell'esperienza conoscitiva degli angeli, senza escludere — all'interno della sua stessa teoria — differenze nel grado di obbligazione tra le singole persone spirituali. Va anche osservato che la conclusione sulla severità della responsabilità non riduce l'onnipotenza divina nell'azione della misericordia; è un argomento morale, non una teodicea che descriva il procedimento concreto di ogni misura punitiva.

1.19.3 Illuminazione e seduzione: relazione epistemologica tra q. 106 e q. 111

La relazione centrale tra l'illuminazione angelica (q. 106) e l'inganno demoniaco (q. 111) richiede di essere letta alla luce della teoria tomista della conoscenza, trattata separatamente. Tommaso distingue la conoscenza intellettuale come atto tramite le similitudini dalla conoscenza sensibile e dalle immagini; gli angeli hanno accesso alle similitudini intellettuali in modo più universalmente ampio rispetto all'uomo, da cui la loro capacità di «illuminare» gli intelletti inferiori. Tuttavia questa funzione illuminante non consiste nell'imporre direttamente contenuti all'intelletto né nel produrre in esso un'essenza nuova: è piuttosto una messa a disposizione dell'oggetto conoscibile, di carattere esterno e mediato. Nella medesima

prospettiva Tommaso colloca i meccanismi dell'inganno demoniaco: il demone agisce principalmente per mezzo delle immagini, dell'immaginazione e dei sensi, abusando dei canali naturali di comunicazione in modo da produrre una rappresentazione falsa dell'oggetto o da intensificare le inclinazioni sensibili.
Da ciò scaturisce una conclusione epistemologica importante: la capacità del demonio di sedurre non consiste nella violazione dell'essenza conoscitiva dell'uomo, ma nello sfruttamento delle facoltà mediate. Il demone può far passare un oggetto falso sotto le spoglie della verità e così esercitare pressione sulla decisione morale, ma non ha il potere di raggiungere l'intimo della volontà in quanto tale né di «leggere il cuore» nel senso di conoscenza diretta delle intenzioni e dei futuri atti liberi. Di qui uno dei vincoli più stringenti della demonologia tomista: l'inganno è sempre indiretto, dipendente dalla reazione delle facoltà inferiori e mai assolutamente deterministico. Questa distinzione resta rilevante nel confronto con moderne tentazioni interpretative, inclini ad attribuire alle azioni spirituali caratteristiche di onniscienza o di influenza diretta sulla volontà. Tommaso respinge coerentemente tali attributi eccessivi per le creature spirituali.

1.19.4 Anti-gerarchia demoniaca: struttura e suo sfiguramento

In q. 109 Tommaso ammette che dopo la caduta i demoni non perdono la varietà delle nature e un certo grado di ordine delle attività; conservano un «ordine» dell'agire che è però un'immagine degradata della gerarchia celeste. Si può chiamare ciò anti-gerarchia: relazioni funzionali formalmente mantenute ma sostanzialmente distorte dall'intenzione del disordine. Analizzando la struttura di questa anti-gerarchia, si possono distinguere tre assi assiologici che la caratterizzano nettamente:

- analogia funzionale all'ordine degli angeli buoni: tra i cattivi esistono esseri più influenti e altri minori, che svolgono diversi ruoli organizzativi;
- delega dell'agire secondo gradi, ma senza partecipazione alla gloria e senza un ordine di comunicazione del bene — invece di donare il bene i demoni accrescono il disordine;
- strumentalizzazione delle capacità naturali (cognitive, comunicative, operative) in vista di un fine contrario alla loro natura.

Tommaso non costruisce dall'eterogeneità demoniaca una nuova ontologia del male; al contrario sottolinea che il male è una perversione del bene, e le strutture demoniache sono un utilizzo parassitario di ciò che è creato. L'anti-gerarchia non è dunque una «impresa» ontologica autonoma, ma una rete di potere che esiste all'interno di un unico ordine della creazione, sotto il dominio di Dio e, nel giudizio ultimo, priva di vera perfezione.

1.19.5 Permissio divina: come la malizia degli angeli decaduti viene usata nell'economia della Provvidenza

La questione della permissio divina e del modo in cui la malizia della volontà degli angeli caduti diventa elemento dell'ordine della Provvidenza occupa q. 114. Tommaso distingue il permettere ontologico dalla giustificazione del male: Dio non crea il male in quanto tale, ma ne permette l'esistenza nell'ambito dei suoi disegni, per mettere alla prova le creature libere o per trarre un bene maggiore. Questo meccanismo opera con i concetti di cause prime e cause secondarie: Dio è la causa prima, ma permettendo le azioni delle creature libere (inclusi gli angeli caduti) dispone l'ordine ultimo in modo che il bene possa derivare anche dalla loro cattiva volontà. In pratica ciò significa che la Provvidenza divina usa il fatto dell'esistenza del male per scopi di giustizia e salvezza — per esempio attraverso l'esperienza della tentazione come mezzo per manifestare la virtù, la conversione o la giusta pena.

Nell'analisi filosofica di Tommaso centrale è qui il linguaggio distintivo: la permissio non è identica alla causalità approvante; Dio non fa il male come male, ma permette che il male delle cause libere insorga e che, entro i suoi limiti, conduca a un bene più grande. Questa concezione richiede l'accettazione di alcune premesse metafisiche: l'esistenza delle azioni libere come vere cause, la possibilità che la Provvidenza primaria disponga gli effetti delle cause secondarie e la fondatezza di un ordine morale in cui il bene ha primato. Su questo piano emerge la tensione nota alla teologia pratica — come conciliare la sovranità di Dio con l'esperienza del male — e Tommaso risponde che la sovranità divina è suprema e che la permissio del male rientra nei suoi scopi salvifici, senza perciò diminuire la responsabilità degli autori né la realtà del male.

1.19.6 Ontologia del male contro riduzioni psicologiche contemporanee

Uno dei contributi significativi della demonologia tomista è la chiara distinzione tra ontologia del male e le sue eventuali parafrasi psicologiche. Per Tommaso il male non è un ente autonomo, bensì un difetto o una privazione dell'ordine proprio del bene; i demoni non fondano una nuova categoria di realtà ontologica, ma esistono come esseri creati, benché depravati. La tendenza contemporanea a ridurre la demonologia a mere condizioni psicologiche o sociali — interpretare le esperienze religiose come semplici disturbi neurologici o sintomi psichici — trascura questa dimensione metafisica: la realtà delle azioni spirituali non elimina la necessità di indagini mediche, ma indica un diverso piano descrittivo. Al tempo stesso il rigore teologico impone di non usare le categorie tomiste come etichetta automatica di patologia: la malattia mentale e l'azione demoniaca appartengono a ordini esplicativi distinti e non possono essere equiparate senza un discernimento accurato che includa valutazione medica e pastorale competente.

Il rimedio di Tommaso agli abusi interpretativi consiste nel mantenere nette le distinzioni. Da un lato l'ontologia del male e la realtà degli spiriti come creature non possono essere appiattite nella psicologia. Dall'altro la demonologia tomista non deve servire a stigmatizzare o patologizzare le persone sofferenti; al contrario, richiede un discernimento responsabile che coniughi cura dello spirito e attenzione al corpo e alla ragione.

1.19.7 Demonologia nell'economia della salvezza: tentazione, prova e vittoria finale

L'ultima parte sintetica di questa unità concerne il posto dei demoni nella storia della salvezza. Tommaso non presenta i demoni come avversari di Dio sullo stesso piano, ma come forze create il cui agire negativo viene inserito nel piano divino della redenzione. La tentazione è per lui spesso interpretata come forma di prova, che può condurre al rafforzamento della virtù o alla dannazione — è quindi un evento morale, non un evento cosmologico opposto alla divinità. In tal senso l'azione demoniaca contribuisce a mettere in luce l'estensione della libertà umana e il valore della risposta dell'uomo alla chiamata della grazia.[28]

Il ruolo dei demoni raggiunge la sua definizione culminante nell'evento di Cristo: nell'ordine tomista esso è il sigillo del trionfo definitivo sulle potenze del male e la conferma che nessuna forza creata può nella sua natura opporsi al dominio di Dio. La demonologia in Tommaso non mira dunque all'avversione per il mondo degli spiriti, ma all'assicurazione eucaristica ed escatologica: la lotta spirituale è passeggera, e la vittoria ultima — certa.

[28] I testi biblici richiamati in questo capitolo devono essere letti nel loro proprio contesto canonico; nella disamina costituiscono un punto di riferimento per la ricostruzione dell'argomentazione di Tommaso, non una decisione autonoma su ciascuna successiva questione speculativa.

La conclusione di questa sintesi deve sottolineare che l'unità dei due trattati è insieme antropologica e soteriologica: dalla condizione ontologica dell'angelo si passa alle dimensioni pratiche del suo agire, indicando al contempo i limiti e i fini di tale azione. La demonologia tomista non è una teoria gnostica di due assoluti paritari, ma una riflessione sulla libertà creata — sulle sue possibilità, minacce e sull'eventuale inserimento anche del male nel disegno d'amore di Dio. In questa luce ogni aspetto, dall'illuminazione alla tentazione, dalla *locutio* all'«anti-gerarchia», assume senso nella prospettiva di una sola economia della salvezza che conferma il primato di Dio e il significato della responsabilità morale delle creature.

Nella trama interna della riflessione tomista la metafisica della natura non è teoria separata degli enti dalla pratica morale o soteriologica; al contrario, la natura come partecipazione all'essere costituisce le condizioni di possibilità della conoscenza e dell'agire, mentre il rapporto di questa partecipazione con la Causa prima determina la gerarchia delle partecipazioni. Nella prospettiva della Summa Theologiae I l'essere della creatura ha carattere partecipativo: la sua essenza è determinata dal modo in cui riceve l'esistenza dal Creatore. Da ciò deriva che conoscenza e volontà non sono per Tommaso mere facoltà psicologiche, ma potenze ontologicamente condizionate il cui ambito e la cui chiarezza dipendono dal grado di partecipazione all'essere. La gerarchicità delle creature corrisponde dunque a diversi modi e intensità di questa partecipazione; non è una graduazione arbitraria di poteri, ma un ordine teleologico — ogni ente ha la sua natura, e la sua natura determina l'estensione possibile degli atti cognitivi e volitivi e il loro orientamento verso certi esiti.

Da questa base metafisica si ricava la relazione tra natura e grazia. Nella prospettiva tomista la grazia non annulla né riduce la natura; è piuttosto principio di partecipazione al fine soprannaturale che innalza le potenzialità delle creature verso una perfezione oltre la natura. In termini pratici ciò comporta che l'atto della volontà che ha carattere soprannaturale prende i propri «materiali» dalla natura dell'uomo e dell'angelo, ma riceve un genere di potenza per cui può oltrepassare gli intenti naturali verso il fine beatificante. Al contempo questa funzione elevante della grazia non cancella la responsabilità personale: gli atti liberi restano cause reali che cooperano con la potenza ricevuta, lasciando così spazio alla collaborazione positiva della virtù e del dono santificante. Vale la pena sottolineare che, dentro questa struttura, l'angelo e il demonio sono creature: come si è detto sopra, il demonio non ha potere di penetrare l'intimo della volontà né di leggere direttamente il cuore — la mancanza di partecipazione alla grazia santificante e all'orientamento verso il fine soprannaturale determina i limiti della sua efficacia rispetto al piano della salvezza.

La dipendenza tra conoscenza e volontà assunta da Tommaso diventa così anche una dipendenza etica: la chiarezza della conoscenza orienta la volontà, ma tale orientamento può essere confermato o trasformato dall'azione della grazia. La gerarchia ontologica non è soltanto un catalogo di eterogeneità degli enti, ma una struttura relazionale in cui ogni partecipazione all'essere ha un senso teleologico e limiti propri. Da questa prospettiva le azioni delle creature spirituali — sia di quelle che portano ordine, sia di quelle che agiscono distruttivamente — vanno considerate come concreti esercizi della loro partecipazione: sono in qualche modo «esemplificazioni» del loro posto nell'ordine dell'essere, con la differenza che solo il riferimento alla Fonte divina e al dono della grazia rivela l'orizzonte pieno del senso del loro atto. Poiché la grazia è modo di inserire la creatura nel fine soprannaturale del Verbo incarnato, le descrizioni realistiche della natura in Tommaso devono sempre essere lette alla luce di questa correzione teologica.

Questo limite cristocentrico del realismo tomista ha conseguenze metodiche ed ermeneutiche di vasta portata: le categorie metafisiche che descrivono il rapporto delle creature con l'esistenza conservano la

loro rilevanza, ma la loro interpretazione ultima si compie alla luce dell'Incarnazione e dell'opera della Redenzione. Il realismo di Tommaso non pretende autonomia rispetto a questa prospettiva — al contrario la pone come limite che libera la metafisica da pretese di assolutismo autonomo. Per conseguenza la comprensione della natura, della conoscenza, della volontà, della gerarchia e dell'agire deve tenere conto di una doppiezza: la struttura della razionalità immanente delle creature e la loro vocazione a partecipare alla vita divina, che si manifesta e si realizza in Cristo. Lette così, le categorie tomiste offrono uno strumento per una descrizione precisa delle azioni spirituali, tracciando insieme i confini teologici oltre i quali nessuna azione creata né alcuna spiegazione naturale possono spingersi.

1.20 Bibliografia di base

1. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 10, 50–64, 106–114, edizione online.
2. Pseudo-Dionigi l'Areopagita, *Gerarchia celeste* — fonte essenziale per la terminologia gerarchica tomista, assunta criticamente e sinteticamente dall'Aquinate.
3. Agostino d'Ippona, *Sulla natura del bene* e *La città di Dio* — punti di riferimento importanti per la tesi sul bene della natura e per il carattere improprio del male.
4. Sacra Scrittura, in particolare Ps 91; Hi 1–2; Mt 4,1–11; Ef 6,10–20; Hbr 1,14; 1 P 5,8; Ap 12.

1.21 Nota sull'ambito dello studio

Lo studio presenta la teologia e la metafisica di san Tommaso d'Aquino. Non costituisce uno strumento per il riconoscimento di malattie, crisi psichiche né di eventi di vita, non sostituisce l'assistenza medica, psicologica o psichiatrica e non fornisce formule né procedure di esorcismo. Nelle questioni che richiedono aiuto, occorre ricorrere alle appropriate competenze mediche, psicologiche, giuridiche e pastorali.