

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	p. 4
---------------------	------

### CAPITOLO I

#### **LA CADUTA DI LUCIFERO: LE FONTI PRE-SCOLASTICHE E I PRESUPPOSTI DOTTRINALI DEL PECCATO ANGELICO**

1. La possibilità di una demonologia nella filosofia scolastica	p. 17
2. La caduta di Lucifero e le fonti pre-scolastiche	p. 24
3. Agostino di Ippona e la superbia di Lucifero	p. 28
4. Anselmo d'Aosta e la teoria della doppia volontà	p. 34
5. Pietro Lombardo e le <i>Sentenze</i>	p. 41
6. Il ritorno di Aristotele	p. 44
7. La disputa tra intellettualisti e voloniaristi	p. 46

### CAPITOLO II

#### **LA CAUSA E LA NATURA DEL PECCATO ANGELICO**

1. Tommaso d'Aquino: la distinzione tra ordine naturale e ordine sovranaturale e la superbia di Lucifero	p. 75
2. Riccardo di Mediavilla: la <i>defectibilitas</i> della volontà, la <i>peraccidentalitas</i> e l' <i>inordinatus amor sui</i> di Lucifero	p. 104
3. Pietro di Giovanni Olivi: la volontà creata, la sua libertà e la <i>superba presumptio</i> e <i>ambitio</i> di Lucifero	p. 131

4. Cenni sulle dottrine del peccato angelico da Bonaventura da Bagnoregio a Giovanni Duns Scoto p. 148

### **CAPITOLO III**

#### **IL MOMENTO DELLA CADUTA ANGELICA**

1. Tommaso d'Aquino: la conoscenza naturale e la conoscenza sovranaturale dell'angelo p. 159
2. Riccardo di Mediavilla: la distinzione tra atto naturale della volontà e atto deliberativo e l'*impetus conatus* p. 163
3. Pietro di Giovanni Olivi e la teoria degli *status* dell'angelo p. 178

### **CAPITOLO IV**

#### **LA POSSIBILITÀ DEL PENTIMENTO ANGELICO**

1. Tommaso d'Aquino e l'ostinazione dei demoni nel male p. 192
2. Riccardo di Mediavilla, la grazia e l'impossibilità del pentimento angelico p. 198
3. Cenni sulle dottrine di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto p. 210

**APPENDICE****DANTE ALIGHIERI E I LUOGHI DEL PECCATO DI LUCIFERO  
NELLA *COMMEDIA***

1. Dante Alighieri e il peccato dell'angelo	p. 215
2. L'Inferno	p. 216
3. Il Purgatorio	p. 228
4. Il Paradiso	p. 228
<b>CONCLUSIONE</b>	<b>p. 233</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>p. 237</b>

## INTRODUZIONE

La presente trattazione fa riferimento a un preciso orizzonte di pensiero che si suole generalmente definire con il termine “Scolastica”. Per “Scolastica” qui si intende dunque, e propriamente, la produzione dottrinale in ambito teologico e filosofico fiorita negli *studia* medievali a partire dai primi anni del XIII secolo. In questo contesto, si è fatto riferimento soprattutto alla produzione maturata alla fine del XIII secolo, là dove proprio in questi anni emerge l’esigenza, che si protrarrà poi fino agli inizi del XIV secolo, da parte dei maestri scolastici di occuparsi del tema che ha mosso questa ricerca.

In quell’orizzonte così esteso e variegato che corrisponde appunto al pensiero scolastico medievale, si affacciano infatti alcune questioni che implicano un fascino e un interesse molto particolare. È questo ad esempio il caso emblematico rappresentato dai problemi posti da una disciplina di per sé peculiare: l’angelologia. All’interno di questo singolare ambito speculativo, alcuni tra i più importanti maestri del periodo scolastico hanno sollevato molteplici interrogativi al fine di sciogliere alcuni nodi problematici insiti nelle proprie dottrine e di cercare di spingere la razionalità al di là dei limiti consentiti, vale a dire quelli rappresentati dagli imprescindibili presupposti di fede, proprio al fine di rivendicarne la validità di fondo. In particolare, uno dei casi limite per eccellenza corrisponde esattamente al problema del peccato angelico. L’analisi del primo peccato commesso da Lucifero ha infatti comportato non poche difficoltà per chiunque abbia tentato di risolvere l’annosa questione. Effettivamente, il caso di Lucifero, di per sé problematico in virtù della sfida razionale che la stessa esistenza angelica impone, si presenta come un vero e proprio enigma da risolvere. Si sta infatti parlando di una creatura essa stessa peculiare all’interno del sistema angelologico che gli autori di questo periodo si trovano a dover delineare: l’angelo è infatti una creatura intellettuale separata che gode di uno statuto del tutto differente rispetto a quello umano. L’angelo è quella sostanza non soggetta ad alcun tipo di impedimento cognitivo, ad alcun tipo di passione legata agli organi corporei, in quanto creatura priva di corporeità e di qualsiasi tipo di commistione materiale, dotata di una conoscenza intuitiva immediata e connotata da uno statuto temporale che sfugge alla stessa cognizione umana e da essa nettamente si distanzia. In virtù di tali presupposti, le domande fondamentali legate al problema del peccato angelico poste dalla filosofia e dalla demonologia scolastica sono in effetti le seguenti: in un universo governato dalla razionalità e dal bene come può essere possibile, in termini

strettamente aristotelici, che una sostanza puramente intellettuale, e dunque intellettualmente perfetta, possa aver commesso un errore di valutazione che l'ha indotta a peccare? Com'è possibile che la creatura più perfetta dell'intero universo creato, Lucifero, dotato da Dio di ogni perfezione naturale e creato in virtù della sua somma bontà, possa aver deviato, in un momento imprecisato, dal retto ordine divino attraverso il peccato? Com'è possibile dunque l'insorgere stesso del diavolo?

Quelli appena enumerati sono gli interrogativi legati ai fondamenti del problema del peccato angelico, interrogativi che si moltiplicano per gli scolastici nel momento stesso in cui si decide di analizzare in dettaglio la questione e proporre una sua possibile soluzione. In effetti, una volta chiarita la possibilità del peccato angelico occorre poi chiedersi: qual è stata propriamente la natura di un tale peccato? Si è trattato di un peccato di superbia, di invidia o di altra natura? In che momento preciso è avvenuta la caduta del principe degli angeli? È possibile che dopo la sua scelta per il male l'angelo malvagio possa pentirsi e tornare così nuovamente al bene?

Questi rappresentano solo alcuni degli snodi problematici della questione del peccato angelico e precipuamente costituiscono i nuclei tematici sui quali la presente ricerca è stata costruita ed elaborata.

Più in dettaglio, la questione riesplode, in un certo senso, proprio tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, quando una parte consistente dei maestri scolastici torna a interrogarsi con vigore sul problema alla luce di alcuni fondamentali cambi di prospettiva imposti dall'affacciarsi nella storia del pensiero di nuovi elementi dottrinali, i quali hanno reso necessaria una rilettura sistematica del proprio sistema speculativo. È questo il caso del peccato angelico e delle tesi formulate su di esso, che si trovano così a dover fronteggiare problemi come il ritorno di Aristotele nel proprio orizzonte di pensiero. In effetti, il caso della caduta di Lucifero, e i problemi a essa connessi, ha evidentemente a che fare con le obiezioni poste proprio dalla psicologia e dall'etica aristoteliche ed è in questa direzione che la questione suscita un notevole interesse non tanto dal punto di vista strettamente teologico, quanto piuttosto da un punto di vista squisitamente filosofico. A ciò si aggiunga l'esigenza da parte di alcuni pensatori di mettere alla prova le proprie teorie in un ambito come quello angelologico al fine di rafforzarle e confermarle. Ciò vale ad esempio per il problema che si erge sullo sfondo della questione del peccato dell'angelo, vale a dire l'accesa disputa tra i cosiddetti *intellettualisti* e *volontaristi*, che raggiunse il suo apice proprio tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento.

Alla luce di questo preambolo, il tentativo è stato qui quello di tracciare un quadro esaustivo del dibattito sul peccato angelico soprattutto in relazione alla speculazione di tre maestri scolastici in particolare, vale a dire il domenicano Tommaso d'Aquino e i francescani Riccardo di Mediavilla e Pietro di Giovanni Olivi, con l'auspicio di poter fornire un apporto ulteriore allo studio di questo problema analizzandolo da un punto di vista storico-filosofico e sulla base di un'analisi serrata dei testi. Il motivo di tale scelta è dettato essenzialmente dal fatto che, in questo contesto cronologico, emerge l'esigenza di chiedersi se sia effettivamente possibile poter parlare dello sviluppo di una *demonologia scolastica*, vale a dire se lo studio dello statuto del diavolo, o se si vuole di Lucifero, sia stato o meno al centro dell'interesse dei maestri scolastici tanto da portarli a sviluppare delle tesi che abbiano potuto incidere nel dibattito dell'epoca, ammesso che quest'ultimo fosse attivo, e tanto da poter parlare effettivamente in termini di scienza o disciplina particolare a cui appunto i maestri scolastici abbiano potuto interessarsi. Non a caso, la ricerca si apre con un capitolo introduttivo nel quale vengono affrontate tutte le questioni che si ergono sullo sfondo del problema del peccato angelico, a cominciare proprio dalla possibilità dello sviluppo di una *demonologia* nella filosofia scolastica. In questo contesto, è stato possibile rilevare come all'interno della produzione teologica tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento non sia fiorita affatto una vera e propria *demonologia*, nel senso stretto del termine, ma ci si è trovati di fronte a un quadro ben più articolato e complesso, nel quale spiccano solo tre opere propriamente definibili demonologiche: i tre trattati che rientrano proprio nella produzione dei maestri poc'anzi citati. Inoltre, occorre precisare che non si tratta di opere autonomamente redatte, ma di sezioni più estese all'interno di opere maggiori, il che conferma ulteriormente la difficoltà di catalogazione delle stesse in un determinato e autonomo ambito speculativo. Inoltre, la scelta di questi autori è stata sicuramente influenzata, oltre che dalla questione precipuamente testuale, anche dal fatto che Tommaso d'Aquino da un lato, e Riccardo di Mediavilla e Pietro di Giovanni Olivi dall'altro, rappresentano il contrapporsi di due filosofie, le quali, seppur muovendo talvolta a partire dai medesimi principi e giungendo a soluzioni effettivamente similari, sono tra loro in un certo senso contrapposte. Più in dettaglio, la scelta di soffermarsi su un autore come Tommaso d'Aquino è stata dettata essenzialmente dall'esigenza e dalla volontà di poter fornire un quadro esaustivo sulla sua dottrina del peccato angelico attraverso un'analisi e un raffronto minuzioso dei testi, che testimonia e mette in evidenza l'evolversi e l'implementarsi continuo della posizione dell'Aquinate. Un quadro dal quale sarebbe potuto emergere il ruolo imprescindibile

giocato, ancora una volta, dal sistema tommasiano all'interno del suo contesto intellettuale. A ben guardare infatti, gli autori successivi, e in particolare Riccardo di Mediavilla e Pietro di Giovanni Olivi, sviluppano le proprie soluzioni al problema tenendo conto proprio della posizione tommasiana, vagliandone talvolta la validità e partendo molto spesso da essa. In ultimo, la posizione di Tommaso, oltre a essere alquanto originale nel suo sviluppo teoretico, fornisce una soluzione che cerca di mediare e tenere assieme tesi contrastanti quali quelle aristoteliche e quelle agostiniane, tendenza alla quale, come avremo modo di vedere, aderiscono seppur in maniera differente a volte anche Riccardo e Olivi.

Quanto a Riccardo di Mediavilla, si è convinti che la sua speculazione merita invece un approfondimento ulteriore, poiché, in virtù dell'approccio alle sue tesi e dello studio analitico dei suoi testi, è possibile constatare che la sua dottrina presenta degli aspetti alquanto originali che meritano una particolare attenzione. Inoltre, la questione del peccato angelico in Mediavilla non era ancora stata trattata in maniera approfondita, al di là dei lavori di edizione critica sulle sue questioni condotti da Alain Boureau, ed è questo che ci ha spinti a dedicarci alla sua analisi, al fine di poter far emergere gli aspetti più interessanti della speculazione del maestro francescano sul problema e di mettere in luce il suo rapporto con gli altri interlocutori del dibattito.

Infine, la scelta di Pietro di Giovanni Olivi è stata, per così dire, consequenziale, nella misura in cui l'autore elabora molte delle sue posizioni sul peccato angelico proprio in riferimento e intessendo un dialogo stretto con le posizioni di Tommaso e Riccardo, molto spesso bersagli polemici delle sue argomentazioni. A differenza di Riccardo, Olivi è invece attualmente al centro di un fervente dibattito sulla sua speculazione ed è pertanto anche per questo motivo che non potevamo non tenerne conto.

Occorre però precisare, come abbiamo avuto in parte già modo di anticipare, che tutti e tre gli autori studiati hanno in comune il fatto di essere gli unici maestri scolastici che abbiano dedicato uno spazio abbastanza considerevole all'interno della propria opera al problema del peccato angelico, fatta eccezione forse solo per Giovanni Duns Scoto. È in virtù di questa constatazione che si è scelto di analizzare parte dei trattati demonologici prodotti dai suddetti autori in relazione alle tematiche che si è deciso di affrontare nella presente ricerca. I testi a cui si fa riferimento sono nello specifico la q. 16 delle *Quaestiones disputatae de malo* di Tommaso d'Aquino (1269-1271), nonostante nel suo caso si siano passati in rassegna tutti i luoghi della sua opera in cui il problema del primo peccato dell'angelo viene affrontato, le *Quaestiones disputatae* 23-31 di Riccardo di

Mediavilla (1290-1300) e le qq. 40-48 della *Summa* di Pietro di Giovanni Olivi (1288-1295), ossia della raccolta delle questioni oliviane che era stata erroneamente identificata come un *Commento* al II libro delle *Sentenze* dall'editore Bernard Jansen. Tutte e tre le opere sono identificabili come dei piccoli trattati di demonologia scolastica, in ragione della loro estensione e degli argomenti trattati. Tommaso, Riccardo e Olivi si concentrano infatti sull'analisi dello statuto dei demoni, i quali prima della caduta erano a tutti gli effetti degli angeli e rimangono tali anche dopo il peccato che causò la loro effettiva "trasformazione". Una trasformazione che, conviene forse ribadirlo, non riguarda la loro natura, bensì una sostanziale mutazione della loro condizione generale.

Nel periodo che va dalla fine del XIII agli inizi del XIV non sono rintracciabili altre opere definibili tali ed è pertanto per questo motivo che la ricerca è stata in tal modo circoscritta. È chiaro che non manchino riferimenti anche agli altri interlocutori del dibattito, sebbene lo studio delle loro posizioni non sia stato approfondito in maniera analitica come nel caso dei tre succitati autori, il che sarebbe auspicabile in futuro. Inoltre, si è tenuto necessariamente conto dell'approccio alla questione fornito da una parte della storiografia anglosassone che ha posto e affrontato il problema che intendiamo analizzare al centro della sua attenzione, ma dal punto di vista strettamente filosofico. Infatti, gli autori scolastici sono stati al centro di altri lavori sulla questione del peccato angelico, intrapresi da un punto di vista strettamente teologico. Al contrario, nel suo contributo *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, Tobias Hoffmann si concentra sugli aspetti squisitamente filosofici e più originali del peccato dell'angelo soffermandosi in particolar modo proprio sulle implicazioni della teoria dell'azione di matrice aristotelica, che influenza in maniera preponderante il dibattito sulla scelta angelica a partire da Tommaso d'Aquino per giungere fino a Guglielmo di Ockham. Pertanto, una parte consistente della speculazione scolastica era già stata egregiamente analizzata da questo specifico punto di vista. Hoffmann spiega infatti come il peccato dell'angelo chiami i teologi a una attenta riflessione sullo stretto rapporto tra conoscenza e desiderio o tra intelletto e volontà, ed è per questo motivo che tale questione si presenta come il supremo *test case* per comprendere ad esempio se l'intellettualismo implichi una forma di determinismo psicologico e se il volontarismo implichi invece l'irrazionalità. Inoltre, l'intento di Hoffmann consiste anche nel mostrare come una singola teoria dell'intelletto e della volontà possa conciliare due esigenze opposte: spiegare da un lato le possibili alternative alla scelta iniziale compiuta dall'angelo (buona o cattiva che sia) e dall'altro spiegare invece l'assenza di possibili alternative dopo che tale scelta sia stata compiuta.



Appare dunque chiaro secondo Hoffmann che in questo contesto speculativo, là dove si volesse cercare di cogliere la sottigliezza delle teorie scolastiche nel campo della psicologia morale e dell'etica, non si potrebbe non tener conto proprio dei tentativi di risoluzione forniti dai maestri al problema del peccato angelico.

Infine, si è cercato di fare riferimento anche a una posizione del tutto peculiare quale quella di Dante Alighieri nella *Commedia*. A questo scopo si è dedicato un breve spazio all'analisi dei luoghi significativi del capolavoro dantesco in cui Dante affronta direttamente la questione del peccato angelico. Si è tentato dunque di fornire un quadro generale sulla posizione dantesca per cercare di collocarla nel suo preciso contesto intellettuale che, a nostro avviso, è identificabile proprio con i dibattiti scolastici sulla questione. Sebbene la trattazione del pensiero dantesco meriti sicuramente uno spazio a sé, ci si è limitati a esporre a grandi linee, sulla base dei riferimenti testuali, la sua posizione per dimostrare quanto e come essa fosse totalmente in linea con il quadro di fonti delineato in precedenza e per evidenziare come, anche se solo marginalmente, Dante potrebbe aver voluto intervenire nell'ampio dibattito sulla questione della caduta di Lucifero.

Come si è anticipato in precedenza, il primo capitolo funge da vera e propria introduzione alla ricerca, nella misura in cui ci si è soffermati anche sulle fonti pre-scolastiche a cui gli autori considerati hanno, senza alcuna ombra di dubbio, attinto nell'elaborazione delle proprie posizioni. In questa direzione, si è partiti dalla ricostruzione delle dottrine più datate sulla caduta di Lucifero e dal dibattito pre-scolastico, cercando di tenere conto anche delle fonti bibliche e patristiche, in modo tale da far emergere le modalità in cui la questione ha subito la sua trasformazione nella tradizione. Oltre a ciò, sono state analizzate le posizioni di alcuni autori chiave all'interno delle discussioni sul problema, autori che hanno senz'altro rappresentato dei punti di svolta imprescindibili per i maestri scolastici e per chiunque volesse approcciarsi alla questione del peccato angelico. Si tratta in particolar modo delle tesi di Agostino di Ippona, la cui posizione rappresenta sicuramente una sintesi e un'evoluzione della tradizione precedente, Anselmo d'Aosta, a cui si deve una trattazione dalla quale emergono chiaramente le implicazioni morali del problema del peccato angelico, condensata in un dialogo interamente dedicato alla caduta di Lucifero (*il De casu diaboli*), e Pietro Lombardo che, attraverso le sue *Sentenze*, prepara il terreno per la discussione del problema. Un'altra fonte estremamente importante è Aristotele, il quale come anticipato porta gli scolastici a rimettere in discussione le proprie posizioni alla luce delle

proprie tesi in ambito etico e psicologico. In questo contesto, ci si è limitati a richiamare e a fare riferimento, fornendo degli opportuni rimandi alla questione, a un ampio e tormentato dibattito sul problema dell'*akrasia*, che tanto ha a che fare con il problema del peccato angelico, e a mettere in luce i punti problematici che scaturiscono dalla speculazione aristotelica.

L'ultimo punto oggetto di discussione nel capitolo introduttivo concerne la discussione delle posizioni *intellettualiste* e *volontariste* inserite all'interno dell'ampia disputa scoppiata proprio tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo. In questo contesto si è dedicata particolare attenzione in primo luogo alle posizioni di Tommaso d'Aquino, Riccardo di Mediavilla e Pietro di Giovanni di Olivi. Nel caso di Tommaso, nonostante le sue tesi siano già ampiamente state discusse in diversi studi, si è cercato di delineare un quadro preciso e completo attraverso un'analisi di tutti i testi in cui l'Aquinate affronta il rapporto tra intelletto e volontà, un punto che comporta sicuramente non poche difficoltà interpretative all'interno della sua speculazione. A più riprese infatti, nel contesto del dibattito sulle tesi di Tommaso, si è cercato di schierare la sua posizione tendendo a enfatizzarne l'aspetto intellettualista. Tuttavia, a partire da uno studio più attento dell'opera di Tommaso è stato possibile riscontrare che nel suo caso non è possibile definirne puntualmente l'orientamento, dal momento che l'Aquinate sembra presentare una posizione abbastanza intermedia, ponendosi dunque al centro tra l'una e l'altra fazione. Anche in questo caso, per quanto riguarda Riccardo di Mediavilla, la posizione dell'autore è stata discussa e analizzata molto raramente e la ricostruzione più esaustiva delle sue tesi resta ancora quella fornita nella oramai datata monografia di Hocedez. Oltre a Tommaso, e ai succitati autori, si è tentato anche di fornire, seppur brevemente, una ricostruzione generale del dibattito a partire dai suoi interlocutori più importanti, quali Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines e Giovanni Duns Scoto. Nel caso di quest'ultimo si è avuto modo di soffermarsi sul problema del rapporto tra intelletto e volontà nel contesto della discussione delle sue tesi sul peccato angelico, in relazione al problema della causa e della natura di quest'ultimo, dal momento che è proprio in quest'ambito che Scoto affronta direttamente il problema.

Dopo aver tracciato nel capitolo introduttivo il quadro speculativo di riferimento per il problema del peccato angelico, la prima questione da affrontare, in ordine logico e teorico, riguarda il modo in cui Tommaso d'Aquino, Riccardo di Mediavilla e Pietro di Giovanni Olivi hanno cercato di risolvere il problema relativo alla causa e alla natura del peccato di Lucifero. La domanda sulla provenienza e sull'insorgere del male nel mondo

attraverso la scelta angelica implica necessariamente il faticoso tentativo di risalire alla sua causa primaria. A partire dalla posizione di questo problema, gli autori presi in considerazione, da Tommaso d'Aquino fino a Duns Scoto, hanno tentato di rintracciare una causa plausibile che giustificasse la presenza del male sottraendola alla diretta responsabilità di Dio, creatore dell'universo intero. L'assoluta bontà di Dio, di cui è intrisa la creazione, esclude di per sé un suo diretto coinvolgimento. Il male sembra aver fatto il suo ingresso tramite una libera scelta di cui il primo degli angeli, l'arcangelo chiliarca Lucifero, la somma tra le creature, è stato direttamente responsabile.

Dal punto di vista filosofico, questa asserzione porta con sé molteplici implicazioni, a cominciare da quelle derivanti dall'analisi dello statuto angelico. Come anticipato, la condizione naturale e gnoseologica dell'angelo lascia ben poco spazio all'errore e al peccato, nella misura in cui l'angelo, sostanza puramente intellettuale e dunque intellettualmente perfetta, non può assolutamente commettere errori di valutazione e non è soggetto ai limiti imposti dalla conoscenza sensibile e dall'influsso delle passioni presente nelle creature corporee. Ben si comprende dunque quanto sia difficile, già alla luce di questo primo assunto, cercare di comprendere come il prodursi del peccato sia stato possibile. Ancora più difficile è cercare di rintracciarne la causa effettiva, la breccia in cui è stato possibile l'irrompere del male e della malvagità e tentare di delinearne con precisione la natura specifica. A questo proposito, attraverso una scansione analitica dei testi di Tommaso, Riccardo e Olivi, si è cercato di ricostruire in dettaglio la soluzione al problema discusso rimanendo sempre fedeli ai testi e cercando di mettere in evidenza la peculiarità delle tecniche logico-argomentative messe in campo dagli autori per dimostrare la validità delle proprie tesi. In questo modo, è stato possibile cogliere gli aspetti più significativi delle soluzioni elaborate dai tre autori: la distinzione tommasiana tra *ordine naturale* e *ordine sovranaturale* e la superbia di Lucifero, la *deformatas* del peccato angelico che giustifica la *peraccidentalitas* del suo verificarsi e il peccato di Lucifero concepito come *inordinatus amor sui* da Riccardo di Mediavilla, e infine l'enfasi sulla libertà e sul carattere creaturale della volontà angelica posta da Olivi nel risolvere il problema. Le tre tesi sono state poi confrontate con le posizioni di alcuni tra i maestri scolastici più influenti nel periodo oggetto di studio, quali Bonaventura da Bagnoregio, Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines e Giovanni Duns Scoto.

Il secondo nucleo tematico analizzato riguarda l'annoso problema del momento della caduta angelica. Infatti, un'altra delle questioni capitali strettamente connessa e decisiva per il problema del peccato angelico è quella che si propone di identificare con esattezza

il momento esatto in cui è avvenuta la caduta di Lucifero. È interessante notare come questa sia l'unica questione comune alle tre opere che sono qui oggetto di studio. Sia Tommaso d'Aquino, sia Riccardo di Mediavilla sia Pietro di Giovanni Olivi affrontano il medesimo problema, seppur in modo differente, per giungere poi di fatto alle stesse conclusioni.

A tal proposito, i pareri dei teologi scolastici sono discordanti e, in genere, si oscilla tra due posizioni di fondo: da un lato, quella di quanti sostengono che essa sia avvenuta da principio, nello stesso istante della creazione dell'angelo; dall'altro, quella di quanti sostengono al contrario che sia intercorso un breve momento tra la creazione dell'angelo e la sua scelta per il male (la *morula* di Pietro Lombardo). Propendere per l'una o l'altra opzione significa strutturare la propria posizione sul peccato angelico in base a presupposti epistemologici talvolta estremamente differenti, oltre al fatto che le implicazioni che entrambe le posizioni includono tendono talvolta a mettere in rilievo le difficoltà intrinseche che il problema sulla possibilità del peccato dell'angelo pone a livello filosofico. Quanti tendono a sostenere la prima tesi si trovano ad esempio costretti a dover scansare con difficoltà l'ipotesi, assolutamente rigettata, secondo la quale l'angelo possa essere stato creato malvagio fin dal principio da Dio, un'ipotesi che correrebbe il rischio di accordare l'assenso a forme di eresia che si cercava invece di combattere strenuamente, quali il manicheismo. Al contrario, la seconda tesi sfugge a tale impasse con la difficoltà di dover riuscire a spiegare di quale e di quanto tempo precisamente si tratti. I tre autori considerati sostengono, come suggerito inizialmente, la stessa tesi che sostiene l'impossibilità che l'angelo abbia potuto peccare nell'istante stesso della sua creazione che, tuttavia, viene dimostrata a partire da presupposti totalmente differenti. Anche in questo caso, la ricostruzione delle posizioni ha implicato lo studio analitico dei testi a partire dal quale è stato possibile cogliere gli aspetti più originali delle tesi dei tre autori considerati: ancora una volta la distinzione tommasiana tra i due ordini che implica a sua volta la distinzione tra *conoscenza naturale* e *conoscenza sovranaturale* dell'angelo; la distinzione effettuata da Riccardo tra *atto naturale* e *atto deliberativo* della volontà e il concetto di *impetus conatus*; e infine la tesi sullo *status* angelico proposta da Olivi.

Infine, nell'ultimo capitolo, a essere discusso è il problema dell'impossibilità del pentimento angelico e della conseguente ostinazione al male dei demoni. Siamo in questo caso di fronte a uno dei classici problemi su cui la gran parte dei maestri scolastici si interroga. In questo contesto entrano in gioco fattori differenti, quali quelli implicati

dall'assoluta coerenza della giustizia divina e dall'impossibilità per l'angelo malvagio di ottenere con le sue sole facoltà naturali il dono della grazia che potrebbe salvarlo. A questo proposito, sia Tommaso d'Aquino sia Riccardo di Mediavilla, muovendo come di consueto da presupposti diversi, dimostrano l'impossibilità di una tale possibilità, nella misura in cui il demone, dopo la scelta, non può in alcun modo tornare al bene. In questo contesto, Tommaso insiste sull'ostinazione dei demoni al male, mentre Riccardo fa leva sul ruolo della grazia divina. A differenza di quanto accade per le questioni precedenti, Olivi non discute direttamente dell'impossibilità del pentimento angelico e pertanto ci si è soffermati brevemente sulle posizioni di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto, le cui peculiarità hanno senz'altro meritato una certa attenzione.

Nella sua parte conclusiva, il presente lavoro di ricerca dedica un'appendice alla questione del peccato angelico nella *Commedia* di Dante Alighieri. L'umile tentativo è consistito nel passare in rassegna i versi del Poema dantesco per cercare di rintracciare i luoghi in cui Dante si occupa del peccato di Lucifero e cercare di comprendere quale sia la sua posizione al riguardo. Dunque, attraverso l'analisi dell'*Inferno*, del *Purgatorio* e del *Paradiso*, si è tentato di mettere in evidenza il fatto che la posizione dantesca sul peccato angelico è assolutamente in linea con il quadro di fonti analizzato. Sia a proposito della natura del peccato angelico, il peccato commesso da Lucifero è infatti per Dante un peccato di *superbia*, sia in relazione al momento della caduta, che non avviene per Dante nello stesso istante della creazione dell'angelo, Dante non si discosta dalle posizioni del contesto scolastico e pre-scolastico a cui fa certamente riferimento.

È dunque con la speranza di fornire un contributo esaustivo alla ricerca, che vada a integrarsi nel contesto degli studi portati avanti in questa direzione, che si è svolto il presente lavoro, nello sforzo di mettere in evidenza e riconsiderare le tesi di alcuni pensatori scolastici che vanno a completare un quadro esteso e frastagliato che merita un'indubbia attenzione dal punto di vista strettamente filosofico.

Mi sia concesso infine di dedicare il presente lavoro alla mia famiglia, al sostegno costante e continuo che mi è stato dato nel corso di questo percorso. Sento inoltre di dover ringraziare particolarmente il Prof. Pasquale Porro, i cui preziosissimi consigli e l'attenzione continuamente riposta al mio lavoro hanno giocato un ruolo fondamentale nel mio percorso di formazione a partire dai primi anni universitari, contribuendo allo sviluppo e all'intensificarsi della mia passione nei confronti della ricerca. Un sentito grazie all'intero corpo del Dottorato RAMUS dell'Università di Salerno, ai Proff.

d'Onofrio e Bisogno e al Dr. De Filippis, per l'occasione che mi è stata data e per la possibilità continua di confronto e crescita nella ricerca. Un sentito grazie ai miei colleghi tutti, e in particolare a Chiara Bonuglia, Daniele Granata e Monia Mancinelli con i quali ho condiviso alcuni dei momenti più intensi di questo percorso, ai loro consigli e al loro sostegno. Un sentito grazie ai miei amici, quelli di sempre, quelli che mi accompagnano su questa strada da quando ho memoria. Grazie per aver creduto in me, per avermi sostenuta e spronata continuamente a fare meglio. Un sentito grazie a chi c'è stato e non c'è più, a chi ha fatto parte di questo percorso a partire dal suo inizio e ancor prima di esso, a chi ha saputo darmi la mano e accompagnarmi senza farmi mai perdere le forze. Un sentito grazie a chi mi è stato vicino nei momenti finali di questo percorso sostenendomi da lontano, a chi ho incontrato per caso e a chi vorrà ancora esserci. È a tutti voi che dedico questo lavoro con la speranza di non aver disatteso le aspettative di nessuno.

## **CAPITOLO I**

### **LA CADUTA DI LUCIFERO: LE FONTI PRE-SCOLASTICHE E I PRESUPPOSTI DOTTRINALI DEL PECCATO ANGELICO**

«Come sei caduto dal cielo,  
astro del mattino, figlio dell'aurora!».

*Isaia, 14, 12*



## 1. La possibilità di una demonologia nella filosofia scolastica

La prima necessità da fronteggiare nel tentativo di tracciare un possibile quadro storico-filosofico della questione del peccato dell'angelo nei dibattiti scolastici tra la fine del XIII e i primi anni del XIV secolo, è sicuramente quella di delineare con precisione il contesto speculativo nel quale essa si colloca e viene affrontata. In quest'ottica, la prima questione che tenteremo di chiarire corrisponde alla possibilità di poter effettivamente parlare di un vero e proprio sviluppo di una *scienza demonologica* nel particolare contesto della filosofia scolastica<sup>1</sup>. Occuparsi del peccato dell'angelo implica effettivamente anche lo studio e l'analisi dello stesso statuto di Lucifero, il diavolo<sup>2</sup>, ed è dunque necessario comprendere quale ruolo tale figura abbia giocato nell'economia generale del pensiero filosofico del periodo oggetto di studio.

---

<sup>1</sup> Nella presente trattazione, ci concentreremo esclusivamente su questo ambito specifico, tralasciando l'analisi dell'influenza e dello sviluppo che la suddetta disciplina ebbe in altri contesti speculativi, quali la demonologia *extrateologica*, l'omiletica, la letteratura popolare, la canonistica, gli atti processuali o l'arte. A tal proposito si veda ad esempio l'ampia ricostruzione fornita nel volume di J. B. RUSSEL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 1984, trad.it. (a cui facciamo riferimento) *Il Diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1987; e l'interessante volume di A. BOUREAU, *Satan Hérétique. La naissance de la démonologie dans l'Occident Médiéval (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris 2004, trad. it. (a cui facciamo riferimento) *Satana Eretico: nascita della demonologia nell'Occidente Medievale (1280-1330)*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006; sulla demonologia in generale e su temi più specifici, come quello del patto con il diavolo e della possessione, si veda ad esempio E. ANHEIM / M. OSTORERO (éds.), *Le Diable en procès – Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen-Age*, in *Médiévales*, 44 (2003); N. CACIOLA, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca 2003; N. COHN, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge fantasmés et réalités*, Payot, Paris 1982<sup>2</sup>; D. ELLIOTT, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999; B. FAES DE MOTTONI / T. SUAREZ-NANI, *I demoni e l'illusione dei sensi nel XIII secolo: Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in H.J. HORN (hrsg.), *Jakobs Traum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus*, S. Katharinen 2002, pp. 77-94; B. NEWMAN, *Possessed by the Spirits: Devout Women, Demoniacs and the Apostolic Life in the Thirteenth Century*, in *Speculum*, 73, 3 (1998), pp. 733-770; S. PIRON, *Démonologie et anthropologie scolastique*, in *Les cahiers du Centre de Recherches Historiques* [online], 37 (2006), online dal 20 Settembre 2011:URL: <http://ccrh.revues.org/3255>; in particolare, sulla demonologia biblica si veda E. DHORME, *La Démonologie biblique*, in *Mélanges W. Vischer*, Montpellier 1960; sull'angelologia e la demonologia post-biblica si veda G. GONZALO RUBIO, *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*, Ameller, Barcellona 1977.

<sup>2</sup> La letteratura sul Diavolo nel periodo Medievale è molto vasta, a questo proposito rimandiamo, oltre che al già citato volume di Russell, al lemma «Diable», in J. LE GOFF / J.C. SMITH, *Dictionnaire raisonné du Moyen Âge*, Fayard, Paris 1999, p. 260; alla completa monografia di T. GREGORY, *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2013, e in particolare alla bibliografia essenziale annessa al volume, pp. 79-80; e al volume *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina, Todi 14-17 ottobre 2012, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013; si veda inoltre A. BOUREAU, *Le prince des démons*, in A.-H. ALLIROT / G. LECUPPRE / L. SCORDIA (éds.), *Royautés imaginaires*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 135-145.

Innanzitutto, se si vuole anche solo poter parlare di *demonologia* nella produzione scolastica è necessario dapprima stabilire che cosa si intenda precisamente con il suddetto termine, al fine di poter chiarire se esso sia predicabile univocamente nei differenti ambiti speculativi in cui la questione del diavolo viene affrontata.

Nel suo celebre testo su Satana, il medievista Alain Boureau definisce propriamente «demonologia», vale a dire la *scienza del demonio*, quella «disciplina autonoma che si applica non più soltanto ai modi di esistere e agire dei demoni, ma anche e soprattutto ai rapporti da essi stabiliti con gli umani e alle tecniche di discernimento degli spiriti malvagi che davano modo di distinguere il posseduto dall'ispirato»<sup>3</sup>. Tale nuovo sapere, imperniato su di un principio eminentemente pratico, diede impulso alla produzione di trattati specifici e alla diffusione di nuove pratiche connesse più direttamente alla nuova disciplina. È dunque a partire da questa definizione che sarebbe opportuno verificare se, nel caso della scolastica propriamente detta, sia possibile poter lecitamente parlare dello sviluppo di una *scienza demonologica*, e più nello specifico di comprendere se tale disciplina possa aver avuto o meno un'ampia diffusione nel periodo di tempo oggetto di studio. In altri termini, si tratta dunque di comprendere preliminarmente se il soggetto diretto di questa scienza particolare, il diavolo, sia stato al centro dell'interesse della produzione dottrinale dei maestri scolastici, e in che modo, e di constatare quanto abbia inciso in generale nel contesto intellettuale dell'epoca.

In un recente contributo, Pasquale Porro ha sollevato alcune questioni di fondamentale importanza, le quali risultano imprescindibili ai fini del presente discorso e ne costituiscono sicuramente il punto di partenza<sup>4</sup>. Con lo scopo di comprendere quale fosse il vero fulcro dell'interrogazione scolastica sul diavolo, Porro si concentra dapprima sulla messa in discussione di alcuni approcci teoretici alla questione della demonologia scolastica, chiamando in causa due tra gli esempi più emblematici nel contesto della storia della letteratura critica contemporanea. Il primo approccio a essere discusso è quello di Jeffrey B. Russell, nella cui monografia dedicata a Lucifero un intero capitolo verte sul diavolo nel pensiero scolastico. In realtà, l'analisi condotta lascia spazio a più di qualche dubbio, a cominciare da quello che si intende in questo contesto per “scolastica”. Russell, infatti, si limita a prendere in esame le posizioni di maestri come Anselmo d'Aosta, Pietro Abelardo e, infine, Tommaso d'Aquino: un approccio un po' limitato se si considera la

---

<sup>3</sup> BOUREAU, *Satana Eretico* cit., p. 19.

<sup>4</sup> Cfr. P. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il Diavolo nel Medioevo* cit., pp. 77-99.

sterminata produzione teologica e filosofica maturata in questo periodo. Tuttavia, alcune delle tesi esposte da Russell meritano, anche a parere di Porro, una più attenta riflessione. Innanzitutto, egli tende a sottolineare come l'accento posto in questo periodo sulla ragione favorisca nuove riflessioni in campo demonologico, non senza evitare l'insorgere di nuovi pericoli: «si costruirono elaborate sovrastrutture razionali su deboli basi epistemologiche – per esempio su osservazioni imprecise della natura – e si produsse una demonologia ricca di dettagli ma poco affidabile»<sup>5</sup>. Inoltre, favorendo una sovrapposizione di piani, Russell afferma che in questo periodo «si verificarono notevoli cambiamenti nel modo di rapportarsi al Diavolo, a volte contraddittori fra loro. Il Diavolo divenne – nell'arte, nelle lettere, nella predicazione e nella coscienza popolare – una figura più presente, immediata e pittoresca»<sup>6</sup>. A causare tali cambiamenti furono vari fattori, tra i quali un ruolo di grande rilievo venne giocato, a parere di Russell, dal dualismo cataro, dalla ripresa monastica dei racconti dei Padri del deserto e della generale tendenza a dare spessore alle figure della religione. Parallelamente però «mentre cresceva la presenza del Diavolo fra la gente, diminuiva la sua importanza teologica»<sup>7</sup>, e ciò a causa delle nuove teorie elaborate da Anselmo d'Aosta e del diffondersi dell'etica aristotelica, che contribuirono all'attenuarsi del ruolo di Lucifero in teologia tanto da ridurlo a semplice caricatura retorica o di propaganda.

Dopo aver fatto riferimento alla dottrina demonologica di Anselmo, e dopo aver esposto le tesi di Pietro Abelardo, Russell si concentra maggiormente, oltre che sulle varie tematiche connesse al diavolo (quali la causa della sua caduta, il momento in cui essa avvenne e il luogo in cui sono relegati i demoni dopo di essa), sulla dottrina di Tommaso d'Aquino, giungendo a una conclusione di fatto interessante, non del tutto condivisibile e per certi versi poco benevola nei confronti del pensiero scolastico: «le abili soluzioni che la Scolastica trovò alle tormentate questioni della demonologia erano troppo ingegnose: si ponevano in una dimensione dove paradossalmente convivevano insieme concetti astratti e grossolani dettagli. Tanto per incominciare, la loro è una dimensione che va troppo al di là dell'esperienza umana del Diavolo: la nostra esperienza a riguardo è quella di una presenza oscura, crudele, stupida e distruttiva, negli abissi della nostra mente o nelle dimore arcane delle stelle, una presenza che imperversa a nostra rovina. Gli autori scolastici presentano un intelletto puro che in un fatale momento rifiuta la legge e

---

<sup>5</sup> RUSSELL, *Il Diavolo nel Medioevo* cit., p. 116.

<sup>6</sup> RUSSELL, *Il Diavolo nel Medioevo* cit., p. 116.

<sup>7</sup> RUSSELL, *Il Diavolo nel Medioevo* cit., p. 117.

l'ordine [...]. Perché un concetto sopravviva è necessario che risponda alle percezioni e alle esigenze degli uomini, e il concetto scolastico di Diavolo non è quasi più in grado di farlo. Artisti e mistici han potuto comprendere la realtà demoniaca con maggiore intensità e in modo più convincente»<sup>8</sup>. Ben si comprende come, a parere di Russell, il diavolo sia stato dipinto piuttosto astrattamente dagli scolastici, e in particolare da Tommaso d'Aquino<sup>9</sup>, e pare dunque che la sua figura non abbia avuto un'importanza tale da giustificare, in quest'ottica, lo sviluppo di una vera e propria *demonologia* nella filosofia scolastica.

Al contrario, nella succitata monografia dedicata a Satana, Alain Boureau sostiene una tesi diametralmente opposta rispetto a quella di Russell: «l'ossessione del diavolo non costituisce un aspetto essenziale del cristianesimo medievale, ma è emersa abbastanza repentinamente tra il 1280 e il 1330. [...] Fu una svolta decisiva: tre secoli di ossessione demoniaca condizionarono pesantemente l'evoluzione dell'Europa, portando soprattutto alla follia persecutoria di streghe e stregoni (*witchcraze*) tra la fine del XV e la metà del XVII secolo [...]»<sup>10</sup>. Quello che Boureau si propone di fare è di risalire alla genesi di questa ossessione. Il periodo della svolta demoniaca (1280-1330) coincise a suo parere con una fase di forte tensione tra il papato e le monarchie (in particolare l'episodio della cattura di Bonifacio VIII ad Anagni nel 1303 da parte delle truppe di Filippo il Bello), ed ebbe origine, dal punto di vista teorico, nel 1277, l'anno della celebre condanna del vescovo di Parigi Étienne Tempier, considerata da Boureau come un «momento di arresto nello sviluppo di una certa razionalità trionfante che era riuscita a cristianizzare la filosofia di Aristotele»<sup>11</sup>. Inoltre, a parere di Boureau, «fu proprio la contrapposizione di due antropologie, illustrate nel caso specifico dai nomi del domenicano Tommaso d'Aquino e del francescano Pietro di Giovanni Olivi, a contribuire al ritorno di Satana nei pensieri e nelle dottrine»<sup>12</sup>. Tale tesi, definita legittimamente da Porro ardita ed enigmatica, suscita anch'essa numerosi dubbi, a cominciare dal fatto di interpretare tradizionalmente la condanna del 1277 come un punto di arresto dell'aristotelismo, e non come l'anno di nascita di un nuovo aristotelismo che avrebbe trionfato proprio nel XIV secolo. Oltre a ciò, spiega ancora Porro, la connessione tra gli eventi del 1277 e le nuove elaborazioni teologiche della fine del XIII secolo da una parte, e la nascita della

---

<sup>8</sup> RUSSELL, *Il Diavolo nel Medioevo* cit., p. 151.

<sup>9</sup> Cfr. RUSSELL, *Il Diavolo nel Medioevo* cit., p. 147.

<sup>10</sup> BOUREAU, *Satana Eretico* cit., p. 12.

<sup>11</sup> BOUREAU, *Satana Eretico* cit., p. 14.

<sup>12</sup> BOUREAU, *Satana Eretico* cit., p. 16.

demonologia e dell'ossessione demoniaca dall'altra, non è analizzata e teorizzata in modo preciso da Boureau, il quale si limita a evocarla attraverso assonanze o analogie. Il problema più significativo, come rilevato da Porro, sta nel fatto che effettivamente tale «svolta demonologica» teorizzata da Boureau non è documentabile dai testi scolastici ed è per questo motivo che il caso della demonologia scolastica testimonia un'asimmetria tra storia generale e storia disciplinare (storia intellettuale e storia della teologia e della filosofia)<sup>13</sup>. Se si vuole cercare di spiegare questa asimmetria, e soprattutto se la si vuole verificare, è necessario passare in rassegna i testi dei teologi e scovare la presenza di questioni demonologiche al loro interno. È proprio attraverso tale operazione che Porro riscontra una situazione che si colloca a metà strada tra la prospettiva indicata da Russell e quella suggerita da Boureau, nella misura in cui ci troviamo di fronte a un quadro ben più articolato e complesso: «non si riscontra, nella produzione scolastica tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV secolo, né un rifiuto o un disinteresse nei confronti dei demoni né una sorta di ossessione demoniaca, ma un quadro assai più sfumato e articolato, in cui a essere in questione non è tanto l'intervento del diavolo nelle vicende umane – e dunque i grandi temi che attraversano la demonologia *extrateologica*: il patto e la possessione – ma la peculiarità del diavolo all'interno dell'ambito delle creature intellettuali o razionali»<sup>14</sup>. In altri termini, prosegue Porro, «ai teologi scolastici della fine del Duecento e gli inizi del Trecento, il diavolo non interessa in quanto ha a che fare con gli uomini – come accade invece nell'omiletica, nella letteratura popolare, nella canonistica o negli atti processuali – ma in quanto rappresenta un'eccezione o uno iato scandaloso nel rapporto strettissimo che viene di norma postulato tra la razionalità e il bene. Come può una creatura pienamente intellettuale scegliere il male? È questa la vera domanda di fondo della demonologia scolastica»<sup>15</sup>.

Porro giunge a tale conclusione dopo aver passato in rassegna i luoghi in cui la dimostrazione dell'esistenza di una vera e propria ossessione demonologica dovrebbe essere più evidente: le dispute quodlibetali<sup>16</sup>. Ma anche in questo caso l'ipotesi suggerita da Boureau non sembra potersi verificare, dal momento che, su un insieme decisamente ampio di *Quodlibeta* - parliamo infatti di centinaia di questioni - solo 35 tra queste vertono

---

<sup>13</sup> Cfr. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica* cit., p. 84.

<sup>14</sup> PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica* cit., p. 84.

<sup>15</sup> PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica* cit., p. 84.

<sup>16</sup> Cfr. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica* cit., p. 85.

direttamente sui demoni o sugli angeli malvagi e solo 7 direttamente sul diavolo<sup>17</sup>: numeri effettivamente esigui per poter parlare di una vera e propria “ossessione” o di pieno

---

<sup>17</sup> Nonostante qui si ponga una distinzione terminologica, conviene forse ribadire che non vi è, dal punto di vista dello statuto ontologico, alcuna differenza tra i demoni o diavoli e gli angeli. Infatti i primi non sono nient'altro che gli angeli caduti, i quali hanno compiuto la loro scelta definitiva per il male. A questo proposito si veda ad esempio E. MANGENOT, «Démon», in *Dictionnaire de théologie catholique*, IV 1911, pp. 321-409; A. VACANT, «Ange», in *Dictionnaire de théologie catholique*, I 1903, pp.1189-1271; È stato possibile rintracciare precisamente le questioni succitate grazie alla raccolta di *Quodlibeta* curata da P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain 1925 (Bibliothèque thomiste, V); e al repertorio digitale a cura di S. PIRON <http://quodlibase.ehess.fr>. Le questioni che vertono direttamente sui demoni (o angeli malvagi) sono le seguenti, secondo l'ordine proposto dal volume di Glorieux: GERARDUS DE ABATISVILLA, *Quod. II*, q.12: *Quomodo angeli mali, sive legio eorum, poterant esse in corpore humano obsessio*; GERVASIO DI MONT SAINT'ÉLOI, *Quod. I* (1282-1291), q. 21; AEGIDIUS ROMANUS, *Quod. II* (Pasqua 1287), qq. 8-9-10: *Utrum daemones per suas actiones et effectus possit nobis innotescere ita quod ex ductu rationis possimus scire daemones esse, Utrum daemones possint pati ab igne inferni; Utrum daemon vel anima possint simul pati contrarias poenas*; HENRICUS DE GANDAVO, *Quod. III* (Pasqua 1279), q. 13: *Utrum daemones cognoscat nostras cogitationes occultas; Quod. VIII* (1284), q. 35: *Utrum aliquis lapis posset suae virtute fugare daemones, Quod. XI* (1287), q. 13: *Utrum in daemonibus cadat oblivio*; IHOANNES DE POLLIACO, *Quod. IV* (1310), q. 4: *Utrum daemones sciant aut possint scire cogitationes hominum*; NICOLA DI PRESSOIR, *Quod. I* (1273), q. 13: *De daemonum cognitione*; RICHARDUS DE MEDIIVILLA, *Quod. III* (1287), q. 8: *Utrum herbae vel harmoniae possint impedire daemonem in vexando homines*; ANONYMUS, *Quod. V* [Dôle 8I, fol. 344-353], q. 10: *Utrum daemones cognoscant omnia peccata hominum*; ANONYMUS, *Quod. VI* [Paris, Arsenal 530, fol. 166-169], q. 4: *Utrum angelus malus possit illabi animae*; ANONYMUS, *Quod. VIII* [Paris, National], q. 22: *Utrum daemones possint aliquando gaudere*; FERRARIUS CATALANUS, *Quod. II* (1277), q. 4: *Utrum angelus malus possit illabi animae*; GUERRICUS DE SAN QUINTINO, *Quod. III* (1233-1242), q. 1: *Utrum daemones habeant futurorum praescientiam*; GIOVANNI DI NAPOLI, *Quod. II* (-1336), q. 7: *Utrum daemones possint poenitere, Quod. VIII*, q. 11: *Utrum daemones cognoscant cogitationes cordium, Quod. IX*, q. 24: *Utrum invocare, conjurare et consucere daemones et eis sacrificare et baptizare imagines secundum formam et ritum ecclesiae ad interficiendum vel affiliandum, sapiat haeresim vel infidelitatem, Quod. XI*, q. 7: *Utrum daemones fuerint puniti statim post lapsum eorum in culpam vel poena eorum differatur usque post diem iudici*; GIOVANNI PECKHAM, *Quod. III* (Roma 1277), q. 21: *Utrum daemones possint personas de quibus aliqua futura notabilia sunt certa descriptione praemonstrare in giadio vel ungue vel huiusmodi*; MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quod. IV* (1282), q. 5: *Utrum daemones in corporibus assumptis possint generare*; NICOLA DI PRESSOIR, *Quod. I* (Natale 1273), q. 13: *Si daemones habeant praevisionem futurorum*; PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quod. II*, qq. 5-16: *An anima Samuelis vere apparuerit Sauli aut demon in specie Samuelis, An demon possit orantibus deum immittere vel causare aliquas compiacentias divinas*; PIETRO D'INGHILTERRA, *Quod. I* (1303-1304), q. 7: *Utrum unus angelus malus possit alium illuminare*; PIETRO DI TARANTISE, *Quod. I* (1264), qq. 22-23: *Utrum daemones possint aliquando gaudere, Utrum daemon possint immediate sine corporibus assumptis movere corpus aliquod*; PIETRO DI TRABIBUS, *Quod. II* (1269), q. 5: *Utrum Christus fuerit ab aliquo demone cognitus esse filius dei*; RAIMONDO RIGAUD, *Quod. IV* (1280-1295), q. 7: *Utrum daemones virtute verborum, lapidum vel herbarum possint fugari vel ad aliquid agendum compelli*; ROGERUS DE MARSTON, *Quod. III* (1284-1285), q. 8: *Utrum demon vere possit resuscitare corpus mortuum*; VITALIS DE FURNO, *Quod. III* (1296-1297), q. 3: *Utrum unus demon possit alium de aliquo loco violenter expellere*; ANONYMUS, *Quod. XV* (1269-1270), q. 25: *An omnes cogitationes cordis quae habent imagines in phantasia vel quas comitantur aliquae passionis in corpore, daemones scire possint*. Accanto a quelle sui demoni, troviamo le questioni che vertono direttamente sul diavolo: GERARDO DI BOLOGNA, *Quod. III* (1296), q. 6: *Utrum angelus malus, scilicet diabolus, substantialiter inhabitet hominem per quodcumque mortale peccatum*; THOMAS DE AQUINO, *Quod. III* (Pasqua 1270), q. 8: *Utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem, Quod. V* (Natale 1271), q. 7: *Utrum Lucifer sit subiectum aevi, Quod. XII* (Natale 1270), q. 6: *Utrum diabolus cognoscat cogitatione hominum*; GIOVANNI PECKHAM, *Quod. III* (1277), qq. 22-23: *Supposito quod quilibet homo habeat unum diabolum sibi ad exercitum deputatum, quaeritur an ille sit vel alius qui dat responsa de aliquo singulari persona, Utrum diabolus possit offerre a se animae rationali imaginaria phantasmata vel quascumque species*; anche se cronologicamente fuori dall'arco temporale direttamente oggetto di studio, citiamo anche GUERRICUS DE SAN QUINTINO, *Quod. III* (1233-1242), q. 10: *Utrum diabolus posset impedire motum solis, posito quod non movetur ab intelligentia sed a naturali virtute indita*.

sviluppo della demonologia. Tale dato emerge inoltre anche dall'analisi di opere di altro genere, quali le *Summae* o le *Quaestiones Disputatae*.

Risulta pertanto evidente che, nel caso della filosofia scolastica, lo statuto della *scienza demonologica* gode di una condizione particolare, nella misura in cui i teologi scolastici non sono affatto ossessionati dalla presenza e dall'incidere del diavolo nel proprio contesto speculativo, ma d'altra parte non sono neanche inclini a rifiutarne il ruolo giocato nell'economia dell'universo o l'esistenza. Il diavolo interessa agli scolastici in un'ottica ben diversa e ben più precisa rispetto a quella delineata da Russell o da Boureau, vale a dire nell'ottica dell'importanza che tale figura sembra avere nell'ambito specifico dello statuto delle creature razionali. Non a caso, come suggerito ancora da Porro<sup>18</sup>, l'analisi della figura del diavolo è sempre inserita in questo preciso contesto.

Infine, come anche lo stesso Boureau sembra ammettere successivamente convalidando l'interpretazione di Porro<sup>19</sup>, il quadro della demonologia scolastica, almeno limitatamente al XIII secolo, può essere ridotto a soli tre trattati - sebbene si tratti in realtà di sezioni più ampie all'interno di opere ben più estese - definibili propriamente "demonologici". Si tratta di tre opere, le quali rappresentano non a caso il fulcro della seguente trattazione, e sono la q. 16 delle *Quaestiones disputatae de malo* di Tommaso d'Aquino, le qq. 23-31 delle *Quaestiones Disputatae* di Riccardo di Mediavilla e, infine, le qq. 40-48 della *Summa* di Pietro di Giovanni Olivi, vale a dire la raccolta delle questioni oliviane erroneamente identificate dall'editore Bernard Jansen come un *Commento* al II libro delle *Sentenze*. Nel periodo oggetto di studio non sono rintracciabili altre opere paragonabili, per definizione della materia e per estensione, alle suddette. È pertanto a partire da esse che cercheremo di delineare il dibattito sulla questione soffermandoci in particolare su tre tematiche fondamentali, alle quali, a nostro parere, gli autori considerati sembrano aver concesso maggiore attenzione: la causa del peccato di Lucifero e la possibilità dell'insorgere stesso del diavolo, nonché la natura specifica del suo peccato, il momento esatto della caduta di Lucifero e, infine, la possibilità del pentimento o l'ostinazione nel male dei demoni.

Sarà prima necessario, però, tracciare brevemente il contesto speculativo al quale gli autori considerati hanno fatto riferimento, partendo dunque dall'analisi di quelle che si potrebbero definire, per così dire, fonti pre-scolastiche.

---

<sup>18</sup> Cfr. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica* cit., p. 86.

<sup>19</sup> Cfr. A. BOUREAU, *Introduction*, in RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions disputées, T. IV, 23-31: Les démons*, A. BOUREAU (éd.), Les Belles Lettres, Paris 2011, pp. IX-X.

## 2. La caduta di Lucifero e le fonti pre-scolastiche

Quello del peccato angelico rappresenta uno dei problemi più spinosi, e allo stesso tempo, se si vuole, necessari, che l'angelologia e la filosofia siano mai state chiamate ad affrontare<sup>20</sup>. La caduta causata dal primo peccato commesso da Lucifero sembra essere a tutti gli effetti il problema per eccellenza, nella misura in cui tale evento risulta per certi versi totalmente inspiegabile. Eppure, esso si è reso appunto necessario in un universo che pretende una spiegazione sull'origine del male, là dove Dio stesso, riposatosi il sesto giorno della creazione, contemplando quanto aveva creato si rese conto che era molto buono<sup>21</sup>. Da dove proviene dunque il male?

---

<sup>20</sup> L'angelologia medievale offre un fertile terreno di studio per alcune delle problematiche metafisiche, fisiche ed etiche più spinose e complesse affrontate dai maestri scolastici e, non a caso, rappresenta uno degli ambiti di maggior fascino e interesse. A tal proposito, è opportuno segnalare alcuni tra gli studi più completi a cui poter far riferimento, tra i quali si vedano in particolar modo sul versante prettamente teologico i saggi di M.L. COLISH, *Early Scholastic Angelology*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 67 (1995), pp. 80-109, e B. FAES DE MOTTONI / T. SUAREZ-NANI, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII siècle*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, 114 (2002), pp. 715-751. Inoltre, occorre menzionare gli studi più sviluppati nell'ambito specifico a cui qui facciamo riferimento, ossia l'imponente volume di G. AGAMBEN / E. COCCIA, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza 2009; il recente ed esaustivo volume di T. HOFFMANN (edited by), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill's Companion to the Christian tradition, Leiden-Boston 2012; l'ampia antologia di I. IRRIBARREN / M. LENZ (eds.), *Angel in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aledershot and Burlington, Vt., Ashgate 2008; il più datato volume di D. KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New-York 1998; l'interessante sezione sull'angelologia del volume di A. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1999, pp. 339-374; e due importanti studi sull'angelologia di T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et Language des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002, *Substances séparées, Intelligences et anges chez Thierry de Freiberg*, in K.-H. KANDLER / B. MOJISICH / F.-B. STAMMKÖTTER (Hrsg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Grüner, Amsterdam 1999, pp. 49-67; inoltre, sul problema dell'angelologia in generale e sul problema dello statuto angelico si veda H. CORBIN, *Nécessité de l'angéologie*, in *Le Pradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981; sull'angelologia e la demonologia islamica si veda ad esempio la breve guida di T. FAHD, *Anges, démons et djinns en Islam*, in AA.VV., *Génies, anges et démons*, Seuil, Paris 1971; Quanto invece al problema specifico del peccato angelico, si vedano, dal punto di vista teologico, S.-T. BONINO, *Les anges et les démons: quatorze leçons de Théologie catholique*, Paroles et Silences, Paris 2007, e il volume di C. JOURNET / J. MARITAIN / P. DE LA TRINITÉ, *Le péché de l'ange: peccabilité, nature et surnature*, Beauchesne, Paris 1961; dal punto di vista filosofico, gli studi più recenti ed esaustivi sono senza dubbio rappresentati dai due saggi all'interno del già citato volume a cura di Hoffmann, vale a dire lo studio di P. KING, *Augustine and Anselm on Angelic Sin*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, cit., pp. 261-281 che si concentra in particolar modo sulle posizioni per così dire "preliminari" di Agostino e Anselmo d'Aosta, e in particolare quello dello stesso HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, cit., pp. 283-316, che offre una breve e completa ricognizione del periodo oggetto della nostra trattazione; si veda inoltre M. DES LAURIERS, *Le péché et la durée de l'ange*, Desclée de Brouwer, Roma 1965.

<sup>21</sup> *Genesi*, 1, 31. Quanto al problema dell'origine del male in riferimento alla caduta di Lucifero, si veda ad esempio la ricognizione fornita da GREGORY, *Principe di questo mondo* cit., pp. 6-9.



A partire da questa interrogazione, fin dalle più profonde radici cristiane, si è cercato di fornire una spiegazione plausibile a quest'ubiqua presenza che imperversa nel mondo e l'unica risposta possibile sembrava coincidere con la libera scelta compiuta dalla creatura più elevata e più splendente di tutte nell'ordine gerarchico dell'universo: l'astro del mattino, il figlio dell'aurora precipitato sulla terra, Lucifero<sup>22</sup>.

Il primo evento che ha caratterizzato la storia degli angeli, e soprattutto quella dell'intero cosmo creato, è stato dunque e inoppugnabilmente la loro «caduta», vale a dire il loro primo peccato, a causa del quale essi vennero trasformati in demoni, il che è riconosciuto da tutti i cristiani<sup>23</sup>. Il vero statuto angelico non può essere compreso fino in fondo senza aver fornito dapprima una spiegazione alla natura e alle ragioni che sono alla base della tragica scelta compiuta dal primo e il più splendente tra gli angeli, il che ci fa ben comprendere anche l'urgenza avvertita dai maestri scolastici nel tentare di fornire una soluzione a questo problema<sup>24</sup>.

L'importanza dell'evento della caduta può essere riassunta emblematicamente da quanto afferma in proposito Giovanni Damasceno nel *De fide orthodoxa*: «ciò che la morte è per l'uomo, per l'Angelo è la caduta. Non v'è più tempo per pentirsi»<sup>25</sup>. E altrettanto emblematica ci è sembrata la riflessione sull'evento formulata da Massimo Cacciari, il quale ha così espresso tutta la drammaticità della scelta angelica: «l'uomo dispone di una vita per variare peccato e pentimento; la libertà dell'Angelo è, invece, assolutamente spietata: conosce una sola parola, dura un solo istante. Certo, la luce di quell'angelica decisione ha agli occhi dell'uomo un'irraggiungibile grandezza; essa *sta* come il più perfetto dei saperi, archetipo, quasi, della parola identica alla cosa. Tremenda bellezza dell'Angelo: non solo la sua scelta appare irreversibile, ma neppure, se cade, egli si piega a chiedere perdono. [...] se tanto inesorabile è la decisione dell'Angelo da non ammettere, una volta *caduta*, nessun mutamento, come sarà possibile districarne la figura da quella mitica Necessità che le sue stesse origini hanno dovuto confessare? Lo sforzo

---

<sup>22</sup> *Isaia*, 14,12.

<sup>23</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, II, dist. 5, q. I, art. I, ed. Leonina: «Apud omnes Catholicos certum est, Angelos peccasse, et Daemones effectos esse».

<sup>24</sup> Sul problema della caduta di Lucifero e sulle sue implicazioni disponiamo di alcune ricognizioni generali tra le quali si veda ancora COCCIA, *Introduzione*, in G. AGAMBEN / E. COCCIA (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2009, pp. 441-505; M. CACCIARI, *L'Angelo Necessario*, Adelphi, Milano 2008<sup>7</sup>, pp. 41-47, 99-107; GREGORY, *La caduta di Lucifero*, in *Principe di questo mondo* cit., pp. 3-16.

<sup>25</sup> JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, ed. E. M. Buytaert, *Saint John Damascene: De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, Paderborn-New York-Louvain 1955, II, 4.

della teologia scolastica per liberare l'Angelo da ogni idolatrica contaminazione è certo grandioso; esso ci appare come straordinaria reinvenzione di un mito delle origini, dell'attimo che apre l'avventura dell'universo. Per definire l'Angelo natura perfettamente spirituale, occorre non risolverlo totalmente nell'atto stesso della sua creazione, occorre immaginarlo davvero libero e, dunque, condurlo a quel bivio fatale. Ma ecco che, ora, la volontà dell'Angelo appare "flessibile" solo *prima* di quest'istante; il movimento della sua volontà ne esce perfettamente necessitato»<sup>26</sup>.

A partire da tali premesse, là dove è auspicabile far emergere tutto il portato filosofico della questione, è necessario tenere conto delle tesi elaborate dalle *auctoritates* più importanti, dalle quali le tesi scolastiche a loro volta dipendono, esulando dunque in questo momento dal contesto specifico della scolastica medievale.

In primo luogo, è forse opportuno ricordare che la presenza e l'incidenza di Lucifero sono ampiamente attestate in tutti gli scrittori fin dai primi secoli dell'era cristiana. Le teorie sulla sua caduta, e sul motivo per cui il principe degli angeli commise peccato, sono numerose e subiscono l'influenza di orientamenti diversi a seconda della tradizione esegetica dalle quali esse discendono. In questo contesto ci limitiamo a richiamare in sintesi le due teorie che hanno più influenzato il pensiero successivo.

La prima è quella che riconduceva il peccato commesso da Lucifero e dagli altri angeli ribelli all'*invidia*<sup>27</sup> e alla gelosia nutrita nei confronti dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio e della conseguente importanza che quest'ultimo aveva acquisito nell'ordine dell'universo creato. Alcune tracce di questo tema sono rintracciabili nel *Vangelo di Bartolomeo*, nel quale si legge che Lucifero non poteva abbassarsi ad adorare un'infima creatura come l'uomo<sup>28</sup>. La stessa tesi, sostenuta, tra gli altri e in modalità diverse, da Cipriano, Girolamo, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazanzio, Ireneo di Lione e Cassiano, ha trovato celebri sostenitori anche nelle epoche successive. Infatti, oltre alla presenza attestata nelle letterature germaniche<sup>29</sup> e nella tradizione antica tramandata dal *Libro di Adamo ed Eva*, dal *Libro di Abbaton* e dal *Terzo Libro di Enoc*, Pietro Abelardo,

---

<sup>26</sup> CACCIARI, *L'Angelo Necessario*, cit., p. 105.

<sup>27</sup> Sull'invidia e sui peccati capitali in generale nella tradizione cristiana medievale cfr. C. CASAGRANDE / S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000; T. NIKOLAU, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der Griechischen Philosophie*, Bouvier, Bonn 1969.

<sup>28</sup> Cfr. *Vangelo di Bartolomeo*, in L. MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Tea, Torino 1981, p. 788.

<sup>29</sup> T. PAROLI, *Santi e demoni nelle letterature germaniche*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, vol. I, Spoleto 1989, p. 427.

nel suo *Sic et Non*<sup>30</sup>, la oppone alla teoria agostiniana (il peccato commesso da Lucifero è un peccato d'orgoglio/*superbia*) sulla quale torneremo a breve; Pietro Lombardo la ricorda nelle sue *Sentenze* come una dottrina autorevole e, infine, essa verrà ampiamente sviluppata nel pensiero di Francisco Suárez<sup>31</sup>.

La seconda teoria più influente è tramandata direttamente dal testo del *Genesi*, là dove si legge che «quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla faccia della terra e furono loro nate delle figlie, avvenne che i *figli di Dio*<sup>32</sup> videro che le figlie degli uomini erano belle e presero per mogli quelle che si scelsero fra tutte. Il Signore disse: “Lo Spirito mio non contenderà per sempre con l'uomo poiché, nel suo traviamiento, egli non è che carne; i suoi giorni dureranno quindi centoventi anni”. In quel tempo c'erano sulla terra i giganti, e ci furono anche in seguito, *quando i figli di Dio si unirono alle figlie degli uomini*, ed ebbero da loro dei figli. Questi sono gli uomini potenti che, fin dai tempi antichi, sono stati famosi»<sup>33</sup>. La caduta degli angeli ribelli - i «figli di Dio» - sembrerebbe essere attribuita dal testo genesiaco all'amore di questi ultimi nei confronti delle «figlie degli uomini». Dalla loro unione nacquero appunto i Giganti, che portarono distruzione sulla terra e per questo Dio decise di punire i suoi angeli a causa della trasgressione commessa. Tale tesi è sviluppata anche nella parte più antica del *Libro di Enoc*, ossia il *Libro dei Vigilanti*<sup>34</sup>, ed è citata anche da Tertulliano<sup>35</sup>. Nel *Libro dei Vigilanti* si legge infatti chiaramente che «[...] accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. E gli angeli, *figli del cielo*, le videro, se ne innamorarono, e dissero fra loro: “Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli», e più oltre si legge «E si presero, per loro, le mogli ed ognuno se ne scelse una e cominciarono a recarsi da loro. E si unirono con loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. Ed esse rimasero incinte e generarono giganti la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti»; e ancora «Costoro mangiarono tutto (il frutto del)la fatica degli uomini fino a non

<sup>30</sup> Cfr. PETRUS ABAELARDUS, *Sic et Non*, 48, PL 178, 1416.

<sup>31</sup> Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, in *Pars secunda Summae theologiae de Deo rerum omnium creatore*, Lugduni 1620, pp. 604, 602.

<sup>32</sup> Corsivo nostro. I “figli di Dio” sarebbero gli angeli, secondo un'esegesi diffusa: cfr. *Libro di Enoc*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I., Utet, Torino 1989; GIUSTINO, *II Apol.*, 5, 3, ed. G. GIRGENTI, Milano 1955, p. 188; ATHENAGORAS, *Supplicatio pro Christianis*, 24, E. J. GOODSPEED (hrsg.), Göttingen 1914, p. 344; IRENEUS, *Adversus haereses*, IV, 36, A. ROUSSEAU (éd.), vol. II, Paris 1965, p. 892; J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive*, vol. I, Beauchesne, Paris 1904, p. 116.

<sup>33</sup> *Genesi*, 6, 1-4.

<sup>34</sup> Cfr. *Libro di Enoc*, II, *Libro dei Vigilanti*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol I cit., pp. 472-473.

<sup>35</sup> Cfr. TERTULLIANUS, *De oratione*, 22, PL 1, 1292; *De virginibus velandis*, 7, PL 2, 947-948.

poterli, gli uomini, più sostentare. E i giganti si voltarono contro di loro per mangiare gli uomini. E cominciarono a peccare contro gli uccelli, gli animali, i rettili, i pesci e a mangiarsene, fra loro, la loro carne e a berne il sangue. La terra, allora, accusò gli iniqui»<sup>36</sup>. Nel *Libro dei Giubilei*, dipendente anch'esso dal *Libro di Enoc*, viene invece dato maggior peso alla responsabilità umana in relazione alla scelta angelica. Infatti, come ben si evince, in *Enoc* l'angelo si porta da sé al peccato, mentre nel *Libro dei Giubilei* l'angelo si reca sulla terra già cosciente della presenza del peccato ed è proprio l'uomo che porta l'angelo a infrangere la legge divina<sup>37</sup>. Le teorie tramandate dal *Libro dei Giubilei* e dal *Libro di Enoc* vengono in seguito rigettate da alcuni autori, tra i quali Filone di Alessandria, che nel suo *De gigantibus*<sup>38</sup> tende a metterne in evidenza tutta la debolezza teorica.

Nonostante l'ampia diffusione che esse ebbero, entrambe le teorie sopra citate persero via via importanza all'interno della produzione teologica, dal momento che la riflessione agostiniana, che funge allo stesso tempo da contraltare e da sintesi rispetto alle due tesi appena enumerate, le avrebbe presto definitivamente soppiantate.

### 3. Agostino di Ippona e la superbia di Lucifero

È, infatti, proprio Agostino a fornirci la prima teoria sul peccato angelico formulata in modo esteso e coerente<sup>39</sup>. In tutta la produzione agostiniana, non si scorgono oscillazioni a riguardo o cambi di prospettiva, se non forse a proposito del delicato problema del momento della caduta angelica, ma un unico insieme di tesi riproposte e approfondite

---

<sup>36</sup> *Libro dei Vigilanti* cit., pp. 472-474.

<sup>37</sup> Cfr. CACCIARI, *l'Angelo Necessario* cit., p. 44.

<sup>38</sup> Cfr. R. RADICE, *Introduzione*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Le origini del male*, Rusconi, Milano 1984; J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I, Columbia University Press, New York 1923, p. 348.

<sup>39</sup> A proposito del peccato angelico nel pensiero di Agostino, di cui qui ci limitiamo a fornire una breve sintesi, si veda W. BABCOCK, *Augustine on Sin and Moral Agency*, in *The Journal of Religious Ethics*, 16 (1988), pp. 28-55; F. VAN FLETEREN, *Devil*, in A.D. FITZGERALD (edited by), *Augustine Through the Ages: An Encyclopaedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Mich.-Cambridge 1999, pp. 268a-269a; W. GREEN, *Initium omnis peccatis superbia: Augustine on pride as the first sin*, in *The University of California Publications in Classical Philology*, 13 (1949), pp. 407-432; S. HARRISON, *Augustine's Way Into the Will*, Oxford University Press, Oxford 2006; KING, *Augustine and Anselm on Angelic Sin*, in T. HOFFMANN (edited by), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy* cit., pp. 261-281; S. McDONALD, *Primal Sin*, in G. MATTHEWS (edited by), *The Augustinian Tradition*, The University of California Press, Berkeley 1998, pp. 110-139.

nella maggior parte dei suoi scritti. All'interno della sua opera, la questione viene affrontata in dettaglio soprattutto nel *De libero arbitrio*, dove Agostino instaura un netto parallelismo tra il peccato angelico e il peccato originale analizzato appunto alla luce del primo, nel *De Genesi ad litteram* e nel *De civitate Dei*, nonostante non manchino excursus anche in altre opere, quali il *De vera religio*, il *In Iohannis Evangelium tractatus* e il *Contra Iulianum*, per citarne solo alcune.

Il contesto teorico che Agostino si trovava a dover fronteggiare è in parte quello delineato in precedenza. La tradizione patristica non ci ha infatti trasmesso un punto di vista unanime sul problema del peccato angelico: da un lato si schierano coloro che si potrebbero definire i “teorici dell'*invidia*”, dall'altro e in maggioranza, i “teorici della *superbia*”, e tra questi ultimi spiccavano Origene, Giovanni Crisostomo, Girolamo e Ambrogio, che supportavano le proprie tesi basandosi su quanto tramandato dal testo sacro<sup>40</sup>.

A fronte di ciò, Agostino tenta in primo luogo di conciliare queste due opposte tendenze, cercando di formulare una tesi che tenesse conto di entrambi i presupposti fondamentali al centro delle speculazioni dei suoi predecessori - l'*invidia* e la *superbia* - mettendo a punto una teoria estremamente chiara, caratterizzata da un volontarismo che possiamo legittimamente definire “radicale”, che tanto avrebbe inciso su parte degli autori successivi e sul dibattito sullo statuto della volontà<sup>41</sup>.

La prima problematica da scongiurare, che rappresenta uno dei temi più discussi nella trattazione del peccato dell'angelo, consisteva innanzitutto nel liberare Dio da qualsiasi responsabilità nei confronti della scelta malvagia compiuta da Lucifero, e dunque nei confronti dell'insorgere del male nel mondo, e nel non concedere spazio alla possibilità dell'esistenza di un ulteriore principio opposto a Dio dal quale potesse appunto derivare il male (in altri termini, nel non concedere spazio al manicheismo). Lucifero è infatti considerato il primo peccatore per eccellenza, colui che ha portato alla luce il male nel mondo, colui che viene definito dalla Scrittura e dallo stesso Agostino «[...] principe di tutti i peccati e signore della morte»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Per quanto riguarda il peccato angelico nella tradizione patristica si veda N. ADKIN, *Pride or Envy? Some Notes on the Reason the Fathers Give for the Devil's Fall*, in *Augustiniana*, 34 (1984), pp. 348-351; ORIGENES, *Homiliae in Ezechielem* 9.2; IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Isaiam* 6.3.3; SOFRONIUS EUSEBIUS HIERONYMUS, *Epistulae* 12.2 e 69.9.6.

<sup>41</sup> Sulla volontà in Agostino si veda ad esempio S. HARRISON, *Augustine's Way Into the Will*, Oxford University Press, Oxford 2006; G. JEANMART, *La dramatique de la volonté chez Augustin*, in G. JEANMART / L. UCCIANI (éds.), *Saint Augustin*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2005, pp. 67-90.

<sup>42</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio*, cura et studio W.M. Gre en, Brepols, Turnhout 1970 [CCL 29, 211-321]. 3.10.29; si veda anche *Epistulae I-LV*, cura et studio K.D. Daur, Brepols,

A tal proposito, Agostino non ha alcun dubbio nell'affermare che tutte le creature, angeli compresi, sono state create dotate di un'intrinseca bontà, senza differenza alcuna tra di esse, e che pertanto il male e la stessa malvagità di Lucifero non possono dipendere in alcun modo da Dio<sup>43</sup>. Il concetto è ribadito più volte, anche nel *De libero arbitrio* e nel *De Genesi ad litteram*, là dove Agostino afferma che da Dio derivano tutti i beni e tutti gli esseri, comprese le creature razionali, e anche la volontà libera e il libero arbitrio, nonostante sia proprio attraverso quest'ultimo che il peccato si produce<sup>44</sup>.

Il diavolo, definito più volte da Agostino anche «angelo malvagio», non è dunque malvagio in sé. La sua malvagità, e il male che irrompe nel mondo, non dipendono in alcun modo da Dio, ma sono frutto di una libera scelta compiuta attraverso un atto libero della sua volontà. A causa di tale scelta, Lucifero si è «pervertito» ed è caduto. La volontà dell'angelo, così come quella dell'uomo, è dunque per Agostino assolutamente libera ed «è con la volontà che si pecca»<sup>45</sup>. È dunque inutile cercare di rintracciare una causa estrinseca del peccato, una causa che necessiti il movimento della volontà, in altri termini che la muova appunto dall'esterno, proprio perché quest'ultima è totalmente libera e auto-determinantesi<sup>46</sup>.

Tuttavia, non tutti gli angeli hanno seguito Lucifero nella sua ribellione. Alcuni hanno, al contrario, scelto liberamente di perseverare nella «volontà di giustizia», hanno scelto cioè di rimanere fedeli a Dio e per questo motivo sono stati premiati dalla grazia divina con una costante volontà di amare Dio per sempre. La scelta di questi ultimi può però essere meglio compresa proprio in relazione alla scelta opposta compiuta da Lucifero.

A differenza dell'angelo buono, che ha deciso attraverso una libera scelta di amare Dio più che se stesso e di rimanere fedele alla maestà divina, l'angelo malvagio ha deciso altrettanto liberamente che avrebbe amato se stesso più che Dio e ha deciso dunque di ribellarsi e allontanarsi dal suo creatore. È stato dunque a causa della sua *superbia* che Lucifero si è allontanato da Dio ed è caduto. La caduta ha comportato anche il suo precipitare in una condizione inferiore rispetto alla precedente, vale a dire una vera e

---

Turnhout 2004 [CCL 31] 105.4.13; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, ad Marcellinum, ed J.P. Migne, PL 44, Paris 1844-1855, 1862-1865, cols. 0109 – 0200, 1.9.9.

<sup>43</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Lib. arb.* 2.18.47; *De Lib. arb.* 3.13.36; *De Genesi ad litteram libri duodecim*, recensuit I. Zycha, Wien 1894 [CSEL 28/1, 3-435] XI. 13.17.

<sup>44</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Lib. arb.* 2. 18.47; 3.13.36. *De Ge. ad litt.*, XI 13.17;

<sup>45</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De vera religio*, cura et studio K.D. Daur, Brepols, Turnhout 1962 [CCL 32, 187-260] 14.27; *De Lib. arb.* 3. 4.11.

propria trasformazione della sua condizione che ha implicato anche l'insorgere dell'*invidia* nei confronti dell'uomo, la quale si manifesta attraverso la continua tentazione a cui l'uomo stesso è costantemente sottoposto.

Più in dettaglio, l'allontanamento di Lucifero da Dio, spiega ancora Agostino, è stato causato dal movimento della sua volontà, la quale invece di volgersi verso il bene immutabile e universale, che è appunto Dio, ha deciso liberamente di volgersi verso un bene particolare, ossia verso se stessa. È proprio questo movimento della volontà, contrario all'ordine divino, a provocare il peccato e il conseguente allontanamento dalla somma verità e giustizia. Questa scelta ha inoltre fatto sì che l'angelo malvagio precipitasse in uno stato di infelicità e di pena irreversibili.

Ma in cosa consiste effettivamente l'atto di superbia compiuto da Lucifero? Innanzitutto, bisogna chiarire che la superbia coincide per Agostino con l'«amore di sé», concetto che come vedremo vedrà ripreso e ampiamente sviluppato nella speculazione di Riccardo di Mediavilla, e consiste in una valutazione comparativa condotta a scapito degli altri, vale a dire nel ritenere se stessi superiori agli altri.

A questo punto però sembra esserci ancora un interrogativo, che è poi quello fondamentale: cosa c'è di moralmente giudicabile e deprecabile nell'atto di superbia compiuto da Lucifero? Il ritenersi superiori agli altri può essere definito peccato? Di fatto, Lucifero non ha commesso nulla, non ha compiuto nessuna azione.

Ancora una volta Agostino spiega chiaramente che non è la superbia in sé a essere moralmente giudicabile, ma il fatto che essa implichi un atto della volontà, ossia la scelta dell'oggetto verso cui dirigersi, e ciò che implica un atto della volontà è sempre moralmente giudicabile. Approfondendo quanto spiegato in precedenza, Agostino afferma che gli oggetti verso cui la volontà di Lucifero avrebbe potuto rivolgersi sono due: il bene immutabile e universale che è Dio, e se stesso, bene mutevole e particolare. È dunque proprio la scelta di rivolgere la sua volontà verso se stesso e lontano da Dio a produrre il peccato e a essere moralmente giudicabile, poiché comporta un atto "perverso" della volontà, che devia così dalla sua retta condotta. Tale scelta ha causato l'apostasia di Lucifero inducendolo alla disobbedienza, nella misura in cui allontanandosi da Dio a causa della sua superbia, Lucifero ha deciso di non sottomettersi alla maestà divina e ha dunque disobbedito. È per questo che il peccato dell'angelo oltre a essere un peccato di superbia è anche un peccato di disobbedienza. Come vedremo più avanti, Anselmo riprenderà questa tesi di Agostino sviluppandola in modo più esteso.

Agostino non ha dunque nessun dubbio nell'affermare che il peccato di Lucifero è stato un peccato di *superbia* e non di *invidia*. Tale affermazione è ribadita con più forza anche nel *De Genesi ad litteram*, là dove leggiamo che l'angelo malvagio, attraverso un impulso disordinato della volontà, ha preferito i beni inferiori a quelli superiori e, compiacendosi del proprio potere, a causa della sua eccellenza si gonfiò di *superbia* e perciò cadde dalla felicità del paradiso spirituale struggendosi di *invidia*<sup>47</sup>.

Contro coloro i quali affermano che il diavolo è caduto per *invidia* nei confronti dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, Agostino spiega che l'*invidia* non è altro che una conseguenza della *superbia*, non la precede «perché causa della *superbia* non è l'*invidia*, ma causa dell'*invidia* è la *superbia*»<sup>48</sup>, e spiega anche perché le cose stanno così e non altrimenti. Infatti, la *superbia* è l'amore per la propria eccellenza, mentre l'*invidia* è l'odio per la felicità altrui. Pertanto, argomenta Agostino, è evidente che chiunque ami la propria eccellenza sia poi invidioso nei confronti di chi gli è pari perché è uguale a sé, nei confronti di chi gli è inferiore perché potrebbe eguagliarlo, e nei confronti di chi gli è superiore per non essergli eguale. È dunque evidente, conclude Agostino, che è a causa della *superbia* che si è invidiosi e non il contrario<sup>49</sup>.

A conferma di ciò, Agostino trova supporto nella Scrittura, nei passi in cui si legge che «il principio di ogni peccato è la *superbia*» (*Sir.*, 10, 15) e il diavolo è caduto appunto a causa della sua *superbia*<sup>50</sup>.

Tuttavia, malgrado tali spiegazioni, il peccato dell'angelo rimane comunque per certi versi inspiegabile. Avendo infatti escluso la presenza di cause esterne che possano aver indotto Lucifero a peccare, ad Agostino non resta che ammettere che non vi è una spiegazione certa, ma si possono solo addurre delle ragioni probabili che ci aiutino a comprendere meglio la scelta compiuta dalla volontà di Lucifero. Infatti, quest'ultimo avrebbe potuto anche scegliere di non peccare, ma di fatto ha peccato e avrà pertanto avuto le sue ragioni per farlo, ragioni che tuttavia ci sono precluse.

È qui che viene sottolineata in tutto il suo portato l'assoluta libertà della volontà, libertà talmente radicale da non ammettere spiegazioni che possano giustificarla. Così come Anselmo ribadirà successivamente, il diavolo volle peccare semplicemente perché così volle: questa è l'unica possibile risposta alla domanda sul perché del peccato di Lucifero.

---

<sup>47</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Gen. ad litt.*, XI. 13.17.

<sup>48</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Gen. ad litt.*, XI, 14.18.

<sup>49</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Gen. ad litt.*, XI 14.18, XI. 16.21.

<sup>50</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Gen. ad litt.*, XI. 15. 19.



Come avremo modo di vedere in seguito, questa rappresenta una delle conclusioni più problematiche rispetto al portato filosofico, e alla soluzione razionale, della questione. In effetti, in ultima analisi la questione non è risolta e ciò implica necessariamente una evidente impossibilità di giustificare fino in fondo razionalmente la scelta compiuta dall'angelo malvagio.

Quanto al momento esatto della caduta dell'angelo malvagio, altro tema spinoso al centro delle discussioni degli scolastici, Agostino sembra non avere una posizione chiara e definitiva. Ad esempio, nel *De genesi ad litteram* egli afferma con certezza che la caduta di Lucifero è avvenuta prima della creazione dell'uomo, prima che la sua superbia scatenasse l'invidia nei confronti di quest'ultimo. Lucifero cadde dunque all'origine del tempo e prima di allora non visse mai felicemente con gli angeli santi, vale a dire con gli angeli che scelsero di non peccare, ma fin dal momento della sua creazione egli si allontanò da Dio: «non solo il diavolo era omicida fin dal principio, ma fin dall'inizio non perseverò nella verità, anche se avrebbe potuto, se solo l'avesse voluto»<sup>51</sup>. In questo contesto, Agostino ripropone nuovamente in tutta la sua chiarezza le sue tesi<sup>52</sup>. Tuttavia, vi sono altri luoghi della sua opera, come il cap. 15 del libro XI del *De civitate Dei*, in cui invece sembra concedere che sia intercorso un certo periodo di tempo tra il momento della creazione e il momento della caduta. In questa direzione, Agostino reinterpreta nuovamente il passo di Giovanni per cercare di adattarlo alla nuova interpretazione. In altri termini, il fatto che Lucifero fin dal principio non stette nella verità, dovrebbe essere inteso nel senso seguente: fin dal principio del suo peccato, Lucifero non stette nella verità. In caso contrario, anche Agostino di scontrerebbe con i problemi posti dalla coincidenza tra creazione e caduta, vale a dire con la possibilità, assolutamente da scongiurare, di far ricadere la responsabilità del peccato e dunque del male direttamente su Dio.

Questa oscillazione nella posizione agostiniana sul momento della caduta angelica sarà a più riprese sfruttata come argomento di partenza nell'elaborazione delle soluzioni fornite al problema da parte di molti maestri scolastici.

---

<sup>51</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Gen. ad litt.*, XI. 16.21, XI 17. 22; GV 8, 44.

<sup>52</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Gen. ad litt.*, XI. 23. 30.

#### 4. Anselmo d'Aosta e la teoria della doppia volontà

Oltre a quella di Agostino, una delle posizioni di cui occorre necessariamente tener conto, è quella di Anselmo d'Aosta che, come già anticipato, si pone in netta continuità proprio con le tesi agostiniane. Anselmo, infatti, non si limita a riprenderle e approfondirle, ma cerca anche di analizzarne e svilupparne alcuni aspetti che paiono non essere del tutto esplicitati, concentrando ad esempio la sua attenzione sulle implicazioni morali della scelta compiuta da Lucifero. In altri termini, ad Anselmo preme innanzitutto mettere in evidenza i fattori che rendono Lucifero un vero e proprio agente morale, responsabile pertanto delle sue scelte, e le condizioni epistemologiche che hanno determinato la sua scelta per il male<sup>53</sup>.

Come si evince chiaramente dalla lettura dei testi anselmiani, è interessante notare come Anselmo, nonostante la sua dipendenza da Agostino, sviluppi di fatto una dottrina propria e alquanto originale, il che è dimostrato già a partire dalla scelta di non esprimersi, a proposito della natura del peccato di Lucifero, direttamente nei termini di *superbia*, ma

---

<sup>53</sup> La letteratura sul problema del male in Anselmo e sulla questione del peccato di Lucifero è molto vasta. In questo contesto ci limiteremo a esporre le linee generali della posizione anselmiana senza alcuna pretesa di esaustività. Per approfondimenti rimandiamo dunque ad alcuni studi che affrontano il problema del peccato di Lucifero, quali A. BOUREAU, *La chute comme gravitation restreinte. Saint Anselme de Cantorbéry et le mal*, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 38 (1998), pp. 129-145; E. BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de Saint Anselme: "De veritate", "De libertate arbitrii", "De casu diaboli"*, Desclée de Brouwer, Paris 1982; F. CASTAÑEDA, *Anselmo de Canterbury y el argumento ontológico de la existencia del demonio*, in *Ideas y valores*, 105 (1997), pp. 62-77; T. CHAMBERS, *On Behalf of the Devil: A Parody of Anselm Revisited*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100 (2000), pp. 93-113; G. D'ONOFRIO, «Quod est et non est». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, in *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), pp. 13-35; D. DEME, *The 'Origin' of Evil According to Anselm of Canterbury*, in *The Heythrop Journal*, 43 (2002), pp. 170-184; M. DREYER, *Veritas – rectitudo – iustitia. Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale*, 64 (1997), pp. 67-85; G.R. EVANS, *Why the Fall of Satan?*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 64 (1978), pp. 130-146; KING, *Augustin and Anselm on Angelic Sin* cit., pp. 262-281; D. LUSCOMBE, *Anselm on the Angels*, in *Rivista di storia della filosofia*, 48 (1993), pp. 537-549; P.C. MASON, *Devil and St. Anselm*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 9 (1978), pp. 1-15; M. MCCORDS ADAMS, *Hell and the God of Justice*, in *Religious Studies*, 11 (1975), pp. 433-447; M. MCCORDS ADAMS, *St. Anselm on Evil: De casu diaboli*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2 (1992), pp. 425-426; C.G. NORMORE, *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice*, in *Vivarium*, 36 (1998), pp. 23-39; G. PINI, *What Lucifer Wanted: Anselm, Aquinas, and Scotus on the Object of the first Evil Choice*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 1 (2013), pp. 61-82; H. RONDET, *Grace et péché. L'augustinisme de Saint Anselme*, in *Spicilegium Beccense I*, Congrès International de IX Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Vrin, Paris 1959, pp. 155-169; G. SCHEDLER, *Anselm and Aquinas on the Fall of Satan: A Case Study of Retributive Punishment*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 56 (1982), pp. 61-69; Th.J. JAMBECK, *Anselm and the Fall of Lucifer in the Wakefield Creation Play*, in G.C. BERTHOLD (edited by), *Faith Seeking Understanding. Learning in the Catholic Tradition*, St. Anselm College Press, Manchester 1991, pp. 117-126; P. TIDMAN, *The Epistemology of Evil Possibilities*, in *Faith and Philosophy*, 10 (1993), pp. 181-197.

di spiegarla piuttosto facendola coincidere con il desiderio di Lucifero di «rendersi uguale a Dio».

A differenza del suo predecessore, al problema del male in generale, e dunque al problema più specifico del peccato dell'angelo, Anselmo dedica un intero dialogo, il *De casu diaboli*<sup>54</sup>, nel quale vengono affrontati e risolti tutti gli interrogativi relativi alla questione.

Alla base della sua tesi vi è la teoria secondo la quale il movimento della volontà angelica è condizionato da un doppio movente: da un lato, quella che egli definisce *voluntas iustitiae*, ossia la volontà di giustizia, dall'altro la *voluntas commodi*, vale a dire la volontà del proprio vantaggio o della propria convenienza. In sintesi, rifacendosi ad Agostino, anche Anselmo ammette che un'azione morale richieda due distinte fonti motivazionali: da un lato, il voler fare la cosa giusta sottostando a un preciso sistema di norme morali; dall'altro, il voler compiere una scelta che entra in conflitto con il suddetto sistema normativo. Solo quando un agente è capace di essere motivato ad agire in contrasto con le norme morali, e allo stesso tempo è ugualmente capace di riconoscere che le proprie azioni sono legate a un sistema di norme morali, può prodursi un'azione che abbia una valenza morale, vale a dire una scelta tra «il fare la cosa giusta perché è giusta» e «il fare ciò che non è giusto, ma seguendo il proprio vantaggio»<sup>55</sup>. Tale tesi avrà un'importanza non indifferente nel contesto successivo e verrà ripresa letteralmente da alcuni maestri scolastici, come ad esempio Giovanni Duns Scoto.

Inoltre, anche ad Anselmo interessa innanzitutto liberare il primo principio dalla responsabilità del male e della colpa. Come Agostino, egli sostiene infatti che tutto ciò di cui è dotata ogni creatura non proviene mai da sé, ma proviene da Dio che è il sommo bene da cui deriva solo il bene e l'essere. Perciò, essendo Dio sommo bene e somma essenza, ogni bene è essenza e ogni essenza è bene. Il nulla, il non essere e dunque il male, al contrario, non sono né un'essenza né un bene e pertanto essi non derivano da Dio<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, ed. F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. V, rist. F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968; trad. it. (a cui facciamo qui riferimento) ANSELMO D'AOSTA, *La caduta del diavolo*, Bompiani, Milano 2007<sup>2</sup>. Non ci soffermeremo sull'analisi generale dell'opera, per la quale rimandiamo a G. ELIA / G. MARCHETTI, *Introduzione*, in *Anselmo. La caduta del diavolo* cit., pp. 7-27 e a S. VANNI ROVIGHI, (a cura di), *La caduta del diavolo*, in ANSELMO D'AOSTA, *Opere Filosofiche*, Laterza, Bari 1969; si veda inoltre E. BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de Saint Anselme: "De veritate", "De libertate arbitrii", "De casu diaboli"* cit.

<sup>55</sup> Cfr. KING, *Augustine and Anselm on Angelic sin* cit., p. 273.

<sup>56</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 1, ed. Schmitt.

Anche Anselmo, così come Agostino, si rifà a *Giovanni* 8, 44 definendo il Diavolo «colui che non si mantenne nella verità». A differenza dell'angelo buono, il quale si mantenne nella verità e ricevette la perseveranza nella verità - si tratta del *pervelle* anselmiano, letteralmente il perseverare nella volontà - perché Dio gliela concesse, il diavolo non poté ricevere da Dio la perseveranza perché egli non volle accettarla, ossia scelse liberamente di non riceverla, nonostante Dio lo avesse dotato sia della capacità e della volontà di accettarla sia della volontà e della capacità di perseverare nella volontà<sup>57</sup>.

Già a partire da queste prime considerazioni, si evince la condizione di totale razionalità in cui Lucifero ha compiuto la sua scelta, il che esclude di fatto la possibilità che la sua colpa possa ricadere su una causa diversa da sé. Tale constatazione è uno dei motori principali di tutta la teoria anselmiana.

Anselmo precisa inoltre che il peccato si produsse perché il diavolo *non volle quando doveva e ciò che doveva volere*, e così venne meno a quella volontà non perché Dio non gliel'avesse concessa, ma perché egli la respinse scegliendo liberamente la cattiva volontà. A causa di questa scelta, cioè del suo volere ciò che non avrebbe dovuto volere, venne perciò meno anche la perseveranza che Dio gli aveva concesso<sup>58</sup>. Dunque, se il diavolo avesse perseverato nella giustizia, non avrebbe mai peccato e non sarebbe mai stato infelice. Perseverare nella giustizia significa, per Anselmo, volere ciò che si deve volere, mentre abbandonarla significa volere ciò che non si deve volere. Il diavolo ha così abbandonato la giustizia quando avrebbe dovuto invece volere soltanto ciò che aveva allora, così come previsto dalla legge divina.

La scelta di Lucifero è appunto giustificata da Anselmo proprio attraverso la teoria della doppia volontà. Come abbiamo già anticipato, i due moventi di ogni creatura razionale sono appunto la giustizia (*iustitia*) e la convenienza (*commodum*), e dalla convenienza deriva la felicità a cui ogni creatura razionale tende<sup>59</sup>. Il diavolo peccò volendo un certo vantaggio che al momento della caduta non possedeva e non doveva volere, ma che poteva accrescere la sua beatitudine. Così facendo, egli prevaricò la giustizia con la sua volontà.

Ma cosa volle il diavolo che non doveva volere? A tal proposito, Anselmo non ha dubbi: Lucifero volle essere, in modo disordinato, ciò che Dio non voleva che egli volesse, vale a dire essere simile a Lui. E il voler essere qualcosa di propria volontà, senza

---

<sup>57</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 3, ed. Schmitt.

<sup>58</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 3, ed. Schmitt.

<sup>59</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 4, ed. Schmitt.

obbedire a nessuna volontà superiore è una prerogativa che appartiene solo a Dio. Lucifero non solo volle essere uguale a Dio perché pretese che la sua volontà non fosse sottomessa a una volontà superiore, ma volle anche essere superiore a Dio, nella misura in cui volle ciò che Dio non voleva volesse, ponendo così effettivamente la sua volontà al di sopra di quella di Dio stesso<sup>60</sup>.

Gli angeli, spiega ancora Anselmo, si distinguono così tra quelli che, aderendo alla giustizia, non possono volere nessun altro bene di cui già non godano, e quelli che, abbandonata la giustizia, non possono volere se non ciò che a loro manca. Questo qualcosa, che Anselmo riconosce di non poter identificare con precisione, fu qualcosa che poteva accrescere la loro grandezza, qualcosa che essi non avevano ricevuto al momento della loro creazione, proprio perché potessero guadagnarla per proprio merito<sup>61</sup>.

Un altro interrogativo fondamentale, riguarda l'impossibilità da parte dell'angelo di poter tornare, dopo la sua scelta libera per il male, da sé al bene, e il cercare di capire da dove derivò la volontà disordinata dell'angelo, dal momento che essa non provenne da Dio. Anselmo affronta qui il problema, che sarà discusso anche dagli scolastici, dell'impossibilità del pentimento angelico.

Innanzitutto, Anselmo precisa che né la cattiva volontà né il volgersi perverso della volontà coincidono con il male che rende cattivo l'uomo o l'angelo, poiché il male è identificato con il nulla, dal momento che non si tratta di una sostanza e non ha alcuna consistenza ontologica<sup>62</sup>. Per Anselmo, così come per Agostino, il bene coincide con la giustizia, ed è in virtù di quest'ultima che gli angeli si dicono buoni e la loro volontà si dice buona, vale a dire giusta. In opposizione al bene, il male coincide invece con l'ingiustizia, nella misura in cui il male non è altro che la privazione del bene, e più precisamente di un bene dovuto. Dunque, la privazione della giustizia rende l'angelo malvagio e la sua volontà ingiusta. L'ingiustizia, precisa Anselmo, non è altro che la mancanza di giustizia là dove invece dovrebbe esserci, dunque una mancanza di giustizia dovuta<sup>63</sup>.

Dio ha dunque dotato originariamente le creature razionali di una volontà retta, in modo tale che esse avrebbero dovuto volere ciò che Dio stesso aveva ordinato loro di volere. Pertanto, finché la volontà retta perseverò nella rettitudine, che coincide con la

---

<sup>60</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 4, ed. Schmitt.

<sup>61</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 6, ed. Schmitt.

<sup>62</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 8, ed. Schmitt.

<sup>63</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 12, ed. Schmitt.

verità e dunque con la giustizia, si mantenne giusta. Al contrario, quando la volontà abbandonò la giustizia, perdette qualcosa di grande e in cambio ottenne solo la privazione della giustizia, che non è un'essenza e coincide appunto con l'ingiustizia<sup>64</sup>.

Più nello specifico, per Anselmo il «male» e il «nulla» significano qualcosa, e ciò che è significato è qualcosa, non secondo la realtà, ma solo secondo la forma del linguaggio. «Nulla», infatti, non significa altro che non-qualcosa, o assenza di tutto ciò che è qualcosa. E il male non è altro che il non-bene, o l'assenza di un bene dovuto, vale a dire una privazione<sup>65</sup>.

Anselmo spiega inoltre che la beatitudine a cui anelano le creature razionali non coincide con la beatitudine unita alla giustizia, ma si tratta di quella beatitudine che tutte le creature vogliono desiderando per sé il bene. Ora, spiega Anselmo, ci sono due beni e due mali a essi contrari: il primo bene è la giustizia e a questa si contrappone il male dell'ingiustizia (*unum bonum est quod dicitur iustitia, cui contrarium est malum iniustitia*); il secondo bene è appunto l'utile o il vantaggio (*commodum*) a cui si contrappone come male il danno (*incommodum*). Nel primo caso, non tutte le creature razionali vogliono la giustizia e rifiutano l'ingiustizia; mentre, nel secondo caso, ogni natura razionale e ogni natura sensibile vuole il proprio utile e rifugge il danno, volendo per sé il bene<sup>66</sup>.

Se l'angelo, prosegue Anselmo, quando non gli era stata data ancora nessuna volontà, non poteva da sé volere nulla, allo stesso modo, avuta la volontà di beatitudine, non avrebbe potuto desiderare da sé nient'altro se non ciò che gli era stato concesso. Ma, si chiede Anselmo, se l'angelo ritenesse che qualcosa possa essere utile alla sua beatitudine, non può forse determinarsi a volerla?<sup>67</sup> È questo uno dei punti cruciali della dottrina anselmiana: chi vuole qualcosa per la sua beatitudine, non vuole nient'altro che la sua beatitudine. Perciò, conclude Anselmo, l'angelo può volere sia ciò che ritiene utile alla sua beatitudine sia la sola beatitudine<sup>68</sup>.

Nonostante ciò, è chiaro che la volontà stessa, sia che voglia l'utile più alto o quello più basso, è comunque opera e dono di Dio e in questa volontà non vi è né giustizia né ingiustizia. Dunque, ribadisce ancora una volta Anselmo, la volontà in quanto è un'essenza è buona. Per ciò che riguarda invece la giustizia e l'ingiustizia, essa non è né

---

<sup>64</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 9, ed. Schmitt.

<sup>65</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 11, ed. Schmitt.

<sup>66</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 12, ed. Schmitt.

<sup>67</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 13, ed. Schmitt.

<sup>68</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 13, ed. Schmitt.

buona né cattiva. L'angelo è beato solo se ha una volontà giusta e colui che invece vuole essere ciò che non può e non deve essere, così come è accaduto per l'angelo malvagio, non gode di tale beatitudine e perciò pecca.

Il motivo per cui l'angelo ricevette questa "doppia sfaccettatura", se così la si può definire, della sua volontà sta proprio nel fatto che la beatitudine e la bontà di cui avrebbe poi goduto avrebbe dovuto meritarsela scegliendo liberamente di mantenersi nella giustizia e allo stesso tempo fedele alla volontà di Dio, anziché allontanarsi da quest'ultima e cercare di prevaricarla<sup>69</sup>.

Date queste premesse, a proposito del pentimento dell'angelo e del suo ritorno al bene e alla giustizia, Anselmo non ha alcun dubbio circa l'impossibilità che tale ipotesi possa mai verificarsi. All'angelo è stata data la sola volontà di essere beato ed egli non avrebbe potuto volere nient'altro al di fuori della stessa beatitudine. Non è dunque possibile che l'angelo, dopo aver abbandonato la giustizia, sebbene conservi la volontà di beatitudine che Dio gli aveva concesso, possa tornare da sé, con le proprie forze, a quella volontà di giustizia alla quale non è potuto pervenire prima che gli fosse concessa da Dio. Infatti, in quest'ultimo caso l'angelo non avrebbe potuto riceverla per la condizione della sua natura, mentre nel caso del peccato e del conseguente abbandono della giustizia l'angelo non avrebbe potuto riceverla a causa della sua colpa. Dunque, conclude Anselmo, non avendo la giustizia, né prima di averla ricevuta né dopo averla abbandonata, l'angelo non può in alcun modo avere da sé la giustizia, tornare a essa, perché l'angelo non può avere nulla da sé, dal momento che tutto ciò che possiede deriva da Dio<sup>70</sup>.

Prima che Dio concedesse agli angeli la giustizia, l'angelo buono e l'angelo cattivo godevano della medesima condizione, nella quale nessuno può ritenersi giusto o ingiusto e nessuno, dopo aver ricevuto la giustizia, diventa ingiusto se non abbandonandola liberamente. Dunque, ribadisce ancora una volta Anselmo, così come l'angelo buono diventò giusto non allontanandosi dalla giustizia, pur potendo, così l'angelo malvagio fu reso ingiusto da Dio perché non gli rese la giustizia, pur potendo<sup>71</sup>.

La volontà dunque, per Anselmo così come per Agostino, non è cattiva per sé, ma lo è solo in quanto ingiusta. Inoltre, dato che nessuna cosa può ritenersi cattiva se non la volontà o a causa della cattiva volontà, è evidente che nessuna cosa è male e che il male

---

<sup>69</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 14, ed. Schmitt.

<sup>70</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 17, ed. Schmitt.

<sup>71</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 18, ed. Schmitt.

non è altro che l'assenza nella volontà o in qualcosa, sempre a causa della cattiva volontà, della giustizia da cui ci si è allontanati<sup>72</sup>.

Non vi è dunque nulla di inopportuno nell'affermare che quando il diavolo volle ciò che non doveva volere, questo volere gli venne concesso da Dio, perché Dio appunto glielo permise. Ma, al tempo stesso, il diavolo non lo ricevette perché Dio non diede il suo assenso a quel volere<sup>73</sup>.

La responsabilità della scelta malvagia compiuta dal diavolo non ricade affatto su Dio e sul fatto che Dio abbia concesso la volontà all'angelo malvagio. La responsabilità del male ricade solo sull'agente morale che è il soggetto che rivolge altrove la sua volontà, cioè il diavolo stesso. Il male è dunque dell'ingiusto e proviene da esso<sup>74</sup>.

Lucifero ha infatti agito in condizioni perfettamente razionali, il che è dimostrato anche dal tentativo di comprendere se egli avrebbe potuto prevedere la sua caduta. A tal proposito, Anselmo spiega che bisogna innanzitutto chiarire che cosa si intenda qui con "prevedere". Se si tratta della conoscenza che è il comprendere con ragione certa, allora è del tutto impossibile che Lucifero abbia potuto in qualche modo prevedere la sua caduta, nella misura in cui non si può conoscere e prevedere con ragione certa ciò che può anche non verificarsi, ciò che in altri termini è semplicemente possibile. Dunque, Lucifero non ha potuto in nessun modo prevedere la sua caduta perché non era necessario che quest'ultima avvenisse<sup>75</sup>. Inoltre, Anselmo dimostra ampiamente, riprendendo anche in questo caso le argomentazioni agostiniane, che non c'è alcuna incompatibilità tra la prescienza divina e il libero arbitrio. Tuttavia, l'angelo malvagio sapeva perfettamente di non dover volere ciò che lo avrebbe portato a peccare e che sarebbe stato punito se avesse peccato, anche se, quanto a quest'ultimo aspetto, l'angelo malvagio non doveva e non poteva sapere che sarebbe stato effettivamente punito, possibilità questa affidata alla sola imperscrutabile volontà divina. Tanto più che non vi era stato alcun esempio precedente di peccato e di una conseguente punizione, dunque non vi era stata alcuna esperienza precedente sulla quale l'angelo avrebbe potuto basare la sua scelta. In caso contrario, la libera scelta dell'angelo di allontanarsi dalla giustizia e da Dio non avrebbe avuto la stessa valenza, perché l'angelo non avrebbe potuto di sua volontà e in stato di beatitudine volere liberamente ciò che lo avrebbe reso infelice allontanandolo dalla giustizia. Di

---

<sup>72</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 19, ed. Schmitt.

<sup>73</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 20, ed. Schmitt.

<sup>74</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 20, ed. Schmitt.

<sup>75</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 21, ed. Schmitt.



conseguenza, non sarebbe stato giusto nel non volere ciò che non doveva perché non avrebbe potuto volerlo<sup>76</sup>.

In conclusione, anche Anselmo così come Agostino, spiega che non vi è alcuna causa efficiente a cui si possa ricondurre il peccato se non la libera scelta compiuta dalla volontà di Lucifero, ponendo anch'egli la questione sulla base della libertà radicale della volontà. Lucifero, chiosa Anselmo, volle perché volle e la sua volontà non ebbe nessun altro movente che potesse in alcun modo forzarla o necessitarla, ma essa stessa fu sua causa efficiente e suo effetto:

«Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potes, et effectum»<sup>77</sup>.

## 5. Pietro Lombardo e le *Sentenze*

A completare il quadro principale delle fonti pre-scolastiche, troviamo Pietro Lombardo, il quale affronta il problema del peccato angelico nel secondo libro delle sue *Sentenze*<sup>78</sup> costituendosi come un'autorità fondamentale alla quale gli scolastici faranno riferimento nell'intessere le proprie discussioni sul problema.

La sua dottrina si inserisce perfettamente nel solco tracciato dalle posizioni di Agostino e Anselmo, rappresentando, oltre che una sintesi delle tesi dei suoi illustri predecessori, una posizione definibile, per così dire, *standard* sulla questione. Infatti, anche Pietro Lombardo sottolinea la condizione di assoluta libertà d'arbitrio della volontà angelica nella quale Lucifero ha compiuto la sua scelta per il male. E, quanto alla causa e alla natura del primo peccato angelico, anche Pietro Lombardo ribadisce come sia stata la volontà a peccare, di un peccato di *superbia* che spinse Lucifero e la schiera angelica che liberamente decise di seguirlo a voler eguagliare l'onnipotenza divina. A causa di tale scelta, gli angeli perdettero la grazia e si allontanarono per sempre da Dio.

---

<sup>76</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 22-23, ed. Schmitt.

<sup>77</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, cap. 27, ed. Schmitt.

<sup>78</sup> La posizione di Pietro Lombardo è *standard*, ci limitiamo pertanto a riproporla a grandi linee sulla base del testo delle *Sentenze*: PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata-Roma 1971; si veda inoltre COLISH, *Early Scholastic Angelology* cit., pp. 80-109.

Innanzitutto, egli sembra ammettere la possibilità che l'uomo sia stato creato, tra gli altri motivi, anche per riparare alla rovina angelica, tematica abbastanza discussa anche dagli scolastici<sup>79</sup>, ma sulla quale non ci soffermeremo.

Partendo da *Isaia* 14, 13-14, Pietro Lombardo sostiene che il peccato di Lucifero è consistito nel volersi eguagliare a Dio, nella misura in cui le espressioni «salirò al cielo» e «sarò simile all'altissimo» sembrano voler significare che Lucifero avesse intenzione di ascendere fino a raggiungere l'eguaglianza con Dio<sup>80</sup>.

Egli afferma con certezza che tutti gli angeli vennero creati dotati del libero arbitrio, vale a dire della libera volontà di scegliere il bene o il male, e in questa scelta furono appunto totalmente liberi. La volontà degli angeli è libera di scegliere, ossia è libera di dirigersi verso Dio o di allontanarsi da Lui attraverso la capacità della volontà razionale<sup>81</sup>.

Contrariamente all'opinione di coloro che sostengono che gli angeli furono creati malvagi da Dio e peccarono nell'istante della loro creazione, le parole di Agostino, a cui Pietro Lombardo si rifà nella sua esposizione, devono essere intese diversamente. Egli spiega che tutti gli angeli, senza distinzione alcuna, vennero creati buoni da Dio, che in alcun modo può essere ritenuto responsabile del male e dunque suo creatore, e che non peccarono e caddero nell'istante della loro creazione, ma solo dopo un breve intervallo di tempo, quello che il Lombardo definisce *morula*. La *morula* va applicata anche al caso degli angeli buoni, i quali dopo la creazione, e anch'essi dopo un brevissimo intervallo di tempo, non avendo commesso peccato, vennero confermati da Dio nella grazia. La questione del momento della caduta affrontata dal Lombardo è di estrema importanza nell'orizzonte della discussione scolastica del problema. Essa infatti rappresenta una posizione a cui gli scolastici dovranno necessariamente fare riferimento e a partire dalla quale elaboreranno le proprie soluzioni.

Per il Lombardo, la natura angelica venne creata buona da Dio. Inoltre, come si evince apertamente dal testo, gli angeli «insuperbirono con il libero arbitrio» e il loro fu dunque un peccato di *superbia* che li spinse a voler essere uguali a Dio, il che è di fatto impossibile.

Gli angeli avrebbero potuto anche non peccare, ma non poterono godere della beatitudine senza la grazia, la quale venne concessa da Dio solo a coloro che furono confermati, vale a dire a coloro che non commisero peccato.

---

<sup>79</sup> Tematica sulla quale non ci soffermeremo, cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, II, dist. 1.

<sup>80</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, II, dist. 2.

<sup>81</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, II, dist. 5.

Seguendo ancora una volta Agostino, Pietro Lombardo spiega che Dio ha dotato gli angeli, fin dall'origine della creazione, di una natura buona. Pertanto, non può essere possibile che Dio condanni ciò che egli stesso ha creato, vale a dire la natura angelica: è dunque la volontà a essere punita da Dio. E nonostante Dio preconoscesse la caduta angelica, tuttavia creò l'angelo cosciente del fatto che avrebbe fatto grandi cose per via della sua bontà<sup>82</sup>.

Il peccato dell'angelo consistette anche in un allontanamento da Dio, nel quale l'angelo scelse liberamente di abbandonare la grazia che gli sarebbe stata concessa se non avesse peccato. Rivolgersi a Dio, come fecero gli angeli buoni, consiste nell'aderire a Dio mediante la carità. Al contrario, allontanarsi da Dio provoca invece l'insorgere dell'odio e dell'invidia, sentimento conseguente alla superbia a causa della quale Lucifero peccò. Anche a questo proposito, Pietro Lombardo si rifà ad Agostino, là dove afferma che «la madre dell'invidia è la superbia»<sup>83</sup>. Egli distingue inoltre, e in maniera particolareggiata, tra la grazia giustificante e la grazia cooperante, le quali entrarono in gioco nelle sorti future delle schiere angeliche.

Al contrario, è interessante notare come anche Pietro Lombardo si schieri a favore della tesi dell'impossibilità del pentimento angelico e della ferrea ostinazione in cui si mantengono gli angeli caduti, impossibilitati a rivolgere nuovamente la propria volontà verso il bene che è Dio. A questo proposito, la sfumatura teoretica più interessante della questione consiste nel fatto che tale impossibilità di pentimento, e di peccato per gli angeli buoni, non elimina affatto il libero arbitrio di tali creature, che rimane al contrario del tutto intatto ed efficace. Tuttavia, gli angeli buoni, dopo la confermazione della grazia divina, non possono in alcun modo peccare e gli angeli malvagi non possono, dopo la caduta, tornare al bene dal quale provengono. Stando così le cose, parrebbe compromessa la stessa condizione fondante sulla quale il libero arbitrio si poggia: la possibilità della scelta tra il bene e il male. Nonostante la razionalità paia trovarsi in difficoltà di fronte a questa impasse, Pietro Lombardo spiega che la condizione attuale degli angeli buoni e quella degli angeli malvagi non compromette affatto lo statuto del libero arbitrio di cui sono dotati fin dal momento della loro creazione. Infatti, sia gli angeli buoni sia gli angeli malvagi continuano a possedere il libero arbitrio, nella misura in cui i primi scelgono liberamente di mantenersi nel bene, con il supporto ulteriore della grazia, e di respingere

---

<sup>82</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, II, dist. 3.

<sup>83</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, II, dist. 5.

il male senza alcuna necessità estrinseca che li costringa a tale scelta, ma solo attraverso la propria libera volontà; allo stesso modo, gli angeli malvagi per libera volontà, avendo perso la grazia, scelgono continuamente il male e avversano il bene continuando a esercitare il loro libero arbitrio, che è tuttavia corrotto a causa della caduta ed è impossibilitato a elevarsi nuovamente verso il bene<sup>84</sup>.

Infine, è interessante richiamare la teoria che vede Lucifero come il più eccelso tra tutti gli angeli, la creatura più splendente tra le schiere angeliche, il primo a cadere. Questa tesi sarebbe stata condivisa successivamente da molti scolastici, tra i quali Tommaso d'Aquino. A tal proposito, Pietro Lombardo chiama a testimonianza numerose fonti bibliche, attraverso le quali ribadisce con forza lo statuto superiore e l'eminenza di Lucifero rispetto agli altri angeli. Lucifero, colui che volle, attraverso la sua superbia, essere uguale a Dio non per imitazione, ma per l'uguaglianza della potenza<sup>85</sup>.

## 6. Il ritorno di Aristotele

Uno dei problemi fondamentali che i maestri scolastici sono chiamati a risolvere è rappresentato dalla profonda influenza che all'epoca ebbero gli scritti aristotelici, la cui diffusione, grazie alle traduzioni di Guglielmo di Moerbeke e di Roberto Grossatesta, rappresentò una vera e propria sfida per la razionalità scolastica. In particolar modo, la questione del peccato angelico metteva a dura prova le tecniche argomentative logico-razionali utilizzate dai maestri per dimostrarne, non senza alcun affanno, la possibilità effettiva, e le basi teoriche fondamentali sulle quali si reggeva la sua stessa possibilità, e ciò in virtù dei limiti imposti proprio dall'etica e dalla psicologia aristoteliche. L'avvento di Aristotele rappresentò a tutti gli effetti un banco di prova essenziale per le teorie messe a punto dai maestri scolastici, sia là dove si scelse di aderire totalmente o almeno in parte all'aristotelismo sia là dove si scelse di rigettarlo apertamente. Tuttavia, e per molteplici ragioni, Aristotele non rappresentò mai una vera e propria autorità in materia, nella misura in cui alcuni presupposti fondamentali della speculazione dello Stagirita contravvenivano

---

<sup>84</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, II, dist. 7.

<sup>85</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, II, dist. 6.

apertamente ad alcuni fondamenti dell'angelologia, che trovava invece un saldo retroterra più nella tradizione platonica che in quella aristotelica<sup>86</sup>.

In primo luogo e più in generale, a causare non pochi problemi era il parallelismo e la stretta corrispondenza instaurata da Aristotele tra il numero delle sostanze separate – per alcuni pensatori corrispondenti agli angeli della tradizione cristiana – e i movimenti celesti. A ciò si aggiunge il netto rifiuto dell'esistenza dei demoni, vale a dire di quelle sostanze intellettuali orientate verso il male e capaci di esercitare influssi negativi su altre sostanze separate. Chiaramente, tali presupposti sono di fatto incompatibili con la gran parte delle dottrine angelologiche e demonologiche elaborate dai maestri scolastici.

Non solo, anche il tentativo di spiegare come sia possibile che gli angeli abbiano potuto scegliere il male, e dunque quale sia a monte la causa della malvagità di essi, si scontra con i limiti imposti dalle tesi aristoteliche: ad esempio, aristotelicamente non è possibile ammettere che gli angeli abbiano una naturale inclinazione al male, nella misura in cui per Aristotele è impossibile che in una specie ci sia un'inclinazione naturale verso qualcosa che costituisce un male per la specie stessa. Allo stesso modo, è aristotelicamente impossibile spiegare la scelta angelica attraverso la responsabilità del libero arbitrio dell'angelo, poiché per Aristotele non è possibile che una sostanza intellettuale e incorporea possa diventare malvagia attraverso la sola volontà o il solo appetito, dal momento che ogni errore della volontà o dell'appetito dipende in prima istanza da un errore del giudizio e dunque dell'intelletto. Ma, nel caso degli angeli, ciò risulta impossibile, essendo questi ultimi sostanze puramente intellettuali e dunque perfette e sempre in atto, non soggette alla conoscenza sensibile e tantomeno a qualsiasi forma di mutazione temporale, sottratte pertanto a ogni possibilità di errore.

Questi sono solo alcuni dei nodi problematici causati dall'avvento delle teorie aristoteliche e sarà interessante notare nel corso della trattazione come i maestri scolastici si siano impegnati a risolverli. Inoltre, esse hanno spesso favorito l'elaborazione da parte degli scolastici di tesi profondamente originali, tra le quali, in relazione alla problematica del peccato angelico, spiccano ad esempio le dottrine sull'*akrasia* (vale a dire l'agire, in condizioni di piena conoscenza, in opposizione al giudizio retto della ragione), uno dei

---

<sup>86</sup> Cfr. PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica* cit., pp. 88-91, Tommaso d'Aquino, nell'opuscolo *Sulle sostanze separate*, mette in evidenza i punti cruciali che segnano l'incompatibilità della teoria aristotelica con l'angelologia. Per quanto riguarda la demonologia nella tradizione platonica e neoplatonica si veda A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden-Boston 2012.

problemi aristotelici più spinosi, le quali non verranno discusse approfonditamente in questo contesto<sup>87</sup>.

## 7. La disputa tra intellettualisti e voloniaristi

Il problema del peccato angelico ha rappresentato un fertile terreno per gli scolastici anche per la discussione di una delle questioni più importanti dell'epoca. A fare da sfondo alle dottrine elaborate per spiegare il peccato di Lucifero, vi era un più ampio dibattito, al centro del quale era in discussione il problema del primato dell'intelletto o della volontà nell'azione morale, e dunque, più nello specifico, il problema della causa prima della libera scelta. Senza dubbio, la questione ha strettamente a che fare con il problema della scelta angelica e con la sua possibile spiegazione. La disputa tra *intellettualisti* (coloro che accordavano, nell'ambito della psicologia morale e in ambito etico, il primato all'intelletto) e *voloniaristi* (coloro che invece accordavano il primato alla volontà) rappresenta dunque, a tutti gli effetti, il terreno sul quale si poggia l'intera questione<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Il problema dell'*akrasia* costituisce un vero e proprio nervo scoperto dell'etica e della psicologia aristotelica. La letteratura secondaria sulla questione è sterminata, pertanto ci limitiamo a far riferimento ad alcuni degli studi più autorevoli in merito. Innanzitutto, un'efficiente ricostruzione della genesi e dello sviluppo del problema è stata recentemente messa a punto da Steve Bobillier nella sua tesi di dottorato dedicata a Pietro di Giovanni Olivi, la consultazione della parte relativa alla storia dell'*akrasia* risulta essere pertanto molto utile. S. BOBILLIER, *Ethique et personne: la volonté et le choix du mal dans la pensée de Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, pp. 15-25 (inedita); sul problema dell'*akrasia* si veda inoltre O. BOULNOIS, *La faiblesse sans volonté. Lectures antiques et médiévales de l'akrasia*, in *Cahiers parisiens*, 3 (2007), pp. 83-109; D. CHARLES, *Aristotle's philosophy of action*, Cornell University Press, Ithaca 1984; N.O. DAHL, *Practical reason, Aristotle and Weakness of the will*, Minnesota University Press, Minneapolis 1984; R. DUNN, *The Possibility of Weakness of Will*, Hackett, Indianapolis 1987; P. ENGEL, *Aristote, Davidson et l'akrasia*, in *Philosophy*, 3 (1984), pp. 11-20; J. GOSLING, *Weakness of the Will*, Routledge, London-New York 1990; T. HOFFMANN (ed.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, The Catholic University of America Press, Washington 2008; J. MÜLLER, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus*, Leuven University Press, Leuven 2009 («Ancient and Medieval Philosophy» I, 40); R. ROBINSON, *Aristotle on Akrasia*, in BAMES J. / SCHOFIELD M. / SORABJI R. (eds.), *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1977, pp. 79-91; S. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought, from Augustine to Buridan*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994; ID. *Aristotele's akrasia in medieval ethics*, in B. C. BAZÁN (éd.), *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, Legas, New York-Ottawa 1995, pp. 922-931; S. VERGNIÈRES, *Ethique et politique chez Aristote*, Publications Universitaires de France, Paris 2002.

<sup>88</sup> La riflessione sulle teorie etiche e psicologiche tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo è ormai ampiamente sviluppata. In questo contesto, è opportuno fare riferimento ad alcuni tra gli studi più autorevoli e necessari sul problema del rapporto tra intelletto e volontà, sul problema della volontà e su quello della libertà nel periodo scolastico e non solo: G. ALLINEY, *Il nodo nel giunco: le questione sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009; G. ALLINEY / M. FEDELI / A. PERTOSA (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Eum, Macerata 2012; A.-J. CELANO, *Act of the Intellect or Act of the Will. The Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Centuries*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 57 (1990), pp. 93-119; E. COCCIA, *Téatologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen Âge*, in *Médiévales*, 63 (2012), pp. 13-26; P.-S.

La stessa, ma mai netta, distinzione tra queste due “fazioni” diviene possibile solo nel tardo Medioevo, vale a dire nel momento in cui la volontà, non più concepita come un semplice atto del desiderio, è intesa come una potenza dell’anima effettivamente distinta dall’intelletto. Tuttavia, non è possibile individuare due schieramenti ben distinti all’interno del dibattito, esacerbatosi ulteriormente dopo le varie condanne ecclesiastiche, tra le quali quella promulgata dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277<sup>89</sup>. E ciò o perché alcuni autori oscillavano, a seconda delle questioni affrontate, tra una posizione e l’altra, o perché altri consideravano le attività svolte dall’intelletto e dalla volontà in modo così intrecciato da non favorire alcuna netta distinzione tra le due potenze<sup>90</sup>.

Inoltre, occorre tener presente che tale distinzione più generale racchiudeva al suo interno le posizioni di alcuni schieramenti dottrinali - sebbene anch’essi percorsi a loro volta al loro interno da contrasti e scissioni - di estrema importanza all’epoca: francescani, domenicani e *artistae*. In relazione al problema della scelta in generale, e di quella angelica in particolare, resta da tener presente che i primi generalmente – e oltre a essi come vedremo anche Enrico di Gand, il più importante maestro secolare a Parigi alla fine del XIII secolo – sostenevano il primato assoluto della volontà, assolutamente libera e auto-determinantesi, nella misura in cui è essa stessa a dirigersi verso l’oggetto ritenuto buono, scegliendo in senso assoluto tra i beni proposti dall’intelletto; alcuni domenicani,

---

EARDLEY, *The Foundations of Freedom in Later Medieval Philosophy: Giles of Rome and his Contemporaries*, in *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006), pp. 353-376; J. ELSTER, *Agir contre soi, la faiblesse de la volonté*, Odile Jacob, Paris 2007; F. FARAGO, *La volonté*, Arman Collin, Paris 2002; H. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in *Journal of Philosophy*, 68 (1971), pp. 5-20; B. KENT, *Virtues of the Will, The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995; O. LOTTIN, *Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277*, in *Revue néo-scholastique*, 46 (1935), pp. 213-233; ID. *Liberté humaine et motion divine, de Saint Thomas d’Aquin à la condamnation de 1277*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 7 (1935), pp. 52-69, pp. 156-173; ID. *Psychologie et morale au XIIème et XIIIème siècle*, Duculot, Gembloux 1948-1954; ID. *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu’à la fin du XIII siècle*, in *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, 2nd ed. Gembloux: J. Duculot, 1957, pp. 11-389; R.A. MARKUS, *Human Action: Will and Virtue*, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967; C. MAZZANTINI, *Il problema filosofico del «libero arbitrio» nelle controversi teologiche del secolo XIII*, S. Gheroni, Torino 1962; R. OGIEN, *La faiblesse de la volonté*, Press Universitaire de France, Paris 1993; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1995; A. A. ROBIGLIO, *L’impossibile volere. Tommaso d’Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002; J. SCHMUTZ, *Du péché de l’ange à la liberté d’indifférence, les sources angéologiques de l’anthropologie moderne*, in *Etudes philosophiques*, 61 (2002), pp. 169-198; T.J. TESKE, *The Will as King over the powers of the soul: uses and Sources of an Image in the Thirteenth Century*, in *Vivarium*, 32 (1994), p. 62-71; G. WATSON, *Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1982.

<sup>89</sup> Cfr R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, avec la collaboration de C. Lafleur, Vrin, Paris 1999.

<sup>90</sup> Per un’introduzione generale al dibattito tra intellettualisti e volutaristi cfr. T. HOFFMANN, *Intellectualism and Voluntarism*, in R. PASNAU / C. VAN DYKE (eds), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 414-427.

i maestri della Facoltà delle Arti e alcuni secolari come Goffredo di Fontaines, erano invece convinti del primato assoluto dell'intelletto, nella misura in cui, nella scelta, è pur sempre l'oggetto conosciuto dall'intelletto a determinare l'azione, secondo il principio aristotelico per il quale ciò che si muove è sempre mosso da altro. Pertanto, stando a ciò, la volontà sarebbe comunque in ultima istanza necessitata dall'intelletto (*determinismo psicologico*).

Come rilevato da Pasquale Porro, il retroterra speculativo della questione ha sicuramente a che fare con la distanza tra l'intellettualismo etico greco e appunto la dottrina cristiana del peccato. Infatti, per gli intellettualisti è sempre l'intelletto a essere responsabile delle scelte etiche sbagliate, indirizzando la volontà verso un oggetto concepito erroneamente come bene; al contrario, per i volontaristi, la volontà è assolutamente libera di rivolgersi verso l'oggetto che in quel momento è ritenuto preferibile, scegliendo tra le varie opzioni presentate dall'intelletto, e con la possibilità, in casi estremi, di contravvenire al dictat imposto proprio dall'intelletto<sup>91</sup>.

Resta da comprendere, dunque, come tali posizioni siano state applicate al caso particolare e delicato del peccato angelico e pertanto, ai fini del nostro discorso, è opportuno ripercorrere brevemente le tesi degli autori che prenderemo in considerazione, in modo tale da avere un quadro chiaro della questione.

Il primo autore di cui tener conto nell'intera trattazione è sicuramente Tommaso d'Aquino, le cui tesi sono soggette a non poche difficoltà interpretative<sup>92</sup>. Tommaso discute in vari luoghi della sua opera del complesso rapporto tra l'appetito intellettivo, ossia la volontà, e l'intelletto. Una prima messa a punto del problema è rintracciabile nella q. 22 delle *Quaestiones disputatae de veritate*<sup>93</sup>. L'appetito intellettivo, ossia la volontà, si distingue nell'uomo dall'appetito sensitivo, nella misura in cui, a differenza di quest'ultimo, ha la possibilità di controllare la propria inclinazione e perciò di auto-determinarsi. Tale auto-determinazione della volontà presuppone necessariamente la conoscenza del fine ultimo da conseguire e dei mezzi per raggiungerlo, entrambe operazioni che presuppongono a loro volta la ragione. L'intelletto e la volontà sono per

---

<sup>91</sup> Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 326.

<sup>92</sup> Una ricostruzione dettagliata della posizione tommasiana sul rapporto tra intelletto e volontà, a cui peraltro in questo contesto ci rifacciamo esplicitamente, è quella fornita da Pasquale Porro nella sua ampia e dettagliata monografia dedicata al pensiero di Tommaso d'Aquino: PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, pp. 108-111, 121-122, 203-205, 326-331; si veda inoltre A.A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà* cit.

<sup>93</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, ed. A. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-76.



Tommaso due facoltà totalmente distinte, sia rispetto al genere sia rispetto alla specie, dal momento che la volontà si riferisce alla cosa così come essa è in sé, mentre l'intelletto si riferisce alla cosa in quanto questa è conosciuta, in quanto cioè la cosa è presente nell'anima<sup>94</sup>. In questo contesto, Tommaso affronta per la prima volta il problema del primato di una delle due facoltà rispetto all'altra, primato che può essere discusso a tre livelli differenti: a) in senso assoluto, è l'intelletto a essere più nobile, nella misura in cui si rapporta alla cosa in quanto conosciuta; b) rispetto alle realtà materiali è più nobile l'intelletto, nella misura in cui tali realtà hanno un essere più eccellente nell'intelletto rispetto a quello che hanno in se stesse; c) in rapporto alle realtà intelligibili o divine, e dunque in rapporto alle facoltà superiori, è più nobile la volontà, nella misura in cui essa si riferisce alle cose così come esse sono in sé, modo di essere superiore a quello che hanno nell'intelletto<sup>95</sup>. Tale ambivalenza, se così la si può definire, sancisce per Tommaso

---

<sup>94</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, art. 10, ed. Dondaine: «Dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, etiam ad diversa genera potentiarum pertinentes. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et obiecta, non quaelibet obiectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum; sed differentia obiectorum, in quantum obiecta sunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quae, dico, accidat obiecto secundum quod est obiectum. Sensibili enim, in quantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsi rebus quae sentiuntur, hae differentiae sint essentialia. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiae sensitivae, sed penes audibile et visibile et tangibile, quae sunt differentiae sensibilis in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiae essentialia obiectorum, in quantum obiecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale obiectum animae, ex hoc diversificantur potentiae, sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non obiectum animae simpliciter, sed quoddam obiectum quod praedictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiae acceptae dividunt ipsum obiectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia genera diversae potentiarum innotescunt. Dicitur autem aliquid esse obiectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam obiecti animae, demonstrantem diversum genus potentiarum animae. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis; et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile. Unde cognoscitivum in anima et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum. Unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, voluntas autem sub appetitivo, oportet voluntatem et intellectum esse potentias etiam genere diversas».

<sup>95</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, art. 11, ed. Dondaine: «Dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia; quia per hoc ostenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentialia, invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem: hoc autem est esse nobilium secundum quid. Ut igitur consideretur quae harum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex per se earum differentiis considerandum est. Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit; cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod

anche il rapporto che si dà tra le due facoltà, dal momento che, sulla base di tali presupposti, si può affermare da un lato che è l'intelletto a muovere la volontà e dall'altro che è la volontà a muovere l'intelletto: quest'ultimo muove infatti la volontà come il fine, nella misura in cui lo conosce e lo propone di conseguenza alla volontà; la volontà invece muove l'intelletto come causa efficiente poiché si rivolge alle cose non in quanto conosciute, ma per come esse sono in se stesse e l'azione e l'operazione della volontà riguardano le cose stesse e non i concetti. Dunque, a questo livello Tommaso concepisce il rapporto tra intelletto e volontà circolarmente, sulla base del rapporto tra causa finale e causa efficiente: il fine è primo nell'intenzione, ma è al contempo ultimo nell'azione o esecuzione<sup>96</sup>.

---

res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem habent, quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate. Sed contingit eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam eius nobilitatem in seipso habere; quando scilicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in seipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel aequè nobiliter, vel nobiliter quam in re cuius est, tunc, absque omni dubitatione, nobiliter erit quod in se nobilitatem alterius rei habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in *Lib. de causis*. Et eadem ratione earum rerum quae sunt anima inferiores, sicut sunt res corporales, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus. Sic igitur tripliciter potest comparari intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per respectum ad res materiales sensibiles: et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, ut puta intelligere lapidem quam velle lapidem; quia forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere; quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur»; Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 110.

<sup>96</sup>THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, art. 12, ed. Dondaine: «Dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires. Ad cuius evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis; nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. Et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus. Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et

Un altro aspetto molto interessante, ai fini del discorso sul peccato angelico, del rapporto tra intelletto e volontà è quello che Tommaso indaga in relazione al caso particolare della beatitudine. Il problema è affrontato nell'articolo 1 della q. 9 del *Quodlibet* VIII, là dove Tommaso si chiede se la beatitudine dei santi si trovi nell'intelletto prima che nell'affetto, o viceversa (*Utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso*)<sup>97</sup>.

A questo proposito, Tommaso afferma che, stando a quanto Aristotele asserisce nell'*Etica Nicomachea*, la beatitudine dovrebbe consistere essenzialmente in un'attività e non in una disposizione (*habitus*). Tuttavia, Tommaso chiarisce, integrando in questo contesto Agostino e Aristotele, che si può considerare la beatitudine in rapporto alle potenze dell'anima in un duplice modo: ossia non solo come un atto, ma anche come un oggetto di cui fruire. Dunque, se la si considera come un oggetto di cui fruire, la beatitudine sta essenzialmente in rapporto alla volontà, dal momento che essa è il fine ultimo o il sommo bene a cui l'uomo tende e rientra pertanto nella sfera di quei beni che competono alla volontà. Se invece la si considera come un atto, la beatitudine consiste originariamente e sostanzialmente in un atto dell'intelletto, dal momento che quando si vuole conseguire un fine a noi esterno, l'atto con cui possiamo raggiungerlo coincide per noi con il fine interiore. Anche in questo caso però appare con una certa evidenza il rapporto circolare che Tommaso instaura tra l'intelletto e la volontà: infatti, l'uomo si congiunge a Dio innanzitutto mediante un atto dell'intelletto e dunque la stessa visione di Dio, che è un atto dell'intelletto, coincide sostanzialmente e originariamente con la beatitudine dell'uomo; ma il piacere che deriva da tale operazione massimamente perfetta rientra nella sfera affettiva e dunque è di pertinenza della volontà che, in tal modo, porta formalmente a compimento la beatitudine.

In questo contesto dunque, Tommaso concede la superiorità relativa dell'intelletto sulla volontà solo se si concepisce aristotelicamente la beatitudine o felicità come un atto.

---

voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem: sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur unamquamque in propriam operationem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires»; Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 111.

<sup>97</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* VIII, q. 9, art. 1, ed. R.-A. Gauthier, *Commissio Leonina-Cerf*, Roma-Paris 1996.

Superiorità solo relativa appunto, là dove la felicità può invece anche essere concepita, agostinianamente, come un oggetto di cui godere, come un bene supremo a cui tendere<sup>98</sup>.

Successivamente, Tommaso torna sulla questione in alcuni capitoli del III libro della *Summa contra Gentiles*, e più in particolare nel capitolo 25 e nel capitolo 26<sup>99</sup>.

Nel capitolo 25 (*Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae*) Tommaso traccia una gerarchia delle varie facoltà umane, mostrando in maniera evidente, e in linea con le proprie convinzioni di fondo che gli costeranno non poche critiche da parte di alcuni maestri francescani e da Enrico di Gand, il primato dell'intelletto sulla volontà<sup>100</sup>.

Per Tommaso le creature dotate di intelletto raggiungono il proprio fine, che è Dio, mediante l'operazione che gli è propria, ossia conoscendolo intellettualmente. In altri termini, la conoscenza intellettuale di Dio coincide con il fine ultimo delle creature intellettuali<sup>101</sup>.

Tommaso spiega chiaramente che, tra tutte le facoltà di cui l'uomo è dotato, il primo motore è l'intelletto, poiché quest'ultimo muove la parte appetitiva proponendole il suo

---

<sup>98</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* VIII, q. 9, art. 1, ed. Gauthier: «Dicendum, quod felicitas sive beatitudo in operatione consistit, et non in habitu, ut philosophus probat in I *Ethic.*, unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animae dupliciter. Uno modo sicut obiectum potentiae: et sic beatitudo praecipue comparatur ad voluntatem; nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt obiectum voluntatis. Alio modo sicut actus ad potentiam: et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et complete in actu voluntatis; quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem voluntatis. Ultimus enim finis hominis est id quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod obiectum, quam quod feratur super actum suum: prius enim intelligitur actus alicuius potentiae quam reflexio eius super actum illum. Actus enim terminatur ad obiectum: et ita quaelibet potentia prius fertur in obiectum quam in actum suum; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem. Et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle: et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescumque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum; sicut dicimus, quod comestio finis est et beatitudo eius qui ponit cibum finem suum, et possessio eius qui finem suum ponit pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo coniungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo coniungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Sed quia haec operatio perfectissima est, et convenientissimum obiectum; ideo consequitur maxima delectatio, quae quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur X *Ethic.* Unde ipsa delectatio quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem. Et ita beatitudinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione»; Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 121-122.

<sup>99</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, III, cap. 25-26, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-30.

<sup>100</sup> Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 203.

<sup>101</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 25: «Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingunt omnia in quantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum. Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum».

oggetto. A sua volta, l'appetito intellettuale, che è appunto la volontà, muove poi gli appetiti sensitivi – irascibile e concupiscibile – che, a loro volta, a seconda del comando della volontà, muovono di conseguenza il corpo. Per Tommaso è perciò chiaro che il fine dell'intelletto costituisce il fine di tutte le azioni umane. Inoltre, egli ha già dimostrato che il fine dell'intelletto coincide con la conoscenza della verità e, in base a ciò, è altrettanto evidente che il fine ultimo dell'uomo, creatura intellettuale, coincide per Tommaso con la conoscenza della verità suprema che è Dio<sup>102</sup>.

La posizione di Tommaso aprirà un delicato dibattito che vide all'epoca opporsi strenuamente francescani e domenicani e che sfociò successivamente nella nota disputa tra Meister Eckhart e Gonsalvo di Spagna agli inizi del Trecento<sup>103</sup>.

La questione viene approfondita poi nel capitolo successivo, il 26, in cui Tommaso si chiede, confutando senza mezzi termini la tesi secondo la quale il fine ultimo coinciderebbe con l'amare Dio e ribadendo il primato dell'intelletto sulla volontà, se la felicità consista in un atto della volontà (*Utrum felicitas consistat in actu voluntatis*)<sup>104</sup>.

Tommaso osserva che per il fatto che le sostanze intellettive, attraverso la loro operazione, raggiungono Dio non solo mediante l'intelletto, ma anche attraverso l'atto della volontà, desiderandolo, amandolo e godendo di Lui, qualcuno ha pensato che l'ultima felicità dell'uomo non consista nel conoscere Dio, ma nell'amarlo<sup>105</sup>.

Ma per Tommaso ciò è letteralmente impossibile: la beatitudine consiste sostanzialmente e principalmente in un atto dell'intelletto. Tale certezza è dimostrata a partire da nove argomenti che racchiudono l'essenziale di ciò che è stato da più parti definito come «intellettualismo tommasiano»<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 25: «In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum: et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus».

<sup>103</sup> Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 204.

<sup>104</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 25.

<sup>105</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 25: «Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum non solum intelligendo, sed etiam per actum voluntatis, desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis, et ultima hominis felicitas, non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum».

<sup>106</sup> Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 204.

Due dei nove argomenti esposti da Tommaso, il primo e il secondo, mettono ulteriormente in evidenza la superiorità dell'intelletto rispetto alla volontà e sono i seguenti:

a) La beatitudine è un bene proprio della creatura intellettiva e deve pertanto appartenere alla natura intellettiva in base a quello che le è proprio. Ma, spiega Tommaso, l'appetito o il desiderio non sono propri delle creature intellettive, nella misura in cui l'appetito, in generale, si trova in tutte le creature, sebbene in ognuna in modo diverso. Tale diversità dipende dal rapporto che le varie creature hanno con la conoscenza: solo le creature dotate di conoscenza intellettiva possiedono un appetito proporzionato a tale tipologia di conoscenza, che è la volontà. Dunque, chiarisce Tommaso, la volontà, in quanto appetito, non è una proprietà della natura intellettiva, ma lo è solo perché essa dipende dall'intelletto. Al contrario, quest'ultimo è di per sé proprio della natura intellettiva<sup>107</sup>.

b) In tutte le potenze che sono mosse dal loro oggetto, quest'ultimo è per natura anteriore rispetto agli atti di tali potenze, poiché il motore (in altri termini, ciò che muove) per natura deve precedere l'atto del mobile. Questo argomento, spiega Tommaso, vale anche per la volontà: è infatti l'oggetto desiderato/appetibile a muovere l'appetito. L'oggetto della volontà è dunque anteriore rispetto al suo atto, ossia alla volizione, e a qualsiasi sua operazione. Dunque, conclude Tommaso, l'atto della volontà non può coincidere con la prima cosa voluta, che è invece il fine ultimo della creatura intellettiva ed è la beatitudine, la quale invece non può coincidere in alcun modo con un semplice atto della volontà<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 25: «Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis».

<sup>108</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 25: «In omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum praecedat omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis».

L'ultima messa a punto della questione ci è fornita da Tommaso nella q. 6 delle *Quaestiones disputatae de malo*<sup>109</sup>, luogo in cui l'Aquinate affronta il tema della responsabilità umana rispetto al male e al peccato, focalizzando l'attenzione sull'*electio*, vale a dire sulla scelta umana<sup>110</sup>.

In questo contesto Tommaso ribadisce il presupposto fondamentale della libertà della volontà, presupposto essenziale tanto per la fede cattolica quanto per la ragione filosofica, nella misura in cui affermare che la volontà è necessitata nei suoi atti significa non solo sostenere una tesi contraria alle verità di fede, ma anche sopprimere del tutto il valore e l'esistenza stessa di una morale che possa fondare e giudicare la correttezza dell'agire umano<sup>111</sup>.

A questo proposito Tommaso spiega dettagliatamente che, innanzitutto, in tutte le cose esiste un principio delle loro operazioni e tale principio nell'uomo coincide con l'intelletto e con la volontà. Più nello specifico, nell'uomo si ritrova una forma intellettuale e una conseguente inclinazione della volontà, che dipende proprio dalla forma conosciuta dall'intelletto che, appunto, ne causa l'azione.

A differenza di quanto avviene nelle altre cose naturali, nelle quali la forma è sempre individualizzata dalla materia e pertanto esse si dirigono sempre verso un determinato oggetto specifico, la forma con cui l'intelletto conosce le cose è universale e può riferirsi a diversi oggetti. Da ciò consegue dunque il fatto che la volontà possa rivolgersi verso molteplici oggetti, restando perciò indeterminata e non necessitata nei suoi atti<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, ed. P.-M. Gils, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982; trad. it. (a cui facciamo riferimento) TOMMASO D'AQUINO, *Il male*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2012.

<sup>110</sup> Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., pp. 326-331.

<sup>111</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Dicendum quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti: violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV *Metaphysicae*».

<sup>112</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III *De anima*. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus

In secondo luogo, Tommaso spiega che una determinata potenza si muove sia dalla parte del soggetto sia dalla parte dell'oggetto, seppur in modi diversi. Il movimento dalla parte del soggetto riguarda l'*esercizio dell'atto*, ossia il fatto che si agisca o meno o il fatto che si agisca con più o meno efficacia; il movimento dalla parte dell'oggetto riguarda invece la *specificazione dell'atto*, nella misura in cui, aristotelicamente, ogni atto è specificato dall'oggetto.

Nel caso delle realtà fisiche, la specificazione dell'atto deriva dalla forma, mentre l'esercizio dell'atto dall'agente che ne causa il movimento. Inoltre, occorre specificare che l'agente muove sempre in vista di un fine e dunque, quanto all'esercizio dell'atto, il primo principio del movimento procede dal fine.

Al contrario, osserva Tommaso, se esaminiamo gli oggetti dell'intelletto e della volontà, constatiamo che l'oggetto dell'intelletto è il primo e il più importante nel genere della causa formale, dal momento che il suo oggetto è l'ente e il vero; invece, l'oggetto della volontà è il primo e il più importante nel genere della causa finale, poiché il suo oggetto è il bene, il quale comprende sotto di sé tutti i fini così come sotto il vero sono comprese tutte le forme conosciute. È su questo presupposto che si basa essenzialmente la superiorità, non assoluta per Tommaso, dell'intelletto sulla volontà. Perciò, come egli stesso chiarisce, anche il bene, in quanto esso è una forma conosciuta, è contenuto sotto il vero, come vero particolare e a sua volta il vero, in quanto è il fine dell'attività intellettuale, è contenuto sotto il bene come bene particolare.

Dunque, quanto all'*oggetto che specifica l'atto*, il primo principio del movimento spetta all'intelletto, nella misura in cui in questo modo il bene conosciuto muove anche la volontà. Al contrario, se si considera il movimento delle potenze dell'anima in relazione all'*esercizio dell'atto*, allora il principio del movimento spetta alla volontà, a

---

invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae. Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus, sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut est in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis; unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano».



cui compete il fine principale: e in questo modo la volontà muove se stessa e tutte le altre potenze<sup>113</sup>.

Ora, spiega Tommaso, lo scopo principale consiste nel dimostrare che la volontà non è mossa necessariamente. Per far ciò, si deve considerare lo stesso movimento della volontà sia rispetto all'esercizio dell'atto sia rispetto alla specificazione dell'atto che, come abbiamo visto, dipende dall'oggetto.

Rispetto all'esercizio dell'atto, Tommaso ha già dimostrato che è evidente che la volontà muove se stessa, così come muove anche le altre potenze. Inoltre, poiché la volontà muove se stessa attraverso il consiglio, ossia attraverso un'indagine non dimostrativa rivolta indifferentemente verso due oggetti contrari, è evidente che essa non muova se stessa per necessità, ma è anche necessario che essa sia mossa da altro, da un agente esterno, che muova la volontà dandole un impulso (*instinctu*) nel suo primo movimento<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae. Unde et ipsum bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum fabricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo; unde et Commentator definit habitum in III *De anima*, quod habitus est quod quis utitur cum voluerit».

<sup>114</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat

A questo proposito, Tommaso spiega, riprendendo la tesi esposta nel *De bona fortuna*, che ciò che per primo muove la volontà e l'intelletto è qualcosa che si trova al di sopra di entrambi, vale a dire Dio, il quale, muovendo tutte le cose non per necessità ma a seconda della loro natura, muove anche la volontà secondo la sua natura, ossia come qualcosa che si rapporta indifferentemente verso oggetti diversi<sup>115</sup>.

Se si considera invece il movimento della volontà rispetto all'oggetto che specifica l'atto, che determina l'atto della volontà a volere questa o quella cosa in particolare, è importante tener presente che l'oggetto che muove la volontà è il bene conveniente conosciuto (*bonum conveniens apprehensum*). Il bene, precisa Tommaso, deve essere assolutamente conveniente, altrimenti non muoverebbe la volontà e deve essere conosciuto non in universale, ma in particolare, poiché i consigli e le scelte riguardano i casi particolari.

A questo punto Tommaso fornisce un'ulteriore precisazione essenziale: nel caso in cui si conoscesse una determinata realtà come bene conveniente secondo tutti i casi particolari che si possono immaginare, tale realtà muoverebbe la volontà in modo necessario. È questo il caso della beatitudine che l'uomo desidera appunto *necessariamente*, è quel bene che in assoluto l'uomo non può non volere. Ma, precisa Tommaso, tale necessità è qui da intendersi in relazione al caso particolare della specificazione dell'atto, dal momento che la volontà non può volere il contrario di quel bene, ma non in relazione all'esercizio dell'atto, nella misura in cui in un determinato momento si potrebbe anche non pensare alla beatitudine, perché gli stessi atti dell'intelletto e della volontà sono atti particolari.

Al contrario, se un bene non è conveniente secondo tutti i casi particolari, esso non muove la volontà per necessità neanche rispetto alla specificazione dell'atto. Infatti, la volontà può considerare allo stesso tempo beni diversi perché mostrano aspetti diversi di

---

consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat».

<sup>115</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate».

convenienza (ad esempio: ciò che è bene e conveniente per la salute può non esserlo per il desiderio)<sup>116</sup>.

Tale oscillazione della volontà da un bene all'altro secondo aspetti diversi di convenienza può avvenire nella volontà in tre modi: a) in un primo modo, in quanto un determinato aspetto ha più importanza rispetto a un altro e in tal caso la volontà si muove secondo ragione: ad esempio quando si preferisce ciò che può essere utile per la salute rispetto a ciò che può esserlo per il piacere; b) in un secondo modo, quando si focalizza l'attenzione su di una particolare circostanza rispetto ad altre in virtù di un agente esterno o interno; c) in un terzo modo, in virtù della disposizione dell'agente, fattore fondamentale: ad esempio la volontà di chi è in preda all'ira si muove verso il suo oggetto in maniera diversa rispetto alla volontà di chi è calmo<sup>117</sup>.

Dunque, spiega Tommaso, a seconda dei vari casi, se la disposizione dell'agente, in base alla quale una determinata cosa appare buona e conveniente, è naturale e non dipende dalla volontà, quest'ultima sceglie quella cosa per necessità naturale (una necessità non assoluta s'intende): tutti gli uomini, infatti, desiderano per natura esistere, vivere e conoscere. Al contrario, puntualizza Tommaso, se la disposizione dell'agente non è naturale ma dipende dalla volontà, quest'ultima non si muove verso il suo oggetto per necessità, poiché può rimuovere quella disposizione mutando la propria considerazione dell'oggetto verso cui tendere.

---

<sup>116</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particolare consideratum, sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis».

<sup>117</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo praeeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro».

Dunque, conclude Tommaso, secondo la specificazione dell'atto, quanto cioè al suo oggetto, la volontà è mossa secondo necessità rispetto ad alcune cose particolari (non rispetto a tutti gli oggetti verso cui tende); ma secondo l'esercizio dell'atto la volontà non è in alcun modo mossa necessariamente<sup>118</sup>.

In conclusione, occorre forse riassumere l'argomentazione tommasiana formulata nel *De malo*, al fine di avere un quadro più perspicuo e lineare. I rapporti tra intelletto e volontà, infatti, emergono dalla suddetta analisi con maggiore chiarezza: dal punto di vista dell'*esercizio dell'atto*, vale a dire dal punto di vista soggettivo, la volontà è libera perché muove se stessa e le altre potenze: il primo impulso del movimento della volontà dipende da Dio, ma il movimento che procede da Dio non fa sì che la volontà si muova necessariamente, ma che si muova liberamente nella scelta tra diversi beni particolari che si offrono alla volontà secondo vari aspetti di convenienza. Dal punto di vista della specificazione dell'atto, ossia dal punto di vista oggettivo, la volontà è in generale libera perché può scegliere tra aspetti diversi di convenienza, ma non lo è in alcuni casi particolari: è assolutamente necessitata nei confronti del bene assoluto, ossia verso la beatitudine, ed è naturalmente necessitata rispetto ad alcuni beni particolari che riguardano in universale la specie umana: il desiderio di essere, vivere e conoscere.

Dunque, come è già stato rilevato, per Tommaso la libertà della volontà non è assoluta, ma solo rispetto a tutto ciò che riguarda la specificazione degli atti, vale a dire in relazione agli oggetti verso cui essa tende. Ciò non vale invece in relazione all'esercizio dell'atto, rispetto al quale la volontà rimane totalmente libera di scegliere.

Stando a ciò, si può notare come Tommaso rientri in una posizione per così dire intermedia tra intellettualisti e volontaristi. Da un lato, non è possibile fare di Tommaso un intellettualista puro e radicale come Sigieri di Brabante o Goffredo di Fontaines, dall'altro, come i francescani ed Enrico di Gand, Tommaso sostiene l'automovimento della volontà: l'unico motore estrinseco della volontà non coincide con un qualche suo oggetto particolare ma con la causa stessa del suo essere, cioè Dio. Solo dal punto di vista della specificazione dei suoi atti, la libertà della volontà è soggetta a restrizioni, essendo

---

<sup>118</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ed. Gils: «Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem remove, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen movetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur».

in parte condizionata dai suoi oggetti e di conseguenza, primariamente, dall'intelletto, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza. Dunque, se da un lato è la volontà a muovere l'intelletto, spingendolo a operare così come le altre potenze, dall'altro è sicuramente l'atto dell'intelletto a determinarla, nella misura in cui la scelta di un determinato bene deve essere necessariamente preceduta dall'apprensione del bene stesso.

Alla luce di tali argomenti, siamo d'accordo nell'affermare che Tommaso potrebbe essere definito un intellettualista, ma tale accezione merita nel suo caso una leggera sfumatura, nella misura in cui la libertà della volontà e il suo auto-movimento non sono mai messe in dubbio dall'Aquinate.

Come già rilevato da Porro, ciò che i voloniaristi successivi, tra i quali appunto Enrico di Gand, rimprovereranno a Tommaso sarà soprattutto la rigida distinzione tra gli ambiti dell'esercizio e della specificazione dell'atto, i quali minavano l'assoluta libertà della volontà e i presupposti essenziali di quest'ultima<sup>119</sup>.

Dopo aver ripercorso le tesi di Tommaso d'Aquino, occorre rivolgere l'attenzione al secondo autore al centro del nostro studio, vale a dire il francescano Riccardo di Mediavilla, il quale torna più volte e in diversi luoghi sul problema del rapporto tra intelletto e volontà<sup>120</sup>. In piena fedeltà all'orientamento del suo ordine, anche Riccardo sostiene il netto primato della volontà sull'intelletto proponendo una tesi che è per certi versi in accordo con l'intellettualismo moderato di Tommaso ma che tuttavia si distanzia nettamente da essa.

Nel suo *Commento alle Sentenze*, Riccardo afferma più volte che la libertà è una potenza più nobile rispetto all'intelletto<sup>121</sup>. La questione è affrontata sia in relazione al caso dell'uomo sia in relazione al caso angelico<sup>122</sup> più o meno nello stesso modo, tenendo conto essenzialmente delle differenze implicate dallo statuto angelico. In questo contesto

---

<sup>119</sup> Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., pp. 329-331.

<sup>120</sup> Sulla questione del primato della volontà in Riccardo di Mediavilla lo studio più completo e analitico, a cui in questo contesto ci rifacciamo, resta ancora la monografia di HOCEDEZ, *Richard de Mediavilla* cit., pp. 212-218.

<sup>121</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, 4 voll., Brixiae 1591, rist. Frankfurt am Main, 1963, I, dist. 4, q. I, art. 2: «[...] Cum dicis quod intellectus est nobilissima potentia [...] dico quod voluntas nobilior est potentia [...]»; II, dist. 24, q. 5, art. 1: «[...] Voluntas simpliciter nobilior est quam intellectus».

<sup>122</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, ed. A. Boureau, in Richard de Mediavilla, *Questions Disputées*, Tome II, *La condition généralé de l'ange: les piussances et l'intellection*, qq. 9-13, q. 10, Les Belles Lettres, Paris 2012.

si cercherà di delineare i termini del rapporto in generale, in modo tale da trarre un quadro chiaro sulla posizione dell'autore.

Per Riccardo, il quale come la maggior parte dei suoi confratelli francescani è peraltro convinto che amare Dio sia superiore a conoscerlo, l'atto della volontà è dunque più nobile rispetto a quello dell'intelletto, nella misura in cui l'amore per Dio è preferibile alla conoscenza di quest'ultimo<sup>123</sup>. L'intelletto è infatti chiaramente subordinato alla volontà per Riccardo, e si comporta come farebbe una luce, vale a dire illuminando la via da percorrere<sup>124</sup>. Tuttavia, anche Riccardo concede che le due potenze non siano del tutto indipendenti e che, in un certo modo la volontà dipenda a sua volta dall'intelletto. Infatti, la volontà non può compiere il suo atto, ossia non può amare, senza il ricorso all'atto dell'intelletto<sup>125</sup>. Ma questa è l'unica priorità che l'intelletto possiede, in quanto ha l'unico compito di disporre la volontà. Infatti, solo nel moto dell'anima l'atto dell'intelletto precede la volontà, poiché la dispone al suo atto. Invece, rispetto al movente principale, la volontà è totalmente libera e muove se stessa, pertanto essa è prima nell'ordine della causa efficiente, nella misura in cui è più prossima al fine. L'atto dell'intelletto dunque è totalmente subordinato rispetto alla volontà<sup>126</sup>.

Ad ogni modo, Riccardo non esclude che l'intelletto possa compiere alcuni atti senza il ricorso alla volontà, ma da questo non dipende il fatto che esso sia più nobile rispetto a quest'ultima e soprattutto, quanto al suo atto principale, vale a dire la formazione del verbo mentale, esso non può prescindere dalla volontà, senza la quale l'intelletto non può muoversi. Pertanto, conclude Riccardo, il ruolo della volontà nei confronti dell'intelletto è ben più necessario rispetto all'ausilio che l'intelletto può fornire alla volontà<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, q. 10, art. 3, ed. Boureau: «Nobilius est Deum diligere quam intelligere, in tantum quod ipsa cognitio, si non adsit dilectio, elongat a Deo».

<sup>124</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, II, dist. 38, q. 4, art. 2: «Intellectus enim se habet ad voluntatem, sicut serviens qui portat lucernam ante dominum suum, qui nihil facit nisi ostendere viam et persuadere, et dominus imperat sibi et divertit quocumque sibi placuerit. Et sicut consiliarius ad imperatorem, qui ostendit et persuadet quod sit faciendum; imperator autem quandoque imperat secundum quod sibi consultum est, et aliquando contrarium».

<sup>125</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, I, dist. 12, q. 4, art. 1: «Voluntas non potest exire in actum suum amandi, nisi mediante actu intellectus».

<sup>126</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, II, dist. 24, q. 5, art. 1: «In motibus animae intellectus est prior motor quam voluntas; dico quod verum est, loquendo de movente dispositive: intellectus enim per suum actum disponit ad actum voluntatis; non est autem verum de movente principaliter et affective, sic enim, sub Deo movente, movet voluntas se ipsam [...] ideo actus voluntatis est ultimior in ratione finis quam actus intellectus: actus enim intellectus ad actum voluntatis ordinatur. Cuius signum est quod non quiescit creatura rationalis in cognoscendo, sed ultra tendit».

<sup>127</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, II, dist. 24, q. 5, art. 1, ad. 2: «Quamvis intellectus possit in aliquem actum sine voluntate et non e converso, non tamen propter hoc sequitur quod sit nobilior voluntate; quia in complementum actus sui, qui consistit in completa formayione verbi, non potest, sine voluntate; quod patet per Augustinum [...] dicentem quod partum mentis antecedit

La nobiltà della volontà coincide per Riccardo con la sua libertà, che la volontà possiede in sé formalmente. La volontà, ovviamente, presuppone anche l'intelligenza, nella misura in cui è l'intelletto a proporre i vari oggetti tra cui scegliere: in questo senso, il libero arbitrio comprende per Riccardo allo stesso tempo la volontà e l'intelletto. Tuttavia, dato che è la volontà ad auto-determinarsi nella scelta è propriamente quest'ultima a essere libera.

Inoltre, per Riccardo il libero arbitrio non è un *habitus*, vale a dire una disposizione aggiunta alle due potenze, nella misura in cui una tale disposizione implicherebbe una determinazione ad agire, il che è contrario al suo stesso principio. Non si tratta neanche di una potenza diversa dalla volontà, poiché altrimenti si tratterebbe o di una potenza superiore o di una potenza inferiore, ed entrambe queste opzioni sono per Riccardo impossibili. Infatti, non c'è alcuna potenza che possa essere superiore al libero arbitrio e la volontà è dunque la potenza superiore per eccellenza. Inoltre, il libero arbitrio non deve essere confuso con l'intelligenza, perché quest'ultima può essere forzata dall'evidenza, così come è necessario tener presente il fatto che tutti gli atti della volontà non sono liberi, perché necessitano di una vera scelta. A sua volta, una tale scelta richiede una deliberazione o la possibilità di una deliberazione, perché solo in questo caso un atto volontario riceve una precisa connotazione morale e diviene effettivamente giudicabile da questo punto di vista. Pertanto, un atto volontario non è imputabile moralmente se l'uomo non ha deliberato o almeno non sia stato obbligato a farlo, e questa condizione è sufficiente, dal momento che presuppone che tra l'apprensione di un determinato oggetto e la scelta che ne deriva si abbia il tempo necessario per poter deliberare. A questo punto, prosegue Riccardo, la volontà può determinare o meno l'intelletto nel proporre una possibile scelta ragionevole e così, se la volontà si determina prima di una tale deliberazione prodotta da se stessa, il suo atto diviene giustamente imputabile, vale a dire passibile di un giudizio. È sulla base di ciò che effettivamente per Riccardo il libero arbitrio coincide con la volontà, ma in quanto essa è in rapporto, cioè presuppone la deliberazione precedente che deve essere necessariamente possibile e obbligatoria<sup>128</sup>.

---

appetitus quo, il quod nosce volumus, quaerendo et inveniendo, nascitur proles: ipsa notitia. Actus etiam, in quantum potest cum modico adiutorio intellectus, fortissimus est. Ille autem in quem potest intellectus sine adiutorio voluntatis, debilis est et imperfectus; ita quod, omnibus pensatis, maius est adiutorium quod facit voluntas intellectui ad perfectionem sui actus, quam illud quod facit intellectus voluntati ad sui actus perfectionem».

<sup>128</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, q. 44, ed. Boureau; *Scriptum super Sententiis*, II, dist. 24, q. 3, art. 1: «Formaliter liberum arbitrium est ipsa voluntas prout consideratur post deliberationem pendentem in intellectu vel post tempus quo homo deliberare potuit et debuit».

Un'altra questione particolarmente significativa affrontata da Riccardo riguarda più in dettaglio la libertà della volontà. Egli si chiede se una tale libertà possa considerarsi assoluta o se possa essere soggetta a delle limitazioni. Anche in questo caso, il problema è affrontato sia nel *Commento alle Sentenze* sia nelle *Quaestiones Disputatae*.

È chiaro che per Riccardo la volontà è una potenza che muove se stessa e che è capace di auto-determinarsi. Essa desidera liberamente il fine verso cui tende, in quanto quest'ultimo è conosciuto come un bene che può soddisfare totalmente il suo appetito. Nel suo tendere verso questo determinato fine, la volontà non è soggetta a nessun tipo di costrizione, eppure tale appetito è per la volontà necessario<sup>129</sup>.

Nel suo tendere verso il suo fine, la volontà non subisce alcuna determinazione da parte dell'intelletto, dal momento che essa è determinata a una tale inclinazione direttamente dal suo creatore, vale a dire da Dio. Ed è questa l'unica determinazione esterna che essa subisce, nella misura in cui essa è appunto determinata da Dio a desiderare il suo fine, nonostante poi la volontà si muova liberamente per sé stessa verso di esso attraverso un movimento che le è naturale<sup>130</sup>. Tutto ciò che la volontà desidera, essa lo desidera in ragione del suo tendere verso un determinato fine<sup>131</sup>. In questa tensione, la volontà, che coincide appunto con il libero arbitrio, non può subire nessun tipo di costrizione, neanche da parte di Dio, poiché questa è la caratteristica principale della stessa natura della volontà. Dio, dunque, non può forzare, non può costringere la scelta del libero arbitrio, sebbene lo possa "distruggere" o inclinare sollecitandolo verso un determinato oggetto<sup>132</sup>.

Dunque, anche Riccardo concede che l'assoluta libertà della volontà può subire delle limitazioni, ma solo in relazione al fine verso cui tende, nella misura in cui essa è determinata da Dio a volerlo. Non vi sono altri limiti che possano depotenziare la sua capacità di azione e tantomeno l'intelletto può in alcun modo determinarla, essendo a essa totalmente subordinato. Infatti, in rapporto ai molteplici oggetti che la volontà può scegliere per raggiungere il suo fine, la libertà è assolutamente libera di muoversi anche contro il dictat dell'intelletto e ciò non solo in universale, ma anche nei casi particolari<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, q. 14, art. 1, ed. Boureau; *Scriptum super Sententiis*, II, dist. 38, q. 1, art. 2.

<sup>130</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, q. 14, art. 2, 3-4, ed. Boureau; *Scriptum super Sententiis*, II, dist. 38, q. 2, art. 2.

<sup>131</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, II, dist. 34, q. 3.

<sup>132</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, q. 15, art. 1, ed. Boureau; *Scriptum super Sententiis*, II, dist. 25, q. 1, art. 4, 1-2, q. 2, art. 4, ad. 2.

<sup>133</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, q. 15, art. 3, ed. Boureau: «Voluntas potest se movere contra iudicium intellectus in universali et in particulari».



È evidente per Riccardo che la libertà della volontà si possa dunque esercitare illimitatamente rispetto a tutti i mezzi necessari a raggiungere il suo fine, ma non rispetto al fine stesso<sup>134</sup>.

Ne consegue necessariamente, il che rappresenta un aspetto importante della tesi di Riccardo in relazione al problema del peccato angelico, che la causa e la ragione ultima di una scelta risiede solo ed esclusivamente nella volontà e ciò solo perché Dio ha voluto così e non altrimenti<sup>135</sup>, come anche Anselmo spiega chiaramente nel *De casu diaboli*.

Interlocutore diretto di Riccardo e a distanza di Tommaso d'Aquino, anche Pietro di Giovanni Olivi<sup>136</sup>, così come buona parte dei franceccscani volontaristi, sostiene una posizione che fa leva sull'assoluta libertà della volontà intesa nei termini di una potenza totalmente attiva<sup>137</sup>.

Per Olivi, la volontà è una facoltà nettamente superiore rispetto all'intelletto, nella misura in cui essa permette la libertà<sup>138</sup>. Tale presupposto viene ribadito anche nella q. 45 della sua *Summa*. In questo contesto, Olivi spiega che l'intelletto fallisce nella contemplazione del divino, ordine al quale solo la volontà può pervenire<sup>139</sup>. La stessa tesi

<sup>134</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, II, dist. 38, q. 4, art. 2, ad. 1: «Non est simile de cognitione intellectus respectu conclusionis [...] et de actu voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem, evidenter connexorum cum fine [...]. Tanta est voluntatis libertas quod non potest necessitari circa actum eius respectu eorum quae sunt ad finem».

<sup>135</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Super Quatuor Libros Sententiarum*, II, dist. 38, q. 4, art. 2, ad. 3: «Illa auctoritas Anselmi (omnis voluntas habet quid et cur), sic intelligenda est quod semper voluntas vult illud quod vult propter aliquid in universali vel in particulari. Unde determinando se ad unum significatum aequaliter eligibilium, bene hoc facit propter aliquid, utpote, quia illud est expediens sibi; sed illud propter aliquid non respicit magis unum quam aliud. Unde quod magis accipiat A quam B, non potest reddi aliud propter quid, nisi quod hoc vult».

<sup>136</sup> Sul problema del rapporto tra volontà e intelletto in Pietro di Giovanni Olivi si veda la recente tesi di dottorato di S. BOBILLIER, *Ethique et personne: la volonté et le choix du mal dans la pensée de Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, pp. 77-85. Nel presente lavoro, il collega ricostruisce dettagliatamente la questione e la inserisce nel contesto speculativo di riferimento; sul problema della volontà e della libertà in Olivi rimandiamo a O. BOULNOIS, *Vouloir, vœu et noblesse de la volonté selon Olieu*, in *Cahiers du centre de recherches historiques*, 16 (1996), pp. 57-64; ID. *La Liberté fautive* cit., pp. 79-97; E. BETTONI, *La libertà come fondamento dei valori umani nel pensiero di Pier di Giovanni Olivi*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, XI, Sansoni, Firenze 1960, p. 3947; D. BURR, *Olivi and the Limits of Intellectual Freedom*, G.H. SHRIVER (ed.), *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, Duke University Press, Durham 1974, pp. 185-199; ID. *Pierre de Jean Olivi ou la liberté persécutée*, in B.C. BAZAN / C. ANDUJAR / L. G. SBROCCHI (éds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès international de philosophie médiévale, II, Legas, New York-Ottawa-Toronto, 1995, pp. 903-921;

<sup>137</sup> A questo proposito si veda F.-X. PUTALLAZ, *Insolente lliberté* cit., pp. 127-162.

<sup>138</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Question disputée sur la science divine et les idées en Dieu*, trad. S. Piron, in J.-C. BARDOUT / O. BOULNOIS (éds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, p. 209: «la libertà, infatti, non deriva dalla ragione di intelletto, ma solo dalla nozione di volontà» (trad. it. nostra).

<sup>139</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae. 3 voll., 1922-1926 [= *Summa Quaestionum*, II] *Summa*, q. 54, p. 241: «In contemplatione, ubi operatio intellectus deficit et cessat, amor crescit et intrat secundum sententiam contemplativorum qui hoc experti sunt; unde dicit Dionysius, libro De mystica theologia et in aliis locis pluries, quod supremus gradus contemplationis qui caligo dicitur est in cessatione omnium intellectualium

viene poi ribadita nella seconda questione sulla perfezione evangelica<sup>140</sup>. Tuttavia, la superiorità della volontà non comporta, per Olivi, una svalutazione totale del ruolo e dell'importanza dell'intelletto, nella misura in cui esso è fondamentale per l'uomo così come lo è la volontà<sup>141</sup>. Infatti, l'intelletto gioca un ruolo fondamentale nell'atto deliberativo: esso propone alla volontà le alternative di scelta più convenienti e questo implica inoltre che la volontà non possa orientarsi nelle sue scelte se non è supportata dall'intelletto, il che implica a sua volta anche per Olivi una stretta interdipendenza tra le due potenze. Tuttavia, a differenza della volontà, l'atto dell'intelletto risulta essere comunque limitato, nella misura in cui esso è determinato dall'oggetto conosciuto<sup>142</sup>. È a questo punto che Olivi porta a termine un totale rovesciamento della posizione tommasiana, nella misura in cui afferma che l'intelletto è libero solo accidentalmente<sup>143</sup>. L'intelletto dunque è sempre determinato dall'oggetto e dalla volontà. È in questo senso che Boulnois afferma che per Olivi l'intelletto ha la sua radice nella volontà<sup>144</sup>.

Dopo aver passato in rassegna le teorie dei tre autori al centro del presente studio, occorre necessariamente tener conto anche degli altri interlocutori del dibattito. A questo scopo, è sicuramente opportuno partire dai problemi sollevati dalla condanna del vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277<sup>145</sup>. Infatti, Tempier aveva a più riprese condannato, già a partire dal 1270, la tesi secondo la quale la volontà sceglie necessariamente e il libero arbitrio è una facoltà passiva necessitata dall'oggetto desiderato. Sullo sfondo di tale condanna, si trova sicuramente la posizione sostenuta da Sigieri di Brabante, il quale,

---

operationum acsi in omnimoda ignorantia et negatione omnis cognitionis, propter secundum eum in Scripturis vocatur tenebra, caligo et silentium ; sed tunc temporis mens supreme sentit divina ; ergo ille sensus est actus voluntatis et non intellectus».

<sup>140</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica II: an contemplatio sit principalius in intellectu quam voluntate*, ed. A. Emmen – F. Simoncioli, *Studi Francescani*, 61, 1964, II, p. 113-167, p. 120-121.

<sup>141</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, q. 45, p. 250, ed. Jansen: «Nihil enim est nobis intimius quam intellectus et voluntas, in tantum enim sunt nobis intima quod non sunt perscrutabilia nec inhabitabilia nec penetrabilia ad plenum ab aliquo spiritu creato».

<sup>142</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, q. 42, p. 340, ed. Jansen: «Nusquam enim, quod sciam, scientia habet alium actum quam scire».

<sup>143</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, q. 42, p. 340, ed. Jansen: «Intellectus nec eius habitus nullam habent libertatem, cum non possint movere se ipsos, et semper necessario, quantum est ex se, tendat in suum objectum et motionibus voluntatis sit necessario subiectus».

<sup>144</sup> Cfr. BOULNOIS, *Vouloir, voeu et noblesse de la volonté selon Olieu*, in *Cahier du centre de recherches historiques*, 16 (1996), p. 64.

<sup>145</sup> Per approfondimenti si veda R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publication Universitaires, Leuven 1977, pp. 230-263.

nonostante la condanna di Tempier, continuerà a sostenere le proprie tesi e a ribadire la superiorità dell'intelletto sulla volontà<sup>146</sup>.

Nonostante la condanna del 1277 non colpisse direttamente le tesi tommasiane, dietro ad alcuni degli articoli condannati, e anche con l'ausilio del *Correctorium* di Gulielmo de la Mare, sono rintracciabili alcuni punti discussi proprio nelle tesi di Tommaso.

Il problema implicato dalle tesi condannate viene discusso in primo luogo da Enrico di Gand, facente parte della commissione convocata proprio da Tempier, nel suo *Quodlibet* I del 1276. Le tesi contro le quali Enrico si scaglia in particolare sono quelle che sostengono che la volontà non sia libera di accettare o rifiutare il giudizio pratico dell'intelletto (condannate rispettivamente negli articoli 129, 130, 158 e 163) o che non possa volere e scegliere tra due beni differenti (tesi condannata nell'art. 208).

Ed è proprio quest'ultimo problema a essere discusso da Enrico nella sua prima disputa quodlibetale, là dove egli è convinto che la questione nasca proprio dal problema della libertà e consista nel comprendere se essa dipenda in ultima analisi dalla volontà o dall'intelletto. In questo contesto Enrico contrappone alla *libertas arbitrandi* la *libertas eligendi arbitratum*, vale a dire la libertà della volontà di scegliere ciò che è stato giudicato dall'intelletto. A differenza della volontà, l'intelletto non è totalmente libero perché non ha controllo sulle proprie cognizioni e se la volontà dipendesse dall'intelletto non sarebbe essa stessa libera. Enrico spiega dunque che il rapporto tra le due facoltà deve essere inteso diversamente: l'intelletto, e la conoscenza che ne deriva, fornisce alla volontà solo l'occasione per volere o la sua condizione necessaria (*causa sine qua non*). Tuttavia, l'intelletto e la conoscenza non muovono la volontà, ma è la volontà a muovere sé stessa come primo motore<sup>147</sup>. Pertanto, la volontà per Enrico non è una potenza passiva, come invece Aristotele ammette, ma una potenza attiva<sup>148</sup> e in quanto tale essa è capace di causare il suo auto-movimento. La volontà è la potenza superiore all'interno dell'anima, ossia quella potenza che, di conseguenza, comanda e dirige tutte le altre potenze<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Per quanto riguarda la posizione di Sigieri di Brabante rimandiamo a HOFFMANN, *Intellectualism and voluntarism* cit., pp.417-418.

<sup>147</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 16, *Opera Omnia* vol. V, pp. 98, 102, 107-108, 112.

<sup>148</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 9.

<sup>149</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, q. 6, *Opera* XIII: 142-143.

A questo proposito, Enrico utilizza lo stesso argomento di Riccardo di Mediavilla per spiegare il ruolo dell'intelletto nei confronti della volontà: esso funge da luce che rischiarla la via e indica il cammino al padrone, che coincide appunto con la volontà<sup>150</sup>.

La condanna del 1277 porta poi alcuni autori scolastici a cambiare radicalmente la propria posizione sul rapporto tra volontà e intelletto. È questo sicuramente il caso di Egidio Romano, il quale passa da una teoria intellettualista a una tesi fortemente volonatarista.

A differenza di Enrico, con il quale Egidio sarà più volte in contrasto (si pensi ad esempio al problema della distinzione tra essere e essenza), egli afferma che la volontà non può muoversi senza essere a sua volta mossa. In altri termini, la volontà ha bisogno di essere "posta in atto" dalla presentazione dell'intelletto del bene verso cui tendere. Se l'oggetto presentato dall'intelletto non è buono da ogni punto di vista, allora la volontà non è necessitata a desiderarlo. Dunque, fino a quando è impegnata nella *consideratio bifurcata* degli aspetti buoni e cattivi dell'oggetto verso cui si dovrebbe tendere, la volontà non è determinata a perseguirlo, dal momento che essa deve prima determinarsi nel desiderare la stessa considerazione dell'oggetto. Solo dopo questa prima determinazione, essa può determinare liberamente l'intelletto a focalizzare l'attenzione su un aspetto particolare dell'oggetto. Successivamente, il giudizio pratico che consegue a questa prima determinazione della volontà determina a sua volta la scelta della volontà. È pertanto evidente che per Egidio la volontà determina i suoi stessi atti, mentre l'intelletto, che è indeterminato rispetto alle varie alternative possibili, manca di questo tipo di auto-determinazione, dal momento che viene a sua volta determinato dalla volontà<sup>151</sup>.

Contro Enrico di Gand ed Egidio Romano, e in parte anche contro alcuni presupposti della dottrina tommasiana, si schiera apertamente Goffredo di Fontaines che possiamo a tutti gli effetti definire un intellettualista. Come vedremo nella breve parentesi a lui dedicata nel capitolo sulla causa del peccato angelico, Goffredo rifiuta la tesi dell'auto-determinazione della volontà poiché ritiene che ciò sia metafisicamente impossibile. Egli muove infatti, seguendolo con convinzione, dall'imprescindibile presupposto aristotelico secondo il quale tutto ciò che si muove è mosso da altro e ciò vale, per Goffredo, per qualsiasi elemento rientri nell'universo creato, inclusi intelletto e volontà. Se si

---

<sup>150</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 14, *Opera* V: 85, 90.

<sup>151</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* III, q.15, ed. 1646, pp. 178-180; *Quodlibet* IV, q. 21, pp. 258-259.

ammettesse il contrario, si cadrebbe per Goffredo necessariamente in una contraddizione, dal momento che una cosa non può essere nello stesso tempo sia in potenza sia in atto. Dunque, per Goffredo la volontà non muove se stessa, ma è mossa dall'oggetto dell'apprensione intellettuale<sup>152</sup>. La volontà ha pertanto la necessità di essere determinata da altro ed è indifferente solo rispetto alle sue specifiche volizioni. Ciò che determina la volontà nel suo atto è appunto per Goffredo l'oggetto valutato dal giudizio pratico, che in tal modo muove la volontà come causa efficiente<sup>153</sup>.

Inoltre, Goffredo spiega che se la volontà muovesse se stessa, anche contrariamente rispetto al giudizio pratico dell'intelletto, il suo volere non tenderebbe verso alcun oggetto e praticamente l'intelletto non avrebbe necessità di svolgere la sua propria funzione. Invece, la volontà può tendere verso o allontanarsi solo da ciò che il giudizio pratico dell'intelletto le presenta come bene desiderabile o non desiderabile. Dunque, ribadisce Goffredo, dato che la volontà controlla l'azione dell'intelletto, ma solo in virtù del precedente giudizio pratico dell'intelletto, l'unica potenza propriamente autonoma è appunto solo l'intelletto<sup>154</sup>.

A parere di Goffredo il contenuto del giudizio pratico dipende solo indirettamente e incidentalmente dalla volontà, nella misura in cui essa causa una disposizione virtuosa o viziosa che influenza la propria deliberazione pratica<sup>155</sup>. Stando a ciò, è chiaro che Goffredo non ritenga, contrariamente a Enrico, che la volontà sia la potenza più alta dell'anima<sup>156</sup>.

Per quanto riguarda infine la posizione di Giovanni Duns Scoto, che verrà elaborata e formulata anche in risposta all'inaccettabile, a suo parere, tesi di Goffredo di Fontaines, rimandiamo al II capitolo del presente lavoro, nella misura in cui è proprio in relazione alla questione del peccato angelico che Scoto discute la sua posizione sul rapporto tra intelletto e volontà<sup>157</sup>.

Quelle appena esposte sono solo alcune delle posizioni principali sul problema del rapporto tra intelletto e volontà condensate nelle dottrine di alcuni dei maestri più influenti

---

<sup>152</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann, *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1914, vol. III, 163.

<sup>153</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann, 158-164.

<sup>154</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 16, ed. J. Hoffmann, *Le huitième Quodlibet, Le neuvième Quodlibet, Le dixième Quodlibet (1924, 1928, 1931)*, Louvain 1924, vol. IV, 196, 176; *Quodlibet* VI, q. 13, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann, pp. 375-376.

<sup>155</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 1, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann, 220-224.

<sup>156</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 10, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann.

del periodo oggetto di studio. Alla luce di tali presupposti teorici, sarà interessante notare in che modo i maestri scolastici a cui facciamo riferimento abbiano reinterpretato e adattato le proprie posizioni in relazione al problema specifico del peccato dell'angelo, nella misura in cui sembra essere indubbio che la questione del primato dell'intelletto o della volontà costituisce di fatto il primo presupposto fondamentale per poter affrontare la questione.

## **CAPITOLO II**

### **LA CAUSA E LA NATURA DEL PECCATO ANGELICO**

«Tu, sigillo e modello  
ripieno di sapienza e bello  
alla perfezione,  
eri nell'Eden, il giardino di Dio;  
d'ogni pietra preziosa ricoperto:  
rubino, topazio e diaspro,  
crisolito, onice e berillo,  
zaffiro, carbonchio e smeraldo  
e d'oro era il lavoro dei tuoi castoni  
e delle tue legature,  
preparato nel giorno in cui fosti creato.  
Tu eri un cherubino dalle ali spiegate;  
ti feci guardiano, fosti sul santo monte  
di Dio;  
in mezzo a pietre di fuoco te ne stavi.  
Tu eri perfetto nella tua condotta  
Quando fosti creato,  
finché non si trovò in te la malvagità.  
Con l'abbondanza del tuo commercio  
Ti riempisti di violenza e di peccati;  
io ti disonorai cacciandoti dal monte  
di Dio!  
Ti feci perire, cherubino guardiano,  
cacciandoti via dalle pietre di fuoco!  
Il tuo cuore s'inorgogli per la tua  
bellezza;  
perdesti la tua sapienza a causa del tuo  
splendore.  
Ti gettai a terra;  
lo feci al cospetto dei re, perché  
ti vedano.  
Con l'abbondanza delle tue colpe,  
con la malvagità del tuo commercio  
profanasti i tuoi santuari.



Io ho fatto uscire un fuoco in mezzo a te,  
che ti ha consumato;  
ti ho reso cenere sulla terra al cospetto  
di chiunque ti veda.  
Tra i popoli, tutti quelli che ti conoscono  
Sono rimasti stupefatti per te.  
Diventasti un terrore e non esisterai  
mai più».

*Ezechiele, 28, 12-19*

La prima questione da affrontare, in ordine logico e teorico, riguarda il modo in cui Tommaso d'Aquino, Riccardo di Mediavilla e Pietro di Giovanni Olivi hanno cercato di risolvere il problema relativo alla causa e alla natura del peccato angelico. La domanda sulla provenienza e sull'insorgere del male nel mondo attraverso la scelta angelica implica necessariamente il faticoso tentativo di risalire alla sua causa primaria. A partire dalla posizione di questo problema, gli autori che prenderemo in considerazione, da Tommaso d'Aquino fino a Duns Scoto, hanno tentato di rintracciare una causa plausibile che giustificasse la presenza del male sottraendola alla diretta responsabilità di Dio, creatore dell'universo intero. L'assoluta bontà di Dio, di cui è intrisa la creazione, esclude di per sé un suo diretto coinvolgimento. Il male sembra aver fatto il suo ingresso tramite una libera scelta di cui il primo degli angeli, l'arcangelo chiliarca Lucifero, la somma tra le creature, è stato direttamente responsabile.

Dal punto di vista filosofico, questa asserzione porta con sé molteplici implicazioni, a cominciare da quelle derivanti dall'analisi dello statuto angelico. La condizione naturale e gnoseologica dell'angelo lascia ben poco spazio all'errore e al peccato, nella misura in cui l'angelo, sostanza puramente intellettuale e dunque intellettualmente perfetta, non può assolutamente commettere errori di valutazione e non è soggetto ai limiti imposti dalla conoscenza sensibile e dall'influsso delle passioni presente nelle creature corporee. Ben si comprende dunque quanto sia difficile, già alla luce di questo primo assunto, cercare di comprendere come il prodursi del peccato sia stato possibile. Ancora più difficile è cercare di rintracciarne la causa effettiva, la breccia in cui è stato possibile l'irrompere del male e della malvagità.

Quanto alla natura del peccato angelico, come avremo modo di vedere nel corso della trattazione, le posizioni sono molteplici ma quasi tutte ispirate e influenzate dal quadro di fonti che abbiamo tracciato nel capitolo precedente.

## 1. Tommaso d'Aquino: la distinzione tra ordine naturale e ordine sovrannaturale e la superbia di Lucifero

La trattazione del peccato dell'angelo attraversa trasversalmente l'intera produzione dottrinale di Tommaso d'Aquino<sup>158</sup>. A partire dal *Commento alle Sentenze* per giungere al tardo *De substantiis separatis*, l'Aquinate torna a più riprese sul problema delineando, di volta in volta, un quadro argomentativo sempre più chiaro, che rappresenta una sintesi delle posizioni elaborate in precedenza, nel quale vengono approfonditi nei vari ambiti alcuni aspetti particolari della questione: è per questo motivo che nel caso specifico di Tommaso non si può tener conto solo del *De malo*, ma si deve necessariamente fare riferimento anche agli altri luoghi della speculazione tommasiana in cui il problema del peccato angelico viene direttamente affrontato.

È opportuno quindi prendere le mosse dal giovanile *Scriptum Super Sententiis*<sup>159</sup>, nel quale per la prima volta egli affronta in dettaglio la questione, così come imposto dalla materia trattata da Pietro Lombardo.

Il primo fondamentale interrogativo a cui Tommaso tenta di rispondere consiste nel comprendere se, nel momento della sua creazione, l'angelo poté effettivamente essere già malvagio (*Utrum Angelus in principio suae creationis potuerit esse malus*)<sup>160</sup>. Tale problema riflette sulla natura del peccato angelico, sulla possibilità di rintracciarne una causa che non implichi il diretto coinvolgimento dell'atto creativo di Dio e affronta già in parte la questione del momento della caduta angelica.

A questo proposito sono state formulate numerose tesi, tra le quali Tommaso rigetta da subito, definendola eretica e impossibile, quella secondo la quale l'angelo venne creato malvagio direttamente da Dio. Infatti, ogni effetto procede dalla sua causa in conformità alla stessa natura della causa, principio che Tommaso mutua come spesso accade

---

<sup>158</sup> Per quanto riguarda la discussione delle tesi di Tommaso sul peccato angelico, disponiamo di numerosi studi esaustivi, tra i quali si veda ad esempio J. DE BLIC, *Saint Thomas et l'intellectualisme moral: à propos de la peccabilité de l'ange*, in *Mélanges de Science Religieuse*, 1 (1944), pp. 241-280; T. HOFFMANN, *Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89 (2007), pp. 122-156; HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham* cit., pp. 286-289; J. MARITAIN, *Le péché de l'Ange*, in *Revue Thomiste*, 56 (1956), pp. 197-239; PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino* cit., pp. 77-99; PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., pp. 331-335; W.L. ROSSNER, *The Sin of the Angel: An Essay on a Re-interpretation of some Thomistic Positions*, Newman Press, Westminster 1959.

<sup>159</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. P. Mandonnet, I-II, 2 voll., Lethielleux, Paris 1929.

<sup>160</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 1.

direttamente dal *Liber de causis*. Nel caso della creazione, Dio ha agito con lo scopo di comunicare alle creature la sua bontà ed è pertanto impossibile che da Dio provenga qualcosa che non sia partecipe della sua bontà.

Allo stesso modo, Tommaso scarta la tesi secondo la quale l'angelo poté essere malvagio nel momento stesso della sua creazione, ma tale malvagità non venne causata da Dio ma dall'atto della sua volontà. In questo caso, l'Aquinate afferma che non è possibile comprendere come si possa definire la volontà dell'angelo necessariamente malvagia, nella misura in cui la volontà ha la possibilità di rivolgersi, così come suggerito anche da Agostino e Anselmo, sia al male sia al bene. È infatti impossibile rintracciare una ragione necessaria per la quale l'angelo avrebbe dovuto rivolgersi prima al male, il che suggerisce già quale sarà la posizione dell'Aquinate a proposito del problema del momento della caduta angelica.

La soluzione che Tommaso fornisce è molto chiara: l'angelo non poté essere malvagio già nell'istante della sua creazione. La volontà tende solo verso il bene e dunque nulla può essere voluto se non viene appreso come bene da desiderare. Ora, se ciò che si desidera è realmente un bene, allora non si dà peccato nell'appetito razionale, ossia nella volontà. Al contrario, se c'è il peccato occorre necessariamente che il bene appreso sia in realtà un bene verosimile.

Ricorrendo ad Agostino, Tommaso spiega che non è possibile avere giudizio del verosimile se prima non si è appreso il vero bene. Di conseguenza, è necessario che la conoscenza del vero bene preceda quella del bene verosimile. Stando a ciò, l'appetito del bene verosimile, a causa del quale l'angelo ha peccato ed è divenuto malvagio, non può far seguito al primo atto dell'intelletto – che coincide appunto con la conoscenza del vero bene – bensì al secondo atto, che coincide invece con l'apprensione del bene verosimile. Dunque, conclude Tommaso, dal momento che un intelletto creato, qual è quello angelico, non può avere conoscenza di più realtà simultaneamente, ne consegue che l'angelo non poté in alcun modo essere malvagio già nel primo istante della sua creazione<sup>161</sup>.

---

<sup>161</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 1: «Et ideo aliter dicendum, quod cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum; quod si vere est bonum, non est peccatum in appetitu. Ergo oportet, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. Sed, secundum Augustinus in libro *contra Academicos*, non potes aliquis iudicare verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet ut intellectus veri boni praecedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus aestimati boni quo malus fit angelus, non potest sequi primum actum intellectus secundum quod considerat verum bonum, sed secundum quod considerat verisimile bonum. Unde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti suae creationis appetitus Angelis esse malus».

Sulla base dell'analisi dello statuto angelico, sembra essere dunque impossibile che gli angeli abbiano potuto effettivamente peccare. Ed è quello che Tommaso si propone di indagare in un'altra questione dello *Scriptum*, in cui si chiede letteralmente se negli angeli possa essere presente il peccato (*Utrum in angelis possit esse peccatum*)<sup>162</sup>.

A questo proposito un dato è certo: tutti i cattolici sanno con certezza che alcuni angeli hanno peccato e perciò divennero demoni. Lo stesso Tommaso riconosce che, nonostante ciò, la questione rappresenta un vero e proprio nervo scoperto e capire come ciò potesse effettivamente avvenire comporta non poche difficoltà<sup>163</sup>.

In questo contesto vediamo già delinearsi i termini in cui Tommaso concepisce il rapporto tra l'intelletto e la volontà. Infatti, nella volontà non può darsi il peccato senza che quest'ultimo presupponga una valutazione errata da parte dell'intelletto. In termini aristotelici, colui che pecca è dunque in un certo senso ignorante<sup>164</sup>.

Occorre tuttavia chiarire necessariamente anche i termini del rapporto tra malvagità e ignoranza per meglio comprendere il suddetto rapporto tra intelletto e volontà. A tal proposito, lo stesso Aristotele aveva distinto tra due tipi di conoscenza di quanto si esige compiere moralmente: una conoscenza etica universale e una conoscenza etica particolare. Ma le azioni da compiere, quelle azioni che sono cioè moralmente giudicabili, riguardano solo concrete situazioni particolari. Pertanto, in generale si possiede una corretta stima del da farsi, mentre nei singoli casi particolari si pecca.

Tommaso cerca quindi di spiegare perché e come ciò avvenga effettuando un'ulteriore distinzione nell'ambito specifico della conoscenza e della valutazione dei casi particolari - facendo soprattutto riferimento al caso della conoscenza umana - ossia quella tra la conoscenza abituale (*in habitu*) e la conoscenza in atto (*in actu*).

Tenendo conto di tale distinzione, colui che pecca possiede una retta stima del da farsi anche nei casi particolari, ma solo *in habitu* e non *in actu*. Questo si verifica perché nell'uomo agiscono le passioni che impediscono il tradursi *in actu* nella stima dell'azione buona da compiersi in un caso particolare. A questo proposito, l'esempio di Tommaso è molto chiaro: si pensi a uno stato di ebbrezza o a una condizione di ira e concupiscenza. Se si pronuncia un discorso, non ci si rende conto di ciò che si dice, in quanto il giudizio

---

<sup>162</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 5, q. 1, art. 1.

<sup>163</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 1: «apud omnes catholicos certum est, Angelos peccasse, et daemones effectos esse. Quomodo autem peccaverunt, difficile est videre».

<sup>164</sup> ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VII, 3.

della ragione è offuscato proprio dalla veemenza delle passioni<sup>165</sup>, come suggerito dallo stesso Aristotele<sup>166</sup>.

Al contrario, nel caso angelico il giudizio dell'intelletto non è affatto vincolato come nel caso umano, dal momento che gli angeli non sono soggetti alle passioni. Pertanto, spiega ancora Tommaso, negli angeli l'impedimento della conoscenza pratica particolare è di altra natura: l'angelo, stimando il valore di una cosa particolare, si distrae dal soppesare il valore di un'altra cosa, e ciò perché l'angelo non può conoscere più cose simultaneamente, fatta eccezione per la condizione in cui esso conosce tutte le cose nel Verbo.

È questo l'unico spiraglio in cui sembra potersi insinuare la possibilità del peccato angelico per Tommaso, l'unica possibilità di un errore di valutazione che è appunto una condizione del darsi stesso del peccato. All'angelo si presenta il seguente quadro cognitivo pratico: nella valutazione, secondo un certo suo aspetto è giusto scegliere una determinata cosa, ma allo stesso tempo non lo è secondo verità, se si considerano cioè simultaneamente tutti gli aspetti da essa implicati<sup>167</sup>.

Stando a quanto esposto, risulta evidente che il rapporto tra la valutazione intellettuale e la scelta dell'appetito razionale è strettamente connesso, e in un certo modo la scelta della volontà sembrerebbe effettivamente dipendere in ultima analisi da un errore cognitivo dell'intelletto angelico legato tuttavia alla stessa condizione gnoseologica di quest'ultimo. Questo aspetto della posizione tommasiana è uno dei motivi per cui le sue tesi sono state più volte soggette a ferree critiche e a censure indirette, dal momento che parrebbero suggerire il primato dell'intelletto sulla volontà. Stando invece a una più attenta analisi, come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo precedente, i termini del rapporto tra le due potenze dell'anima sono diversi e le attività dell'intelletto e della volontà sono concepite da Tommaso in modo così strettamente intrecciato, tanto da non permettere in definitiva di schierare la posizione tommasiana né dall'una né dall'altra parte, per intenderci né nella fazione degli *intellettualisti* né in quella dei *volontaristi*.

---

<sup>165</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 1: «sicut ebrietate, ira et ira et concupiscentia; adeo ut si verba pronuntiet, sensum mente non teneat, in quantum iudicium rationis, vehementia passionis absorbetur».

<sup>166</sup> ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VI, 4-5.

<sup>167</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 1: «contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis; et ita potuit in Angelis error electionis esse, et peccatum».

Dopo aver delineato il quadro cognitivo che ha reso possibile il peccato angelico, Tommaso dedica due articoli della stessa questione alla natura di quest'ultimo, cercando di chiarire, avendo ben presente il quadro di fonti precedente, se si sia trattato di un peccato fondato sul *desiderio di uguaglianza con Dio*, di un peccato di *superbia* o se entrambi tali aspetti vi fossero implicati.

Nell'articolo 2, sempre della q. 1 dello *Scriptum*, Tommaso si chiede appunto se l'angelo malvagio abbia desiderato di essere uguale a Dio (*Utrum angelus malus appetierit aequalitatem Dei*)<sup>168</sup>.

A questo proposito, Tommaso rigetta dapprima due posizioni non convincenti, per poi esporre la propria tesi. Il punto consiste nel comprendere che è senz'altro vero che l'angelo desiderò di essere uguale a Dio, ma ciò avvenne in un modo ben preciso. Lucifero non desiderò essere uguale a Dio in senso assoluto, quanto alla sostanza della realtà desiderata, vale a dire non pretese di avere tanta bontà quanta ne ha Dio. L'angelo desiderò essere uguale a Dio sotto un unico e determinato aspetto: la modalità di gestione del bene posseduto. In altri termini, la bontà, che coincide poi con la beatitudine, è in Dio essenzialmente, dal momento che Dio la possiede per sua natura. Inoltre, Dio è capace di comunicare e trasfondere la sua bontà a ogni creatura. Considerando ciò, spiega ancora Tommaso, e considerando la propria superiorità e nobiltà rispetto a tutte le altre creature, Lucifero desiderò che la bontà e la beatitudine giungessero alle creature inferiori per suo tramite e desiderò raggiungere la perfezione della beatitudine con le sole forze della propria condizione naturale. Tuttavia, precisa ancora Tommaso, anche ciò non avvenne in senso assoluto: l'angelo malvagio peccò non perché volle in assoluto sostituirsi a Dio, ma perché, in dipendenza da Dio, Causa prima operante in ogni natura, volle anch'egli al pari di Lui essere colui che infonde la beatitudine in tutte le altre creature. Parte di questa tesi rispecchia il nucleo di fondo della posizione che poi Tommaso avrebbe di volta in volta approfondito e perfezionato nelle sue opere successive.

Infine, rifacendosi ad Agostino e ad Anselmo, anch'egli spiega che è per questo motivo che si afferma che l'angelo volle possedere senza meritargli ciò che invece gli sarebbe stato concesso in seguito meritoriamente, vale a dire solo nel caso in cui fosse rimasto fedele alla sua condizione iniziale di grazia<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 2.

<sup>169</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 2: «Et ideo aliter est dicendum, quod non apetiit aequalitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantum Deus habet; sed tamen appetiit aequalitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a

Nell'articolo 3 della q. 1, Tommaso si propone di spiegare se il primo peccato dell'angelo sia stato invece un peccato di *superbia* (*Utrum primum peccatum angeli fuerit superbia*)<sup>170</sup>, discutendo dunque fundamentalmente la posizione agostiniana.

In questo contesto, l'argomento tommasiano risulta essere particolarmente interessante, nella misura in cui egli fornisce dapprima tre accezioni differenti di *superbia*, spiegando poi quale di queste accezioni corrisponda esattamente alla *superbia* del primo peccato di Lucifero.

In un primo modo, la *superbia* può essere intesa *habitualiter*, vale a dire come ciò che corrisponde a una certa inclinazione o a una certa tendenza naturale insita nella creatura stessa, e questa accezione è quella che coincide con la *superbia* in quanto inizio di ogni peccato; in un secondo modo, la *superbia* coincide con lo spingersi oltre i limiti imposti da una certa legge, il che implica anche la disobbedienza nei confronti di quella determinata legge. In questo caso la *superbia* non coincide con un peccato specifico, ma con una sorta di condizione generale che può far seguito a ogni tipologia di peccato che di per sé costituisce così una ribellione nei confronti di una qualsivoglia autorità; infine, in un terzo modo la *superbia* coincide con il desiderio disordinato del proprio eccellere, precipuamente in dignità e in onore, e in questo senso la *superbia* indica un peccato specifico che coincide con uno dei sette vizi capitali.

Nel caso del peccato angelico, Tommaso spiega che la *superbia* deve essere intesa nell'ultima accezione considerata, dal momento che tale identificazione è evidente sia rispetto all'oggetto del desiderio, l'eccellere in dignità, sia rispetto al motivo del peccato: l'angelo infatti peccò muovendo dalla presa d'atto della propria bellezza<sup>171</sup>.

Dall'analisi dello *Scriptum Super Sententiis* comincia a delinarsi un quadro preciso, anche se solo abbozzato in questo contesto da Tommaso, all'interno del quale la questione del peccato angelico si inserisce. Ulteriori elementi emergono dall'analisi di alcuni capitoli della *Summa contra Gentiles*, nella quale effettivamente Tommaso dedica

---

qua omnis creaturae beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo Angelus dignitatem naturae suae, qua creaturis ceteris praeeminebat, voluit a se beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora derivari; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire: et ideo dicitur, quod sine merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo aequiparari voluit: non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo e sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur».

<sup>170</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 2.

<sup>171</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 2: «Tertio modo dicitur superbia inordinatus appetitus propriae excellentiae, et praecipue in dignitate vel honore; et sic est speciale peccatum, unum de septem capitalibus vitiis; et sic primum peccatum Angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderio, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit».



comunque poco spazio alla questione<sup>172</sup>. Questa viene affrontata solo in alcune parti del terzo libro della *Summa*, a partire dal capitolo 107 nel quale Tommaso cerca di dimostrare che le sostanze intellettive di cui si servono le arti magiche non sono cattive per natura (*Quod substantia intellectualis cuius auxilio magicae artes utuntur, non est mala secundum suam naturam*)<sup>173</sup>. Tommaso propone in questo capitolo ben otto argomenti a dimostrazione della sua tesi, alcuni dei quali verranno poi ripresi nelle opere successive quali il *De malo*.

Innanzitutto, si deve partire dal presupposto secondo il quale una cosa tende verso qualcos'altro secondo la propria natura *per se* e mai *per accidens*. Pertanto, se le sostanze intellettive fossero malvagie per natura tenderebbero al male naturalmente, ossia *per se* e non *per accidens*, il che di fatto è impossibile dal momento che tutte le creature tendono *per se* al bene e non al male, verso cui tendono invece solo accidentalmente<sup>174</sup>.

Il secondo argomento si basa sulla riconduzione della causalità *per accidente* alla causalità *per se*. A questo proposito, Tommaso spiega che ogni cosa può essere considerata o in quanto è causa o in quanto è causata, nella misura in cui nell'universo vige un ordine prestabilito e ciò implica necessariamente uno stretto legame tra le cose che si danno in esso. Pertanto, le sostanze intellettuali o vanno considerate solo come cause oppure sono anche causate. Se le si considera come cause, bisogna tener presente che il male può essere causa di qualcosa solo accidentalmente, e ciò che è causa *per accidente* deve essere necessariamente ricondotto a una causa *per se*. In altri termini, nelle sostanze intellettuali deve esserci qualcosa, in virtù di cui esse sono cause, che preceda la loro malvagità accidentale, e questo qualcosa è la loro natura o essenza per sé<sup>175</sup>.

Anche se si ritenesse che le sostanze intellettuali fossero causate, si giungerebbe per Tommaso alla medesima conclusione. Infatti, qualsiasi agente agisce solo in quanto tende

---

<sup>172</sup>THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, III, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-30.

<sup>173</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107.

<sup>174</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens, sed per se: sicut grave deorsum. Sed si huiusmodi intellectuales substantiae sint secundum suam naturam malae, naturaliter in malum tendent. Non igitur per accidens, sed per se tendent ad malum. Hoc autem est impossibile: ostensum est enim supra quod omnia per se tendunt ad bonum, et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur huiusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae».

<sup>175</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Quicquid est in rebus, oportet quod vel causa vel causatum sit: alioquin ad alia ordinem non haberet. Aut igitur huiusmodi substantiae sunt causae tantum, aut etiam causata. Si autem causae; malum autem non potest esse causa alicuius nisi per accidens, ut supra ostensum est; omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod est per se: oportet quod in eis sit aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est eius natura et essentia».

al bene e dunque il male non può essere l'effetto di nessuna causa se non per accidente. In base a ciò, ciò che è causato solo per accidente non può essere secondo natura, dal momento che ogni natura possiede un determinato modo per venire all'esistenza<sup>176</sup>.

In terzo luogo, ogni ente possiede il proprio essere e le proprie perfezioni conformemente alla propria natura. Dal momento che l'essere in quanto tale è buono, nella misura in cui tutte le cose desiderano esistere, se le sostanze intellettuali fossero per natura malvagie non esisterebbero affatto<sup>177</sup>.

Il quarto argomento utilizzato da Tommaso è un argomento abbastanza noto e muove dal presupposto secondo il quale ogni creatura riceve l'essere da Dio, che è il sommo bene, ed è pertanto impossibile che le sostanze intellettuali, anch'esse causate da Dio, siano per natura malvagie<sup>178</sup>.

Il quinto argomento verrà ripreso nella soluzione fornita nell'art. 2 della q. 16 del *De malo*, con un'unica differenza sostanziale. Nel *De malo* Tommaso cercherà di piegare questo argomento per cercare di giustificare la presenza del male nell'angelo, invece, in questo contesto, egli esclude che l'angelo possa essere malvagio sia in senso assoluto sia in senso relativo. Questo sulla base del fatto che ciò che per sua natura è ordinato non a un bene particolare, ma a un bene assoluto, è impossibile che possa dirsi malvagio in senso assoluto, vale a dire per sua natura. E questo è proprio il caso delle sostanze intellettuali, le quali sono ordinate al bene in senso assoluto e non possono dunque essere malvagie per natura né in senso assoluto né in senso relativo<sup>179</sup>.

---

<sup>176</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Non igitur secundum suam naturam sunt malae huiusmodi substantiae. Idem etiam sequitur si sunt causata. Nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. Malum ergo non potest esse effectus alicuius causae nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam: cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod huiusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam».

<sup>177</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, in quantum huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur huiusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent».

<sup>178</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Ostensum est supra quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat; et quod primum ens est summum bonum. Cum autem omne agens, in quantum huiusmodi, agat sibi simile, oportet quod ea quae a primo ente sunt, bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malae».

<sup>179</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni: cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic, cui est nocivum; unde quod est uni venenum, est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius: sicut calor, qui est bonum ignis, est contrarium frigori, quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, impossibile est quod neque secundum hunc modum

Gli ultimi tre argomenti esposti risultano essere particolarmente degni di nota. Dalla loro analisi sembra emergere un quadro ben definito sul rapporto tra intelletto e volontà. In questo contesto, Tommaso sembra effettivamente accordare il primato all'intelletto, il quale muovendo la volontà, impedisce che le sostanze intellettuali possano compiere il male. Sulla base di questa tesi, che potremmo definire per certi versi acerba, il problema del peccato angelico sembrerebbe non avere una soluzione. Effettivamente, va precisato che in questo contesto a Tommaso interessa più che altro dimostrare il fatto che, in generale, le sostanze intellettuali non possono essere malvagie per natura. Tuttavia, è interessante notare, sulla base degli sviluppi successivi della posizione tommasiana, il tipo di approccio teoretico scelto per risolvere il problema.

Tommaso spiega innanzitutto che nelle sostanze intellettuali, secondo l'ordine naturale, è l'intelletto a muovere la volontà, poiché l'oggetto della volontà non è altro che il bene conosciuto intellettualmente. Compito della volontà, che coincide dunque con il suo bene, è quello di seguire l'intelligenza (come nell'uomo il bene coincide con il seguire la ragione, mentre ciò che non la segue coincide con il male). Perciò, secondo l'ordine naturale, le sostanze intellettuali vogliono il bene, appreso come tale dall'intelletto, ed è pertanto impossibile che esse siano malvagie per natura<sup>180</sup>.

In secondo luogo, se la volontà tendesse per sua natura al male, ciò presupporrebbe necessariamente un errore di giudizio da parte dell'intelletto. Tommaso ribadisce che la volontà tende naturalmente al bene conosciuto intellettualmente, il quale coincide con il suo oggetto e con il suo fine. Ma per Tommaso, così come anche per Aristotele, non può esserci un intelletto che sbagli nell'apprensione del bene, dal momento che il bene dell'intelletto e il suo fine naturale coincidono con la conoscenza della verità ed è pertanto impossibile che si dia un intelletto che per natura si inganna nel giudicare la verità. Da ciò consegue che è altrettanto impossibile che esista una sostanza intellettuale che abbia per natura una volontà malvagia<sup>181</sup>.

---

possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione, quae est universalium, et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus sit secundum suam naturam malus, non solum simpliciter, sed nec secundum quid».

<sup>180</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum. Bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem, quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur, sint naturaliter malae».

<sup>181</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium

Infine, tale concetto è ribadito con più forza sulla base del fatto che l'oggetto proprio dell'intelletto è il vero e dunque, come anticipato, non è possibile che esista un intelletto che per natura sbaglia nella conoscenza del vero e di conseguenza che vi sia una volontà che possa essere malvagia per natura<sup>182</sup>.

Attraverso tali argomentazioni, Tommaso confuta alcune tesi fondamentali, tra le quali la posizione manichea e quella di Porfirio, secondo le quali i demoni o diavoli sono malvagi per natura<sup>183</sup>.

Nel capitolo 108 della *Summa contra Gentiles* vengono esposti gli argomenti principali che sembrano confutare la possibilità del prodursi del peccato nei demoni (*Rationes quibus probari videtur quod in daemonibus non possit esse peccatum*)<sup>184</sup>. Il capitolo è particolarmente degno di interesse perché in esso Tommaso enumera nient'altro che le tesi aristoteliche che si scontrano con la possibilità di ammettere il peccato nel caso delle sostanze separate.

Il presupposto fondamentale è il seguente: se si è escluso che i demoni possano essere malvagi per natura, non resterebbe che ammettere che essi lo siano per volontà, il che però sembra essere altrettanto impossibile, proprio sulla base di alcuni fondamentali presupposti aristotelici.

Seguendo Aristotele, nella conoscenza puramente intellettuale, che è la conoscenza demonica, non può darsi alcun errore dell'intelletto e di conseguenza non può prodursi alcun peccato volontario, nella misura in cui la volontà tende verso il bene conosciuto

---

boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Non igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem».

<sup>182</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere».

<sup>183</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 107: «Per haec autem excluditur error Manichaeorum ponentium huiusmodi substantias intellectuales, quas Daemones consueto nomine dicimus vel Diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat, in epistola ad Anebontem, dicens quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et Daemones et animas defunctorum. Et hoc est quod efficiat haec omnia quae videntur esse vel bona vel prava. Ceterum circa ea quae vere sunt bona, nihil opitulari: immo vero ista nec nosse. Sed et mala conciliare et insimulare, atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi. Haec quidem Porphyrii verba malitiam Daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant. In hoc autem solo reprehensibilia sunt, quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse».

<sup>184</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 108.

dall'intelletto. Pertanto, se non si sbaglia nella conoscenza del bene, il che è già stato di per sé escluso, il peccato non può in alcun modo prodursi neanche attraverso la volontà<sup>185</sup>.

Anche il secondo argomento è un argomento già noto. L'uomo commette peccato volontario riguardo quelle cose di cui in generale ha una conoscenza vera, a causa del fatto che nei singoli casi particolari il giudizio della ragione è talvolta offuscato dall'influsso delle passioni. Nel caso dei demoni ciò non è possibile, dal momento che si tratta di sostanze incorporee non soggette alle passioni legate agli organi corporei. I demoni hanno quindi una conoscenza vera delle cose in universale e non è possibile che la loro volontà tenda al male a causa di un difetto nella conoscenza delle cose particolari<sup>186</sup>.

Il terzo e il quarto argomento muovono invece dagli stessi presupposti della conoscenza angelica. In sintesi, nessuna potenza conoscitiva si inganna circa il proprio oggetto e, a maggior ragione, ciò non è possibile nel caso dei demoni, la cui conoscenza, oltre a non essere soggetta ai limiti corporei e a non consistere nelle operazioni di composizione e divisione che costituiscono invece la conoscenza umana, consiste nell'intuizione diretta della *quidditas* delle cose<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 108: «Ostensum est enim in secundo nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam: vel secundum quosdam, animas corporum caelestium, de quibus inconueniens est aestimare quod sint malae, cum motus caelestium corporum sit ordinatissimus, et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia praeter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in huiusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat: ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore: quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest esse in voluntate peccatum. Videtur igitur quod in huiusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum».

<sup>186</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 108: «In nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae autem passiones in Daemonibus esse non possunt: quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat».

<sup>187</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 108: «Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur, sed solum circa extraneum: visus enim non decipitur in iudicio colorum; sed, dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat, sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatis, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis: quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione. Ergo neque peccatum voluntatis. In nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividensis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividensis. Quod quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed cum quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem alicuius rei pertingit: sicut

Il quinto argomento muove dal presupposto secondo il quale l'uomo, a differenza dell'angelo o del demone, ha la facoltà di scegliere e godere di beni di diversa natura, quali quelli di ordine intellettuale e quelli di ordine corporale. Tale complessità e varietà di beni non si dà nel caso delle sostanze separate, perché ogni loro bene è un bene di ordine intellettuale, per cui non è possibile che esse si sbagliano nell'apprensione di un bene come invece può accadere nel caso dell'uomo<sup>188</sup>.

Inoltre, seguendo ancora una volta un presupposto aristotelico, nell'uomo il peccato volontario si verifica o per eccesso o per difetto, mentre la virtù sta nel giusto mezzo. Di conseguenza, in quelle cose in cui l'eccesso e il difetto non sono possibili non può accadere che la volontà peccchi, poiché in esse esiste solo il giusto mezzo. È questo il caso delle sostanze intellettive, le quali desiderano solo beni intellettivi in cui non si ritrova alcun eccesso o alcun difetto, dal momento che i beni intellettivi sono già di per sé il giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto<sup>189</sup>.

Infine, sembra che il peccato non possa prodursi nei demoni per il fatto che le sostanze incorporee sono soggette a meno difetti rispetto alle sostanze corporee. Ad esempio, nel caso dei corpi celesti questi ultimi non sono soggetti ad alcun difetto poiché sono privi di

---

cum primo apprehendimus animal, et dividentes per oppositas differentias, altera relictas, unam generis apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiat ut differentia generis quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud. Quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum. Unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest».

<sup>188</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 108: «Cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur id cuius est singulariter unum solum bonum, quod in suo appetitu erret. Et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam peccatum accidit in appetitu naturali: semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona: aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. Horum autem diversorum quae sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale, ad principalius referendum est. Unde peccatum voluntatis in nobis accidit cum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis: quinimmo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur».

<sup>189</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 108: «In nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit. Unde in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare: nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam, nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia: ridiculum enim est dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam: nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus; sicut verum medium est inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona in medio sunt prout secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint».

elementi tra loro contrari. A maggior ragione ciò vale per le sostanze intellettive separate, a loro volta superiori rispetto ai corpi celesti, le quali non sono soggette ai contrari, alla materialità o al movimento, ossia a quegli elementi a partire dai quali possono prodursi dei difetti<sup>190</sup>.

Dopo aver esposto le maggiori obiezioni contro la possibilità che i demoni, e dunque gli angeli, possano peccare, nel capitolo 109 Tommaso espone la propria tesi contraria (*Quod in daemonibus possit esse peccatum, et qualiter*)<sup>191</sup>. Qui appare già in linea di massima il delinearci della posizione che egli avrebbe poi assunto nelle opere successive e che aveva già tratteggiato in precedenza nello *Scriptum Super Sententiis*.

L'argomentazione tommasiana si basa in questo caso sui concetti di causalità e di ordine tra le cause. Non potendo giustificare altrimenti il peccato dell'angelo, appare dunque necessario trovare un'altra soluzione che non implichi una "svalutazione" dello statuto gnoseologico angelico e che tuttavia mantenga intatta la possibilità della libertà di scelta. A parere di Tommaso, la volontà dell'angelo ha dunque potuto peccare alla luce dei seguenti presupposti: nell'ordinamento dell'universo vige un ordine determinato sia tra le cause efficienti sia tra le cause finali, un ordine che implica necessariamente che il fine secondario dipenda da quello principale così come la causa efficiente secondaria dipende dalla causa efficiente principale. Ora, nell'ordine delle cause efficienti si produce il peccato, che coincide propriamente con una "deviazione", quando l'agente secondario devia dall'ordine dell'agente principale (l'esempio è quello della gamba che zoppica, alterando a causa del suo difetto l'esecuzione del moto ordinato del corpo). Allo stesso modo, nelle cause finali, quando il fine secondario non rientra nell'ordine del fine principale, può prodursi il peccato nella volontà, il cui oggetto è il bene e il fine<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 108: «Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest: scilicet in corporibus caelestibus. Multo igitur minus in substantiis separatis, et a contrarietate remotis, et a materia, et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest».

<sup>191</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 109.

<sup>192</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 109: «Ad evidentiam igitur praemissae dubitationis, considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est bonum et finis».

L'eccezione in questo caso è costituita da Dio, il cui essere è somma bontà, che a sua volta è il fine ultimo che non è pertanto soggetto a nessun'altro fine e in cui in alcun modo può dunque prodursi il peccato<sup>193</sup>.

Al contrario, in qualsiasi volontà creata, il cui bene proprio deve necessariamente rientrare nell'ordine di un altro bene superiore, può prodursi un peccato volontario se lo si considera nella sua natura. Infatti, spiega ancora Tommaso, sebbene in ogni creatura ci sia un'inclinazione naturale della volontà a volere e ad amare la propria perfezione, in modo tale da non poter volere il contrario, tuttavia tale inclinazione non è per natura ordinata a un altro fine, senza che sussista l'effettiva possibilità di commettere un errore, ossia di peccare, e questo perché il fine superiore a cui la volontà dovrebbe ordinarsi non è proprio della sua natura, ma è proprio di una natura superiore.

È a questo punto che Tommaso tenta di spiegare cosa ha potuto rendere possibile il peccato angelico: la volontà dell'angelo ha commesso peccato a causa del fatto che essa ha deciso liberamente di non ordinare il proprio bene e la propria perfezione all'ultimo fine, il fine superiore di Dio, ma ha al contrario deciso di considerare il proprio bene come fine ultimo e di ordinare a esso la propria perfezione, e ciò sulla base del presupposto fondamentale del libero arbitrio di cui gli angeli sono dotati. Inoltre, dato che dal fine si desumono le regole dell'agire, Tommaso spiega che l'angelo ha deciso di regolare le proprie azioni partendo da se stesso, rifiutando così di far regolare la sua volontà da una causa superiore, il che spetta solo ed esclusivamente a Dio<sup>194</sup>.

Comincia così a delinearsi la struttura teoretica della posizione tommasiana che andrà arricchendosi di ulteriori approfondimenti già a partire da alcune questioni della *Summa*

---

<sup>193</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 109: «Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum potest voluntatis peccatum accidere cuius proprium bonum est ultimus finis, quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alii fines continentur. Huiusmodi autem volens est Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest».

<sup>194</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 109: «Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulae actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponderet, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur. Hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetiit Dei aequalitatem: non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu cadere non poterat; et hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supra dictis apparet. Velle autem alios regulari, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praesse, et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum Daemonis fuit superbia. Sed quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in Daemone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius: et odii ad Deum, ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam; et invidiae ad hominem; et multa alia huiusmodi».



*Theologiae*<sup>195</sup>. Qui il problema è direttamente affrontato da Tommaso nella I *Pars* della *Summa*, e più in dettaglio a partire dall'articolo 5 della q. 58, nel quale Tommaso si chiede se nell'intelletto angelico possa esserci falsità (*Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas*)<sup>196</sup>. Le implicazioni della questione sono ancora una volta chiaramente connesse alla stessa possibilità del peccato angelico, nella misura in cui una falla nel sistema conoscitivo dell'angelo potrebbe fungerne da causa.

Contro tale tesi Tommaso chiama in causa Aristotele e Agostino. Il primo infatti sostiene che «l'intelletto è sempre vero», e il secondo che «soltanto della verità si ha intellesione». Qui, più che altrove, Tommaso tenta la conciliazione dei presupposti aristotelici e agostiniani. Se si seguono tali autorevoli asserzioni, sembrerebbe impossibile che nell'intelletto angelico possa esserci falsità.

A parere di Tommaso, ciò è invece possibile, ma solo accidentalmente. Nella conoscenza angelica l'intellezione diretta della quiddità della cosa conosciuta funge da base per conoscere tutte le proprietà che appartengono o che sono escluse da essa nell'ordine naturale, escludendo dunque tutto ciò che invece dipende dalla disposizione sovranaturale di Dio, di cui l'angelo avrebbe dovuto necessariamente tenere conto. Quindi, spiega Tommaso, gli angeli buoni, avendo una volontà retta, a partire dalla conoscenza della quiddità di una cosa non formulano alcun giudizio riguardo a essa per ciò che concerne l'ordine sovranaturale, se non presupponendo la disposizione divina e perciò nel proprio intelletto non si produce alcuna falsità o errore. Al contrario, gli angeli malvagi, avendo allontanato attraverso la propria volontà perversa il proprio intelletto dalla sapienza divina, formulano un giudizio assoluto sulla cosa considerata nella sua condizione naturale e in questo caso anch'essi non si ingannano. Essi si ingannano invece riguardo tutto ciò che concerne la condizione sovranaturale della cosa conosciuta, poiché non tengono conto appunto della disposizione divina e così, puntualizza Tommaso, osservando un uomo morto giudicheranno che non possa risorgere o vedendo l'uomo Cristo penseranno che non sia Dio<sup>197</sup>. Ben si comprende come il peccato angelico sia reso

---

<sup>195</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906.

<sup>196</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 58, art. 5, ed. Leonina.

<sup>197</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 58, art. 5, ed. Leonina: «Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius Angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur, non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes

possibile solo in virtù della distinzione, più volte riproposta, tra ordine naturale e ordine sovranaturale, l'unico livello che lascia spazio alla possibilità dell'errore senza compromettere lo statuto gnoseologico e ontologico angelico.

Ponendo in linea di continuità le due questioni, Tommaso torna a interrogarsi sullo stesso problema nell'articolo 1 della q. 63 della I *Pars* della *Summa*, là dove si chiede se negli angeli possa esserci il male della colpa (*Utrum malum culpaee possit esse in angelis*)<sup>198</sup>. Per Tommaso dunque è indubbio che l'angelo, come ogni altra creatura razionale, possa peccare. Se una qualsiasi creatura è impeccabile, ciò lo si deve solo a un dono della grazia divina, ma non alla sua natura<sup>199</sup>.

In questo contesto Tommaso ci fornisce una precisa definizione del peccato che trova il suo retroterra speculativo nelle tesi anselmiane. L'eco di Anselmo è indubitabilmente molto forte, nella misura in cui Tommaso ci spiega che «peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere»<sup>200</sup>, vale a dire deviare dalla rettitudine che l'atto dovrebbe seguire secondo la regola della volontà superiore divina. Tale regola vale sia per l'ambito naturale sia per l'ambito morale. Al contrario, l'unico atto che non può deviare dalla rettitudine è quello che ha per norma la stessa virtù dell'agente, il che si verifica solo nel caso unico di Dio. Infatti, la volontà divina è norma del proprio atto, perché essa, a differenza della volontà creaturale, non è ordinata a un fine superiore, coincidendo essa stessa con quest'ultimo.

Al contrario, nella volontà creaturale, e dunque anche nella volontà dell'angelo, la rettitudine non è insita nel proprio atto, ma ha come regola la volontà divina. Secondo l'ordine sul quale il sistema delineato da Tommaso si basa, la volontà di ciò che è inferiore deve necessariamente essere regolata e subordinata alla volontà del superiore<sup>201</sup>.

---

rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quae naturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt, sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum».

<sup>198</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 1, ed. Leonina.

<sup>199</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 1, ed. Leonina: «Angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare, et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae».

<sup>200</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 1, ed. Leonina.

<sup>201</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 1, ed. Leonina: «Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum

Ciò che rende possibile il peccato, e la presenza del male negli angeli come in ogni creatura, è solo il libero arbitrio.

Inoltre, per liberare totalmente l'angelo dalla possibilità di un errore cognitivo, Tommaso spiega che il peccato può prodursi in due modi:

a) Volendo direttamente ciò che in sé è un male: è questo il caso dell'uomo che decide ad esempio di commettere volontariamente adulterio. Un tale peccato è sempre causato da un errore cognitivo, ossia dall'ignoranza che nell'uomo porta a scegliere come bene ciò che invece in sé è un male;

b) Scegliendo una cosa che in sé è buona, ma desiderandola senza seguire l'ordine stabilito dalla retta regola o misura. Ed è propriamente questo il modo in cui il peccato angelico si è verificato. In questo caso, il peccato non è causato dall'oggetto che si è scelto, vale a dire non è provocato da un errore nella scelta del bene da desiderare, ma dal modo in cui si è compiuta tale scelta: quest'ultima non segue infatti l'ordine dovuto. Tale peccato non presuppone l'ignoranza dell'agente, ma solo la mancanza di considerazione di ciò che invece andrebbe assolutamente considerato.

È chiaro dunque che per Tommaso l'angelo peccò volgendosi con il proprio libero arbitrio al proprio bene, senza rispettare la regola stabilita dalla volontà divina<sup>202</sup>.

Dopo aver spiegato ancora una volta come sia stato possibile il prodursi del peccato angelico, Tommaso si propone di identificarne la natura elaborando una tesi molto simile a quella agostiniana.

Nell'articolo 2 della stessa q. 63, Tommaso si chiede se gli angeli abbiano potuto commettere solo peccati di superbia e di invidia (*Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiae et invidiae*)<sup>203</sup>.

---

voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae».

<sup>202</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 1, ed. Leonina: «peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet; nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debita mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis».

<sup>203</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 2, ed. Leonina.

Seguendo le tesi di Agostino, Anselmo e Pietro Lombardo, ampiamente ripercorse nel capitolo precedente, la teoria principale sul peccato di Lucifero è quella che considera quest'ultimo come un peccato di *superbia* che porta l'angelo, come sua conseguenza necessaria, a commettere anche un peccato di *invidia* nei confronti dell'uomo e di *disobbedienza* nei confronti della volontà divina. A questo proposito, Tommaso è assolutamente in linea con i suoi predecessori dei quali condivide espressamente le tesi di fondo: la *superbia* e l'*invidia* sono le sole tipologie di peccato che gli angeli malvagi abbiano potuto commettere.

Tommaso spiega infatti che il peccato può essere commesso da un agente in due modi: rispetto alla considerazione del reato e rispetto alla considerazione del compiacimento che potrebbe derivarne (*affectus*). Nel primo modo, gli angeli malvagi hanno commesso ogni possibile tipologia di peccato, nella misura in cui, inducendo gli uomini a peccare, ne contraggono automaticamente il reato. Nel secondo modo invece, ossia in considerazione dell'*affectus*, gli angeli possono commettere solo quei peccati che derivano dal desiderare un bene del quale una creatura spirituale può compiacersi. A tal proposito, spiega ancora Tommaso, è chiaro che una sostanza separata non possa compiacersi dei beni materiali, ma solo di quei beni che possono ritrovarsi in una creatura spirituale, dato che ogni creatura si compiace di ciò che può concordare con essa. Pertanto, ribadisce Tommaso, bisogna tener nuovamente conto del fatto che i beni spirituali non possono causare il peccato per il fatto che qualcuno può desiderarli, ma solo a causa del fatto che l'agente che li desidera non segue la regola dell'agente superiore: il demone dunque non segue la regola imposta dalla volontà divina.

Da ciò consegue chiaramente, a parere di Tommaso, la vera natura del peccato dell'angelo: non assoggettarsi come si dovrebbe a chi è superiore è senza dubbio un peccato di *superbia*. A sua volta poi, come già Agostino aveva ampiamente spiegato, tale peccato ha favorito l'insorgere dell'*invidia*, dal momento che per la stessa ragione per cui l'affetto è portato a desiderare una determinata cosa è poi spinto a opporsi al suo contrario: l'invidioso, spiega Tommaso, prova dispiacere per il bene altrui perché lo giudica un impedimento al bene proprio.

Occorre inoltre precisare che nel caso dell'angelo malvagio il bene altrui non poteva essere considerato come un impedimento al bene desiderato, se non in quanto l'angelo malvagio desiderava un'eccellenza del tutto particolare che sarebbe venuta automaticamente meno nel momento in cui un altro essere fosse stato dotato della medesima eccellenza. Per questo motivo, nell'angelo malvagio al peccato di *superbia*

seguì immediatamente un peccato di invidia nei confronti del bene che Dio aveva concesso all'uomo e nei confronti dell'eccellenza divina, in quanto Dio si serve degli angeli per la propria gloria, proprio contro la volontà di Lucifero, il primo a peccare<sup>204</sup>.

Strettamente connessa a questo problema, è la questione che Tommaso affronta nell'articolo successivo della q. 63, in cui tenta di chiarire se il diavolo abbia desiderato di essere come Dio (*Utrum diabolus appetierit esse ut Deus*)<sup>205</sup>. Anche a questo proposito sembrerebbero non esserci dubbi: Lucifero ha sicuramente desiderato di essere uguale a Dio, resta solo da comprendere in che cosa sia consistito propriamente questo desiderio.

L'affermazione può essere intesa in due modi: *per aequiparantiam* (uguaglianza assoluta) o *per similitudinem* (una certa somiglianza). La prima accezione non è quella che conviene all'angelo malvagio e per molteplici motivi. Innanzitutto, spiega Tommaso, l'angelo era capace con la sua sola intelligenza naturale di comprendere che una cosa del genere era di fatto assurda e impossibile. Inoltre, ciò non sarebbe stato giustificabile perché nell'angelo il peccato non è stato preceduto, come invece accade per gli uomini, da una disposizione o da una passione che potesse offuscare il giudizio particolare dell'angelo e così portarlo a scegliere una cosa impossibile. Infine, anche ammettendo che la cosa fosse possibile, sarebbe tuttavia contraria al desiderio naturale di conservazione della propria specie, argomento aristotelico ripreso più volte da Tommaso, secondo il quale nessuna natura di ordine inferiore può desiderare il grado di una natura superiore. Stando a ciò, Tommaso conclude che di fatto è impossibile che un angelo desideri essere uguale a Dio o essere uguale a un angelo superiore in senso assoluto<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 2, ed. Leonina: «peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in Daemonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per Angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius Diaboli utitur in gloriam divinam».

<sup>205</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 3, ed. Leonina.

<sup>206</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 3, ed. Leonina: «Primo quidem modo, non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset

Il desiderio di uguaglianza *per similitudinem* può essere inteso a sua volta in due modi. In un primo modo, se si considerano quelle perfezioni rispetto alle quali si è chiamati a somigliare a Dio. E in questo caso chiaramente il peccato non si produce, ma solo se tale uguaglianza è raggiunta secondo l'ordine stabilito dalla stessa volontà divina. Se invece si pretende di raggiungere tale uguaglianza con le sole proprie forze e senza ricorrere alla virtù divina, anche in questo modo è possibile peccare. In un secondo modo invece, e qui Tommaso ripropone la propria tesi con estrema chiarezza, si può desiderare di essere simile a Dio secondo una perfezione in cui tale somiglianza non è ammessa dall'ordine divino, come ad esempio se qualcuno desiderasse di creare il cielo e la terra, operazione esclusiva di Dio. È in questo modo che Lucifero ha peccato. Lucifero, ribadisce ancora una volta Tommaso, ha desiderato di essere simile a Dio poiché desiderò come suo fine ultimo la beatitudine, a cui poteva giungere con le sole forze naturali, distogliendo il suo desiderio dalla beatitudine sovranaturale, che invece è concessa dalla sola grazia divina. Anche qui è evidente, come esplicitamente affermato da Tommaso, il richiamo ad Anselmo, il quale sosteneva che Lucifero desiderò nient'altro che ciò che avrebbe ottenuto se non fosse caduto<sup>207</sup>.

---

contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalialia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiozem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum, non secundum aliqua accidentalialia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod Angelus inferior appetat esse aequalis superiori; nedum quod appetat esse aequalis Deo».

<sup>207</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 3, ed. Leonina: «Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo Diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari».

Le *Quaestiones disputatae de malo* sono essenziali nel contesto che stiamo tentando di delineare<sup>208</sup>. Fra tutte, la *quaestio* 16 può essere legittimamente definita un vero e proprio trattatello di demonologia, nella misura in cui, sia per coerenza della materia sia per l'ordine teorico delle questioni affrontate, Tommaso analizza dettagliatamente il problema del peccato angelico e quello dello statuto dei demoni dopo la caduta.

A differenza della trattazione che caratterizza le altre opere, nella q. 16 il problema è affrontato con dovizia di argomenti ed è il luogo in cui, più che altrove, Tommaso cerca di attualizzare il sincretismo tra la posizione agostiniana e quella aristotelica.

In questo preciso contesto, quello in cui ci proponiamo di indagare la natura specifica e la causa primaria dell'insorgere del peccato nell'angelo, ci soffermeremo in particolar modo su due articoli chiave: il secondo, in cui Tommaso si chiede se i demoni siano malvagi per natura o per volontà (*Utrum daemones sint natura mali an voluntate*)<sup>209</sup>, e il terzo, nel quale invece l'Aquinate si chiede ancora una volta se il diavolo peccando abbia desiderato l'uguaglianza divina (*Utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam*)<sup>210</sup>.

Innanzitutto, nel fornirci la sua soluzione, Tommaso specifica che ciò che noi definiamo "malvagio" può essere inteso in due modi: in un primo modo, si può definire "malvagio" ciò che lo è in senso assoluto, vale a dire qualcosa che è malvagia in se stessa (come ad esempio il furto o l'omicidio che sono in sé un male); in un secondo modo, si dice che una cosa è "malvagia" per qualcuno, ossia lo è soggettivamente, e in tal caso tale cosa può essere buona in senso assoluto e malvagia sotto un suo particolare aspetto (come la giustizia che in sé è buona, ma è malvagia ad esempio per colui che commette un furto, in quanto lo punisce). Di conseguenza, quando affermiamo che una certa cosa è "malvagia" per natura, quest'asserzione può essere a sua volta intesa in due modi. In un primo modo, nel caso in cui il male va o a costituire la sua stessa natura, o qualcosa della sua natura, oppure l'accidente proprio che dipende dalla sua natura; in un secondo modo, qualcosa può essere malvagia per natura nella misura in cui esiste in essa una certa inclinazione naturale verso il male<sup>211</sup>.

---

<sup>208</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, ed. P.-M. Gils. Quanto all'analisi dell'opera rimandiamo e alla posizione ivi tenuta da Tommaso rimandiamo a PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico* cit., pp. 319-335 e ID., *il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino* cit..

<sup>209</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ed. Gils.

<sup>210</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 3, ed. Gils.

<sup>211</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ed. Gils: «Dicendum, quod aliquid dicitur malum dupliciter: uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium: et hoc est simpliciter malum; alio modo dicitur aliquid malum alicui: et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum sed

Al caso dei demoni, entrambe le accezioni appena esposte non sono applicabili. Infatti, nel primo caso una cosa si dice “malvagia” perché essa è priva di una certa perfezione a essa dovuta e una cosa è perfetta in quanto raggiunge ciò che a essa compete per natura: ma il demone non è altro che lo stesso angelo, il quale a partire dal momento della sua creazione possiede tutte le sue perfezioni già in atto. Anche il secondo caso, quello secondo il quale si intende una cosa malvagia per via di una certa inclinazione naturale al male, non può in alcun modo essere applicato ai demoni in quanto si tratta di sostanze intellettuali separate dai corpi. Tommaso spiega che non è possibile che nei demoni ci sia un’inclinazione al male poichè il desiderio non è altro che l’inclinazione di chi desidera. Nel caso delle sostanze intellettuali, in esse c’è un desiderio del bene inteso in senso assoluto e dunque ogni inclinazione naturale presente in esse è verso il bene in assoluto e non verso il male. Inoltre, seguendo un argomento agostiniano, Tommaso spiega che non essendo unite ai corpi, le sostanze intellettuali non possono essere soggette a un’inclinazione verso il male provocata dalla cattiva influenza di questi ultimi. Pertanto, conclude Tommaso, i demoni non possono essere malvagi per natura e non resterebbe che ammettere che essi lo siano per volontà<sup>212</sup>.

---

secundum quid malum, sicut iustitia quae secundum se et simpliciter bona est, in malum latroni vertitur qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest: uno modo ut malum sit natura ipsius vel aliquid naturae eius sive proprium accidens consequens naturam; alio modo potest dici aliquid naturaliter malum quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem».

<sup>212</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ed. Gils: «Primo igitur modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest: ignis enim in se bonus est sed naturaliter est malus aquae quia eam corrumpit, et e converso; et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum est impossibile. Implicat enim contradictionem: malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur, in tantum autem unumquodque perfectum est in quantum attingit ad id quod competit suae naturae; et hoc modo Dionysius multipliciter probat IV cap. *De divinis nominibus* quod daemones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam daemonibus competit esse naturaliter malos. Si enim daemones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione: primo quidem quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis, substantiis autem intellectualibus in quantum huiusmodi inest appetitus respectu boni simpliciter, unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter; cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi in aliquod bonum. In quantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, in tantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicuius alterius: sicut concupiscentiae inclinatio, quae est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod daemonibus, si sunt substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cuiuslibet naturae est in sibi simile, et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturae, et repugnans naturae superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc



L'argomento che Tommaso propone è di particolare interesse, dal momento che fornisce le basi della sua soluzione finale al problema del peccato angelico.

Anche in questo caso egli ribadisce che l'appetito è l'inclinazione verso ciò che è di per sé appetibile. E così come l'appetito naturale segue la forma naturale, così l'appetito sensitivo e l'appetito razionale seguono necessariamente la forma conosciuta dall'intelletto. Stando a ciò, per Tommaso è chiaro che il male non è nell'appetito razionale, ossia nella volontà, per il fatto che quest'ultima è in disaccordo con la conoscenza che la muove, ma il male è causato dal fatto che l'appetito razionale è in disaccordo con la regola superiore imposta dalla sapienza divina<sup>213</sup>.

Tommaso specifica inoltre, così come aveva già avuto modo di fare in precedenza, che ciò non accade solo in due casi particolari, i quali implicano che la conoscenza non sia diretta da una regola superiore: il caso dell'animale e il caso dell'intelletto divino<sup>214</sup>.

Tale eccezione non vale nel caso dei demoni, la cui conoscenza puramente intellettuale deve sempre seguire la regola imposta dalla sapienza divina. È dunque evidente, conclude Tommaso, che nella volontà dei demoni ha potuto insinuarsi il male proprio perché la loro volontà non ha seguito tale regola, deviando così dall'ordine prestabilito<sup>215</sup>.

Tommaso chiarisce che il diavolo ha commesso peccato non perché abbia desiderato il male in assoluto, il che abbiamo visto essere impossibile per una sostanza separata, ma per il fatto che egli desiderò ciò che era in assoluto un bene, ma senza seguire il dictat della regola superiore imposta dalla sapienza divina<sup>216</sup>.

---

autem non habet locum in daemonibus, si sunt substantiae intellectuales et simplices, a corporibus separatae».

<sup>213</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ed. Gils: «Sciendum est ergo, quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam: non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula».

<sup>214</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ed. Gils: «Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu; et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat; et ideo in eius appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur huiusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam. Unde Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit; ideo in appetitu eius seu voluntate non potest esse malum».

<sup>215</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ed. Gils: «In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae; et per hunc modum Daemones facti sunt voluntate mali».

<sup>216</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ad.1, ed. Gils: «Sic ergo dicendum est, quod primum malum voluntatis Daemonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter; sed quia voluit quod est bonum simpliciter et conveniens sibi; non tamen quasi sequendo directionem superioris

Ancora più in dettaglio, Tommaso spiega che il diavolo desiderò il suo bene non rispettando un certo ordine e una certa misura, ma lo desiderò in modo disordinato e smodato, poiché desiderò conseguire il suo bene senza la grazia divina, ma con le sole forze della sua potenza, il che, specifica Tommaso, oltrepassa la capacità della sua condizione<sup>217</sup>.

Anche nella sistemazione della questione nel *De malo*, appare evidente il fatto che per Tommaso il problema del peccato angelico sia risolvibile solo se ascritto alla più ampia distinzione tra ordine naturale e ordine sovranaturale e sia riconducibile dunque a una questione di ordine e di misura da cui l'angelo devia al momento della sua scelta.

Nell'articolo 3 della q. 16, Tommaso torna sulla questione della natura del peccato commesso da Lucifero e si chiede se esso sia consistito nel desiderare l'uguaglianza con Dio (*Utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam*)<sup>218</sup>.

A questo proposito, Tommaso ribadisce nuovamente che tale tesi è sostenibile, ma non in senso assoluto: ciò è impossibile sia dal punto di vista di Dio sia dal punto di vista dell'angelo.

Dal punto di vista di Dio, non è possibile che qualcosa gli si possa eguagliare perché ciò sarebbe contrario anche alla stessa natura della sua essenza. Tutto ciò che è distinto da Dio partecipa del suo essere e non può in alcun modo essere uguale a ciò che è per essenza lo stesso essere.

Il diavolo, nella sua condizione conoscitiva, che abbiamo visto non essere ostacolata da alcun impedimento, non poteva in alcun modo ignorarlo, poiché un'intelligenza separata conosce, per sua stessa natura, la propria sostanza riconoscendo dunque che il suo essere partecipa di un essere superiore. È pertanto evidente, a parere di Tommaso,

---

regulae, id est divinae sapientiae, ut Dionysius dicit IV cap. de *Divinis Nominibus*, quod malum Daemonibus est aversio, scilicet a superiori regula: et convenientium ipsis excessus; quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum».

<sup>217</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 2, ad.1, ed. Gils: «Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in *Lib. de natura boni*, malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis. Unde malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto, quod dat speciem actui per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit Daemonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suae conditionis, ut Dionysius dicit cap. IV de *Divin. Nomin.*: aversio ergo Daemonibus est malum, in quantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulae: et convenientium ipsis excessus, in quantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur. Unde non oportet ponere in primo peccato Daemonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquod malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suae regulae, et ordinis eius».

<sup>218</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 3, ad.1, ed. Gils.

che l'intelletto del diavolo non poteva considerare possibile la propria uguaglianza con Dio e dato che nessuna volontà tende verso ciò che conosce come impossibile, la volontà del diavolo non poteva in alcun modo tendere verso il desiderio assoluto di essere uguale a Dio<sup>219</sup>.

Dal punto di vista dell'angelo che desidera ciò è altrettanto impossibile, nella misura in cui se il diavolo avesse desiderato essere uguale a Dio, avrebbe desiderato automaticamente la soppressione del proprio essere e dunque della propria specie, il che è aristotelicamente inammissibile. E, per lo stesso motivo, il diavolo non poteva desiderare di non essere più, sempre in senso assoluto, sottomesso a Dio, il che avrebbe significato in egual modo desiderare di cessare di esistere<sup>220</sup>.

Tommaso dunque ribadisce che il male nel diavolo non poteva coincidere con il desiderio dell'uguaglianza divina in senso assoluto poiché, così come spiegato in precedenza, sulla base dei presupposti aristotelici il male non può essere presente nelle sostanze che sono sempre in atto, ma solo in quelle sostanze la cui potenza è separata dall'atto. Gli angeli, invece, sono stati creati dotati fin dal principio di tutto ciò che appartiene alla loro perfezione naturale. Tuttavia, Tommaso ribadisce che essi sono in potenza solo rispetto ai beni sovranaturali che potevano conseguire solo ed esclusivamente attraverso la grazia divina. Questo è l'unico caso in cui il diavolo poteva peccare, cioè rispetto a ciò che riguarda l'ordine sovranaturale<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup>THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 3, ad.1, ed. Gils: «Huiusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid aequari, sed etiam hoc est contra rationem essentiae eius. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas homini separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit Diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiae, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam. Et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum: quae quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere aequalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I de caelo et mundo; unde impossibile est quod motus voluntatis Diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam aequalitatem».

<sup>220</sup>THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 3, ad.1, ed. Gils: «Secundo hoc apparet ex parte ipsius Angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii. Non autem dicitur peccasse Diabolus ex hoc quod voluit aequalitatem divinam alii: potuit enim sine peccato velle filium esse aequalem patri, sed ex hoc quod appetiit divinam aequalitatem sibi. Dicit enim philosophus in IX Ethic., quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret. Unde patet quod Diabolus non appetiit id, quo existente iam ipso ipse non esset. Si autem esset aequalis Deo, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem: tolleretur enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturae. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet; tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subiectus non esset».

<sup>221</sup>THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 3, ad.1, ed. Gils: «Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit: malum enim non

Dopo aver nuovamente chiarito ciò, Tommaso ribadisce ancora una volta che il primo peccato dell'angelo è dunque consistito nel fatto che, per conseguire la propria beatitudine sovranaturale, che coincide con la piena visione di Dio, egli non volse la propria volontà verso Dio, come invece fecero gli angeli santi, cioè non desiderò la perfezione finale attraverso la grazia di Dio, ma volle conseguirla con la sola potenza della propria natura. Tuttavia, non senza Dio che opera nella natura (in tal caso abbiamo visto infatti che il diavolo non deviò dal retto ordine imposto dalla regola divina), ma senza Dio che conferisce la grazia.

È solo questo per Tommaso il senso in cui si può affermare che il diavolo ha desiderato l'uguaglianza divina, nella misura in cui possedere la beatitudine finale per virtù della propria natura e non attraverso la grazia di un essere superiore è prerogativa solo di Dio. Inoltre, da ciò conseguì che il diavolo desiderò anche di non essere sottomesso a Dio (motivo per cui il suo peccato fu anche un peccato di disobbedienza), in modo tale da non aver bisogno della grazia oltre alla potenza della sua natura.

Pertanto, chiosa Tommaso, è ormai ampiamente e chiaramente dimostrato che il diavolo non peccò desiderando un determinato male, ma desiderando un determinato bene, ossia la beatitudine finale, non rispettando l'ordine dovuto che corrispondeva invece al suo conseguimento attraverso la grazia di Dio<sup>222</sup>.

L'ultimo luogo in cui Tommaso torna sulla questione è l'interessante opuscolo *De substantiis separatis*<sup>223</sup>. Come è già stato rilevato, l'opera è particolarmente degna di nota

---

invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX Metaph. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum Diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale».

<sup>222</sup>THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 3, ad.1, ed. Gils: «Fuit ergo primum peccatum Diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in Lib. de libero arbitrio, peccatum Diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus; et in IV super Gen. ad Litt., dicit quod si ad se natura angelica converteretur, saepe Angelus amplius delectaretur quam eo cuius participatione beata est, et intumescens superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suae naturae, et non ex gratia alicuius superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit Diabolus Dei aequalitatem. Et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subiici, ut scilicet eius gratia supra suae naturae virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra dictum est, quod Diabolus non peccavit appetendo aliquid malum, sed appetendo aliquid bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam secundum gratiam Dei».

<sup>223</sup>THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, XX, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma 1969 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, XL). Sulla datazione dell'opuscolo e sull'analisi del problema del peccato angelico in quest'opera tommasiana si veda ancora una volta PORRO, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino* cit., pp. 87-90.

perché presenta un quadro dettagliato delle dottrine filosofiche e teologiche sulla natura delle sostanze separate. In questo contesto Tommaso, dopo aver effettuato un confronto serrato tra la dottrina di Platone e quella di Aristotele<sup>224</sup>, torna brevemente sui punti salienti del problema del peccato angelico, soffermandosi in particolar modo sulla questione della causa della malvagità dei demoni attraverso la confutazione di quelle teorie che si era già preoccupato di rigettare in precedenza.

Innanzitutto, Tommaso rigetta nuovamente la tesi secondo la quale i demoni siano malvagi per natura, schierandosi apertamente contro la dottrina manichea. Infatti, tra gli argomenti esposti a confutazione di tale tesi, Tommaso spiega ad esempio che se i demoni fossero malvagi per natura, ciò implicherebbe che non siano stati creati da Dio, somma bontà, e soprattutto che essi non esisterebbero affatto, dal momento che il male non ha alcuna consistenza ontologica<sup>225</sup>.

Successivamente, Tommaso esclude anche la tesi secondo la quale i demoni sono malvagi per natura, ma a causa di una loro inclinazione naturale al male, cosa che peraltro aveva già escluso nelle opere precedenti. Ma ciò, come si è già appunto ampiamente dimostrato, non è possibile per le sostanze incorporee e per gli intelletti separati. Inoltre, ciò è escluso da Tommaso ancora una volta sulla base di un argomento genuinamente aristotelico: poiché a ogni specie viene attribuita una materia proporzionata alla sua

---

<sup>224</sup>A questo proposito lo stesso Tommaso non fa altro che ammettere che la demonologia scolastica può trovare un fertile terreno nella tradizione platonica piuttosto che in quella aristotelica. Sulla demonologia platonica il volume più completo e accurato è quello a cura di A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill («Philosophia Antiqua», CXXVIII), Leiden-Boston 2012.

<sup>225</sup> THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 20, ed. Dondaine: «Sed causa malitiae Daemonum non eadem ab omnibus assignatur. Quidam enim eos asserunt naturaliter malos tanquam a malo productos principio, sic etiam ut ipsorum natura sit mala: quod ad Manichaeorum errorem pertinet, ut patet ex dictis. Sed hunc errorem efficacissime Dionysius improbat, quarto capite de divinis nominibus, dicens: sed neque Daemones natura mali sunt. Quod probat, primo quidem, quia si naturaliter mali essent, simul oporteret dicere quod neque essent producti ex bono principio neque inter existentia computarentur, quia malum non est aliquid existens: nec si esset natura aliqua, causaretur a bono principio. Secundo, quia si sunt naturaliter mali: aut sibi ipsis, aut aliis: si sibi ipsis, se ipsos corrumpent, quod est impossibile; malum enim rationem corruptivi habet. Si vero sunt mali aliis, oporteret quod ea quibus sunt mali, corrumpent. Quod autem est naturaliter tale, est omnibus tale, et omnino tale. Sequeretur ergo quod omnia, et omnino corrumpent; quod est impossibile, tum quia quaedam sunt incorruptibilia, quae corrumpi non possunt, tum quia ea etiam quae corrumpuntur, non totaliter corrumpuntur. Non igitur ipsa natura Daemonum est mala. Tertio, quia si essent naturaliter mali, non essent a Deo facti, quia bonum bona producit et subsistere facit; et hoc est impossibile, secundum id quod supra probatum est, quod oportet omnium Deum esse principium. Quarto, quia si Daemones semper eodem modo se habent, non sunt mali: quod enim est semper idem, boni est proprium. Si autem non semper mali, non natura mali. Quinto, quia non sunt omnino expertes boni, secundum quod sunt, et vivunt, et intelligunt, et aliquod bonum desiderant».

forma, sembra impossibile che in tutta quanta una specie ci possa essere una naturale inclinazione verso ciò che costituisce un male per la specie stessa<sup>226</sup>.

Avendo escluso le tesi seguenti, a Tommaso non resta che ribadire che i demoni non furono tutti e da sempre malvagi, ma alcuni di essi lo diventarono a causa del loro libero arbitrio.

Il punto nevralgico della questione si cela anche qui nel tentativo di comprendere come ciò fu effettivamente possibile, tanto che lo stesso Tommaso dichiara che tale possibilità presenta infatti notevoli difficoltà<sup>227</sup>, difficoltà che a quanto pare hanno continuato a tediare anche nelle opere più tarde.

---

<sup>226</sup>THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 20, ed. Dondaine: «Fuerunt autem alii ponentes Daemones naturaliter malos, non quia eorum natura sit mala, sed quia habent quamdam inclinationem naturalem ad malum, sicut Augustinus, decimo de civitate Dei introducit Porphyrium dicentem in epistola ad Anebontem quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et Daemones, et ipsas animas defunctorum. Quae quidem opinio veritatem habere non potest, si ponatur Daemones incorporeos esse, et intellectus quosdam separatos. Cum enim omnis natura bona sit, impossibile est quod natura aliqua habeat inclinationem ad malum nisi sub ratione particularis boni. Nihil enim prohibet aliquid quod est particulariter bonum alicui naturae, intantum dici malum in quantum repugnat perfectioni nobilioris naturae, sicut furiosum esse, quoddam bonum est cani, quod tamen malum est homini rationem habenti. Possibile tamen est in homine secundum sensibilem et corporalem naturam, in qua cum brutis communicat, esse quamdam inclinationem ad furorem, qui est homini malum. Sed hoc de intellectuali natura dici non potest, quia intellectus ordinem habet ad bonum commune. Unde impossibile est in Daemonibus inveniri naturalem inclinationem ad malum, si essent pure intellectuales non habentes admixtionem naturae corporeae. Sciendum est ergo quod Platonici posuerunt, ut etiam supra dictum est, Daemones esse animalia quaedam corporea, habentia intellectum; et in quantum habent corpoream et sensitivam naturam, sunt variis animae passionibus subiecti, sicut et homines, ex quibus inclinatur ad malum. Unde Apuleius in libro de Deo Socratis definiens Daemones, dixit eos esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna, et sicut ipse dicit, subiecta est mens Daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque huiusmodi ceteris. Sic ergo Daemones etiam loco discernunt a diis, quos Angelos dicimus, aerea loca Daemonibus attribuentes, aetherea vero Angelis, sive diis. Hanc autem positionem quantum ad aliquid aliqui Ecclesiae doctores sequuntur. Augustinus enim III super Genes. ad litteram videtur dicere, vel sub dubio relinquere, quod Daemones aerea sunt animalia quoniam corporum aereorum natura vigent, et propterea morte non dissolvuntur, quia praevalet in eis elementum quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius, scilicet aer. Et hoc idem in pluribus aliis locis dicit. Sed et Dionysius videtur in Daemonibus ponere ea quae ad sensibilem animam pertinent: dicit enim quarto capite de divinis nominibus, quod est in Daemonibus malum, furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva. Manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem, non ad intellectum, sed ad sensitivae partem animae pertinere. Sed et quantum ad locum quidam cum eis consenserunt, putantes Daemones non caelestes vel supercaelestes Angelos fuisse, ut Augustinus narrat in tertio super Gen. ad litteram. Sed et Damascenus dicit in secundo libro Daemones ex his angelicis virtutibus fuisse qui terrestri ordini praeerant. Sed et apostolus ad Ephes. II, 2, nominat: Diabolum principem potestatis aeris huius. Sed occurrit hic aliud consideratione dignum. Cum enim unicuique speciei sit attributa materia secundum convenientiam suae formae, non videtur esse possibile quod in tota aliqua specie sit naturalis inclinatio ad id quod est malum illi speciei secundum rationem propriae formae; sicut non omnibus hominibus inest naturalis inclinatio ad immoderantiam concupiscentiae sive irae. Sic igitur non est possibile omnes Daemones habere naturalem inclinationem ad fallaciam et ad alia mala, etiam si omnes essent unius speciei. Multo minus ergo si singuli essent in singulis speciebus; quamvis, si sint corporei, nihil impedire videatur plures sub una specie contineri: poterit enim secundum diversitatem materiae diversitas individuorum unius speciei causari. Oportebit igitur dicere quod non omnes nec semper fuerunt mali, sed aliqui eorum mali esse inceperunt proprio arbitrio, passionum inclinationem sequentes».

<sup>227</sup>THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 20, ed. Dondaine: «Sed hoc multas difficultates habet».

A questo proposito però Tommaso si limita a spiegare sulla base di quali argomenti tale tesi risulta per certi versi impossibile da sostenere, lasciando la soluzione effettiva del problema ad altri luoghi della sua opera.

Le notevoli difficoltà sorgono sulla base del fatto che sembra impossibile che i demoni siano diventati malvagi attraverso il proprio appetito poiché:

- a) Le sostanze incorporee e intellettuali non hanno altro appetito al di fuori di quello intellettuale, che è appetito del bene in assoluto, così come spiegato da Aristotele nel XII libro della *Metafisica*<sup>228</sup>. È chiaro dunque, spiega Tommaso, che nessuno possa diventare malvagio per il fatto che il proprio intelletto desidera il bene assoluto<sup>229</sup>;
- b) Sulla base di tale presupposto, sembra che coloro che diventano malvagi attraverso il proprio appetito non desiderino altro che un bene apparente, appreso erroneamente come vero bene, il che implicherebbe necessariamente un errore del giudizio dell'intelletto. Ma ciò è di fatto escluso nel caso delle sostanze incorporee e intellettuali, le quali non sono capaci di false apprensioni<sup>230</sup>;
- c) Le sostanze intellettuali separate dal corpo non sono soggette al tempo, sono al di fuori di ogni successione temporale. Dunque, spiega Tommaso, qualsiasi cosa convenga a tali sostanze, conviene a esse sempre e al di fuori di ogni successione temporale. Dunque, o esse sono sempre state malvagie, il che è stato già escluso, o non hanno mai potuto diventare malvagie, il che si è parimenti escluso sulla base del fatto che è certo che alcuni angeli abbiano commesso peccato<sup>231</sup>;

---

<sup>228</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, XII, 7, 1072b 18-19; 1074b 23-24.

<sup>229</sup> THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 20, ed. Dondaine: «In substantia enim incorporea et intellectuali nullus appetitus esse videtur nisi intellectivus, qui quidem est simpliciter boni, ut per philosophum patet in decimosecundo metaphysicae. Nullus autem efficitur malus ex hoc quod eius intellectus tendit in hoc quod est simpliciter bonum, sed ex hoc quod tendit in aliquid quod est secundum quid bonum, ac si esset simpliciter bonum. Non ergo videtur esse possibile quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur».

<sup>230</sup> THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 20, ed. Dondaine: «Appetitus esse non potest nisi boni, vel apparentis boni; bonum enim est quod omnia appetunt. Ex hoc autem quod aliquis verum bonum appetit, non efficitur malus. Oportet igitur in omni eo qui per proprium appetitum malus efficitur, quod appetat apparens bonum tanquam vere bonum. Hoc autem non potest esse nisi in suo iudicio fallatur: quod non videtur posse contingere in substantia incorporea intellectuali, quae falsae apprehensionis capax, ut videtur, esse non potest. Nam et in nobis quando intelligimus aliquid, falsitas esse non potest. Unde Augustinus dicit in Lib. 83 quaestionum, quod omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. Unde et circa ea quae proprie intellectu capimus, sicut circa prima principia, nullus decipi potest. Impossibile igitur videtur quod aliqua incorporea et intellectualis substantia per proprium appetitum mala fiat».

<sup>231</sup> THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 20, ed. Dondaine: «Substantia quae est intellectualis naturae, a corpore separata, necesse est quod sit omnino a tempore absoluta. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione deprehenditur: operationis vero ratio cognoscitur ex obiecto. Intelligibile autem, in quantum huiusmodi, neque est hic, neque nunc sed abstractum sicut a loci dimensionibus ita et a temporum successione. Ipsa igitur intellectualis operatio, si per se consideretur, oportet quod sicut est abstracta ab omni corporali dimensione ita etiam excedat omnem successione temporalem. Et si alicui intellectuali operationi continuum vel tempus adiungatur, hoc non est nisi per

d) Infine, nell'ordinamento dell'universo, le cose sono tanto più perfette quanto sono più vicine a Dio. Le sostanze intellettive sono al di sopra di tutti i corpi, essendo separate da essi. Dunque, conclude Tommaso, se i corpi celesti, inferiori alle sostanze intellettive, non sono suscettivi di alcun disordine o male, è di per sé evidente come ciò valga a maggior ragione per le sostanze intellettuali separate, le quali sono appunto superiori ai corpi celesti<sup>232</sup>.

Tutte queste difficoltà, conclude Tommaso, hanno portato alcuni a ritenere che i demoni facessero parte di un ordine inferiore di spiriti e che fossero addirittura corporei. Ma tale soluzione, così come si è visto chiaramente e ampiamente in precedenza, non è di per sé ammissibile e non coincide con la tesi che Tommaso ha sostenuto, in ultimo, nel *De malo*.

## **2. Riccardo di Mediavilla: la *defectibilitas* della volontà, la *peraccidentalitas* del peccato e l'*inordinatus amor sui* di Lucifero**

La speculazione del francescano Riccardo di Mediavilla fiorisce alla fine del XIII secolo. Purtroppo, le notizie sulla sua vita e sulle sue opere sono abbastanza scarse e

---

accidens, sicut in nobis accidit, in quantum intellectus noster a phantasmatis abstrahit intelligibiles species quas etiam in eis considerat. Quod in substantia incorporea et intellectuali locum habere non potest. Relinquitur igitur quod huiusmodi substantiae operatio, et per consequens substantia, omnino sit extra omnem temporalem successionem. Unde et Proclus dicit, quod omnis intellectus in aeternitate substantiam habet, et potentiam et operationem; et in Lib. de causis dicitur, quod intelligentia parificatur aeternitati. Quidquid igitur substantiis illis incorporeis et intellectualibus convenit, semper et absque successione convenit illis. Aut igitur semper fuerunt malae, quod est contra praemissa aut nequaquam malae fieri potuerunt».

<sup>232</sup>THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 20, ed. Dondaine: «Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit in primo capitulo de Div. Nom., necesse est quod tanto aliqua sint perfectius in participatione bonitatis firmata, quanto sunt Deo propinquiora. Manifestum est autem substantias intellectuales incorporeas supra omnia corpora esse. Si igitur suprema corpora, scilicet caelestia, non sunt susceptiva alicuius inordinationis vel mali, multo minus illae supercaelestes substantiae inordinationis et mali capaces esse non potuerunt. Unde et Dionysius dicit, quarto capite Cael. Hierar., quod sancti caelestium substantiarum ornatus super solum existentia, et irrationabiliter viventia, et ea quae secundum nos sunt rationalia, in participatione divinae traditionis sunt facti, et copiosiores habent ad Deum communiones, attenti manentes et semper ad superius, sicut est fas, in fortitudine divini et indeclinabilis amoris extenti. Hoc igitur videtur ordo rerum habere ut sicut inferiora corpora inordinationi et malo possunt esse subiecta, non autem caelestia corpora; ita etiam intellectus corporibus inferioribus uniti possunt subiecti malo, non autem illae supercaelestes substantiae. Et hoc secuti esse videntur qui posuerunt Daemones quos malos Angelos dicimus, ex inferiori ordine et corporeos esse».



l'interesse nei confronti di questo autore sembra essere rimasto abbastanza sopito<sup>233</sup>, nonostante, a nostro modesto avviso, egli possa essere considerato uno dei più interessanti e originali maestri scolastici. A parere di Alain Boureau l'opera filosofica e teologica di Riccardo è stata profondamente influente fino al XVII secolo, prima di cadere definitivamente nell'oblio<sup>234</sup>.

Uno dei problemi a lungo discussi, e risolti solo di recente, riguarda le origini di Riccardo per lungo tempo ritenuto inglese o normanno e chiamato erroneamente "Richard of Middleton". Oggi si è invece in grado di confermare con certezza le sue origini francesi: Riccardo è nato in realtà a Menneville in Picardia, e il suo nome è anch'esso di origine francese<sup>235</sup>.

La sua data di nascita potrebbe essere collocata verso il 1249, il che lo renderebbe contemporaneo di Pietro di Giovanni Olivi. Infatti, durante il periodo del baccellierato, più precisamente nel 1283, egli fa parte di una commissione composta da sette maestri francescani incaricati dal ministro generale dell'ordine Bonagratia di San Giovanni in Persiceto di esaminare proprio gli scritti di Olivi<sup>236</sup>.

Dal 1284 al 1287 è maestro reggente sulla cattedra riservata ai francescani a Parigi e nel 1295 viene eletto ministro generale dell'ordine della provincia di Francia. La sua data di morte è collocabile con molta probabilità verso il 1300<sup>237</sup>.

Riccardo di Mediavilla è autore di una complessa raccolta di *Quaestiones Disputatae*, tra le quali le qq. 23-31, superando di gran lunga per ampiezza ed estensione la q. 16 del *De malo* di Tommaso d'Aquino, possono essere effettivamente considerate un vero e proprio trattato di demonologia scolastica<sup>238</sup>.

<sup>233</sup> Per quanto riguarda la vita e il pensiero di Riccardo siamo in possesso di pochi studi a lui espressamente dedicati, tra i quali una sola monografia, peraltro decisamente datata, di H. HOCEDEZ, *Richard de Mediavilla. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Spicilegium Lovaniense 1925, un'edizione critica della sua opera più importante, vale a dire la raccolta di *Quaestiones Disputatae*: RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions disputées*, éd. et trad. par Alain Boureau, Les Belles Lettres, Paris 2012: quanto al pensiero dell'autore, si veda in particolare l'*Introduction générale* sempre a cura di Boureau, Tome I, pp. IX-XXXI; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1951 («Philosophes médiévaux», 2); A. BOUREAU, *L'inconnu dans la maison, Richard de Mediavilla, les Franciscains et la Vierge Marie à la fin du XIIIe siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2010.

<sup>234</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction générale*, Richard de Mediavilla. *Questions Disputées*, Tome I cit., p. IX.

<sup>235</sup> Cfr. L.J. BATAILLON, *Les nouvelles éditions critiques d'Henri de Gand et de Gilles de Rome*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 78 (1994), p. 425, n. 2; BOUREAU, *Introduction générale*, Richard de Mediavilla. *Questions Disputées*, Tome I cit., p. X.

<sup>236</sup> Cfr. S. PIRON, *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, in *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 118/2 (2006), pp. 313-373.

<sup>237</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction générale* cit., p. XI.

<sup>238</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction générale* cit., p. XI.

Nella sua opera, il maestro francescano si concentra con dovizia di particolari sullo statuto dei demoni e sui loro modi di agire, approccio teoretico che ha portato Boureau a considerare Riccardo come il grande pensatore di quella che egli stesso ha definito la “svolta demonologica” degli anni 1290<sup>239</sup>.

Nel contesto relativo alla causa e alla natura specifica del peccato dell’angelo, le questioni che prenderemo in considerazione sono fondamentalmente due: la q. 23, nella quale Riccardo si chiede se il primo peccato dell’angelo sia stato causato da un principio buono (*Utrum primum peccatum angeli fuerit a principio bono*)<sup>240</sup>, e la q. 26, nella quale invece si chiede se il primo peccato dell’angelo sia stato un peccato di superbia (*Utrum primum peccatum angeli fuerit superbia*)<sup>241</sup>.

Come abbiamo appena anticipato, la q. 23 verte direttamente sul problema dell’origine e della causa primaria del peccato angelico.

Una prima particolarità dell’approccio tentato da Riccardo alla questione consiste nella posizione di un netto parallelismo, quasi una sovrapposizione, tra il caso del peccato angelico e il caso del peccato originale umano, tanto che nulla nel testo, fatta eccezione per l’espressione “primo peccato dell’angelo”, ci lascia pensare e confermare che il caso discusso sia nello specifico quello angelico: è come se Riccardo cogliesse l’occasione per affrontare la questione e le sue implicazioni in un contesto speculativo molto più ampio, nel quale il caso del peccato angelico funge da banco di prova essenziale per spiegare il problema del peccato umano.

Un altro elemento degno di nota consiste nella lunga digressione sul problema e sullo statuto del male che Riccardo fornisce nel primo articolo della questione, esplicando la propria volontà di porsi evidentemente in continuità con il discorso avviato da Anselmo e approfondito in seguito da Tommaso nel *De malo*.

Infine, l’originalità della posizione del maestro francescano emerge in tutta la sua evidenza nella soluzione che egli fornisce al problema dell’origine del peccato dell’angelo, soluzione che viene elaborata sulla base di una totale autonomia argomentativa. Infatti, più che insistere sulla possibilità del peccato fondata sulla distinzione tommasiana tra ordine naturale e ordine sovranaturale, Riccardo focalizza

---

<sup>239</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction* cit., p. XIII.

<sup>240</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, ed. Boureau, q. 23, pp. 5-51.

<sup>241</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, ed. Boureau, q. 26, pp. 127-151.

l'attenzione sui concetti di *deformatas* e di *peraccidentalitas* attorno ai quali ruota, come vedremo, tutta la questione e grazie ai quali il peccato angelico diviene effettivamente concepibile. A differenza di Tommaso, Riccardo cercherà di attribuire il peccato angelico alla defettibilità della volontà, discostandosi in tal modo dalle tesi tommasiane.

L'argomentazione condotta nella questione, come in tutte le questioni del nostro autore, è estremamente articolata a livello dimostrativo: le proprie tesi sono infatti elaborate in maniera estremamente puntuale e seguendo un rigoroso andamento logico-deduttivo.

La questione di fondo viene affrontata alla luce degli stessi problemi che avevano, in un certo senso, tormentato i suoi predecessori e i suoi contemporanei: si tratta anche nel suo caso di comprendere se l'origine del male, che fa irruzione nel mondo attraverso la scelta malvagia compiuta da Lucifero, sia riconducibile o meno a Dio o a un principio buono prodotto da Dio. L'obiettivo, ancora una volta, è quello di escludere a priori il diretto coinvolgimento di Dio e liberarlo definitivamente da tale responsabilità.

Contro questa tesi, che appunto fa di Dio o della volontà dell'angelo prodotta da Dio i diretti responsabili del male, Riccardo chiama in causa nove argomenti fondamentali, i quali verranno in seguito confutati minuziosamente al fine di comprovare ulteriormente la tesi che si intende qui sostenere: il primo peccato dell'angelo ha avuto origine dalla sua volontà, ma in modo tale da scongiurare una qualsiasi provenienza del male direttamente da Dio.

Il primo argomento si basa su di un'analogia di proporzione: come il bene sta al male, così il falso sta al vero. Tuttavia, il falso non deriva in alcun modo dal vero e di conseguenza neanche il male deriva dal bene<sup>242</sup>.

Il secondo argomento parte dal presupposto secondo il quale il peccato sarebbe giustificato dall'ignoranza nella potenza dirigente (*potentia dirigente*), che coincide a ben guardare con l'intelletto; dalla debolezza nella potenza esecutrice (*potentia exequente*) e dall'imperfezione nella potenza ordinatrice (*potentia imperante*): quest'ultima potenza è la volontà. Dunque, sembra che sia proprio l'imperfezione della volontà a giustificare il peccato, ma ciò che giustifica il peccato non implica necessariamente una coincidenza con ciò che l'origina: in altri termini, la ragione che giustifica il peccato non è la causa del peccato. Tuttavia, è difficile ammettere che il peccato non sia derivato

---

<sup>242</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 1, ed. Boureau, p. 6.

dall'imperfezione della volontà, perché il fatto che possa aver avuto un'altra causa implicherebbe qualcosa di inammissibile: fare del primo principio, cioè di Dio, la causa diretta del male. Pertanto, conclude Riccardo, sembra che il peccato non possa essere derivato né dalla volontà né da qualsiasi altro principio buono<sup>243</sup>.

Il terzo argomento si imbatte direttamente nel primo problema da scongiurare, vale a dire il fatto di escludere la possibilità che la responsabilità del male possa ricadere sul primo principio. Per far ciò, Riccardo chiama in causa l'argomento secondo il quale «tutto ciò che è causa della causa è causa del causato». Sulla base di tale presupposto, se si ammette che il primo peccato dell'angelo sia derivato da un principio buono o da Dio, che coincide con il bene in sé, o ancora da un principio buono derivato da Dio, nella misura in cui ogni bene creato è prodotto da Dio, si dovrebbe necessariamente ammettere che, seppur in modo mediato, la responsabilità del male ricadrebbe comunque su Dio<sup>244</sup>.

Il quarto argomento è uno dei più interessanti e si basa sulla riconduzione dell'accidentale al per sé, un'argomentazione utilizzata da molti maestri scolastici per dirimere alcune delle questioni più spinose, un argomento che era già stato utilizzato anche da Tommaso. A questo proposito, Riccardo introduce il concetto chiave di *deformitas*. La *deformitas*, che Boureau traduce con l'espressione «inconsistenza formale»<sup>245</sup>, non è altro che l'assenza nell'essere di un bene dovuto, concetto mutuato con ogni probabilità direttamente da Anselmo d'Aosta. Dunque, se il peccato dell'angelo, considerato sotto l'aspetto della *deformitas* che lo ha provocato, è derivato da una causa per accidente, in virtù della riconduzione dell'accidentale al per sé, esso deve essere derivato anche da una causa per sé. Tuttavia, la *deformitas* non può essere stata causata per sé da un principio buono, poiché nulla agisce tendendo al male o alla malvagità in quanto tale. Dunque, si dovrebbe piuttosto affermare che essa è stata causata da un principio malvagio, dal momento che il suo principio non è appunto buono per sé<sup>246</sup>.

Il quinto argomento si basa invece sulla consistenza, o meglio sullo statuto della *deformitas* che ha causato il peccato. Infatti, ciò che non possiede l'essere, ossia ciò che non esiste, non può aver avuto origine da un principio buono, poiché non può essere

---

<sup>243</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 2, ed. Boureau, p. 6.

<sup>244</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 3, ed. Boureau, p. 8.

<sup>245</sup> Si veda BOUREAU nella *Notice de la question 23* cit., p. 3. A differenza della scelta effettuata da Boureau, noi preferiamo non tradurre affatto il termine latino utilizzato da Riccardo, nella convinzione che quest'ultimo possa rendere già di per sé il significato specifico che il maestro attribuisce a tale termine.

<sup>246</sup>Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 4, ed. Boureau, p. 8.

derivato né da un principio buono né da un principio malvagio. La *deformatas* che costituisce la condizione del primo peccato dell'angelo non è un essere e non lo possiede, nella misura in cui ciò che riceve l'essere è sempre un'essenza. La *deformatas*, al contrario, non è un'essenza, ma l'assenza nell'essere di un bene dovuto. In altri termini, la *deformatas* non ha alcuna consistenza ontologica per Riccardo, e per questo non può essere derivata da alcun principio buono<sup>247</sup>. La strada percorsa è quella battuta da Anselmo e anche Riccardo non accorda alcuna consistenza ontologica al male.

Il sesto argomento, come tutti gli argomenti successivi, serve a rafforzare le tesi precedenti e dimostrare, sotto aspetti diversi, l'impossibilità che il peccato possa essere derivato dalla volontà dell'angelo. In questo caso, si è già ammesso che la volontà è un principio buono, il che esclude di per sé il fatto che possa aver causato il peccato dell'angelo<sup>248</sup>.

Il settimo argomento è direttamente tratto dall'*Enchiridion* di Agostino<sup>249</sup> ed è formulato a partire dalla sua tesi sull'origine dei contrari. Sulla base dei presupposti agostiniani è evidente che il peccato che è nella volontà e la stessa volontà siano due contrari e che pertanto il contrario non può mai derivare dal suo contrario: la volontà stessa non ha dunque potuto causare il peccato dell'angelo<sup>250</sup>.

L'ottavo argomento dimostra l'impossibilità che la volontà possa essere la causa del peccato a partire dal fatto che il peccato originato dalla volontà implicherebbe necessariamente una sua imperfezione. Ma, spiega Riccardo, l'imperfezione della volontà coincide o con una colpa o con una pena: se si trattasse di una colpa, allora il primo peccato sarebbe stato preceduto da un altro peccato, il che è ovviamente falso; se si trattasse di una pena, allo stesso modo una pena avrebbe preceduto il primo peccato, il che è assolutamente contraddittorio<sup>251</sup>.

Infine, il nono argomento dimostra la stessa tesi partendo dal presupposto secondo il quale se il primo peccato fosse derivato dalla volontà, sarebbe derivato da quest'ultima o in quanto ordinata o in quanto disordinata. Riccardo rigetta da subito entrambe le ipotesi,

---

<sup>247</sup>Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 5, ed. Boureau, p. 8.

<sup>248</sup>Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 6, ed. Boureau, p. 8.

<sup>249</sup>AUGUSTINUS HIPONENSIS, - *Enchiridion de Fide Spe et Charitate*, ed. J.P. Migne, PL 40, Paris 1844-1855, 1862-1865, cols. 0231 – 0290, XIV, PL 40, col. 238.

<sup>250</sup>Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 7, ed. Boureau, p. 10.

<sup>251</sup>Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 8, ed. Boureau, p. 10.

la seconda perchè qualsiasi disordine coincide già di per sé con il peccato o è causato dal peccato, e dunque anche in questo caso si dovrebbe presupporre che un altro peccato abbia preceduto il primo peccato, il che si è già escluso. Ma anche la prima opzione è impossibile, poiché dalla volontà ordinata non può derivare alcun disordine e di conseguenza alcun peccato<sup>252</sup>.

Dopo aver esposto gli argomenti contro la tesi che invece intende dimostrare, Riccardo chiama in causa un unico argomento, agostiniano, sulla base del quale il primo peccato dell'angelo ha in realtà origine proprio dalla volontà e dal libero arbitrio. Egli si propone di dimostrare che, nonostante la forza degli argomenti contrari a questa tesi, in realtà è possibile che il peccato angelico sia stato causato da un principio buono.

A questo punto, prima di entrare nel vivo della sua argomentazione centrale, Riccardo enuncia il suo metodo dimostrativo, spiegando che per dirimere la questione e spiegare quale sia stata la vera causa del peccato angelico si dovrà:

- a) Spiegare la differenza tra il non-bene, il male, il vizio, il peccato, la colpa e il demerito;
- b) Dimostrare che il primo peccato dell'angelo, in ragione della *deformitas*, va concepito come una privazione;
- c) Dimostrare che il peccato angelico, in ragione della sua *deformitas*, non è stato causato da un principio increato;
- d) Dimostrare che il primo peccato dell'angelo è stato causato dalla sua volontà;
- e) E infine dimostrare come ciò sia stato effettivamente possibile.

Questi sono i temi che Riccardo affronta nei cinque articoli da cui è composta la q. 23.

Nell'art. 1 Riccardo fornisce una dettagliata definizione delle sei nozioni chiave che possono aiutarci a comprendere meglio il prodursi del peccato angelico. Tali definizioni sono connesse l'una all'altra e ognuna costituisce una limitazione della precedente.

La prima definizione è quella di *non-bene*: il bene indica una condizione perfetta, al contrario il non-bene indica invece la negazione di qualsiasi perfezione, sia dovuta all'essere sia non dovuta all'essere. Ciò implica che in qualsiasi creatura, proprio in quanto creatura, si riscontra la negazione di una qualche perfezione: le perfezioni sono in

---

<sup>252</sup>Cfr. RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, 9, ed. Boureau, p. 10.

un certo senso depotenziate. Dunque, tutto ciò che è al di fuori di Dio è caratterizzato da una certa *non-bontà*, vale a dire dalla negazione di una qualche perfezione<sup>253</sup>.

In rapporto al non-bene, il *male* ha un'estensione minore, nella misura in cui esso sta a indicare la mancanza di una perfezione determinata e non la mancanza di una perfezione qualsiasi, come accade invece nel caso del non-bene. Inoltre, Riccardo spiega che questa mancanza è dovuta all'essere ed è per questo motivo che il male coincide essenzialmente con una *privazione*, vale a dire con il venire meno, e dunque con la mancanza, di un bene dovuto. Ed è in questo senso che ogni male coincide con il non-bene, ma mai il contrario. In tal modo si deve dunque intendere anche il concetto di *deformitas* utilizzato da Riccardo per spiegare la causa del primo peccato dell'angelo: esso rientra a pieno titolo nell'ambito di tale definizione<sup>254</sup>.

Il *vizio* coincide invece con l'esatto contrario della virtù in quanto tale. Inoltre, la natura stessa della virtù, aristotelicamente, implica una certa disposizione che è propria della natura della cosa, vale a dire il raggiungimento di una perfezione confacente alla natura stessa della cosa. L'argomento utilizzato in questo caso da Riccardo è direttamente tratto dalla *Fisica* (VII) di Aristotele, là dove si afferma che «allora ogni cosa è perfetta al massimo grado quando raggiunge la propria virtù e allora è al massimo grado anche secondo natura». Riccardo spiega dunque che il vizio implica nient'altro che la privazione di una determinata disposizione che è secondo natura, e in questo senso anche il vizio è una *deformitas*. Se si considera il vizio in senso stretto, si comprende che esso ha un'estensione minore rispetto al male, dal momento che quest'ultimo non indica solo la mancanza di una disposizione dovuta, ma anche la mancanza di un atto dovuto e di un bene dovuto nello stesso atto<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 1, ed. Boureau: «Quantum ad primum articulum, sciendum quod, cum bonum dicit rationem perfectam, quod non bonum dicit negationem alicuius perfectionis sive debite in esse sive non. Unde a qualibet creatura in quantum creatura est, negata est aliqua perfectio. Unde qualibet creatura habet aliquam non bonitatem; unde Augustinus VIII *De Trinitate*, cap. 3: “bonum hoc et bonum illud possunt alias dici non bona”. Item Avicenna I *Metafisice* sue cap. ultimo: “quicquid est preter necesse esse, quod est verum, falsum est in se, hoc est habet aliquam non veritatem”. Ergo a simili quicquid est preter Deum habet aliquam non bonitatem, hoc est alicuius perfectionis negationem».

<sup>254</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 1, ed. Boureau: «Malum est autem in minus quam non bonum, quia malum sub ratione qua malum dicit carentiam alicuius perfectionis, non cuiuscumque, sed debite in esse et ideo malum sub ratione qua malum dicit privationem, unde Augustinus XI *De civitate Dei*, cap. X dicit: “mali nulla necessitas est, sed ammissio boni mali nomen” et intelligit de amissione boni debiti. Item Augustinus libro 83 *questionum*, questione 6: totum hoc nomen mali de speciei privatione repertum est et Avicenna IV *Metafisice*, cap. II: “res non est mala nisi in quantum ipsa est privatio perfectionis”. Sic patet ergo quod omne malum est non bonum, sed non convertitur».

<sup>255</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 1, ed. Boureau: «Vitium autem directe virtuti opponitur sub ratione qua virtus est. Ratio autem virtutis importat

Quanto al *peccato*, la definizione che Riccardo fornisce è sicuramente mutuata da Anselmo ed è in linea con la posizione di Tommaso. Proprio come per Anselmo e per Tommaso, il peccato in senso proprio, o meglio l'azione del peccato nel suo compiersi, riguarda l'atto e coincide, più precisamente, con la mancanza di rettitudine nell'atto. Riccardo spiega che un atto si dice "retto" quando proviene da un principio verso un certo fine secondo la misura imposta da una retta regola, in modo tale che l'intermezzo non fuoriesca dagli estremi: l'esempio calzante è quello della linea retta tracciata da un punto all'altro in una certa direzione secondo una retta regola. Quando si verifica una deviazione dalla retta regola, vale a dire quando si fuoriesce dai due estremi imposti da essa, tale deviazione provoca una mancanza di rettitudine e causa così il peccato. È dunque evidente che per Riccardo, così come per Anselmo e Tommaso, il peccato consiste nel *declinare a rectitudine actum quam debeat habere*.

Al fine di chiarire ulteriormente tale definizione, Riccardo adduce tre generi di esempi tratti rispettivamente dall'ambito naturale, da quello artificiale e dall'ambito morale. Il peccato non si produce solo in quest'ultimo ambito, come spiega anche Agostino. In questo caso, Riccardo spiega molto chiaramente che quando non si devia con la volontà nel tendere verso un fine secondo la retta regola imposta dalla legge eterna, così come lo stesso Tommaso suggeriva, la quale è impressa nel nostro intelletto attraverso il giudizio della retta ragione, allora l'atto è retto e il peccato non può prodursi. Al contrario, si pecca nell'ambito morale quando si fuoriesce dai limiti imposti dalla suddetta regola e si devia facendo in modo che la rettitudine dell'atto venga meno. È questo il senso di quanto afferma anche Aristotele nel II libro della *Fisica*: «in quelle cose in cui c'è il peccato la grazia agisce, ma fallisce»<sup>256</sup>.

---

dispositionem convenientem nature rei. Unde Philosophus VII *Phisicorum*: "unumquodque tunc maxime est perfectum cum attingit proprie virtuti et etiam tunc maxime est secundum naturam". Vitium ergo importat privationem dispositionis secundum naturam. Unde Philosophus VII *Phisicorum*, postquam locutus fuerat de virtute, loquens de vitio sub vocabulo malitie, dicit quod malitia horum corruptio et remotio est. Est ergo vitium carentia habitualis dispositionis debite nature ipsius rei. Unde proprie loquendo, vitium est habitualis deformitas privationem dicens dispositionis existentis secundum naturam. Unde Augustinus dicit III *De libero arbitrio*, cap. XXXI, "quod perfectioni nature deesse prospexerit, id voca vitium" et sic patet quod, si vitium accipiatur stricte et proprie, est in minus quam malum, quia malum invenitur acceptum sive pro carentia dispositionis habitualis debite, sive pro carentia actus debiti, sive pro carentia alicuius boni debiti in ipso actu. Vitium autem stricte loquendo dicit tantum carentiam habitualis dispositionis convenientis nature rei».

<sup>256</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 1, ed. Boureau: «Peccatum autem proprie loquendo respicit actum. Unde videtur dicere carentiam rectitudinis in actu. Tunc autem actus rectus est cum egreditur a principio ad aliquam finem secundum mensuram regule recte quia tunc medium non exit ab extremis, sicut in linea que trahitur de puncto ad punctum secundum regulam rectam. Cum actus declinat ab illa regula, iam fit obliquus rectitudine carens; iam enim medium exit ab extremis et tunc est peccatum. Exemplum huius potest poni in naturalibus et in artificialibus, et in moralibus. In naturalibus sic: cum a virtute generativa procedit actio ad finem suum saecundum regulam



Il concetto di *colpa* ha invece un'estensione minore rispetto a quello di peccato, perché riguarda prettamente l'ambito morale e non rientra in quello naturale. A questo proposito, Riccardo spiega che nell'ambito naturale non è possibile parlare di colpevolezza, perché l'atto malvagio ha ragione di colpa solo in quanto implica un atto della volontà, di cui le cose naturali non sono dotate. Inoltre, sempre riprendendo Anselmo, Riccardo specifica che è per questo motivo che la causa della colpevolezza risiede essenzialmente nella volontà disordinata<sup>257</sup>.

In ultimo, il *demerito* coincide con la colpa in quanto rientra nelle facoltà della volontà, ma sotto un suo determinato aspetto, ossia quello della retribuzione<sup>258</sup>.

Nell'art. 2 della q. 23, Riccardo tenta di dimostrare che il primo peccato dell'angelo, in ragione della *deformitas* che l'ha provocato, è consistito essenzialmente in una *privazione*.

Questa tesi è dimostrata sulla base di alcuni presupposti fondamentali: in primo luogo, Riccardo spiega che in Dio si trovano tutte le perfezioni naturali e tutte le perfezioni morali al massimo grado. Pertanto, le cose create tanto più hanno di entità naturale tanto più imitano Dio, in cui tale entità e tali perfezioni sono al sommo grado, e quanto posseggono di entità naturale tanto posseggono di bontà naturale.

---

nature, tunc est generatio recta et tunc ab asino generatur rectus asinus et sic de aliis. Cum autem ipsa actio virtutis generative vel informative non conformatur regule nature per aliquem materie inobedientiam vel per aliquem aliam actionem, tunc generantur monstra et tunc est peccatum in natura. In artificialibus sic: cum edificatio procedit ab edificatore ad finem suum secundum regulam artis edificatorie, tunc est edificatio recta et causatur perfectum edificium. Cum autem declinat ab illa regula artis per aliquem occasionem, tunc est illa edificatio obliqua et tunc est in arte peccatum. In moralibus sic: cum egreditur a voluntate propter finem secundam regulam legis eterne, cuius impressio est in nobis iudicium rationis recte, tunc est rectus actus. Cum autem declinat ab illa regula, tunc est rectitudine carens et tunc est peccatum in moralibus. Ecce ergo quod non tantummodo invenitur peccatum in moribus, immo invenitur peccatum in naturalibus et artificialibus. Unde Philosophus II *Phisicorum* dicit quod "peccatum est in hiis que sunt secundum artem in hiis que sunt secundum naturam" et peccatum respicit etiam actum. Unde Philosophus II *Phisicorum* dicit quod "in quibus sit peccatum alicuius gratia agitur, sed fallitur».

<sup>257</sup>RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 1, ed. Boureau: «Culpa autem in minus est quam peccatum quia non reperitur culpa in naturalibus. Actus enim malus non habet rationem culpe nisi in quantum est in potestate voluntatis. Unde pro hiis que sunt a natura, nullus debet dici culpabilis. Unde Philosophus III *Ethicorum* cap. VIII: "nullus utique improperebit ceco natura, vel infirmitate, vel plaga, sed magis miserebitur. Eum qui vini potatione vel alia incontinencia omnis increpabit". Peccatum ergo non habet rationem culpe in quantum est in naturalibus, sed in quantum est in voluntate et Anselmus IV *De conceptu virginali* loquens de membris et sensibilibus dicit: quod "quia Deus eas subjecti voluntati, quicquid daciunt totum debet imputandum est voluntati". Ecce quod ratio culpabilitatis penes voluntatem inordinatam consistit».

<sup>258</sup>RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 1, ed. Boureau: «Demeritum autem dicit idem re quod dicit culpa in quantum est in facultate voluntatis, sed sub ratione alia quia quod dicit culpa in quantum est in facultate voluntatis dicitur demeritum in comparatione ad retributionem et hec dicta sunt ut magis clareant aliqua que dicentur in hac questione et aliqua alia que in aliis questionibus dicentur».

Lo stesso discorso vale anche per le perfezioni morali: dal momento che queste sono in Dio al massimo grado, le cose tanto più hanno di entità morale tanto più imitano Dio in quanto in Dio tali perfezioni si ritrovano al sommo grado e per lo stesso motivo le cose quanto hanno di entità morale tanto hanno di bontà morale.

Sulla base di questo argomento fondamentale, Riccardo spiega che nell'ambito morale la malvagità non è solo opposta alla bontà, ma non ha con quest'ultima nulla a che fare. In altri termini, la malvagità non costituisce un aspetto della bontà e non può costituire nessun genere di entità morale. La malvagità per Riccardo coincide essenzialmente con una mancanza di entità morale che sarebbe invece dovuta ed è per questo motivo che essa coincide in ultima analisi con una *privazione*.

In secondo luogo, per Riccardo si giunge alla medesima conclusione anche esaminando le cause di tale malvagità, sempre nell'ambito morale. Infatti, noi giudichiamo un atto moralmente malvagio o perché l'oggetto verso cui tale atto si rivolge non è un oggetto legittimo – e questo non è il caso del peccato dell'angelo, il cui intelletto non è soggetto ad alcuna possibilità di errore cognitivo – o perché tale atto è compiuto in una circostanza non legittima oppure perché in esso manca un'intenzione legittima che lo diriga verso un fine legittimo.

In base a ciò, Riccardo è in grado di dedurre quanto segue: poiché, in ciascuno di questi casi, l'atto devia dalla regola imposta dalla legge eterna che, come abbiamo già assodato in precedenza, è impressa nel nostro intelletto attraverso il giudizio della retta ragione, e dato che secondo la retta ragione un atto deve rivolgersi verso un oggetto legittimo, in una circostanza legittima e verso un fine legittimo, la malvagità morale nel suo stesso atto coincide con una mancanza di conformità alla regola dovuta, e tale mancanza è la *deformatas* che ha provocato il primo peccato angelico<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 2, ed. Boureau: «Consequenter declarandum est quod primum peccatum angeli ratione deformatatis habuit rationem privationis, quod declaratur sic: primum in Deo sunt per supereminentiam omnes perfectiones naturales et morales. Sed quia in Deo sunt per supereminentiam omnes perfectiones naturales, ideo res, quanto magis habet de entitate naturali, tanto magis imitatur Deum in quantum in eo sunt per supereminentiam perfectiones naturalis entitatis et, ideo res, quantum habet de naturali entitate, tantum habet de naturali bonitate. Ergo similiter quia in Deo sunt per supereminentiam omnes perfectiones morales, quantum res habet de entitate morali, tantum imitatur Deum sub ratione qua sunt in eo per supereminentiam omnes perfectiones morales et ideo res, quantum habet de entitate morali, tantum habet de bonitate morali. Ergo moralis malitia, que est oppositum bonitati morali, nichil dicens de morali bonitate, non potest informare aliquam entitatem moralem. Dicit ergo carentiam alicuius entitatis moralis debite in esse. Dicit ergo privationem.

Secundo hoc patet descendendo in speciali ad rationis malitie. Dicimus enim actum moraliter malum quia non transit super debitum obiectum, vel quia caret debita circumstantia, vel quia caret debita intentione qua ordinetur in debitum finem. Et quia, quocumque istorum dato, declinant actus a regula legis eterne, cuius impressio in nobis est iudicium rationis recte, eo quod ratio recta iudicat actum debere transire super

Nell'art. 3 Riccardo dimostra come tale *deformatitas* non abbia avuto origine né da un principio increato esterno, né da un principio malvagio in senso assoluto, né da un principio malvagio solo in parte, né da un principio buono in assoluto.

La prima cosa da puntualizzare è l'impossibilità stessa che possa esistere un principio malvagio in senso assoluto. Riccardo parte dall'assunto agostiniano (*Libro sulle 83 questioni*, q. 21) secondo il quale «le cose che sono, sono buone in quanto sono». Come abbiamo già visto in precedenza, una cosa tanto ha di entità tanto ha di bontà, ma il male non ha alcuna consistenza ontologica e dunque ammettere la sua esistenza sarebbe già di per sé una contraddizione. Abbiamo visto invece che il male, in quanto male, non è altro che una privazione. Perciò, il male in senso assoluto non sarebbe altro che una privazione che non ha fondamento in alcun soggetto, nella misura in cui, trattandosi di un principio increato, non avrebbe nulla di antecedente secondo l'ordine della natura su cui, appunto, fondarsi. Ammettere l'esistenza di un principio puramente malvagio significherebbe dunque porre l'esistenza in sé di una privazione, il che per Riccardo non è in alcun modo dimostrabile e perciò non è ammissibile: una privazione necessita di un soggetto a cui inerire e non può esistere in sé e per sé<sup>260</sup>.

Il passo successivo consiste nell'escludere che il peccato dell'angelo possa essere stato causato da un principio malvagio solo in parte. A questo proposito Riccardo si avvale degli strumenti forniti dalla metafisica aristotelica corroborati dalla riflessione avicenniana sul concetto di "possibile".

---

debitum obiectum et cum circumstantia debita et cum relatione in finem debitum, ideo potest dici quod malitia moralis ipso actu est carentia conformitatis ad regulam debitam. Unde Dionysius IV cap. De divinis nominibus dicit quod "demoni est malum contra deiformem intellectum esse, anime contra rationem, corpori contra naturam"».

<sup>260</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 3, ed. Boureau: «Consequenter declarandum est quod ratione illius deformatitis non fuit ab aliquo principio increato, quia non fuit a principio increato summe malo quia impossibile est esse aliquod principium summe malum, quod probatur sic: secundum quod dicit beatus Augustinus libro 83 questionum, questione XXI, "que sunt in quantum sunt, in tantum bona sunt". Ergo quantum res habet de entitate, tantum habet de bonitate. Ergo ponere aliquod principium summe malum esse contradictionem ponere, quia est ponere quod nichil habuit de bonitate in quantum ponitur summe malum et quod habuit bonitatem in quantum ponitur ens.

Item, sicut declaratum est superius in primo articulo questionis et secundo, malum sub ratione qua malum privatio est. Ergo summe malum esset privatio pura in nullo subiecto substantata, quia in quantum esset principium increatum, nichil posset habere ordine nature prius se in quo substantaretur. Ponere ergo aliquod principium summe malum est ponere puram privationem in se existentem, quod omnino est impossibile. Privatio enim seipsam substantare non potest. Quapropter dicit Philosophus IV Ethicorum cap. 12: "malum et seipsum destruit et, si integrum fit, importabile fit". Sic ergo declaratum est quod primum peccatum angeli non fuit ab aliquo principio increato summe malo, cum probatum sit impossibile esse aliquod principium summe malum».

Avendo stabilito che il male consiste in una privazione, ossia nella mancanza di un bene dovuto, Riccardo afferma sulla scorta di Aristotele che in qualsiasi cosa esso si ritrovi c'è una potenzialità o un'attitudine ad avere una perfezione che ancora non si possiede. Ciò che è tale, spiega Riccardo rifacendosi direttamente ad Avicenna (*Metafisica*, IV, 2), è dunque qualcosa di "possibile" e tutto ciò che è in potenza, proprio in quanto è in potenza, è imperfetto: «la potenza è imperfezione».

Ciò che è imperfetto deriva comunque da un'entità suprema ed è impossibile che ciò che comporta anche solo in parte una certa malvagità sia un ente al massimo grado, ossia un ente perfetto. Allo stesso modo, è impossibile, sempre sulla base del medesimo presupposto, che esista un principio increato che non sia massimamente buono. In altri termini, Riccardo asserisce che il principio increato, per essere tale, non può essere soggetto ad alcuna potenzialità e non può dunque essere connotato da alcuna imperfezione: esso è buono in senso assoluto e non può essere in alcun modo malvagio solo in parte. Il principio increato è assolutamente semplice e non dipende da nulla, così come il suo essere non dipende da altro, e ciò che non dipende da altro è un ente al sommo grado<sup>261</sup>.

Dopo aver escluso queste due possibilità, Riccardo passa a dimostrare l'impossibilità della terza opzione presentata, vale a dire che il peccato dell'angelo possa essere stato causato da un principio sommamente buono, cioè da Dio. A differenza dei due argomenti precedenti, questo è un argomento di teodicea e muove appunto dal presupposto inoppugnabile della giustizia assoluta di Dio.

Riccardo spiega che il peccato commesso da Lucifero lo ha reso colpevole agli occhi di Dio, ma è impossibile che un giudice giusto qual è Dio incolpi qualcuno per qualcosa che egli stesso ha stabilito. È per questo che il primo peccato dell'angelo non può essere in alcun modo attribuito a Dio, cioè al primo principio sommamente buono, nella misura in cui quest'ultimo è sommamente giusto e non può aver incolpato l'angelo per qualcosa

---

<sup>261</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 3, ed. Boureau: «Consequenter ostendo quod non fuit a principio increato partim malo. Sicut declaratum est, malum est carentia boni debiti. Ergo ubicunque est malum, est potentia vel naturalis aptitudo ad habendum aliquam perfectionem quam non habet. Ergo omne tale est quid possibile, sed illud quod est in potentia in quantum est in potentia est imperfectum. Unde Avicenna IV Metafisice, cap. 2 dicit quod "potentia est imperfectio". Quod autem est imperfectum cadit a summa entitate. Ergo impossibile est aliquid habere aliquam malitiam quod sit summe ens. Sed impossibile esse principium increatum quin sit summe ens. Ergo impossibile est esse principium increatum partim malum. Quod autem impossibile sit ponere principium increatum non summe ens probatur quia omne principium increatum oportet esse summe simplex et a nullo dependens et ita oportet quod suum esse sit a nullo dependens summe ens. Ergo de ratione principii increati est quod summe sit. Sicut probatum est quod primum peccatum angeli non fuit a principio increato partim malo, cum probatum sit impossibile esse principium increatum partim malum».

che esso stesso ha causato. La somma giustizia di Dio, che rientra nella sua somma bontà, esclude dunque di per sé che Dio possa essere il diretto responsabile della malvagità dell'angelo.

Inoltre, prosegue Riccardo, ciò che è bene al massimo grado è anche “uno” al massimo grado, mentre la discordia, che è alla base del peccato angelico, si oppone all'unità. Dio è in accordo con se stesso e non è contrario a se stesso, mentre la colpa rappresenta invece ciò che è contrario alla legge eterna, che coincide con Dio ed è da Lui stabilita, e costituisce un vero e proprio allontanamento da Dio stesso. Per questo, conclude Riccardo, è impossibile ritenere che Dio sia la causa della colpa in generale, e in particolar modo della colpevolezza del primo angelo, dal momento che questo sarebbe totalmente contrario al suo ordine. Se il primo peccato dell'angelo fosse stato causato direttamente da Dio, l'angelo non potrebbe averlo causato a sua volta e perciò non potrebbe essere ritenuto colpevole per il peccato commesso. Al contrario, è certo che Lucifero sia stato colpevole così come è certo che Dio non sia stato il reponsabile del male commesso<sup>262</sup>.

L'art. 4 rappresenta un luogo chiave dell'argomentazione di Riccardo. La sua tesi emerge in tutta la sua chiarezza ed evidenza, non ci sono dubbi: il peccato è stato causato dalla volontà dell'angelo.

In questo contesto Riccardo non riflette più sul peccato in generale, ma sul primo peccato in senso assoluto, nella misura in cui il peccato commesso da Lucifero è stato il primo di tutti i peccati<sup>263</sup>.

Il primo peccato dell'angelo è stato causato da un principio buono, ma soggetto a un certo difetto o a una certa mancanza: *a principio bono defectibili*. È qui che Riccardo introduce appunto il concetto di *defectibilitas*<sup>264</sup> che caratterizza la volontà dell'angelo,

---

<sup>262</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 3, ed. Boureau: «onsequenter ostendo quod non fuit a principio increato summe bono. Primum enim peccatum angeli reddidit ipsum angelum culpabilem iudicio Dei, sed impossibile est quod iustus iudex culpet pro aliquo quod posuerit. Cum ergo principium increatum summe bonum sit iustus iudex, sequitur quod ab eo non fuit aliquid pro quo ipse angelus esset culpabilis coram eo. Probatum est ergo quod primum peccatum angeli non fuit a principio increato summe bono, quod Deus est, per hoc quod Deus est summe iustus, quod includitur in summa eius bonitate.

Item summe bonum est summe unum. Ergo Deus est summe unus, sed discordia aliquo modo opponitur unitati. Ergo Deus est sibi summe concors. Non est contrarius sibi ipsi, sed culpa est contra legem eternam que est Deus et quidam recessus ab ea. Ergo impossibile est esse Deum causam culpe quia esset contrarius sibi ipsi. Primum ergo peccatum ipsius angeli non fuit a principio increato summe bono. [...] sed si primum peccatum angeli fuisset a Deo, iam illius peccati causa non fuisset angelus. Ergo pro illo culpabilis non esset; sed certum est quod pro illo peccato culpabilis est. Ergo illud peccatum a Deo non fuit».

<sup>263</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 4, ed. Boureau: «Nunc autem querimus de primo peccato simpliciter, quia primum peccatum angeli fuit primum omnium peccatorum».

<sup>264</sup> Boureau traduce tale termine utilizzato da Riccardo con l'espressione «condition faillible».

concetto che preferiamo tradurre nei termini di “mancanza” per coerenza con l’intera argomentazione dell’autore: il difetto che caratterizza la volontà angelica, e la stessa *deformitas* che ha causato il peccato angelico, dovrebbe coincidere con il venir meno, con la mancanza appunto, di qualcosa che sarebbe invece dovuto. Tale *defectibilitas* però non coincide nell’angelo né con una colpa né con una pena. Si tratta invece di un principio o intrinseco o esterno all’angelo. Quest’ultima opzione è da subito scartata da Riccardo sulla base del fatto che in tale condizione l’angelo, peccando, sarebbe stato passivo e non attivo (*patiens et non agens*): in altri termini, il peccato non sarebbe stato il suo peccato, ma quello di un altro agente esterno. Al contrario, il peccato presuppone sempre l’azione compiuta dall’agente che commette, appunto agendo, un’ingiustizia. Qui Riccardo chiama direttamente in causa il *De libero arbitrio* (III, 34) di Agostino, là dove si afferma che «non è ingiusto subire qualcosa, ma fare qualcosa di ingiusto è un peccato»<sup>265</sup>.

Sulla base di tali asserzioni, per Riccardo non resta che ammettere che il principio del peccato è intrinseco all’angelo. A questo punto, è necessario capire di quale principio si tratti, ossia se si tratti della natura, dell’intelletto o della volontà.

Riccardo esclude da subito che si possa trattare della natura, sulla base di un argomento ormai noto: essa non può aver causato il peccato perché tutto ciò che è prodotto dalla natura è secondo natura e in tal caso l’angelo avrebbe peccato per sua natura, il che abbiamo visto essere impossibile. Inoltre, prosegue Riccardo, Dio ha creato l’angelo dotato di una natura retta secondo una rettitudine naturale e ciò che ha origine in una natura retta secondo la sua ragione di natura non comporta alcun disordine, che invece è alla base del peccato: è pertanto evidente che la natura non può esserne la causa.

Resta dunque da capire se esso sia stato originato dall’intelletto o dalla volontà. In questo caso la risposta di Riccardo è molto semplice ed evidente sulla base dei termini in cui l’autore concepisce il rapporto tra volontà e intelletto. Quest’ultimo si limita a mostrare alla volontà il bene apparente, ma è la volontà a sceglierlo. Dunque, il primo peccato dell’angelo consistette esattamente in questa cattiva scelta ed è per questo che la sua causa è da ricondurre necessariamente alla sua volontà<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 4, ed. Boureau: «Sequitur ergo quod fuit a principio bono defectibili. Tamen que defectibilitas non erat in eo nec malum culpe, nec malum pene. Tunc arguo: aut illud principium fuit in angelo qui primo peccavit, aut extra ipsum. Sed non extra ipsum, quia si ad peccatum fuisset motus ab exteriori principio tantum, tunc in peccando fuisset tantummodo patiens et non agens. Ergo illud peccatum iam non fuisset suum peccatum. Peccare enim non est pati, sed iniustum facere. Unde Augustinus III *De libero arbitrio*, cap. 34 dicit sic: “non enim iniustum aliquid pati, sed aliquid iniustum facere peccatum est”».

<sup>266</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 4, ed. Boureau: «Sequitur ergo quod ex quo illud peccatum fuit peccatum ipsius angeli quod principium illius

Il fatto di caratterizzare il bene presentato dall'intelletto come apparente lascia pensare che Riccardo non escluda un possibile errore di giudizio da parte dell'intelletto, tuttavia è la volontà a essere la diretta responsabile della scelta del bene apparente e dunque del peccato. Tuttavia, in questo contesto l'argomentazione di Riccardo non sembra essere molto forte, dal momento che la scelta della volontà non è giustificata fino in fondo: l'unica motivazione di base poggia infatti sulla libertà della volontà, il perché essa abbia fatto quella determinata scelta rimane al momento ancora un problema aperto, un problema che Riccardo tenta di risolvere nell'articolo successivo della questione.

L'art. 5 si presenta in tutta la sua complessità, nella misura in cui Riccardo utilizza un'argomentazione che poggia su argomenti prettamente filosofici e su presupposti di fede tenuti insieme da un sapiente utilizzo delle *auctoritates*. Argomenti aristotelici, avicenniani e procliani fungono da supporto ad Agostino e Anselmo, e ovviamente alla stessa posizione di Riccardo, nell'elaborazione di una tesi che si discosta tecnicamente da quella tommasiana, per giungere poi di fatto a conclusioni in un certo senso affini. Qui, più che altrove, emerge nella sua nitidezza l'originalità della speculazione del maestro francescano.

Come abbiamo già avuto modo di anticipare, il tentativo è quello di dimostrare che il peccato dell'angelo ha avuto origine dalla sua stessa volontà e allo stesso tempo di mostrare come ciò sia stato effettivamente possibile. È qui che Riccardo mette in opera la stretta dialettica tra i concetti di *deformatas* e *defictibilitas*, coniando un nuovo neologismo col quale egli suole indicare la modalità in cui il peccato angelico si è effettivamente verificato a causa della volontà angelica: la *peraccidentalitas*, ossia il fatto di prodursi per accidente.

---

peccati fuit in eo. Tunc quero: aut illud principium fuit eius natura sub ratione qua natura, aut sub ratione qua intellectus et voluntas. Non sub ratione qua natura, quia quod originatur sub ratione qua natura, naturale est. Ergo primum peccatum angeli fuisset ipsi angelo naturale. Hoc autem falsum est. Unde beatus Augustinus dicit quod malum non est innatum homini, ergo pari ratione nec angelo.

Item Deus creavit naturam angeli rectam naturali rectitudine. Quod autem originatur a natura recta sub ratione qua natura, inordinatum non est. Cum ergo primum peccatum angeli fuit quid inordinatum, non fuit principaliter a natura angeli sub ratione qua natura. Restat ergo quod fuit principaliter a natura angeli sub ratione qua intellectus et voluntas. Intellectus autem ibi non fecit nisi ostendere illud bonum apparens et non existens. Voluntas autem illud eligit. Ipsa autem mala electio fuit primum peccatum angeli. Ergo primum peccatum ipsius angeli fuit principatum ab eius voluntate».

È questo il primo assunto di fondo della sua argomentazione: il primo peccato dell'angelo, in relazione alla sua *deformatas*, non è stato causato dalla volontà *per se* ma *per accidens*<sup>267</sup>.

A dimostrare la veridicità di questa asserzione, Riccardo chiama ancora una volta in causa la dottrina della causalità *per sé*, mutuata da Aristotele e Avicenna. In quest'ottica, se un effetto è ordinato *per sé* a una causa esso è determinato da quella causa. Ciò non vale per il caso del peccato angelico, nella misura in cui il peccato, in relazione alla sua *deformatas*, non può essere determinato dalla volontà dell'angelo, poiché la volontà tende solo verso il bene, ossia verso qualcosa che ha ragione di bene. Ma, come già si è visto in precedenza, la *deformatas* di cui parla Riccardo non è altro che la mancanza di un bene dovuto, una privazione, pertanto essa non può essere stata determinata dalla volontà *per sé*<sup>268</sup>.

Questa tesi è da escludere sulla base di altri presupposti essenziali. In primo luogo, ogni effetto *per sé* ha una certa somiglianza con la sua causa, sia in virtù della stessa ragione, come nel caso degli agenti univoci, sia in virtù di una ragione diversa o imperfetta, come nel caso degli agenti equivoci. A ciò si deve aggiungere il fatto che ogni causa *per sé* agisce in quanto è in atto. Tuttavia, Riccardo spiega che il peccato, secondo la *deformatas*, non è associato a una cosa in quanto essa è in atto e per questo motivo non può essere associato a essa in quanto causa. Il peccato, dunque, in ragione della *deformatas*, non è l'effetto *per sé* di una causa<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «Ostendo ergo primo quod primum peccatum ipsius angeli ratione deformatatis non fuit a voluntate angeli per se, sed per accidens».

<sup>268</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «si aliquis effectus ordinatur per se ad aliquam causam, ille effectus intenditur ab illa causa, sed primum peccatum ipsius angeli quantum ad deformatatem non fuit intentum a voluntate ipsius angeli, quia voluntas nichil appetit nisi sub ratione boni. Illa autem deformatas, ut declaratum est superius, fuit carentia boni debiti. Ergo non fuit per se intenta a voluntate. Ergo non fuit causata a ipsa voluntate per se. Quod autem non fuit per se intenta per se a voluntate probatur per beatum Dionysium IV cap. De divinis nominibus dicentem sic: propter bonum omnia et quecumque bona et quecumque contraria et hec agimus bona desiderantes. Nemo enim respiciens malum facit quod facit».

<sup>269</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «item omnis effectus per se habet aliquantulum similitudinem sue cause vel secundum eandem rationem sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem in agentibus equivocis. Omnis autem causa secundum quod est actus agit. Unde Philosophus IV Ethicorum dicit sic quod semper existimatur species aliqua movens, sed res secundum quod actu est habet rationem bonam. Unde Avicenna IV Metaphisice, cap. II dicit sic: manifestum est quod illud quod est in effectu bonum est in quantum sic est. Peccatum autem ratione deformatatis non assimilatur rei secundum quod est in actu. Ergo non assimilatur secundum quod causa est. Sequitur ergo quod peccatum ratione deformatatis non sit per se effectus cause; non fuit ergo a voluntate ipsius angeli, sicut per se effectus est a sua causa».



La stessa tesi è dimostrata anche a partire da un altro argomento essenziale: la causa per sé di un effetto per sé implica un ordine determinato verso il suo effetto e ciò che è compiuto secondo un ordine determinato non può considerarsi peccato. Infatti, spiega Riccardo, il peccato presuppone il sovvertimento di un certo ordine (si pensi ad esempio ai mostri nell'ambito naturale): è dunque evidente che il peccato non è stato causato dalla volontà per sé, ossia come l'effetto per sé procede dalla sua causa<sup>270</sup>.

Lo scopo è qui quello di dimostrare, come chiarito nella premessa all'articolo, che il peccato è stato causato dalla volontà dell'angelo solo accidentalmente, il che sembra essere evidente già a partire dagli argomenti esposti in precedenza, per via di esclusione: se il peccato dell'angelo non è stato causato dalla sua volontà per sé, ne consegue necessariamente che esso sia stato causato dalla volontà per accidente<sup>271</sup>.

A questo punto, occorre chiarire che il fatto che l'effetto proceda dalla sua causa per accidente può essere inteso in due modi: la *peraccidentalitas* può essere intesa sia dalla parte della causa sia dalla parte dell'effetto.

Sulla base di questa distinzione, Riccardo spiega che il peccato in ragione della *deformatas* è stato causato dalla volontà dell'angelo per accidente e che questa *peraccidentalitas* è intesa dalla parte dell'effetto, vale a dire in quanto tale *deformatas* ha interessato un bene determinato e causato dalla volontà per sé. E dato che tale *deformatas* non può interessare un bene determinato e causato dalla volontà per sé se non in ragione di una certa *defectibilitas* della stessa volontà, per Riccardo bisogna necessariamente concludere che il peccato in ragione della *deformatas* è stato causato dalla volontà dell'angelo accidentalmente e in ragione di una certa *defectibilitas* in modo tale che la *peraccidentalitas* sia intesa dalla parte dell'effetto mentre la *defectibilitas* è intesa dalla parte della causa, ossia dalla parte della volontà<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «item omnis causa alicuius per se effectus habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum. Quod autem fit secundum certum et determinatum ordinem non est peccatum. Peccatum enim accidit in pretermittendo ordinem sicut patet in naturalibus in generatione monstrorum. Unde peccatum in quantum huiusmodi non est per se effectus alicuius cause; primum ergo peccatum ipsius angeli sub ratione qua peccatum, hoc est ratione ipsius deformatas, non fuit a voluntate ipsius angeli, sicut effectus per se a sua causa».

<sup>271</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «Consequenter declarandum est quod fuit a voluntate angeli per accidens et quomodo per accidens. Quod autem fuit a voluntate angeli per accidens sequitur ex predictis. Ex quo enim fuit a voluntate angeli sicut superius probatum est, et non fuit a voluntate angeli sicut effectus per se a sua causa, sicut etiam probatum est, sequitur quod fuit a voluntate ipsius angeli per accidens; [...]».

<sup>272</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «Dico ergo quod cum peccatum ratione deformatas fuit a voluntate ipsius angeli per accidens, quod illa peraccidentalitas attenditur ex parte effectus, in quantum videlicet alicui bono intento a voluntate et a voluntate per se causato accidit deformatas talis. Sed quia bono a voluntate per se intento et causato

L'argomento è sicuramente un po' ostico e si arricchisce in seguito di un ulteriore elemento essenziale: la libertà della volontà angelica.

Riccardo tenta di spiegare da dove derivi la *defectibilitas* della volontà. A questo proposito l'autore non ha dubbi, essa è stata causata dal fatto che la volontà angelica poteva nel suo atto allontanarsi dal suo principio, dalla sua regola e dal suo fine in quanto la volontà ha un principio, una regola e un fine che non coincidono con essa. Sulla base di ciò la volontà, se lasciata in balia delle sue sole facoltà naturali, può allontanarsi da essi. Ciò che rende possibile tale allontanamento è il fatto che la volontà è stata creata dal nulla e non è prodotta da qualcos'altro. Dunque, la possibilità di allontanarsi, nell'atto che a essa è proprio e che coincide propriamente con il volere, dall'ordine al quale essa appartiene deriva dal fatto che la volontà, così come tutte le essenze create, è stata creata dal nulla. Questa condizione, che per Riccardo è imprescindibile, lascia aperta la possibilità che essa possa nuovamente ricadere nel nulla se il principio che le ha donato l'essere, cioè Dio, non la conserva nell'essere<sup>273</sup>.

È a questo punto che occorre tener conto di un altro presupposto essenziale, senza il quale il peccato angelico non avrebbe potuto prodursi, un presupposto che lega Riccardo alla tradizione precedente. Infatti, è necessario ammettere l'assoluta libertà della volontà angelica: se così non fosse, il primo peccato dell'angelo non avrebbe potuto avere lo statuto di colpa. L'unica causa del peccato angelico è la volontà libera e fallibile. È per questo che i due fattori che hanno reso possibile il peccato sono appunto insieme la

---

accideret deformitas talis nisi esset in voluntate aliqua defectibilitas, ideo oportet dicere peccatum ratione deformitatis fuisse causatum a voluntate ipsius angeli per accidens et ratione alicuius defectibilitatis, ita quod illa peraccidentalitas attenditur ex parte effectus et illa defectibilitas ex parte voluntatis».

<sup>273</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «Consequenter ostendendum est unde fuit illa defectibilitas in angeli voluntate et quod primum peccatum angeli non fuit a voluntate ipsius angeli ratione illius defectibilitatis tantum, sed ratione defectibilitatis et libertatis simul. Dico ergo quod defectibilitas fuit in voluntate ipsius angeli ex hoc quod poterat deficere in actu suo a principio suo et a sua regula et fine suo et hujus ratio fuit quod habet principium quod non est idem quod ipsa regulam quod non est idem quod ipsa et finem qui non est idem quod ipsa. Eo enim ipso potest ab illis deficere, si suis naturalibus relinquatur. Quod autem habeat principium quod non est idem quod ipsa et regulam que non est idem quod ipsa et finem qui non est idem quod ipsa provenit ex hoc quod est ab alio, non de aliquo. Eo enim ipso quod est ab alio, non de aliquo, oportet ipsam habere principium differens ab ea, regulam differentem ab ea, finem differentem ab ea. Restat ergo quod illa defectibilitas est in voluntate eo ipso quod est ab alio, non de aliquo. Sic ergo ipsam posse deficere in actu suo competit sibi eo ipso quod est non de aliquo sicut essentie create; eo ipso quod est ab alio, non de aliquo, competit cadere in non esse nisi manu teneretur a datore sui esse. Quapropter dicunt sacti et philosophi quod omnis creatura cadit in non esse, nisi manu teneretur a Deo. Sicut ego dico quod, quia creatura habet esse non de aliquo, potest cadere in non esse si sibi relinquatur et pati defectum in eo quod sibi competit sub ratione qua in essentia in effectum, ita dico quod, quia voluntas est ab alio, non de aliquo, competit sibi posse deficere in actu suo qui sibi competit sub ratione qua voluntas, hoc est in actu volendi, si sibi relinquatur. Cui concordat verbum Augustini XIV De civitate Dei, cap. 13 ubi dicit sic: vitio depravari nisi ex nichilo natura facta non posset at per hoc ut natura sit. Ex eo habet quod Deo facta est, ut autem ab eo quod est deficiat ex hoc quod de nichilo facta est».

*defectibilitas* e la *libertà* della volontà: il primo fattore ha reso possibile l'allontanamento o la deviazione della volontà nel suo atto, al secondo si deve invece il potere di impedire o meno tale mancanza. Il primo peccato dell'angelo, conclude Riccardo, è stato dunque causato dalla volontà angelica in ragione della sua *defectibilitas* nella sua *libertà*: *fuit ergo primum peccatum a voluntate angeli ratione defectibilitatis in libertate*. Inoltre, come Riccardo tende a precisare, dato che la *defectibilitas* contribuisce a causare il peccato sotto l'aspetto della *deformatitas*, che è la mancanza di un bene dovuto, la causa del peccato non è una causa efficiente ma una causa *deficiens*<sup>274</sup>.

Questi sono gli elementi fondamentali che hanno causato il peccato angelico, i quali, sebbene siano sufficienti a spiegarlo, necessitano della considerazione di un altro fattore essenziale, che giustifica la condizione effettiva dell'angelo al momento del peccato. Quando l'angelo è stato creato ha ricevuto sia delle perfezioni, in quanto creatura creata da Dio, sia le negazioni di tali perfezioni, in quanto creatura creata dal nulla. L'angelo ha considerato le sue perfezioni prima di considerare le negazioni di tali perfezioni, e in questo effettivamente non risiede alcun male. Il male, l'errore angelico appunto, è consistito invece nel fatto che l'angelo sia passato all'atto della scelta prima di considerare opportunamente le negazioni delle sue perfezioni, scegliendo praticamente ciò che non avrebbe potuto e dovuto scegliere qualora invece le avesse considerate a sufficienza. Questa è la circostanza precisa che, assieme alla libertà e alla *defectibilitas* della volontà, ha determinato il prodursi del primo peccato dell'angelo<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «Sic ergo declaratum est unde fuit illa defectibilitas in angeli voluntate et in voluntate cuiuscumque creature rationalis. Modo videndum est quod primum peccatum ipsius angeli ratione deformitatis non fuit a voluntate ipsius angeli ratione defectibilitatis sub ratione qua defectibilitatis absolute, sed ratione defectibilitatis in libertate. Si fuisset defectibilis, non libera si in actu suo defecisset, ille defectus non habuisset rationem culpe, ideo oportet considerare libertatem cum defectibilitate, ita quod per defectibilitatem fuit ibi posse deficere in suo actu et per libertatem posse prohibere ne deficeret in suo actu et posset reducere illam defectibilitatem ad causandum actuale defectum. Fuit ergo primum peccatum a voluntate angeli ratione defectibilitatis in libertate. Libertas enim cuiuslibet creature suis naturalibus relictis defectibilitatis est. Unde angelus habeat libertatem, illa tamen libertas suis naturalibus relicta, habet defectibilitatem qua defectibilitas nec est libertas nec pars libertatis. Unde Anselmus in libro De libero arbitrio propter illam defectibilitatem dicit: “potentia peccandi nec est libertas nec pars libertatis” nec oportet dare aliam causam quare peccavit primo peccato, nisi voluntatem liberam et defectibilem quia ergo concurrunt defectibilitas ad causandum ipsum peccatum ratione deformitatis que est defectus boni debiti, ideo bene dicitur quod peccatum sub ratione qua peccatum non habet causam efficientem, sed deficientem. Unde Augustinus XII *De civitate Dei*, cap. 7 dicit sic: “nemo querat efficientem causam male voluntatis. Non est efficiens, sed deficiens, quia illa non effectio, sed defectio”».

<sup>275</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 23, art. 5, ed. Boureau: «Quamvis autem ea que predicta sunt sufficerent ad causandum prius peccatum ipsius angeli, fuit tamen ibi aliquid aliud forte quod, nisi ibi fuisset, non peccasset, quamvis sine illo peccare potuisset et quid fuerit possumus ostendere sic: cum creatus fuit ipse angelus, eo ipso quod creatura fuit, habuit perfectiones, in quantum a Deo facta et aliquas negationes perfectionum in quantum facta non de aliquo. Potest ergo dici quod angelus concreatus prius intuitus suas perfectiones quam negationes perfectionum et in hoc nullum

Dopo aver dimostrato in che modo e in quali circostanze il peccato sia stato causato dalla volontà angelica, Riccardo si concentra nella q. 26 sul problema della sua natura, chiedendosi se il primo peccato dell'angelo fu un peccato di superbia (*Utrum primum peccatum angeli fuerit superbia*)<sup>276</sup>.

A questo proposito, l'argomentazione si discosta sostanzialmente da quella di Tommaso, nonostante anch'egli sia convinto, così come Agostino e Anselmo, che il primo peccato di Lucifero sia stato un peccato di superbia. Tuttavia, rispetto ai suoi predecessori escludendo Tommaso, il maestro francescano fornisce una definizione ben precisa della superbia mostrandoci la vera natura del peccato dell'angelo, identificato con l'amore disordinato di sé (*amor inordinatus sui*), posizione che abbiamo visto essere fondamentalmente quella agostiniana.

A questo proposito, occorre innanzitutto dimostrare che il peccato angelico è stato un peccato d'amore disordinato (*inordinatus amor*); in secondo luogo, che si è trattato dell'amore disordinato di sé (*inordinatus amor sui*); in terzo luogo, che si è trattato di un amore elettivo (*amor electivus*); in quarto luogo, che un tale amore non è incompatibile con la superbia, ma che può coincidere con essa; in quinto luogo, che questo amore coincide propriamente con la superbia; e infine, che tale amore non poteva essere altro che la superbia.

L'argomento alla base dell'art. 1 è tratto dalla Glossa del Salmo *incensa igni et suffossa*, che sta a significare che ogni peccato è originato o dall'amore che infiamma nel male (*ex amore male inflammante*) o dalla paura che umilia nel male (*ex timore male humiliante*). Anche il peccato angelico, come tutti i peccati, deve aver avuto origine da una delle due suddette condizioni<sup>277</sup>.

La condizione di paura che umilia nel male è da subito scartata da Riccardo, perché questa presuppone l'amore o l'odio. Ma, a sua volta, anche l'odio presuppone sempre l'amore: sia la paura sia l'odio hanno infatti origine dall'amore. Allo stesso modo, se la

---

erat malum. Negationes enim perfectionum illarum non habebant rationem mali eo quod ille perfectiones negat sibi non debebantur. Item intueri suas perfectiones nullum fuit malum. Intuens ergo illas perfectiones exivit in actu eligendi antequam sufficienter intuitus esset negationes perfectionum et ideo elegit quod forte non elegisset si negationes perfectionum sufficienter intuitus esset, quamvis sine hoc, ratione libertatis et defectibilitatis, ut supra dictum est, in sua electione deficere potuisset».

<sup>276</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, ed. Boureau, q. 26, p. 125.

<sup>277</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 1, ed. Boureau: «Primum articulo declaro sic: super illud Psalmi *incensa igni et suffossa*, vult Glosa quod omne peccatum procedit vel ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante. Primum ergo peccatum ipsius angeli fuit aut amor male inflammans, aut timor male humilians, aut procedens ex aliquo istorum».

paura è disordinata, essa ha origine dall'amore disordinato e pertanto essa non può essere stata l'origine del peccato angelico.

Così come la paura e l'odio, anche l'amore che infiamma nel male non può essere l'origine del peccato, perché quest'ultimo presupporrebbe a sua volta un altro peccato, ossia lo stesso amore che infiamma nel male. Pertanto, conclude Riccardo a questo proposito, il peccato deve coincidere direttamente con l'amore che infiamma nel male, il che non è altro che l'amore disordinato (*inordinatus amor*)<sup>278</sup>.

Inoltre, come Riccardo ha avuto modo di spiegare in un'altra questione<sup>279</sup>, nel primo peccato dell'angelo si è verificata una *conversio* disordinata verso la creatura (*inordinata conversio ad creaturam*): il peccato è concepito in relazione a due movimenti della volontà, la *conversio* e l'*aversio*. Questi sono due movimenti opposti: l'uno sta a indicare il volgersi verso la creatura e l'altro l'allontanamento da Dio. L'*inordinata conversio* deve coincidere o con l'amore disordinato, o con un desiderio disordinato, o con una gioia disordinata o infine con una speranza disordinata. Queste ultime opzioni, vale a dire il desiderio, la gioia o la speranza, sono da subito scartate da Riccardo, nella misura in cui presuppongono tutte l'amore. Inoltre, sempre nella q. 25, Riccardo ha dimostrato come tale *conversio* sia stata anteriore secondo l'ordine della natura rispetto all'*aversio*. Pertanto, non resta che ammettere che in assoluto il primo disordine dell'angelo, ossia l'*inordinata conversio*, è stato l'amore disordinato<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 1, ed. Boureau: «Sed non fuit timor male himulians quia timor presupponit amorem. Qui enim timet ideo timet ne sibi subtrahatur amatum aut ne sibi exhibetur odium. Ergo timor presupponit odium vel amorem. Sed odium presupponit amorem. Qui enim odit rem aliquam ideo odit quia reputat eam repugnantem rei quam amat. Restat ergo quod timor semper presupponit amorem. Ergo inordinatus timor presupponit inordinatum amorem quia ex quo amor est ratio timendi et radix, oportet si ille amor ordinatus quod timor ex illa radice procedens sit ordinatus quia scribitur *Ad. Rom. XI: et si radix sancta et rami*. Ergo a destructione consequentis, si timor non est ordinatus, amor ex quo procedit non est ordinatus. Inordinatus timor presupponit inordinatum amorem. Restat ergo quod primum peccatum angeli non fuit inordinatus timor; ex quo alterius sequitur quod non fuit procedens ex inordinato timore, quia peccatum procedens ex inordinato timore presupponit inordinatum amorem.

Item primum peccatum angeli non fuit procedens ex amore male inflammante, quia peccatum procedens ex amore male inflammante presupponit amorem male inflammantem, sed amor male inflammans est peccatum. Ergo peccatum procedens ex amore male inflammante non potuit esse principium peccati, sed principium peccati angeli fuit primum peccatum. Ergo primum peccatum angeli non fuit procedens ex amore male inflammante. Restat ergo quod fuit amor male inflammans, sed amor male inflammans est inordinatus amor».

<sup>279</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, ed. Boureau, q. 25, p. 95.

<sup>280</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 1, ed. Boureau: «Item in primo peccato angeli fuit aliqua inordinata conversio ad creaturam. Aut ergo illa inordinata conversio fuit inordinatus amor, aut inordinatum desiderium, aut inordinatum gaudium, aut inordinata spes.

Non inordinatum desiderium, quia cum desiderium sit respectu boni futuri, amor autem respectu boni simpliciter, oportet quod desiderium presupponat amorem et hoc potest experiri homo in se, quia

L'obiettivo che Riccardo si pone successivamente, nell'art. 2, è quello di dimostrare, coniugando argomenti agostiniani e argomenti aristotelici, che tale amore disordinato non è da intendersi in senso generico, ma nel senso particolare dell'amore disordinato di sé (*inordinatus amor sui*).

Il punto di partenza della dimostrazione è stabilito da quanto Agostino afferma nel *De civitate Dei* (XIV): «l'amore di sé fino al disprezzo di Dio ha prodotto la città terrena, ma l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ha prodotto la città celeste». Le parole di Agostino sono utilizzate da Riccardo per spiegare che la fondazione della città del diavolo, che è quella che Agostino chiama città terrena, è dovuta all'amore di sé fino al disprezzo di Dio e che questo amore di sé coincide propriamente con l'amore disordinato di sé. Per Riccardo non può trattarsi neanche di un amore disordinato rivolto verso qualcos'altro, nella misura in cui un amore del genere presuppone comunque l'amore verso se stessi, come anche Aristotele suggerisce nell'*Etica*<sup>281</sup>.

---

quicumque desiderat aliquod bonum non habitum, ideo illud desiderat quod complacet sibi in illo. Hoc est quia in affectu eius est quedam coaptatio respectu illius boni, que est amor. Si ergo desiderium procedit ex amore, ita quod amor radix est desiderii, ita quod virtualiter desiderium est in amore, si amor est ordinatus, et desiderium procedens ex illo amore ordinatum et si desiderium non est ordinatum, amor ex quo procedit non est ordinatus. Inordinatum ergo desiderium presupponit inordinatum amorem. Prima ergo inordinata conversio ipsius angeli non fuit inordinatum desiderium.

Nec inordinatum gaudium, probo quia gaudium est quies appetitus in re amata cum presens est impressio facta in appetitu a re amata. Cum presens gaudium ergo presupponit amorem, ergo et inordinatum gaudium inordinatum amorem, quia cum amor sit principium et radix gaudendi, si amor ordinatus est, gaudium ex illo amore procedens ordinatum est et si gaudium non ordinatum est, amor ex quo procedit non est ordinatus. Inordinatum gaudium presupponit inordinatum amorem. Ergo prima inordinata conversio ipsius angeli inordinatum gaudium non fuit.

Item nec inordinata spes, quia spes est respectu boni amati vel desiderati. Ergo spes presupponit desiderium vel amorem. Sed desiderium presupponit amorem, ut probatum est. Ergo spes semper presupponit amorem. Ergo et inordinata spes inordinatum amorem, eo quod amor radix est sperandi et spes virtualiter est in amorem, sicut dictum est superius, si radix sancta, et rami. Prima ergo inordinata conversio ipsius angeli non fuit inordinata spes, nec inordinatum gaudium, nec inordinatum desiderium, ut probatum est. Ergo fuit inordinatus amor, sed, sicut declaratum est in questione precedenti, in primo peccato ipsius angeli prius fuit ordine nature conversio quam aversio. Ergo simpliciter prima inordinatio ipsius angeli fuit inordinatus amor et hec de primo articulo dicta sint».

<sup>281</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 2, ed. Boureau: «Consequenter declarandum quod fuit inordinatus amor sui. Dicit enim beatus Augustinus XIV *De civitate Dei* cap. ultimo sic: “fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet fecit amor sui usque ad contemptum Dei, celestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”. Fundamentum ergo civitates diaboli, quam vocat hic civitatem terrenam, fuit amor sui usque ad contemptum Dei, sed primum peccatum angeli fuit fundamentum ergo civitatis diaboli et origo prima. Ergo primum peccatum ipsius angeli fuit amor sui usque ad contemptum Dei. Sed talis amor est inordinatus amor sui. Ergo primum peccatum angeli fuit inordinatus amor.

Item primum peccatum ipsius angeli fuit amor sicut in precedenti articulo declaratum est: aut ergo inordinatus amor sui aut inordinatus amor alterius. Non inordinatus amor alterius, ergo inordinatus amor sui. Probatio assumpte: diligere aliquem est velle ei bonum et diligere aliquem inordinate est velle ei bonum inordinate. Sed qui vult alii a se bonum, ideo vult ei bonum quia habet aliquam unitatem cum eo. Si ergo diligit alium a se ideo diligit quia habet aliquam unitatem secum, sequitur quod primo diligit propter suam unitatem. Ergo dilectio alterius presupponit dilectionem sui ipsius et hoc etiam vult Philosophus in *Ethicis*. Si ergo dilectio alterius presupponit dilectionem sui ipsius, et inordinatus amor alterius presupponit inordinatum amorem sui ipsius, maxime cum amor inordinatus sit amor recurvus et in amore recurvo, prius

Riccardo spiega che questo amore è coinciso con una scelta, vale a dire si è trattato di un amore elettivo. A questa conclusione si può giungere tenendo conto di quanto Aristotele afferma a proposito del peccato (*Etica*, V), ossia che si pecca o per ignoranza, o per passione o per scelta. Nel caso dell'angelo, le prime due circostanze sono escluse a priori, in primo luogo perché l'intelletto angelico non può commettere alcun errore e non è soggetto ad alcun difetto cognitivo; in secondo luogo, come già più volte è stato spiegato, perché la natura angelica, a differenza della natura umana, non è soggetta alle passioni che interessano invece gli organi corporei, dal momento che l'angelo è una sostanza spirituale separata<sup>282</sup>.

Il passaggio successivo coincide invece nel mostrare che l'amore disordinato di sé di cui parla Riccardo non è incompatibile con la superbia. Questa tesi è dimostrabile innanzitutto spiegando che la superbia intesa come una passione è incompatibile con l'amore inteso come passione.

L'argomento presentato da Riccardo è molto interessante, poiché analizza ed esplica in dettaglio il meccanismo dal quale ha origine l'amore passionale e il modo in cui esso mette in campo le sue forze.

L'appetito sensitivo, quello che in altri termini possiamo definire desiderio, per il fatto di essere un appetito di fatto legato a un organo corporeo, non si dirige verso un determinato bene concepito in universale, dunque nel suo senso assoluto, ma si dirige verso di esso secondo un suo aspetto particolare. Infatti, l'appetito sensitivo non si porta verso il bene secondo l'aspetto che è comune sia a ciò che è piacevole o dilettevole sia a ciò che è arduo, ma si porta verso il piacevole in quanto è piacevole e verso l'arduo in quanto è arduo. Rispetto a questi due aspetti in relazione ai quali l'intelletto "giudica" l'oggetto verso cui si rivolge, entrano in campo due potenze distinte che si rapportano rispettivamente all'uno e all'altro aspetto. La potenza che si rapporta a ciò che è piacevole

---

fertur appetitus ordine nature in illud quod est magis unum secum et ita prius ordine nature in seipsum quam in alium. Primum ergo peccatum ipsius angeli non potuit esse inordinatus amor alterius a se. Restat ergo quod fuit inordinatus amor sui».

<sup>282</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 3, ed. Boureau: «Tertio declaro quod ille amor fuit electio quedam vel amor electivus. Secundum enim quod dicit Philosophus in V *Ethicis*, peccatur ex ignorantia, vel ex passione, vel ex electione. Hoc est quod alii dicunt quod contingit peccare vel ex ignorantia, vel ex infirmitate, vel ex malicia, sed primum peccatum ipsius angeli non ex ignorantia, sicut scribitur in libro De libero arbitrio XL cap.: "Approbare falsa pro veris non est natura instituta hominis sed pena damnati". Similiter non est natura instituta angeli. Ergo in angelo non fuit ignorantia ante peccatum nec peccavit; ergo primo peccato suo ex ignorantia. Item nec ex passione quia passio proprie loquendo est in appetitu sensitivo. Appetitus autem sensitivus non est in angelis. Sequitur quod primum peccatum ipsius angeli non ex passione. Restat ergo quod fuit ex quadam electione vel quadam inordinatam electio et sic declaratum est quod primum peccatum ipsius angeli fuit quidam inordinatus amor sui in quadam electione consistens».

o dilettevole è la parte concupiscibile, vale a dire la potenza impulsiva, mentre la potenza che si rapporta all'arduo è la parte irascibile, ossia la potenza reattiva, e quest'ultima presuppone la prima.

Nel caso dell'amore e della superbia intesi in quanto passioni, l'amore coincide con un atto della potenza concupiscibile, la superbia con un atto della potenza irascibile e dal momento che si tratta di due potenze distinte e che l'una presuppone l'altra, va da sé che per Riccardo l'amore che è una passione nell'appetito sensitivo non può coincidere con la superbia, che è un'altra passione che presuppone a sua volta la passione d'amore.

In altri termini, essi non coincidono perché l'appetito sensitivo non si porta verso il bene inteso in senso assoluto, ma secondo determinati aspetti di esso e di conseguenza potenze distinte si rapportano a tali aspetti del bene in maniera diversa.

Nel caso dell'appetito intellettuale, vale a dire la volontà, le cose stanno diversamente. Quest'ultimo si rapporta al bene inteso in senso assoluto, secondo un aspetto che è comune sia al bene creato sia al bene increato, sia al dilettevole sia all'arduo, e ciò in ragione del fatto che l'aspetto comune è inteso non in modo univoco, ma in modo analogico. E dato che la distinzione tra le potenze dipende dalla distinzione degli oggetti formali a cui esse si rapportano, e l'unità della potenza dipende dall'unità di tale oggetto, Riccardo spiega che nell'appetito intellettuale esisterà una sola potenza in rapporto a un unico bene inteso in senso assoluto, dal momento che la parte intellettuale desidera ogni cosa secondo una sola struttura comune che è il "bene" o il "perfetto". Dunque, così come amare se stessi significa volere per sé qualcosa in quanto bene, Riccardo afferma che l'appetito intellettuale, ossia la volontà, vuole per sé qualcosa di arduo, inteso nel senso di un bene superiore, poiché lo vuole per sé in quanto bene e in questo volere la volontà ama se stessa. Inoltre, amare se stessi attraverso l'appetito intellettuale è un bene sia nel caso in cui si opti per qualcosa di arduo sia nel caso in cui ci si diriga verso qualcosa di piacevole o dilettevole, concependo entrambi gli aspetti in termini di bene. Nella volontà esiste dunque anche un amore del desiderio di ciò che è arduo. Dunque, dato che il desiderio disordinato dell'arduo o l'eccellenza, che è appunto il bene arduo verso cui tende la volontà, coincide con la superbia, per Riccardo è evidente che quest'ultima non sia incompatibile con l'amore che è nell'appetito intellettuale. Anzi, chiosa Riccardo, in questo caso può esserci un amore che è la superbia. Allo stesso modo, quest'ultima può



coincidere con l'amore elettivo presente nella volontà e di conseguenza, l'amore disordinato di sé, il primo peccato dell'angelo, può essere stato un peccato di superbia<sup>283</sup>.

Questa ipotesi è successivamente dimostrata da Riccardo: l'amore disordinato di sé è propriamente la superbia. Alla base dell'argomentazione ritroviamo un passo tratto da Giovanni (*prima lettera* II): «omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vite», il che significa propriamente che ogni peccato si produce a partire o dalle delizie della carne, o dal desiderio disordinato delle ricchezze temporali oppure dal desiderio disordinato di eccellenza nel mondo. Queste sono, a parere di Riccardo, le tre ragioni alla base del peccato dal punto di vista del desiderio. Nel caso dell'angelo, le prime due opzioni sono da subito scartate, nella misura in cui in primo luogo l'angelo è una sostanza separata non soggetta alle passioni corporee proprio perché

---

<sup>283</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 4, ed. Boureau: «Quarto declaro quod tali amori non repugnat esse superbiam. Et hoc patebit declarando primo quare amori qui est passio repugnat esse superbiam que est passio. Appetitus enim sensitivus, quia est appetitus alligatus corporali organo, non fertur in binum secundum universalissimam rationem boni, sed secundum aliquam rationem boni particularem. Unde non fertur in bonum secundum aliquam rationem communem delectabili et arduo, sed fertur in delectabile secundum quod delectabile, et in arduum secundum quod delectabile arduum, vel secundum ens arduum et ideo respectu delectabilis et respectu ardui sunt due potentie in appetitu sensitivo. Quia delectabile et arduum sunt due potentie moventes appetitum sensitivum, non per aliquam rationem communem et quia distinctio potentiarum accipitur secundum distinctionem obiectorum primorum et formalium, oportet concedere quod in appetitu sensitivo sunt due potentie, una respectu delectabilis, que vocatur concupiscibilis, alia respectu ardui, que vocatur irascibilis et quia obiectum irascibilis est circumstantiatum arduitate. Obiectum autem concupiscibilis est delectabile absolute; ratio motus irascibilis presupponit motum concupiscibilis. Quia ergo amor qui est passio est quidam actus concupiscibilis et superbia que est passio quidam actus irascibilis, cum probatum sit iam quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili et actus istius presupponit actum illius, oportet concedere quod amor qui est passio in appetitu sensitivo non possit esse superbia que est passio in appetitu sensitivo, ex quo passio superbie presupponit passionem amoris.

Respondeo ergo quare amori qui est passio repugnat esse superbiam que est passio quia appetitus sensitivus non fertur in bonum secundum universalissimam rationem boni et ex consequenti dividitur in plures potentias respectu boni, non sicut autem est in appetitu intellectivo.

Appetitus enim intellectivus, que est voluntas, fertur in bonum secundum universalissimam rationem boni, que est communis bono tam increato quam creato, tam delectabili quam arduo, communitate non univoca, sed analogica et quia distinctio potentiarum accipitur secundum distinctionem formalium et primo moventium obiectorum, et unitas potentie secundum unitatem talis obiecti, ideo in parte intellectiva est una potentia respectu boni increati et creati, tam delectabilis quam ardui, eo quod ista omnia appetit secundum unam rationem communem quam possumus nominare nomine bonitatis vel nomine perfecti. Unde si appetit delectabile, illud appetit sub ratione qua quid bonum vel perfectum. Similiter si appetit arduum, appetit sub ratione qua quid bonum vel perfectum et dico sub ratione qua bonum vel perfectum, eo quod ratio perfecti est ratio boni.

Cum ergo amare seipsum sit velle sibi aliquid sub ratione qua bonum, dico quod appetitus intellectivus vult sibi aliquid arduum, quia sibi illud vult sub ratione qua bonum, ut probatum est. In hoc amat seipsum. Amare seipsum per appetitum intellectivum bene est sive in optando sibi ipsi arduum sub ratione qua bonum sive in optando sibi ipsi delectabile sub ratione qua bonum. Ergo in appetitu intellectivo bene est appetitus ardui amor. Cum ergo inordinatus appetitus arduitatis seu excellentia que est bonum arduum sit superbia, planum est quod amori que est in appetitu intellectivo non repugnat esse superbiam. Immo, ut declaratum est, potest ibi esse aliquis amor qui est superbia. Amor autem electivus est in appetitu intellectivo. Amor ergo electivus bene potest esse superbia. Unde ille inordinatus amor sui ipsius qui fuit primum angeli peccatum, ut superius probatum est, bene potuit esse superbia et hec de quarto articulo dicta sint».

priva di corpo; e in secondo luogo, le ricchezze temporali non costituiscono, per la stessa ragione, dei beni che l'angelo possa desiderare, dal momento che l'angelo tende invece verso i beni spirituali, i quali sono proporzionati alla propria natura. Sulla base di tali presupposti, è dunque evidente per Riccardo che il primo peccato dell'angelo fu essenzialmente un peccato di superbia, un peccato che consistette nell'amore disordinato di sé e dunque nel volere per sé in modo disordinato l'eccellenza<sup>284</sup>.

Il peccato dell'angelo è stato dunque a tutti gli effetti un peccato di superbia e Riccardo procede nella dimostrazione, nell'art. 6, di questa tesi anche attraverso l'esclusione della possibilità che possa essersi trattato di un altro genere di peccato: gola, accidia, avarizia, ira, invidia e odio. A proposito dell'invidia, anche il maestro francescano condivide la posizione dei suoi predecessori e di Tommaso, sostenendo che essa non è stata altro che una conseguenza della superbia di Lucifero<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 5, ed. Boureau: «Quinto declaro quod ille inordinatus amor fuit superbia quia secundum quod dicit beatus Iohannes in prima canonica sua, cap. II: *omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vite*, id est inordinatus appetitus carnalium deliciarum et inordinatus appetitus temporalium divitiarum et inordinatus appetitus mundanarum excellentiarum. Ex hoc habeo quod ex parte appetitus non est nisi triplex ratio peccandi, scilicet triplex inordinatus appetitus predictus. Cum ergo primum peccatum ipsius angeli fuit inordinatus appetitus quia fuit probatum quod fuit inordinatus amor sui, oportet dicere quod illo inordinato amore appetivit sibi inordinate aut carnales delicias aut temporales divitias aut mundanas excellentias. Non carnales delicia, quia ille angelo non competunt cum sit spiritus non unitus carni. Unde nullo modo potest apprehendere eas sub ratione qua convenientes. Nullus autem sibi appetit aliquid nisi quod apprehendit ut aliquo modo conveniens sibi. Nec temporales divitias quia ille etiam angelo non competunt pro se quia ad aliquid ordinantur quod angelo non competit, sicut ad victum et vestitum. Si autem dicas quod potest illas apprehendere ut sibi convenientes ad distribuendum ad ostensationem vel vanam gloriam, tunc sequitur quod ille inordinatus appetitus non fuit primum peccatum, sed presupponit aliquod aliud peccatum quod fuit primum, ut inordinatum appetitum vane glorie vel ostensationis et, cum inordinatus appetitus vane glorie vel ostensationis sit superbia, adhuc haberem per istam viam quod primum peccatum ipsius angeli fuit superbia et preterea nos loquimur hic de primo inordinato appetitu ipsius angeli qui non presupponit aliud inordinatum appetitum. Si ergo ille inordinatus amor sui ipsius qui fuit primum peccatum ipsius angeli non fuit in appetendo sibi carnales delicias nec in appetendo sibi temporales divitias, ut probatum est. Restat quod hoc fuit in volendo sibi inordinate aliquam mundanam excellentiam, sed velle sibi aliquam inordinate mundanam excellentiam est superbia. Ergo primum peccatum ipsius angeli, qui fuit inordinatus amor sui, ut probatum est, fuit superbia et hec de quinto articulo dicta sint».

<sup>285</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 26, art. 6, ed. Boureau: «Sexto declaro quod ille amor non potuit esse aliud quam superbia. Planum est enim quod non potuit esse aliquod peccatum carnale. Unde non potuit esse nec gula nec luxuria.

Nec etiam accidia, quia accidia est inordinata tristitia de bono opere propter laborem annexum. Cum ergo tristitia sit pena quedam, peccatum accidie incipit a quadam pena. Sed primum peccatum ipsius angeli non potuit incipere a aliqua pena, quia pena ordine nature presupponit peccatum et non e contrario. Item prime electioni ipsius angeli nullus fuit annexus labor. Primum peccatum ipsius angeli non potuit esse accidia.

Nec etiam potuit esse avaricia, quia, cum avaricia sit inordinatus appetitus temporalium divitiarum et per aliqua dicta in precedenti articulo probatum sit vel probare possit quod primum peccatum ipsius angeli non potuit esse inordinatus appetitus temporalium divitiarum. Sequitur quod primum peccatum ipsius angeli non potuit esse avaricia.

Nec etiam potuit esse ira, quia ira est appetitus vindicie pro suscepta iniuria illata ab alio, sed angelus ante peccatum suum nullam suscepit iniuriam nec secundum veritatem nec secundum falsam estimationem,

### 3. Pietro di Giovanni Olivi: la volontà creata e la sua libertà

Il terzo autore che prenderemo in considerazione in questa analisi, seguendo sempre il criterio principale che muove questa trattazione, è il francescano Pietro di Giovanni Olivi, la cui speculazione ha destato un notevole interesse negli ultimi anni.

La data di nascita di Pietro di Giovanni Olivi è collocata tra il 1247 e il 1248, mentre il luogo della sua nascita è sicuramente Sérignan, comune francese del dipartimento dell'Hérault. Tra il 1259 e il 1260 entra a far parte dell'ordine francescano per compiere poi i suoi studi principali a Parigi dove ha modo di seguire, nel 1268, le *collationes* di Bonaventura. Successivamente, durante il 1270, egli insegna in uno *studium* francescano nel sud della Francia, o a Narbonne o, con più probabilità, a Montpellier, dove inizierà a maturare il suo carattere ardente e a dare avvio a molteplici controversie sui temi più caldi del suo tempo. Non a caso, già nel 1277 viene richiamato dal ministro generale dell'ordine, successore di Bonaventura, Girolamo d'Ascoli (il futuro Papa Nicola IV), sulla questione della dottrina dell'Immacolata concezione. Successivamente, Olivi subisce la prima vera condanna nel 1283<sup>286</sup> che gli costò la sospensione dall'insegnamento fino al 1287, condanna pronunciata dopo che il nuovo ministro generale, Bonagrazia di San Giovanni in Persiceto, aveva convocato una commissione composta da quattro maestri e tre baccellieri incaricati di esaminare le tesi di Olivi, commissione di cui faceva parte, come abbiamo visto in precedenza, anche Riccardo di Mediavilla.

Come sottolinea Alain Boureau<sup>287</sup>, l'opposizione dell'ordine francescano alla speculazione di Olivi subì delle oscillazioni continue, a causa delle altrettanto continue variazioni della politica dell'ordine e del pontificato. Innanzitutto, Olivi è coinvolto direttamente nella disputa sulla povertà francescana e nel 1279, qualche settimana prima che fosse promulgata la bolla di Nicola III, *Exiit qui seminat*, redige la maggior parte delle

---

quia, sicut probatum est supra per auctoritatem Augustini *De libero arbitrio*, error in intellectu non fuit ante peccatum. Ergo primum peccatum ipsius angeli non potuit esse ira.

Restat ergo non potuit esse nisi invidia, vel odium, vel superbia. Non invidia quia invidia oritur ex superbia. Invidia enim est inordinata displicentia de prosperitate alterius in quantum apprehenditur ut impeditiva vel diminutiva singularis excellentie quam appetit invidus. Primum ergo peccatum ipsius angeli non potuit esse invidia. Nec potuit esse odium, quia sicut probatum est supra, oportuit ipsum primum peccatum angeli esse inordinatum amorem.

Restat ergo primum peccatum angeli non potuit esse nisi superbia».

<sup>286</sup> Cfr. S. PIRON, *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, in *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 118/2 (2006), pp. 313-373.

<sup>287</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction*, in *Pierre de Jean Olivi, Traité des démons, Summa*, II, Questions 40-48, Les Belles Lettres, Paris 2011, p. XVIII.

*Questioni sulla Povertà Evangelica*. Egli porterà avanti questa controversia a più riprese, in occasione dei due capitoli generali di Montpellier (1287) e Parigi (1292), dove la sua posizione sull'*usus pauper* venne accettata dall'ordine. Al contrario, l'ordine rimase fermamente contrario rispetto alla sua speculazione in ambito escatologico, filosofico e teologico<sup>288</sup>.

Come Tommaso d'Aquino e Riccardo di Mediavilla, Pietro di Giovanni Olivi è autore di un complesso di nove questioni, che vanno ricomprese all'interno del più ampio progetto della sua *Summa*, direttamente dedicate allo statuto, al peccato e alla caduta dei demoni<sup>289</sup> composte tra il 1288 e il 1295<sup>290</sup>. Anche in questo caso siamo dunque di fronte a quello che può essere definito a tutti gli effetti un piccolo trattatello di demonologia scolastica.

Il primo elemento degno di nota consiste nel rilevare la profonda differenza che intercorre tra le nove questioni oliviane e i testi di Tommaso d'Aquino e di Riccardo di Mediavilla. Lo scarto essenziale consiste in un modo del tutto nuovo di porre il problema della caduta angelica, tematica inserita in un preciso quadro escatologico, la cui portata emerge fin dalla prima questione. Inoltre, seguendo in parte l'impostazione del confratello francescano Riccardo di Mediavilla, anche Pietro di Giovanni Olivi affronta le questioni legate allo statuto dei demoni per tentare di risolvere i punti più spinosi della propria dottrina antropologica. A differenza degli altri due trattatelli, l'opera di Pietro di Giovanni Olivi si discosta invece per la sua struttura e per le modalità espositive delle questioni di volta in volta affrontate, il che emerge già a partire dall'analisi degli interrogativi posti dall'autore. L'unica questione comune agli altri due trattati è quella relativa al momento della caduta angelica, la q. 42 (*Tertio queritur An angelus potuerit peccare in primo nunc sue creationis*), in cui il problema è posto nei medesimi termini, ma è affrontato in modo decisamente differente, almeno rispetto all'analisi condotta da Tommaso d'Aquino<sup>291</sup>. Quanto alle tematiche affrontate, nella sua edizione Boureau ha rintracciato quattro nuclei tematici fondamentali in cui possiamo raggruppare le nove

---

<sup>288</sup> Cfr. E. BETTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1959; F.-X. PUTALLAZ, *Entre grâce et liberté: Pierre de Jean Olivi*, in J. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin-New-York 2000 («Miscellanea Mediaevalia», 27), pp. 104-115;

<sup>289</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, Questions 40-48, ed. A. Boureau, Les Belles Lettres, Paris 2011.

<sup>290</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction* cit., p. IX.

<sup>291</sup> Nel caso di Riccardo di Mediavilla, invece, l'impostazione argomentativa è più o meno la stessa, nella misura in cui i due maestri francescani adducono ai corpi delle loro soluzioni una serie di argomenti che sostengono la propria tesi ma che, tuttavia, si dimostrano poi di fatto insufficienti.

questioni<sup>292</sup>. La q. 40 (*Primo queritur an Deus possit facere aliquam potentiam intellectivam aut liberam essentialiter inerrabilem et impeccabilem*) pone una domanda fondamentale che consiste nel cercare di comprendere per quale motivo Dio non abbia potuto creare delle nature immuni dal peccato. La questione, a nostro avviso, fornisce anche una soluzione al problema della causa del peccato, mentre il problema della sua natura sarà affidato più in particolare alla q. 43 (*Quartio, quia vero quibusdam philosophantibus videtur incredibile quod primus angelus sic peccaverit sicut doctrina fidei tradit, idcirco aliquid breviter de hoc subdo*), nella quale Olivi affronta direttamente i dubbi dei cosiddetti *philosophantes* sulla dottrina della caduta angelica comunemente accettata. A partire dalla q. 41 (*Secundo queritur an potentia peccandi sit pars nostre libertatis*) è invece possibile ricavare ulteriori elementi a proposito della causa del peccato angelico che Olivi rintraccia e fa coincidere essenzialmente con il concorso di due fattori essenziali: la libertà della volontà e la caratteristica di ogni creatura di essere stata tratta dal nulla. Quanto alle questioni successive, nella q. 44 (*Quinto queritur an demones possint aliquid addiscere et oblivisci*) Olivi cerca di spiegare se i demoni possano imparare o dimenticare, o meglio “obliare”. Siamo nel campo dell’analisi dello statuto demonico dopo la caduta e prima del Giudizio e Olivi affronta qui la questione della funzione dell’oblio nelle creature razionali<sup>293</sup>, dedicando all’analisi escatologica della condizione demonica prima del Giudizio poi anche le brevi qq. 46 (*Septimo queritur an citra diem iudicii habeant aliquas complacentias et gaudia in iis que pro voto volunt et agunt; et an aliquando habeant intensiores actus ire et tristitie seu alacritatis et complacentie et astitie, aliquando minores. Quero etiam an timor pene retrahant eos ab aliquo malo quod alias facere volunt et possunt*), 47 (*Octavo queritur an decor et integritas universitatis angelice hierarchia sic fuerit per casum demonum imminutus quod omino egerit restaurari*) e 48 (*Nono queritur an ruinam angelicat decuerit ex hominibus reparari*). In quest’ultima questione Olivi affronta una tematica piuttosto discussa in epoca scolastica, quella della creazione dell’uomo intesa nel senso di una riparazione della rovina angelica. Infine, a partire dalla q. 45 (*Sexto queritur an eorum habitualis malitia usque ad diem iudicii augeatur*) possiamo ricavare elementi utili a proposito della possibilità del pentimento angelico, sebbene, a differenza di quanto

---

<sup>292</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction* cit., pp. X-XV.

<sup>293</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction* cit., pp. XII- XV.

accade nelle questioni di Tommaso e soprattutto di Riccardo, la questione non sia trattata in maniera dettagliata e il problema non sia approfondito analiticamente.

Convien dunque, al fine di rintracciare la posizione di Pietro di Giovanni Olivi sulla causa e sulla natura del peccato angelico, prendere le mosse dalle prime due questioni, qq. 40-41, e dalla q. 43.

Come abbiamo già anticipato brevemente, nella q. 40 Pietro di Giovanni Olivi pone un importante interrogativo a livello teologico e filosofico nel quadro in cui si situa la questione del peccato angelico, un interrogativo che risponde essenzialmente alla domanda sull'effettiva possibilità del peccato angelico: Dio può creare una potenza intellettuale o libera, per essenza, che sia immune dall'errore e dal peccato (*inerrabilis et impeccabilis*)?<sup>294</sup>

La risposta di Olivi a questo interrogativo sarà, come vedremo, assolutamente negativa. In effetti, a favore della tesi dell'impeccabilità si possono sollevare solo tre argomenti, peraltro due dei quali non risultano neanche troppo convincenti.

I primi due argomenti muovono in ultima analisi dal presupposto del principio di non-contraddizione: Il primo si basa sul fatto che un'asserzione del genere sembra non contraddire lo statuto dell'essenza creata, dal momento che la virtù, e in particolare la *virtus caritatis*, la massima virtù di puro amore, è per essenza immune dal peccato; Il secondo argomento, invece, sostiene che una peccabilità di questo tipo viene meno con l'intervento della gloria e della grazia perfetta. Stando a ciò, dunque, questa condizione di peccabilità non sarebbe essenziale alla potenza e pertanto, il suo opposto, vale a dire l'impeccabilità non contraddice l'essenza della potenza.

Il terzo argomento, il più decisivo tra i tre, anticipa già quella che sarà effettivamente la posizione definitiva di Olivi: se il libero arbitrio è essenzialmente una facoltà peccabile, ossia è effettivamente nella condizione di poter peccare, questa condizione gli deriverebbe sia dal fatto che è stato creato dal nulla sia dal fatto che esso è libero. Se così fosse, dunque, la peccabilità o la possibilità di peccare costituirebbero una parte essenziale della libertà<sup>295</sup>.

Contro quest'ultima possibilità si schiera però la posizione di Anselmo d'Aosta, contro il quale come vedremo Olivi costruirà le argomentazioni necessarie a fondare la propria posizione. Infatti, nel *De libertate arbitrii* Anselmo sostiene innanzitutto che Dio e gli

<sup>294</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, ed. A. Boureau, pp. 2-19.

<sup>295</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, 1-2-3, ed. A. Boureau, p. 2.

angeli non sono dotati di libero arbitrio, poiché essi non hanno la possibilità di peccare. Inoltre, per Anselmo la possibilità di peccare aggiunta alla volontà indebolisce la loro libertà e questo indebolimento accresce allo stesso tempo la libertà, nella misura in cui è più libero chi possiede ciò che è conveniente e adeguato senza la possibilità di perderlo che colui che lo possiede ma ha tuttavia la possibilità di perderlo e che può dirigersi verso ciò che invece non è conveniente e adeguato<sup>296</sup>.

A questo punto l'autore propone la propria soluzione, dividendo la sua argomentazione in due parti essenziali. A Olivi preme dimostrare l'impossibilità che una qualsiasi potenza possa essere creata per essenza immune dall'errore e dal peccato. Per far ciò egli adduce due argomenti principali tratti rispettivamente da Giovanni Damasceno<sup>297</sup> e da Agostino<sup>298</sup>.

Secondo il Damasceno, qualsiasi natura intellettuale e libera può mutare secondo la sua volontà. Infatti, ogni essere creato, e dunque anche l'angelo, è soggetto al cambiamento e questa condizione implica la facoltà di poter permanere o accrescere nel bene oppure di poter convertirsi al male. Per Agostino, così come abbiamo già avuto modo di vedere nel primo capitolo, il fatto che la volontà pecchi non è causato dal fatto di essere una natura, ma dal fatto di essere una natura creata dal nulla. Questa condizione, per Agostino come anche per Olivi, è assolutamente necessaria e insopprimibile per qualsiasi volontà creata.

Si tratta dunque di comprendere come possa essere impossibile il contrario e per farlo Olivi analizza innanzitutto la natura della volontà e dell'intelletto, vale a dire la natura delle potenze libere che hanno come oggetti l'essere, il bene e il vero e dalle quali dipende la scelta per il male. In questo caso è anche necessario sottolineare che la volontà è libera per essenza e l'intelletto è per essenza liberamente mobile in rapporto a essa. Sulla base di ciò, spiega Olivi, se queste potenze fossero essenzialmente indenni dall'errore o dal peccato, bisognerebbe necessariamente ammettere che il loro ordine in disposizione e in

---

<sup>296</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, ed. Boureau: «Cuius contrarius dicit Anselmus, libro *De libertate arbitrii*, capitolo 1 et 2. Cuius ratio est duplex: prima est, quia tunc Deus et angeli non haberent liberum arbitrium, cum non habeant potentia peccandi. Secunda est, quia potestas peccandi addita voluntati minuit eius libertatem et eius demptio auget libertatem, quia liberior est qui sic habet quod decet et expedit ut hoc amittere non queat quam qui sic habet hoc ut perdere possit et qui ad hoc quod dedecet valet adduci».

<sup>297</sup> IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 3: «Est igitur natura intellectualis et arbitrio libera vertibilis secundum mentem, scilicet voluntatem; omne enim creabile est vertibile, solum enim increabile est invertibile» e ancora «Ut creabilis, ut vertibilis est habens facultatem manendi et proficiendi in bono et ad malum vertendi».

<sup>298</sup> Cfr. AUGUSTINUS IPPONENSIS, *De civitate Dei*, XII, 9.

atto in rapporto a tutti i loro oggetti, sarebbe a esse essenziale. In altri termini, esse possiederebbero per essenza qualsiasi ordine retto che possano assumere rispetto a qualsiasi oggetto, il che significa che possiederebbero essenzialmente qualsiasi virtù, tesi di fatto non ammissibile e contraddittoria<sup>299</sup>.

A questo punto Olivi espone ben dieci argomenti contraddittori che sostengono l'impossibilità di una tesi del genere<sup>300</sup>, dimostrando dunque per negazione la validità della tesi contraria con lo scopo di ribadire che la virtù può essere sostanziale solo in Dio e non nelle potenze create<sup>301</sup>.

Un'ulteriore approfondimento è costituito dalle risposte che Olivi fornisce ai tre argomenti contrari esposti all'inizio della questione. La risposta al terzo argomento, sul quale ci siamo soffermati in precedenza, è alquanto esplicativa in riferimento alla posizione dell'autore. Infatti, Olivi spiega, utilizzando il concetto di *defectibilitas* già utilizzato da Riccardo di Mediavilla, che la peccabilità o la possibilità di peccare, in quanto è *defectibilis*, implica una spiegazione generale di tale *defectibilitas* e una spiegazione particolare, nella misura in cui essa è una *defectibilitas* che interessa nello specifico un difetto della volontà e del vizio. La spiegazione generale risiede nella volontà per il fatto che essa è stata creata dal nulla, mentre la spiegazione particolare risiede nella specificazione secondo la quale essa è una volontà *libera* che proviene dal nulla, in modo tale che quest'ultima spiegazione comprenda e includa la prima. È in virtù della convergenza di questi due fattori che la libertà della volontà è essenzialmente *defectibilis* e dunque soggetta alla peccabilità e alla possibilità di peccare<sup>302</sup>.

---

<sup>299</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, ed. Boureau: «Rursus, de essentia voluntatis est quod sit libera, et de essentia intellectus est quod sit libere mobilis ab illa. Si igitur essent essentialiter inerrabiles et impeccabiles, tunc oporteret quod habitualis et actualis ordo earum ad omnia sua obiecta sub debito ordine sumptus inesset eis essentialis, ita quod omnem rectum ordinem quem respectu cuiuscunque obiecti possunt suscipere essentialiter in se haberent. Hoc autem est idem quod dicere omnem virtutem eis esse essentialem, quod est impossibile et plenum contradictionis».

<sup>300</sup> Cfr. PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, 1-10, ed. Boureau, pp. 6-10.

<sup>301</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, ed. Boureau, p. 10: «Ex predictis autem facile est advertere quod virtus non potest esse substantialis alicui substantie preterquam Deo. Unde philosophi nunquam posuissent eas esse substantiales intelligentiis separatis, nisi supposuissent ipsas esse deos invariabiles et eternos et actu infinitos».

<sup>302</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, ed. Boureau, p. 16: «Ad tertium dicendum quod peccabilitas seu potentia peccandi, in quantum defectibilis, includit in se generalem rationem deficiendi et ultra hoc specialem, quia non est potentia ad quemcunque defectum, sed solum ad defectum voluntarium et vitiosum.

Sua igitur ratio generalis inest voluntati ex hoc quod est de nihilo, specialis vero inest ei ex hoc quod est voluntas libera et de nichilo, ut sic sumatur simul ratio generalis cum speciali. Verum est ergo quod non competit sibi ex hoc solo quod est de nichilo aut solum quia libera, sed coniunctim, quia scilicet habet talem libertatem quod est de nichilo, ex hoc enim habet libertatem defectibilem».



La dimostrazione di questa tesi è infine comprovata da alcune precisazioni essenziali che Olivi fornisce alla dottrina di Anselmo, in modo tale che la sua posizione risulti maggiormente rafforzata<sup>303</sup>.

Dopo aver chiarito ciò, nella q. 41 (*Secundo queritur an potentia peccandi sit pars nostre libertatis*), Olivi si preoccupa di rintracciare la causa del peccato angelico, e in ultima analisi del peccato dell'uomo, dimostrando come essa risieda essenzialmente nella libertà della volontà. Nella presente questione, Olivi analizza in dettaglio la capacità del peccato della creatura e le caratteristiche di quella che egli stesso definisce *potentia peccandi*, vale a dire la potenza capace di peccare. Il senso in cui questa potenza va intesa è quello aristotelico che indica propriamente una delle facoltà particolari in nostro possesso (si pensi ad esempio, alla capacità di parlare o di camminare). Olivi utilizza tale concetto trasformandolo in una vera e propria funzione dello spirito umano e angelico, funzione ben distinta dalla semplice capacità o dal poter mettere in atto qualcosa di determinato. Al contrario, la *potentia peccandi* è per Olivi a tutti gli effetti uno dei modi che caratterizzano la creatura razionale e dotata di libertà<sup>304</sup>.

In questo contesto specifico, il bersaglio polemico di Olivi è senza ombra di dubbio Anselmo d'Aosta e la sua tesi secondo la quale la causa e la possibilità del peccato non risiedono nella nostra libertà, ossia nell'esercizio del nostro libero arbitrio. Non a caso, cinque degli otto argomenti contrari alla sua tesi sono direttamente tratti da Anselmo<sup>305</sup>.

Contro quest'ultimo e i suoi sostenitori, Olivi fa leva soprattutto su argomenti agostiniani e aristotelici, al fine di dimostrare come appunto la capacità e la possibilità del peccato risiedano essenzialmente nella libertà umana e angelica.

Per far ciò, Olivi distingue in un primo momento tra due aspetti essenziali che caratterizzano propriamente la *potentia peccandi*. Essa può essere infatti intesa sia in senso passivo sia in senso attivo. A sua volta, la passività di tale potenza può essere

---

<sup>303</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 40, ed. Boureau, pp. 16-18: «Ad verificationem autem verbi Anselmi duplex distinctio est subintelligenda: prima est, quia potentia peccandi potest sumi aut pro essentia potentie volitive, in quantum habet vim causalem simul et subiectivam seu receptivam defectivi actus peccati, aut pro sola defectibilitate ipsius potentie, per quam scilicet nichil causat entis, sed solum dum aliquid causat, deficit ab aliquo bono vel est apta nata deficere. Et de hoc secundo modo verum est verbum Anselmi, non autem de primo. Secunda distinctio est, quia per partem essentia seu potentie potest designari quodcunque positivum illius potentie vel essentie constitutum aut quecunque ratio, sive positiva sive negativa seu defectiva, essentialiter inclusa in essentia talis potentie. Primo modo est verum verbum Anselmi, non autem modo secundo. In secunda tamen ratione Anselmi ibidem tacta sumitur ratio peccandi pro dispositione seu facili mobilitate vel pronitate ad peccandum. Hoc enim modo minuit libertatem gratie, quamvis non minuat nostram libertatem essentialem».

<sup>304</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction* cit., p. XI.

<sup>305</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, 1-2-3-5; *De concordia prescientie predestinationis et gratie Dei cum libero arbitrio*, 14.

concepita in due modi differenti: da un lato, considerandola in quanto essa subisce o può subire la privazione della forma delle virtù; dall'altro, in quanto essa può ricevere un atto o una disposizione o una disposizione al vizio e tutto ciò che tali disposizioni comportano.

Se la si considera invece in senso attivo, anche in questo caso possiamo considerare la sua attività in virtù di due aspetti differenti: da un lato, in rapporto all'oggetto verso cui essa si rivolge e all'atto che essa compie rapportandosi a quel determinato oggetto; dall'altro, in rapporto all'oggetto da cui essa si allontana e in rapporto ai difetti viziosi o negativi che quest'ultimo atto comporta. In entrambi i casi, spiega Olivi, essa va considerata talvolta come una potenza remota o essenziale e talvolta come una potenza prossima e disposta o accidentale.

Date queste premesse, se consideriamo dunque la *potentia peccandi* in senso passivo, possiamo dedurre come essa non sia libera in senso proprio, ma soltanto libera di muoversi. Dunque, prosegue Olivi, se riteniamo che la libertà sia solo la forma e la forza attiva del libero arbitrio, allora questi due aspetti presi singolarmente non sono parte della libertà, così come la materia non costituisce una parte della sua forma sostanziale. Ma se invece consideriamo il composto, ossia l'unione della forma e della forza del libero arbitrio, allora la *potentia peccandi* è propriamente una parte della libertà, così come la materia è una parte del suo tutto. Pertanto, conclude preliminarmente Olivi, la disposizione accidentale in virtù della quale l'angelo, così come l'uomo, è incline al peccato è effettivamente una parte della nostra libertà sostanziale<sup>306</sup>.

Tuttavia, spiega ancora Olivi, se si considera invece la *potentia peccandi* in senso attivo, allora si dovrebbe cercare di risolvere quello che affermano Anselmo e i suoi sostenitori, vale a dire che in questo caso essa non è la libertà né parte della libertà. Infatti, essi sostengono che, sebbene tale potenza sia attiva nel compiere un atto vizioso, tuttavia questa azione non pertiene alla libertà, ma alla servitù che si oppone a essa. Dunque, la

---

<sup>306</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 41, ed. Boureau, pp. 36-38: «Ad evidentiam questionis huius est primo distinguendum de potentia peccandi. Nam uno modo sumitur passive et alio modo active. Et passive quidem dupliciter: primo scilicet, prout recipit seu potest recipere in se privationem forme virtutum; secundo, prout potest recipere in se actum vel habitum vitiosum et eorum defectivam vitiositatem. Active etiam sumitur dupliciter: primo scilicet, per respectum ad obiectum ad quod se convertit et ad actum quem se convertendo efficit; secundo, per respectum ad obiectum a quo se avertit seu recedit et per respectum ad defectus vitiosos seu negativos suo actui annexes. Utraque etiam sumitur aliquando pro potentia remota seu essentiali, aliquando vero pro potentia propinqua et disposita seu accidentali.

Igitur, prout potentia peccandi sumitur solum passive, sic non est proprie libera, sed solum libere mobilis; et si sola forma et vis activa liberi arbitrii vocetur libertas, tunc non est pars eius, sicut materia non est pars sue forme substantialis. Si vero compositum ex utroque vocetur libertas, tunc est pars ipsius, sicut materia est pars sui totius. Sua tamen dispositio accidentaliter per quam ad peccandum disponitur seu inclinatur nullo modo est pars nostre libertatis substantialis».

*potentia peccandi* in quanto tale, non solo non coincide con la libertà, ma non è neanche qualcosa di positivo poiché non indica altro che una mancanza, un difetto, o la possibilità di una mancanza.

La risoluzione in questo caso è elaborata proprio a partire dalle fonti di cui Olivi si serve, quali appunto Agostino e Aristotele. Questi ultimi, assieme a Girolamo, affermano infatti che la *potentia peccandi*, soprattutto quando è intesa in senso attivo, non indica affatto una mancanza o una negazione, come invece i partigiani di Anselmo sostengono, ma un'entità della libertà creata e sostanziale ben più nobile e grande, che pertanto possiede un difetto essenziale che la limita e non la fa coincidere con la somma libertà, sostanzialmente impeccabile e senza difetti, di Dio. Infatti, il fatto di poter muovere se stessa indica una grande potenza nonostante essa sia manchevole rispetto alla somma potenza ed essenza di Dio, poiché in nessun modo il fatto di potersi muovere o patire dipende da essa. E questa è propriamente quella che Olivi definisce *potentia peccandi activa*<sup>307</sup>.

A questo punto vengono adottati tre argomenti principali che giustificano e rafforzano l'argomentazione sulla base delle tesi delle *auctoritates* su cui poggia:

- 1) In primo luogo, dato che la libertà creata si distingue per essenza dalla libertà increata, è necessario che la definizione della libertà creata a sua volta implichi e includa questa differenza, ossia il fatto che essa sia partecipata e, per essenza, mutevole, soggetta al cambiamento e al peccato<sup>308</sup>.
- 2) La libertà increata possiede due ragioni essenziali: a) in ogni suo atto volitivo, essa si muove liberamente e attivamente senza essere inclinata o necessitata da altro; b) rispetto agli oggetti che può creare, essa si muove liberamente verso i due versanti

---

<sup>307</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 41, ed. Boureau, p. 38: «Prout autem sumitur active, sic quidam sequentes Anselmum dicunt quod non est libertas nec pars libertatis, quia potius est defectiva et ad deficiendum quam effectiva vel ad efficiendum. Et licet sit activa actus viciosi, non est ex hoc activa actus vel habitus spectantis ad libertatem, sed potius ad servitatem oppositam libertati. Et ideo dicunt quod potentia peccandi, in quantum talis, non solum non dicit quid liberum, immo etiam nec quid positivum, sed solum dicit defectibilitatem seu possibilitatem deficiendi. Attribuitur tamen hec potentia nostre libertati, quia est eius et in ipso, non in quantum est libera, sed in quantum est a summa libertate deficiens et defectibilis.

Alii vero sequentes Hieronymum et Damascenum et Augustinum et etiam Aristotelem dicunt quod potentia peccandi et maxime prout autem sumitur active, non dicit purum defectum seu negationem, immo magnam et nobilem entitatem libertatis create et substantialis, cum defectu tamen essentiali sue limitationi per quam deficit a summa libertate Dei substantialiter impeccabili et indefectibili. Sicut enim posse se ipsum movere dicit magnam potentiam, quamvis a summa et incommutabili potentia et essentia deficientem, quia illi nequaquam competit posse moveri vel pati: sic est et de potentia peccandi activa».

<sup>308</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 41, ed. Boureau, p. 40: «[...] quia, sicut libertas creata differt essentialiter a libertate increata, sic definitio libertatis create debet in se includere differentiam illam. Hec autem est quod est partecipata et essentialiter, seu quantum est ex se, mobilis et vertibilis et peccabilis».

opposti di una scelta o di un'opposizione. Allo stesso modo, la libertà creata è anch'essa caratterizzata da due ragioni analoghe. Dunque, il fatto che essa possa essere condotta verso due termini opposti e dominarli appartiene alla libertà essenzialmente. E, dal momento che gli atti opposti agli atti virtuosi non contraddicono la sua essenza come invece accade nel caso della libertà increata, si deve concedere che appartiene al predominio della libertà creata il fatto che essa abbia per essenza un potere sugli atti che si oppongono alle virtù e sui loro oggetti. Pertanto, tale potenza e tale predominio devono essere implicati e inclusi nella sua definizione<sup>309</sup>.

- 3) Se si dovesse accettare la definizione della libertà fornita da Anselmo e sostenuta dai suoi seguaci, allora si dovrebbe necessariamente ammettere che i demoni e i dannati non hanno la capacità e la possibilità di utilizzare il loro libero arbitrio e pertanto non hanno la possibilità di compiere nessun atto liberamente, il che vale anche per l'uomo rispetto agli atti indifferenti e contrari alla virtù. Pertanto, si dovrebbe concludere che il nostro libero arbitrio non può causare alcun atto, neanche quelli naturali quali il parlare o il camminare, il che è assolutamente contrario non solo rispetto alla ragione ma anche rispetto alla fede<sup>310</sup>.

Inoltre, prosegue Olivi portando a conclusione la sua argomentazione, gli autori a cui qui si fa riferimento, e con i quali egli concorda pienamente, sostengono inoltre e a giusta ragione che la potenza attiva che commette gli atti malvagi e che dunque pecca si rapporta per sé al modo primario e radicale di meritare e ciò non solo accidentalmente, come sostengono invece i sostenitori di Anselmo. In questo caso, Olivi fa riferimento al merito

---

<sup>309</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 41, ed. Boureau, p. 40: «[...] quia sicut libertas increata habet duplicem rationem libertatis – quarum prima est quia in omne suum volitum fertur ut a se et sui gratia, non autem ut ab alio mota vel inclinata vel necessitata; secunda autem est, quia in obiecta creabilia habet predominium super utramque partem oppositorum ita quod in hoc vel in oppositum potest libere ferri – sic libertas creata habet per quandam disparem analogiam hec duo. Unde de sua essentiali libertate est quod possit predominative ferri super opposita. Et quia actus oppositi actibus virtuosis non contradicunt essentie sue, sicut contradicunt essentie et potestati summe et increate, ideo de essentiali predominio libertatis create est quod sit essentialiter potens super actus oppositos virtutibus et super eorum obiecta, et ideo huiusmodi potestas et predominium debet poni in definitione ipsius».

<sup>310</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 41, ed. Boureau, p. 40: «[...] quia si supradicta definitio libertatis ab Anselmo data est sufficiens et omnia essentialia eius continens, tunc necessario sequitur quod demones et damnati non sint in usu liberi arbitri nec faciant aliquem actum precedentem ex libertate, in quantum est libera. Et idem sequitur de nobis respectu omnium actuum nostrorum indifferentium vel non virtuosorum. Ex quo sequitur quod nulla locutio vel ambulatio nostra causetur a nostro libero arbitrio, in quantum libero, nisi solum ille que sunt virtuose. Quod non solum est erroneum et contra catholicam fidem, sed etiam communi iudicio omnium: auferret nobis magnam partem nostre libertatis».

nel caso della creatura e non a Cristo o agli angeli santi, i quali invece meritano in virtù della grazia che hanno ottenuto dopo la loro prima scelta<sup>311</sup>.

In virtù delle tesi esposte da Olivi, è dunque chiaro ed evidente che l'origine primaria e la causa essenziale del peccato angelico risiedono essenzialmente nella libertà dell'angelo, la cui volontà sceglie attivamente e senza alcuna costrizione esteriore il bene verso cui tendere mantenendo intatta la possibilità di evitare il peccato, in virtù della disposizione che le è propria.

Una volta chiarita la causa primaria e l'origine del peccato dell'angelo, Olivi passa nella q. 43 (*Quarto, quia vero quibusdam philosophantibus videtur incredibile quod primus angelus sic peccaverit sicut doctrina fidei tradit, idcirco aliquid breviter de hoc subdo*) ad analizzarne in dettaglio la natura. Prima di addentrarci nella trattazione oliviana, conviene però soffermarsi su di una breve analisi preliminare della questione, che si presenta palesemente in tutta la sua peculiarità già a partire dal titolo. Infatti, in questo contesto, e a differenza del modo di procedere dei suoi colleghi e interlocutori, Olivi non affronta direttamente la questione della natura del peccato angelico ma la introduce nel contesto più generale di un'interrogazione, posta da coloro che egli chiama *philosophantes*, sull'apparente impossibilità di accettare la dottrina della fede cristiana sulla caduta angelica. Oltre che per la sua ampia estensione e per la sua struttura, in un certo senso, eccentrica - Olivi pone innanzitutto sette dubbi mossi dai *philosophantes* a cui risponde dividendo l'argomentazione in quattro preamboli necessari, per poi rifiutare gli argomenti esposti in precedenza - la questione merita una certa attenzione anche e soprattutto per quello che può sembrare un decisivo cambio di rotta rispetto alle questioni precedenti nei confronti della trattazione delle dottrine tommasiane e anselmiane. Abbiamo avuto infatti modo di vedere, e accadrà anche successivamente nel contesto della discussione del momento della caduta angelica, come Olivi si schieri apertamente contro Tommaso e contro la sua teoria dei due ordini, e contro Anselmo, aspramente criticato nella q. 42. Ciò che accade invece in questo contesto ci porta in parte a riconsiderare l'approccio oliviano alle teorie tommasiane e anselmiane, qui trattate decisamente con molto più rispetto. Tanto più che Olivi sembra, seppur con delle variazioni, totalmente accettare proprio la teoria tommasiana dei due ordini e aderire quasi completamente al suo modello. Tuttavia, come anche Boureau suggerisce nella sua

---

<sup>311</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 41, ed. Boureau, pp. 42-46.

analisi<sup>312</sup>, questo cambio direzionale non comporta assolutamente un ritorno al tomismo, nella misura in cui Olivi si sofferma in modo attento soprattutto sull'analisi dell'indipendenza e della specificità della volontà. Una seconda impressione, confermata anche in questo caso da Boureau, emersa dall'analisi della q. 43 è quella relativa al rapporto tra Olivi e Riccardo di Mediavilla. Olivi elabora la propria posizione forse senza tener conto delle tesi del suo confratello o almeno prima di averle discusse, il che ci spinge a riflettere più in dettaglio sulla rilettura e sulla moderazione con cui Olivi discute le tesi di Tommaso e Anselmo. Sembra inoltre abbastanza probabile che Olivi abbia redatto la questione poco dopo la disputa sugli angeli che vide contrapporsi proprio Riccardo di Mediavilla ed Egidio Romano<sup>313</sup>.

Nel corpo centrale della questione, come abbiamo già anticipato, Olivi espone quattro preamboli che corrispondono alla suddivisione della sua argomentazione. Nel primo di essi, Olivi tiene a precisare che il fatto che i demoni, vale a dire gli angeli caduti, e il primo di essi Lucifero, abbiano peccato e siano delle creature malvagie non è solo credibile, ma è anzi dimostrato e dimostrabile attraverso delle verità necessarie: essi sono, secondo la loro sostanza, delle creature di Dio e la loro malvagità non è stata causata da Dio, così come non è potuta scaturire naturalmente nel primo istante della loro creazione, ma solo dalla volontà libera di cui essi sono stati dotati da Dio e da quelle condizioni in cui sono stati creati fin dal principio e che gli avrebbero permesso di non peccare.

Per Olivi è certo e dimostrabile, sia attraverso l'esperienza sia attraverso la ragione, che gli angeli hanno peccato attraverso la loro propria volontà e che, più precisamente, essi hanno peccato desiderando e scegliendo un bene che avrebbero dovuto e potuto non volere. Più in dettaglio, gli angeli, sostanze separate dotate di una natura intellettuale perfetta, hanno peccato di presunzione superba e per ambizione<sup>314</sup>. Pertanto, ben si

---

<sup>312</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction* cit., pp. XVI-XVII.

<sup>313</sup> Cfr. BOUREAU, *Introduction* cit., p. XVII. Quanto alla succitata disputa si veda sempre BOUREAU, *Un débat sur l'inné et l'acquis dans l'intellect des anges. La question disputée 12 de Richard de Mediavilla*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 77 (2010), pp. 157-191.

<sup>314</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, pp. 94-96: «Primum est superabundans experimentum malitie quam nunc habent.

Nam ab initio seculi usque nunc nimis sunt homines experti quos dam esse spiritus fallaces et illicientes malos homines ad malum et expetentes se adorari ac in idolis et maleficiis multa dantes responsa malitie plena. Non solum autem est credibile, immo et per rationes necessarias demonstratum et demonstrabile quod ipsi secundum suam substantiam sunt creature summi Dei, et quod malitia eorum non potuit esse a Deo nec potuit eis esse ab initio naturalis et quod non potuit esse ab alio quam a libera voluntate eorum, et hoc sic quod ipsam a principio plene potuerunt vitare. Quantumcunque igitur in speciali ignoremus modum lapsus eorum, in generali tamen non solum est credibile, immo experimento et ratione certum quod ipsi propria voluntate peccaverunt ac per consequens quod peccaverunt aliquid volendo et eligendo quod debuerunt et potuerunt nolle. Hoc igitur presupposito tamquam certo nullus modus rationabilior et credibilior in speciali nobis occurrit quam ille qui a sanctis et doctoribus nostris datur, quia defectus corporis

comprende come anche per Olivi il peccato di Lucifero sia essenzialmente un peccato di *superbia*.

Successivamente, nel secondo preambolo, Olivi spiega quale sia stata la natura del peccato di Lucifero e degli angeli che lo hanno seguito ponendosi la seguente domanda: che cosa hanno desiderato o amato peccando?<sup>315</sup>

Per Olivi è infatti necessario comprendere quale fu l'oggetto di questo desiderio, quell'oggetto che avrebbe maggiormente potuto produrre un certo disordine e dunque indurli a peccare. A questo proposito, egli si sofferma su sei punti in particolare: gli aspetti più interessanti della tesi posta da Olivi cominciano a emergere dall'analisi del secondo punto, là dove l'autore cerca di delineare nello specifico quale tipo di amore avrebbe potuto portare l'angelo a peccare. A differenza di Riccardo di Mediavilla, il quale intesse un'analisi dettagliata del concetto di *amore di sé* come natura propria del peccato di Lucifero ritracciandone l'origine e delineando i modi in cui esso si è prodotto nell'angelo, Olivi presenta una posizione profondamente diversa, soffermandosi in particolare su un'idea collettiva di amore narcisistico di sé.

Olivi chiarisce innanzitutto che l'angelo è soggetto a una doppia affezione: una prima affezione è assolutamente naturale e riguarda la sfera dell'amicizia, di ciò che è dilettevole o multiforme. Questa affezione interessa gli angeli sia verso se stessi sia nei confronti dei loro compagni visibili, secondo la misura e la proporzione del carattere dilettevole e multiforme da cui sono caratterizzati i beni naturali che essi posseggono. Una seconda affezione è invece l'affezione per la virtù, quella che Anselmo definisce "affezione di giustizia". La radice principale di questa affezione è sicuramente l'amore di Dio per se stesso e al di sopra di ogni cosa.

Nel preambolo precedente Olivi aveva spiegato che il bene supremo, ossia Dio, non è visibile agli angeli, al contrario dei beni naturali di cui essi godono, ed è pertanto diversamente accessibile a essi in quanto viene percepito come un'assenza<sup>316</sup>. Dunque, in relazione all'affezione per la virtù, l'ordine di un tale amore non può essere pienamente

---

seu carnis in eis et precellentia intellectualis nature et dignitatis eis ab initio date probabiliter ostendunt eos per superbam presumptionem et ambitionem peccasse».

<sup>315</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, p. 96: «[...] quid est illud quod peccando appetierun seu amaverunt».

<sup>316</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, p. 96: «Est igitur primum sciendum quod, licet ipsi cognoscerent Deum, non tamen ipsum visibiliter videbant, sicut se ipsos, nec fruebantur eius visibili societate, sicut sua societate visibiliter fruebantur. Unde eorum intellectus ferebatur in Deum ut absentem, quamquam longe altiori modo ferrentur in Deum quam nos. Inter cetera autem ad que facillime et vehementissime movetur affectus est visibilis experientia boni amati, quamquam sit secundum se longe minus quam sit aliud bonum absens et visibiliter inexpertum».

colto senza la visione dell'oggetto principale verso cui esso tende e sul quale si concentra. Pertanto, spiega Olivi, l'ordine della rettitudine della virtù verso Dio è sicuramente meno visibile e percepibile per gli angeli rispetto al loro ordine puramente naturale<sup>317</sup>.

A ben guardare, Olivi è tendenzialmente in linea a questo proposito con la distinzione tommasiana tra ordine naturale e ordine sovranaturale, quella stessa distinzione che non verrà ammessa rispetto al problema del momento della caduta angelica. Al contrario, in questo contesto Olivi sembra rispettare e rifarsi totalmente alla tesi tommasiana nel tentativo di spiegare appunto come abbia potuto scaturire nell'angelo l'affezione perversa che lo ha condotto al peccato.

La distinzione e l'inaccessibilità dell'ordine della virtù che ha la sua regola in Dio è poi dimostrata da Olivi anche a partire da altri due argomenti. In primo luogo, egli spiega che l'ordine della virtù trascende l'ordine puramente naturale così come la bontà della virtù e dell'amicizia virtuosa di Dio trascende la sola bontà naturale della natura creata. Pertanto, l'intelletto naturale dell'angelo si porta verso le sue proprietà naturali in modo tale che esse siano pienamente sottomesse alla loro luce naturale in virtù dell'ordine di natura imposto da Dio e che tende verso quest'ultimo come verso la causa della sua creazione e della sua conservazione. Dunque, spiega Olivi, l'angelo non possedeva l'ordine per la virtù, ossia quell'ordine che tende immediatamente verso Dio ed è come se fosse al di sopra di Dio stesso, e pertanto non ha potuto contemplarlo pienamente se non per mezzo di un'azione estatica che consiste in una tensione verso l'alto, cioè verso Dio. In secondo luogo, tale ordine della virtù deve risiedere per Olivi necessariamente nell'interiorità del cuore, cioè là dove si trova la radice di un tale affetto e dell'intelletto, luogo in cui Dio si imprime nello spirito nel modo più semplice e segreto. Per questo motivo, un tale ordine non può essere colto direttamente dall'angelo né da nessun'altro, a meno che l'angelo non rifletta intimamente e attivamente sulla propria interiorità. In altri termini, l'angelo deve guardare dentro di sé per riscoprire, nella sua parte più intima, la radice di un tale amore, vale a dire Dio, che imprime dentro di sé l'ordine della virtù<sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, p. 98: «Et quia ordo istius amoris non potest ad plenum videri absque visione sui principalis obiecti in quo figuratur et ad quod totus refertur, idcirco ordo rectitudinis virtualis eorum ad Deum non fuit eis ita plene visibilis sicut erat ordo et habitudo eorum mere naturalis».

<sup>318</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, p. 98: «Cuius est alia ratio: quia ordo virtutis tantum transcendit ordinem mere naturalem quantum bonitas virtutis et virtualis amicitie Dei transcendit solam naturalem bonitatem nature create. Et ideo intellectus eorum naturalis ad sua naturalia ferebatur tanquam ad ea que suo naturali lumini plenissime subiacebant propter illum ordinem nature qui est ad Deum ut ad causam creantem et conservantem. Ordinem vero virtutis, saltem illius que



Nel terzo argomento presentato, Olivi si sofferma su un punto di estrema importanza. L'angelo, infatti, a causa dell'amore naturale che nutre per se stesso, ha in sé un desiderio naturale di beatitudine e di tutti quei beni che rientrano nella sua natura e che fanno capo al suo ordine naturale. Tra questi beni, alcuni sono assolutamente buoni per l'angelo, nonostante non abbiano in sé alcuna utilità, e pertanto il suo desiderio naturale lo porta per sé verso tali beni in modo assoluto. Tuttavia, in virtù di un'affezione superiore, vale a dire quella che concerne l'ordine della virtù, questi affetti si rapportano a loro volta all'oggetto finale della sua affezione superiore: in altri termini, gli affetti che l'angelo nutre naturalmente sono a loro volta ricondotti all'ordine superiore dell'affezione della virtù, il cui oggetto supremo è Dio e l'amore per Dio. Ora, spiega Olivi, se si escludesse l'affezione superiore, dunque se non si tenesse conto dell'ordine superiore, gli affetti inferiori dell'angelo potrebbero portarsi verso il loro fine naturale in modo disordinato, dal momento che l'amore per un fine, se non è misurato e regolato da un ordine superiore che tende a un fine superiore, è un amore indefinito e quindi disordinato. A questo proposito Olivi è estremamente chiaro: se così non fosse, l'angelo o colui che in generale ama dei beni quali la salute, l'onore, la gioia o il guadagno li amerebbe in modo smisurato e più aumenta la possibilità di possederli più li desidera, e più considera questi beni grandi e a maggior ragione vuole possederli<sup>319</sup>. È interessante notare come, soprattutto in riferimento al presente argomento, emerga l'affinità con la soluzione elaborata da Tommaso d'Aquino.

Nel quarto argomento, Olivi spiega che così come l'amore è la radice di tutte le affezioni, angeliche e umane, allo stesso modo l'amore di sé è la radice di tutte le affezioni non virtuose. Stando a ciò, è necessario concludere che il primo difetto del peccato è sicuramente derivato proprio da questo amore vizioso di sé e non dall'appetito o dal

---

est directe ad Deum, non habebat proprie ut sub se, sed quasi ut super se, et ideo illud non poterat plenarie contemplari nisi cum extatica sursum actione in Deum.

Est adhuc et tertia ratio: quia ordo virtutis, saltem illius que est immediate ad Deum, oportet quod sit in intimo cordis, in illa scilicet radice affectus et intellectus in qua Deus simplicissime et secretissime illabitur menti. Et ideo ordo et decor virtutis unius angeli non videbatur plene ab altero nec a se ipso nisi ad sua intima intime et attentissime recollecto».

<sup>319</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, pp. 98-100: «Tertio sciendum quod ex naturali sui amore erat in eis naturale desiderium beatitudinis et omnium bonorum sue nature et suo ordini naturali competentium. Quorum quedam erant eis absolute seu propter se bona, quamvis ex eis nullam aliam utilitatem consequerentur. Et ideo naturalis appetitus eorum ferebatur in illa propter se et absolute, quamvis per aliam superiorem affectionem affectus illi naturales referrentur ad finale obiectum affectionis superioris. Qua exclusa affectus illi inferiores habebant ferri in suos fines infinite et sine mensura, quia amor finis, etiam secundum mundanos philosophes, est infinitus, nisi per ordinem ad finem alterum mensuretur. Unde amans propter se sanitatem vel honorem aut gaudium vel locrum non potit terminum vel mensuram in eis, sed quanto plus habere posset, tanto plus vellet, et quanto hic maiora cogitat, tanto maiora vult».

desiderio che procedono da esso. È chiaro dunque che l'amore di sé, se non è riferito a Dio e all'ordine superiore che da esso procede, diventa necessariamente un amore privo di virtù, vizioso, in quanto è riferito a se stesso in virtù dell'amore di sé in assoluto. Questo tipo di amore, spiega ancora Olivi, è ben distante dalla rettitudine e perciò implica la più grande perversione e la più grande bassezza, sulla quale l'angelo ha un predominio totale, dal momento che, in quanto tale, non è sottomesso a nessun'altra volontà se non alla propria. In questo modo, sorgono nell'angelo attraverso l'ordine naturale i sensi e l'affezione della presunzione, e ciò accade soprattutto nel caso in cui l'angelo riconosce e ritrova in sé dei beni che sono apparenti a cui può personalmente accordare un grande valore. E da ciò che scaturisce dunque la superbia di Lucifero per Olivi: l'amore vizioso e presuntuoso di sé si rivolge verso un determinato fine senza alcuna regola e senza alcuna misura, portando così l'angelo a desiderare senza fine l'onore, la potenza e tutto ciò che ne deriva. E questo amore implica senza ombra di dubbio anche l'ambizione più sfrontata. È perciò chiaro per Olivi che l'inizio del primo peccato angelico, cioè il suo punto di partenza, non è consistito nell'atto della scelta considerato in senso proprio, ma nell'atto della scelta in quanto esso è scaturito, è stato prodotto liberamente dalla volontà angelica, la quale avrebbe potuto evitare di compierlo<sup>320</sup>.

Nel quinto argomento, Olivi spiega inoltre che tale amore vizioso di sé ha portato il primo angelo ad amare se stesso in riferimento all'intera comunità angelica e rispetto all'intero creato totalmente sottomesso alla sua grandezza, tanto da sentirsi quasi

---

<sup>320</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, pp. 100-102: «Quarto sciendum quod sicut amor est radix innum affectionum, sic amor sui est radix omnium affectionum non vitualium. Et ideo oportet quod primus defectus peccati inchoetur in vitioso sui amore potius quam in appetitu seu desiderio procedente ab ipso. Unde Augustinus, XIV *De civitate*, capitulo ultimo, dicit quod “duas civitates fecerunt duo amores, terrenam scilicet amor sui procedens usque ad contemptum Dei, celestem vero amor Dei pertingens usque ad contentum sui”. Amor autem sui ex hoc solo redditur vitiosus, si non refertur in Deum, sed propter se absolute sibi ipsi per amorem homo inheret. Et quia talis modus inherendi est valde elongatus a rectitudine et altitudine et virilitate et subiectione quam habebat vel haberet, si per Dei amorem totus referretur et suspenderetur in Deum. Ideo amor sic sibi propter se inherens habet in se maximam obliquitatem et infimitatem, id est, infimam sui in sua nihilitate inviscerationem et quandam fluxam et enervatam mollitiem. Et habet plenum predominium, quia nulli est alteri voluntati subiectus nec subici valens, in quantum talis.

Et ideo naturali ordine sibi mox ingignitur sensus et affectio presumptionis, ex maxime quando talis in se ipso invenit multa apparentia bona que magni pendere valeat, quia multum estimamus etiam ea que nullius sunt valoris, ex quo multum amantur a nobis. Quia vero vitiosus et presumptuosus sui amor fertur sine regula et mensura ad fines suos, idcirco honorem et potestatem et reliqua sibi propter se appetibilia, quantum est ex se, appetit infinite, et precipue si secundum suam cecam presumptionem estimet se aptum ad illa. Et ideo ambitio est naturaliter connexa prefato amori. Ex predictis autem facile est colligere quod prima initiatio peccati angelici non fuit in actu electionis proprie sumpto, prout scilicet electio dicitur esse de hiis que sunt ad finem aut de quibuscumque que quis potest non amare seu nolle, quia fuit in amore sui. Pro tanto tamen potest dici fuisse in actu electivo, pro quanto ille actus fuit a voluntate libere exiens, et pro quanto voluntas potuit non exire in ipsum quantum ad illud quod est in eo vitiosum».

duplicato in ogni creatura. Infatti, prosegue Olivi, Lucifero, riflettendosi nel cuore di tutti e sentendosi a capo di ogni cosa, è come se vedesse se stesso riflesso in più specchi nello stesso tempo, ergendosi e sentendosi in tal modo come un re che contempla, guardando dall'alto, tutte le sue ricchezze, tutti i suoi possessi, i suoi beni e tutto ciò che può desiderare.

Un tale amore di sé, non sottomesso a una regola e a un ordine superiore devia dalla rettitudine e dall'ordine della virtù ed è per questo Lucifero, primo fra gli angeli, ha potuto peccare molto più facilmente rispetto agli altri. Infine, conclude Olivi, il vizio di Lucifero è stato senza ombra di dubbio, e alla luce di quanto si è dimostrato, un vizio d'ambizione, nella misura in cui il primo angelo ama assolutamente questo suo dominio e questa sua gloria ed è convinto che essa possa durare e accrescere in futuro. È per questo che un tale vizio implica anche vanagloria e arroganza, presenti nel cuore di Lucifero a seguito dell'acquisizione di un tale potere, sentimenti che si espandono nei confronti dell'intero creato e verso l'alto<sup>321</sup>. In questo è essenzialmente consistito, in tutta la sua intensità e in tutta la sua forza, il primo peccato di Lucifero<sup>322</sup>.

---

<sup>321</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, pp. 102-104: «Quinto sciendum quod fortius et facilius amat quis bonum proprium secundum illum respectum secundum quem illud bonum occurrit ut maius et gloriosus et deliciosus. Constat autem quod bonum proprie nature et persone ut presentialiter et visibiliter connexum cuidam magne universitati bonorum in eius facultate existentium aut simpliciter aut quoad actum fruendi occurrit ut longe maius et gloriosus quam si separatim sumatur ut solum. Et ideo primus angelus facilius fuit ad se ipsum amandum in tota universitate angelorum et omnium creatorum sibi subiecta quam sumendo se sine illis, et precipue quia in quolibet illorum sentiebat se quasi duplicari. Videndo enim se esse in corde uniuscuiusque tanquam singulare et universale caput omnium et videndo potestatem suam super unumquemque, sic videbat se multiplicatum et magnificatum, sicut homo qui videt se simul in multis speculis. Videndo etiam unumquemque illorum esse suum fruibile et suum subditum, sic amplectebatur omnia illa sibi tanquam proprium amatum vel bonum, sicut rex vel dominus, quando aspicit omnes divitias et possessiones suas et omnia desiderabilia sua.

Quia autem bonum proprium sub tali correlatione sumptum tanto ad sui rectam ordinationem eget altiori regula virtutis, quanto tota huiusmodi relatio est pre ceteris creatis amplius vanificans, nisi fortissimo tota referatur in Deum et nisi subiectissime stet sub Deo tanquam sub domino principali, immo et totali, hinc est quod in amore sui ut sub ista correlatione sumpto facilius et fortius potuit primus angelus peccare. Quia vero tota universitas, ut ab eo dilecta sibi et propter se ipsum, habuit rationem boni concupiscibilis tanquam obiectum amoris concupiscentie, idcirco inchoatio deordinationis amoris videtur potuisse inchoari aut in prefato amore concupiscentie aut in amore amicitie quo se ipsum tam in se quam in omnibus amabat. Sive autem hoc fuerit naturaliter prius quam illud vel e contrario, sive fuerint naturaliter simultanea et eque prima, quod magis consonat nature correlationis prefate, semper tamen vitium illud fuit vitium ambitionis simul et elationis et, vane gloriationis. Ambitionis quidem, pro quanto illam dominationem et gloriam absolute amabat et pro quanto appetebat illam de futuro durare et crescere. Gloriationis vero inanis, pro quanto in ipsa ut presentialiter optata et visa est inaniter delectatus. Elationis vero, in quantum in corde suo ex tanta potestate et gloria totus in altum super omnia efferebatur».

<sup>322</sup> Olivi si sofferma su questo aspetto e sul peccato degli angeli che hanno scelto di seguire Lucifero nei due preamboli successivi della questione cfr. PIERRE DE JEAN OLIVI, *Traité des démons*, q. 43, ed. Boureau, pp. 106-120.

#### 4. Cenni sulle dottrine del peccato angelico da Bonaventura da Bagnoregio a Giovanni Duns Scoto

Tommaso d'Aquino e i francescani Riccardo di Mediavilla e Pietro di Giovanni Olivi non sono ovviamente gli unici maestri scolastici a essersi occupati del problema del peccato dell'angelo. Come rilevato già in precedenza, la questione ha costituito un vero e proprio nervo scoperto per la maggior parte dei maestri scolastici, i quali, chi in maniera più estesa chi solo *en passant*, si sono soffermati su questo importante interrogativo. La scelta degli autori che in questo contesto si è deciso di approfondire maggiormente è già stata ormai ampiamente giustificata<sup>323</sup>. Tuttavia riteniamo sia opportuno soffermarci, seppur brevemente, sulle posizioni di altri autori che hanno influito, sicuramente in maniera preponderante, all'interno del dibattito sulla caduta angelica.

Ad esempio, la questione è stata trattata ampiamente da Bonaventura da Bagnoregio nel suo *Commento alle Sentenze*<sup>324</sup>, nonostante la sua posizione sul tema sia in un certo senso definibile *standard*.

Non a caso, Bonaventura segue essenzialmente la posizione di Pietro Lombardo, sia per quanto riguarda il problema dell'origine e della natura del peccato angelico, sia per la questione del momento della caduta e dell'impossibilità del pentimento. L'analisi è condotta nel II libro del suo *Commento alle Sentenze*, composto intorno al 1252, a partire dalle qq. 34-35, in cui Bonaventura si chiede rispettivamente se l'angelo si trovasse al momento della sua creazione in uno stato di beatitudine o di gloria (*Utrum angeli creati sint in beatitudine sive gloria*) e se si trovasse in uno stato di grazia (*Utrum angeli creati sit in gratia*)<sup>325</sup>.

In questo contesto Bonaventura spiega che la beatitudine può essere intesa in due modi diversi: in un primo modo, in quanto indica uno stato perfetto di pienezza di ogni bene, comportando così una visione chiara e distinta di Dio, e questo genere di beatitudine non è quello in cui gli angeli sono stati creati, ma quello in cui gli angeli sono stati confermati

---

<sup>323</sup> Si veda a questo proposito l'introduzione allo studio.

<sup>324</sup> Il problema del peccato angelico e dunque della caduta di Lucifero nella speculazione di Bonaventura da Bagnoregio, anche in relazione al problema del momento della caduta e dell'impossibilità del pentimento angelico, è già stato trattato in maniera esaustiva nello studio di B. FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la caduta degli angeli*, in *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), pp. 97-113.

<sup>325</sup> BONAVENTURA A BAGNOREGIO, *In II Sententiarum*, dist. 4, qq. 1-2, Ad Claras Aquas Florentiae, ed. Coll. S. Bonaventurae 1938.

dopo la scelta<sup>326</sup>; in un secondo modo, può invece indicare uno stato perfetto, che implica l'assenza di ogni male sia della pena sia della colpa, e questo è propriamente lo stato in cui gli angeli si trovavano al momento della loro creazione<sup>327</sup>.

Anche la grazia può essere intesa in due modi differenti: secondo un primo modo, si indica con il termine grazia i doni di Dio che vanno ad aggiungersi alla natura angelica, e in questo caso si può affermare che gli angeli sono stati creati in grazia<sup>328</sup>; in un secondo modo però, la grazia si intende in senso proprio come ciò che si aggiunge a una natura rettificandola, completandola ed elevandola, e questa è quella grazia *gratum faciens* di cui Dio non ha dotato gli angeli al momento della loro creazione ma subito dopo la scelta<sup>329</sup>.

Dunque, al momento della loro creazione gli angeli non erano dotati né di beatitudine né di grazia *gratum faciens*, ma solo di quella condizione naturale di beatitudine e grazia di cui vennero dotati da Dio.

Quanto alla natura del primo peccato commesso da Lucifero, anche in questo caso Bonaventura non ha dubbi e non si discosta dalla tradizione: il peccato del primo angelo fu essenzialmente un peccato di superbia e non un peccato di altro genere o di invidia. L'atto del peccato è scandito per Bonaventura in tre momenti essenziali: l'amore narcisistico di sé, causato dall'amore per la sua bellezza, che porta l'angelo alla superbia; tale superbia fa crescere la sua ambizione nel desiderio di ciò che è al di sopra di sé ed è pertanto irraggiungibile; e la conseguenza diretta dell'invidia e dell'odio, dal momento che egli non riesce a raggiungere il suo fine. Un tale peccato porta Lucifero ad allontanarsi completamente da Dio<sup>330</sup>.

Tuttavia, Bonaventura spiega che questo desiderio di potenza non ha costituito la prima radice del peccato di Lucifero, che invece è stata determinata dal modo specifico in cui egli ha desiderato ciò, vale a dire con un atto di autoaffermazione, senza meritarlo, ossia senza ricorrere alla grazia divina e volendo raggiungere un tale stato, così come anche Tommaso concede, con le sue sole forze naturali<sup>331</sup>.

---

<sup>326</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. 4, q. 1, dub. 1, p. 135.

<sup>327</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. 4, q. 1, art. 1, p. 123, res., ll. 20-37.

<sup>328</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. 4, q. 2, art. 1.

<sup>329</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. 4, q. 2, art. 1, ad 1-3, pp. 125-126.

<sup>330</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. 5, q. 1, art. 1, res. p. 139.

<sup>331</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. 5, q. 2, art. 1, res. p. 142.

Dunque, Lucifero con la sua superbia, ha voluto rendersi eguale a Dio, credendo di poter raggiungere il suo fine, credendo di essere sommo principio e sommo bene, sovvertendo così l'ordine divino e venendo meno all'ubbidienza dovuta a Dio<sup>332</sup>.

Sul fronte dei volontaristi, emerge sicuramente la peculiarità della posizione di Enrico di Gand<sup>333</sup>, uno dei maestri secolari più importanti a Parigi nella seconda metà del XIII secolo. Enrico affronta la questione del peccato angelico nel contesto delle sue dispute quodlibetali, intessendo un confronto con le posizioni dei suoi colleghi e interloquendo anche con la posizione di Tommaso d'Aquino.

Il presupposto essenziale consiste per Enrico nel comprendere, in generale, se il peccato sia stato causato da un errore dell'intelletto o da un errore della volontà. Enrico affronta il problema nel *Quodlibet* I del 1276, là dove egli sostiene, senza alcun ombra di dubbio, che il disordine o il difetto della volontà è causato dalla stessa volontà e non dall'intelletto<sup>334</sup>.

L'unica causa del peccato risiede propriamente nella volontà ed è la volontà a condurre l'intelletto all'errore. Ciò vale essenzialmente anche nel caso del primo peccato commesso da Lucifero, discusso da Enrico nel *Quodlibet* VIII nel 1284<sup>335</sup>. In questo contesto Enrico spiega che il peccato di Lucifero non procede a partire da un errore, ma lo implica. Infatti, il peccato di superbia di Lucifero non consiste in una sorta di misconoscimento del suo rango, ma nel fatto che egli si sia orgogliosamente proiettato nel suo unico stato. Enrico tende a precisare che il peccato di superbia commesso dall'angelo non ha implicato un errore del giudizio, ma semplicemente una volontà disordinata. Solo dopo la propria autoesaltazione provocata dal peccato l'intelletto angelico è stato in un certo senso "corrotto".

Anche Enrico, così come Tommaso, concede che il peccato di Lucifero sia propriamente consistito nel desiderare un determinato bene, ma in un modo che non era regolato dall'ordine divino. In altri termini, anche Enrico sembra concedere che l'angelo devii dalla rettitudine dell'atto che l'ordine della regola divina richiede e impone. Tuttavia, contro Tommaso egli è strenuamente convinto che il difetto della volontà non presupponga ma implichi, e in un certo senso causi, l'ottenebramento dell'intelletto.

---

<sup>332</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. 5, q. 2, art. 1, ad 7, p. 142.

<sup>333</sup> Per quanto riguarda la questione del peccato angelico in Enrico di Gand, un quadro generale esaustivo è fornito nello studio di HOFFMANN, *Theories of angelic sin from Aquinas to Ockham* cit., pp. 289-293.

<sup>334</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 17, ed. R. Macken, *Opera Omnia*, Brill-Leuven University Press, Leiden-Leuven 1979.

<sup>335</sup> Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* 8, q. 10, ed. Badius (Paris, 1518), ff. 322 vR-323 rR.

Come anche Hoffmann suggerisce, questa è una tipica soluzione a cui in genere ricorrono i volontaristi proprio per poter riaffermare il primato della volontà sull'intelletto<sup>336</sup>.

A metà strada tra una posizione nettamente intellettualista e una esclusivamente volontarista, come quella di Enrico di Gand, che porta con sé dei limiti che non permettono in ultima analisi di rintracciare una ragione o una causa specifica del peccato, alcuni maestri hanno preferito aderire a una posizione intermedia che combinasse l'azione di entrambe le potenze, intelletto e volontà. Ad esempio, alcuni hanno sostenuto che la corruzione dell'intelletto angelico, causa dell'atto peccaminoso, è stata innescata direttamente dalla volontà dell'angelo. Ed è questo il caso di Egidio Romano e di Pietro Aureolo, che avrebbe in seguito ripreso e rielaborato la dottrina del primo. Fervido interlocutore di Enrico di Gand, Egidio Romano discute la sua posizione sul peccato angelico nella *Reportatio* delle sue letture al II libro delle *Sentenze*, datato tra il 1270 e il 1271. La posizione di Egidio segue a grandi linee le tesi di Tommaso d'Aquino, ma diverge da quest'ultima in modo significativo in relazione al modo in cui Egidio concepisce il prodursi del peccato angelico.

Egidio è convinto, come Tommaso, che il peccato angelico consista essenzialmente nel desiderare la beatitudine deviando dal giusto ordine in cui quest'ultima andrebbe desiderata e perseguita, cioè quell'ordine che implica un dono della grazia divina e che non è raggiungibile attraverso le sole facoltà naturali.

Per Egidio occorre però precisare che il disordine del desiderio angelico non presuppone a sua volta un errore o un disordine dell'intelletto, che consisterebbe appunto nel fatto di credere che la beatitudine sia raggiungibile attraverso le sole capacità naturali. Inoltre, l'angelo nel suo volere disordinato non era consapevole dell'ordine in cui la beatitudine avrebbe dovuto essere rettammente conseguita. Ed è questo il punto cruciale della questione per Egidio: discostandosi così da Tommaso, egli ammette che il peccato angelico è consistito essenzialmente nel fatto che la volontà, e non l'intelletto, non abbia effettivamente tenuto conto di quest'ultimo fattore, ossia non abbia prestato attenzione al giusto ordine in cui la beatitudine doveva essere conseguita, quello sovranaturale, e ha invece voluto deliberatamente ignorare il pensiero che la beatitudine non fosse conseguibile con le sole facoltà naturali<sup>337</sup>. Dunque, per Egidio la volontà angelica influenza l'intelletto rendendo così possibile il prodursi del primo peccato.

---

<sup>336</sup> Cfr. HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham* cit., p. 292.

<sup>337</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Reportatio* II, dist. 29, ed. C. Luna, *Aegidii Romani Opera Omnia* III. 2, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 249-250.

Dopo aver elaborato e formulato la propria tesi sull'auto-specificazione della volontà nel *Quodlibet* III composto tra il 1287 e il 1288<sup>338</sup>, Egidio espone la propria posizione definitiva sul peccato angelico nell'*Ordinatio* del suo *Commento alle Sentenze*<sup>339</sup>.

In questo contesto, Egidio ribadisce che Lucifero, deliziandosi della sua propria bellezza straordinaria, ha erroneamente pensato di poter raggiungere la beatitudine con le sue sole forze naturali, senza ricorrere alla grazia divina, ammettendo così che per quanto concerne i beni facenti capo all'ordine sovranaturale, l'angelo è soggetto a errore ed è dunque fallibile. La causa di un tale errore consiste per Egidio in un'omissione della volontà angelica, nella misura in cui l'angelo avrebbe dovuto riconoscere che l'ordine sovranaturale poteva essere raggiunto solo tramite l'intervento della grazia divina. Inoltre, Egidio specifica che Lucifero era perfettamente consapevole della possibilità del suo peccato, non tenendo conto della direzione imposta dalla regola divina che gli era ancora sconosciuta, ma non ha fatto attenzione alle conseguenze e le ha in un certo senso ignorate<sup>340</sup>. Dunque, così come per Tommaso, anche per Egidio il peccato dell'angelo è consistito nel desiderare la beatitudine al di fuori dell'ordine divino per mezzo delle sole facoltà naturali. Tuttavia, a differenza di quanto sostenuto da Tommaso, per Egidio questo peccato è stato causato da una volontaria omissione dell'angelo, che è consistita nel non porre la dovuta attenzione all'ordine divino. Sembrerebbe dunque che per Egidio il peccato angelico sia consistito essenzialmente in un peccato di omissione, il che era stato escluso non solo da Tommaso, ma anche da Riccardo di Mediavilla e da Pietro di Giovanni Olivi.

Un altro maestro secolare tra i più importanti nella seconda metà del XIII secolo è sicuramente Goffredo di Fontaines, il quale propone la propria tesi sul peccato angelico da un punto di vista essenzialmente intellettualista. Goffredo non si sofferma analiticamente sul problema, ma lo discute solo marginalmente in relazione alla questione della libertà e dell'auto-movimento della volontà nel suo *Quodlibet* VI datato al 1289<sup>341</sup>.

Goffredo ritiene che l'auto-movimento della volontà sia un'asserzione metafisicamente impossibile, nella misura in cui l'auto-movimento implica una contraddizione, vale a dire la posizione simultanea di due stati contrari che consiste nel fatto che una cosa, nello stesso momento, possa essere sia in atto sia in potenza. Per

---

<sup>338</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* III, q. 15, (Leuven, 1546), 177b-180a.

<sup>339</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Ordinatio*, I pars, dist. 2, q. 5, art. 1, 1, Vol. 2, Venetiis 1581: rist. anast. Minerva, Frankfurt am Main 1968, 280bC-281bB.

<sup>340</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Ordinatio*, dist. 2, q. 6, art. 1.2, p. 298aC-bC.

<sup>341</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann, 149.



Goffredo non è la volontà a muovere se stessa, ma essa è mossa dall'oggetto verso cui tende, il quale funge pertanto da causa efficiente<sup>342</sup>. A differenza di quanto teorizzato da Tommaso, Goffredo ritiene dunque che l'origine del peccato angelico sia da rintracciare sul versante dell'oggetto conosciuto, il quale muove e causa sia l'atto dell'intelletto sia l'atto della volontà e ciò in virtù del fatto che l'intelletto angelico è per Goffredo negligente. Oltre a ciò, Goffredo non esplica molto di più al riguardo e alcuni aspetti del peccato angelico rimangono perciò insoluti nella sua speculazione.

A differenza della scarsa rilevanza che Goffredo sembra attribuire alla questione, Giovanni Duns Scoto le accorda invece un ruolo centrale nell'elaborazione della sua teoria dell'azione, dal momento che il peccato angelico sembra confermare il fatto che l'origine e la causa di ogni libera decisione sia la stessa volontà.

Nell'elaborare la propria posizione in rapporto a quella di altri volontaristi, Scoto si preoccupa soprattutto di spiegare in che senso la volontà angelica si possa trovare di fronte a diverse alternative possibili e in che modo essa si comporti nella scelta. In questo contesto, egli attinge, in due differenti ambiti, da Anselmo e da Pietro di Giovanni Olivi gli strumenti teorici necessari alla posizione della sua soluzione al problema. Dal punto di vista della psicologia morale, Scoto riprende la tesi delle due affezioni della volontà potenzialmente contrarie di Anselmo e nell'ambito della teoria modale si rifà invece a quella che è stata definita dagli interpreti contemporanei come teoria della "contingenza sincronica" elaborata da Pietro di Giovanni Olivi.

Scoto analizza il problema del peccato angelico in maniera estesa e compiuta sia nell'*Ordinatio* sia nella *Reportatio Parisiensis*, databile tra il 1302 e il 1308.

Per l'autore il problema di una soluzione intellettualista in riferimento al primo peccato dell'angelo consiste essenzialmente nel fatto che se la scelta malvagia dell'angelo fosse dipesa dall'intelletto, allora si dovrebbe necessariamente presupporre il darsi di un errore cognitivo prima del prodursi del primo peccato, il che abbiamo visto essere impossibile. Al contrario, per Scoto la causa del peccato angelico risiede nella sola volontà dell'angelo. Nel momento del peccato, infatti, la volontà angelica causa due volizioni disordinate: a) un amore per l'amicizia che provoca a sua volta un disordinato amore di sé; b) un amore di concupiscenza che provoca invece un desiderio improprio di felicità per sé stessi<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann, 158-64.

<sup>343</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, dist. 2, q. 6, art. 2 nn. 34-43, Editio Vaticana 8:39-45.

È in relazione all'analisi di questa seconda volizione, quella che implica l'amore per la concupiscenza, che Scoto utilizza la teoria anselmiana della doppia affezione della volontà angelica, tesi che abbiamo analizzato nel primo capitolo. Le due affezioni di cui si discute costituiscono per l'autore due predisposizioni differenti della volontà dell'angelo: l'*affectio commodi*, ossia l'inclinazione verso ciò che è concepito come estremamente conveniente per il raggiungimento della propria felicità; e l'*affectio iustitiae*, ossia l'abilità della volontà di tendere verso il bene assoluto al di là della propria felicità personale. Per Scoto, l'*affectio commodi* presuppone la volontà essenzialmente sotto la forma di appetito intellettuale (*appetitus intellectivus*), mentre l'*affectio iustitiae* presuppone la volontà in quanto libera, ed è in quest'ultimo caso che la volontà si intende come capacità di scelta tra diverse alternative possibili<sup>344</sup>. La volontà per Scoto non è obbligata a desiderare ciò verso cui viene inclinata dall'*affectio commodi*, ma grazie all'*affectio iustitiae* può orientare il proprio desiderio verso ciò che rientra nel giusto ordine morale. Per Scoto, il fatto che la volontà possa sbagliare in questo orientamento non presuppone un errore di cognizione del bene da desiderare, ma semplicemente il fatto che la volontà vada ad accordare la sua preferenza a un bene (*commodum*) invece che a un altro (*iustum*) e questa scelta non ha alcuna motivazione altra rispetto a questa: non c'è nulla che possa giustificare il fatto che la volontà abbia scelto un bene invece che un altro. Tuttavia, nel momento in cui la volontà sceglie il primo bene (*commodum*), allora per Scoto questa scelta ha una motivazione razionale che consiste infatti nel perseguire il proprio vantaggio. La teoria della doppia affezione permette a Scoto di ribadire la libertà della volontà di fronte a due alternative possibili, il desiderio del vantaggio o l'azione moralmente opportuna, sebbene poi il motivo della scelta rimanga sostanzialmente inaccessibile e in un certo senso ingiustificabile.

Date queste premesse, è evidente il modo e il motivo per cui l'angelo ha commesso il suo primo peccato per Scoto: desiderando disordinatamente la propria beatitudine e fallendo nell'accordare questo desiderio specifico con la regola imposta dalla giustizia, regolata a sua volta dalla volontà superiore di Dio<sup>345</sup>.

Rispetto al desiderio disordinato, Scoto vaglia diverse possibilità, tra le quali anche quella proposta da Tommaso d'Aquino, vale a dire il fatto di desiderare di raggiungere la propria beatitudine con le sole forze naturali e senza il ricorso alla grazia divina. Oltre a

---

<sup>344</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, dist. 2, q. 6, art. 2 nn. 49-50, Editio Vaticana 8:48-50; *Ordinatio*, dist. 3, q. 26 n. 110, Editio Vaticana 10:35.

<sup>345</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, dist. 2, q. 6, art. 2 n. 40, Editio Vaticana 8:42-43.

ciò, Scoto ammette ad esempio che gli angeli abbiano potuto desiderare la beatitudine più per se stessi che per Dio<sup>346</sup>.

Una soluzione del genere tiene effettivamente conto e risolve sia il problema della possibilità di un errore cognitivo, che in questo caso è apertamente scongiurato, sia il problema della libertà della volontà, salvaguardata dalla possibilità di scelta tra diverse alternative possibili.

---

<sup>346</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, dist. 2, q. 6, art. 2 nn. 52-53, e n. 61, Editio Vaticana 8:51-52 e 56.

## **CAPITOLO III**

### **IL MOMENTO DELLA CADUTA ANGELICA**

«Né giugneriesi, numerando, al venti  
sì tosto, come de li angeli parte  
turbò il soggetto d'i vostri alimenti»

Dante Alighieri, *Commedia, Paradiso, Canto XXIX*, vv. 49-51

Un'altra delle questioni capitali strettamente connessa e decisiva per il problema del peccato angelico è quella che si propone di identificare con esattezza il momento esatto in cui è avvenuta la caduta di Lucifero. È interessante notare come questa sia l'unica questione comune alle tre opere che sono qui oggetto di studio. Sia Tommaso d'Aquino, sia Riccardo di Mediavilla sia Pietro di Giovanni Olivi affrontano il medesimo problema, seppur in modo differente, per giungere poi alle stesse conclusioni.

A tal proposito i pareri dei teologi scolastici sono discordanti e, in genere, si oscilla tra due posizioni di fondo: da un lato, quella di quanti sostengono che la scelta e la conseguente caduta angelica sia avvenuta da principio, nello stesso istante della creazione dell'angelo; dall'altro, quella di quanti sostengono al contrario che sia intercorso un breve momento tra la creazione dell'angelo e la sua scelta per il male. Propendere per l'una o l'altra opzione significa strutturare la propria posizione sul peccato angelico in base a presupposti epistemologici talvolta estremamente differenti, oltre al fatto che le implicazioni che entrambe le posizioni includono tendono talvolta a mettere in rilievo le difficoltà intrinseche che il problema sulla possibilità del peccato dell'angelo pone a livello filosofico. Quanti tendono a sostenere la prima tesi si trovano ad esempio costretti a dover scansare con difficoltà l'ipotesi, assolutamente rigettata, secondo la quale l'angelo possa essere stato creato malvagio fin dal principio da Dio. Al contrario, la seconda tesi sfugge a tale impasse con la difficoltà di dover riuscire a spiegare di quale e di quanto tempo precisamente si tratti.

Le soluzioni elaborate dai maestri scolastici tengono conto di due posizioni imprescindibili a proposito del problema del momento della caduta. Da un lato, il referente principale è sicuramente Pietro Lombardo, la cui dottrina è stata ripercorsa nel primo capitolo della presente ricerca, dall'altro la condanna parigina del 1241<sup>347</sup>.

Anche in questo caso, sarà opportuno passare in rassegna i testi dei maestri presi in considerazione, in modo tale da sviscerarne il retroterra speculativo e le argomentazioni filosofiche addotte per risolvere la questione.

---

<sup>347</sup> Cfr. V. DOUCET, *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?*, in *Mélanges A. Pelzer*, Louvain 1947, pp. 183-193; H. F. DONDAINE, *Le premier instant de l'ange d'après Saint Thomas*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 39 (1955), p. 215; FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la caduta degli angeli* cit., pp.100-102.

## 1. Tommaso d'Aquino: la conoscenza naturale e la conoscenza sovranaturale dell'angelo

Oltre ad aver accennato al problema nello *Scriptum Super Sententiis*<sup>348</sup>, in cui si afferma chiaramente che l'angelo non ha peccato nell'istante stesso della sua creazione, Tommaso affronta direttamente la questione in primo luogo nella *Summa Theologiae*, in particolare nell'articolo 5 della q. 63, nel quale si chiede se il diavolo sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione a causa di una colpa della propria volontà (*Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suae creationis per culpam propriae voluntatis*)<sup>349</sup>.

Anche in questo contesto, e sulla base dei presupposti tracciati in precedenza, Tommaso tende a ribadire l'impossibilità della tesi secondo la quale l'angelo ha peccato nell'istante stesso della sua creazione. Ciò è di fatto impossibile per una ragione molto semplice: sebbene una creatura possa cominciare ad agire nell'istante stesso in cui viene all'esistenza, tuttavia tale operazione, simultanea all'inizio del proprio essere, le deriva dallo stesso agente che le comunica l'essere. In altri termini, Tommaso spiega che è Dio a imprimere nell'angelo la propria operazione ed è pertanto impossibile, come già ampiamente si è escluso, che Dio possa essere la causa del peccato angelico<sup>350</sup>.

Successivamente, nell'articolo 6 della stessa q. 63, Tommaso si interroga sulla possibilità che sia intercorso un certo tempo tra la creazione e la caduta angelica (*Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli*)<sup>351</sup>, riprendendo il problema così come era stato posto e affrontato da Pietro Lombardo. A parere di Tommaso, Lucifero ha peccato dopo il primo istante della sua creazione. La dimostrazione di questa tesi è evidente a partire dal fatto che si è già ammesso e ampiamente dimostrato che l'angelo venne creato buono da Dio, in uno stato di grazia naturale, e nel primo istante della sua creazione esercitò il proprio libero arbitrio. In base alla scelta compiuta in tal modo, l'angelo avrebbe potuto raggiungere la beatitudine, la quale si consegue con un solo atto

<sup>348</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Mandonnet, II, dist. 3, q. 2, art. 1.

<sup>349</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 5, ed. Leonina.

<sup>350</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 5, ed. Leonina: «Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod Diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus».

<sup>351</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 5, ed. Leonina.

meritorio. Ciò, spiega Tommaso, sarebbe valso anche per il diavolo, il quale, se avesse meritato nel primo istante della sua creazione, avrebbe subito dopo conseguito al pari degli angeli santi la beatitudine alla quale al contrario ha deciso di rinunciare commettendo peccato<sup>352</sup>.

Si deve precisare che effettivamente nella *Summa Theologiae* la tesi sul momento della caduta di Lucifero è soltanto abbozzata e poco approfondita. Tommaso ritorna sulla questione nel *De malo*, consegnandoci un'analisi approfondita e dettagliata ma non di immediata e facile comprensione. Infatti, lo stesso Tommaso non manca di sottolineare quanto sia difficile spiegare perché l'angelo non abbia potuto peccare nel primo istante della sua creazione<sup>353</sup>.

A tal proposito, neanche la posizione di Agostino sembra essere chiara al riguardo e per Tommaso egli sembra oscillare da una tesi all'altra nelle sue opere<sup>354</sup>.

La questione solleva in effetti non pochi problemi ed è al centro di un acceso dibattito che Tommaso non manca di richiamare esplicitamente. Alcuni teologi erano stati, in un certo senso, costretti ad ammettere che il diavolo fosse stato malvagio fin dal primo istante della sua creazione, ma non a causa della sua natura, bensì a causa del proprio libero arbitrio. Tuttavia, tale tesi era stata rigettata e ritenuta inammissibile da molti maestri a Parigi, tanto più che in molti luoghi della Scrittura (*Is.* 14, 21; *Ezec.* 28,13) sembrava essere evidente che il diavolo non avesse peccato nel primo istante della sua creazione<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 63, art. 6, ed. Leonina: «Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et sanctorum dictis magis consona est, quod statim post primum instans suae creationis Diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus. Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est; si Diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando. Si vero ponatur quod Angelus in gratia creatus non fuerit; vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere; nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum».

<sup>353</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad.1, ed. Gils: «Sed quare non potuerit in primo instanti suae creationis peccare, assignare quidem oportet, etsi difficile sit».

<sup>354</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad.1, ed. P.-M. Gils: «Dicendum quod hanc quaestionem tractat Augustinus XI super Genes. ad litteram, et in XI de Civit. Dei; in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat, quamvis in XI super Genes. ad litteram, magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suae creationis peccaverit; et in XI de Civit. Dei videatur magis declinare ad contrarium».

<sup>355</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad.1, ed. Gils: «Unde quidam moderni asserere praesumpserunt, quod Diabolus in primo instanti suae creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed haec positio reprobata fuit ab omnibus magistris tunc Parisiis legentibus. Et quidem quod Angelus non peccaverit in primo instanti suae creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicae Scripturae: dicitur enim *Is.*, XIV, 12: quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris; et in *Ezech.*, dicitur: in deliciis Paradisi Dei fuisti. Quae tamen Augustinus exponit XI super Genes. ad Litt., ut intelligantur haec esse dicta de Diabolo quantum ad membra eius, id est quantum ad homines, qui a gratia Christi cadunt».



Tommaso tenta dunque di spiegare come ciò sia stato possibile elaborando una posizione che muove interamente dai presupposti tracciati da Aristotele nella *Fisica* e si basa essenzialmente sul rapporto tra tempo e movimento applicato al caso particolare del tempo angelico<sup>356</sup>.

A questo punto, occorre seguire passo per passo l'argomentazione tommasiana in tutta la sua complessità.

Innanzitutto, Tommaso spiega che bisogna necessariamente tener conto della differenza tra il movimento che è misurato dal tempo in modo tale da causare il tempo stesso, e questo è il caso del movimento del cielo che causa il tempo del mondo sublunare; e il movimento che è misurato dal tempo ma non lo causa, come il caso dei movimenti degli animali, nei quali la successione temporale non corrisponde all'identico o al diverso di ciò che si muove: in altri termini, l'animale può rimanere fermo, in quiete, nello stesso luogo nonostante il tempo continui a scorrere, dal momento che il tempo misura sia il movimento sia la quiete. Nel caso del movimento che causa il tempo, invece, ossia del movimento impresso dai cieli, le successioni del tempo e del movimento si susseguono, nella misura in cui il *prima* e il *poi* del movimento causano il *prima* e il *poi* del tempo<sup>357</sup>.

Dunque, tutto ciò che si distingue in un tale movimento si ritrova in diversi istanti nel tempo, mentre ciò che è indistinto in tale movimento non può in alcun modo trovarsi in istanti diversi. E va da sé che nel momento in cui cessa il movimento del cielo, cessa automaticamente anche il tempo da esso causato<sup>358</sup>.

Dopo aver fatto questa importante premessa, Tommaso spiega che nei pensieri e nelle affezioni degli angeli c'è una successione temporale. Inoltre Tommaso ribadisce che gli angeli non conoscono più cose simultaneamente, perché l'angelo conosce cose diverse attraverso specie diverse e ciascun angelo conosce molteplici cose attraverso un determinato numero di specie che è tanto minore quanto è superiore l'ordine a cui l'angelo

---

<sup>356</sup> Sul tempo angelico si veda PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I/16).

<sup>357</sup> ARISTOTELES, *Fisica*, IV 11, 219a1-220a27.

<sup>358</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad.1, ed. Gils: «Considerandum est ergo, quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus caeli, et inter motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente, nam quies mensuratur tempore, sicut et motus, ut dicitur in VI Physic. Sed in motu qui causat tempus successio temporis et motus se consequitur, quia per prius et per posterius in motu, est prius et posterius in tempore, ut dicitur in IV Physicor. Et ideo quidquid in tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis; quod enim in tali motu non est distinctum, non potest esse in diversis instantibus: unde cessante motu caeli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apocal. X, 7, quod tempus amplius non erit».

appartiene. E questo perché, in base a quanto Tommaso mutua da Dionigi l'Aeropagita e dal *Liber de causis*, le intelligenze superiori posseggono forme più universali, ossia forme che si estendono a molteplici cose conoscibili. Come di consueto, l'unica eccezione è costituita da Dio, il quale conosce tutte le cose attraverso la sua sola essenza<sup>359</sup>.

Attraverso tale argomentazione arriviamo al cuore della tesi tommasiana: l'angelo può conoscere nello stesso tempo solo tutte quelle cose che conosce attraverso una sola specie. Al contrario, le cose che conosce attraverso specie diverse possono essere apprese dall'angelo solo in tempi successivi, in altri termini solo in una successione temporale. A sua volta, tale successione temporale non può essere misurata dal tempo che è causato dal movimento del cielo, nella misura in cui i pensieri e le affezioni degli angeli sono di ordine superiore rispetto ai cieli e, come è noto, ciò che è superiore non può essere misurato da ciò che è inferiore. È dunque chiaro che, nel caso dell'angelo, siano i suoi stessi pensieri e le sue stesse affezioni, nel loro susseguirsi, a causare i diversi istanti di cui è composto il tempo di questa successione temporale. Ed è dunque altrettanto evidente che in questo caso, ossia nel caso della conoscenza di più cose attraverso specie diverse, è necessario che l'angelo si muova nei diversi istanti del suo tempo che è egli stesso a causare<sup>360</sup>.

Tutte quelle cose che rientrano nell'ordine sovranaturale della grazia, ossia quelle cose per cui Lucifero ha peccato, distano dalle cose conosciute naturalmente molto più di quanto queste ultime distano tra loro. In base a ciò, è evidente che l'angelo, il quale abbiamo visto come non possa conoscere più cose simultaneamente attraverso specie diverse a causa della loro distanza, non può muoversi e conoscere nello stesso istante sia

---

<sup>359</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad.1, ed. Gils: «Est autem considerandum, quod in conceptionibus et affectionibus Angelorum est quaedam temporalis successio: dicit enim Augustinus in VIII super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spirituales per tempus. Non enim Angeli omnia simul actu intelligunt: quia non omnia intelligit unus Angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus: tanto enim unusquisque Angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est. Unde Dionysius dicit XII cap. caelestis hierarchiae, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem; et in libro de causis dicitur, quod superiores intelligentiae habent formas magis universales, id est ad plura cognoscibilia se extendentes; sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus, una scilicet sua essentia, omnia cognoscit».

<sup>360</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad.1, ed. Gils: «Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte et finaliter intellectus eius fieri in actu secundum diversas species, sicut nec idem corpus secundum diversas figuras. Unde et circa Angelos dicendum est, quod omnia illa quae Angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere; quae autem per diversas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu caeli, supra quem sunt affectiones et conceptiones Angelorum; superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsae conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia huius temporis. In ea igitur quae secundum unam speciem Angelus apprehendere non potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis».

le cose conosciute naturalmente sia le cose che rientrano nell'ordine sovranaturale e pertanto deve aver conosciuto tali cose di diversa natura e di diverso ordine in momenti necessariamente distinti. Inoltre, il movimento dell'angelo si volge prima verso ciò che gli è naturale, attraverso cui conosce in seguito tutto ciò che è superiore alla sua natura.

Tommaso può quindi concludere sulla base di tali argomentazioni, alquanto spinose, che l'angelo nel primo istante della sua creazione si rivolse necessariamente prima verso la conoscenza di sé, in base alla quale egli non poté peccare per i motivi che abbiamo analizzato nel capitolo precedente; dopodiché, e dunque solo in un secondo momento, poté volgersi verso ciò che è al di sopra della propria natura e decidere attraverso il proprio libero arbitrio di allontanarsi dall'ordine sovranaturale, deviando così dalla retta regola imposta dalla sapienza divina.

In conclusione, per Tommaso l'angelo nel primo istante della sua creazione non poté essere né beato né peccatore, ma ebbe solo modo di conoscere se stesso<sup>361</sup>.

## **2. Riccardo di Mediavilla: la distinzione tra atto naturale della volontà e atto deliberativo e l'*impetus conatus***

Riccardo di Mediavilla affronta direttamente il problema nella q. 24, in cui, come Tommaso e Olivi, si chiede se l'angelo abbia potuto peccare nell'istante stesso della sua creazione (*Utrum angelus peccare possit in instanti sue creationis*)<sup>362</sup>. Come per la maggior parte dei suoi colleghi tra i quali Tommaso e Pietro di Giovanni Olivi, anche per Riccardo Lucifero non ha potuto peccare nell'istante stesso della sua creazione.

---

<sup>361</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad.1, ed. Gils: «Ea autem quae sunt supra naturam, ad gratiam pertinentia, circa quae fuit peccatum Angeli, ut habitum est, magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quaecumque naturaliter cognita ab invicem. Unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest Angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et in supernaturalia, quae sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus Angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam. Et ideo oportuit quod Angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo Angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit, IV super Genes. ad litteram, quod post vespere primae diei fit mane cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae, quae non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quae est ipse Deus, cuius contemplatione formatur».

<sup>362</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 6, ed. Boureau, pp. 57-93.

Gli argomenti su cui poggia la tesi contraria, esposti da Riccardo come di consueto nella parte iniziale della questione, sono sei. È opportuno sottolineare che il primo di questi argomenti presenta le obiezioni aristoteliche alla tesi di Riccardo, mentre il terzo e il sesto poggiano su due asserzioni agostiniane. Conviene forse ricordare a questo proposito che lo stesso Agostino non ci ha fornito una posizione solida e chiara sul problema, quasi oscillando in momenti diversi tra le due tesi opposte, il che peraltro era già stato suggerito anche da Tommaso. Riccardo farà leva proprio su questa oscillazione al fine di scardinare le obiezioni dei propri oppositori.

I problemi da aggirare sono i seguenti: innanzitutto, seguendo Aristotele, l'angelo avrebbe potuto conoscere il male e dunque peccare nell'istante della sua creazione, nella misura in cui la conoscenza angelica è una conoscenza intellettuale istantanea. Infatti, Aristotele afferma che la visione non è nel tempo<sup>363</sup> e dato che l'intelletto nell'istante può *intelligere*, la volontà a sua volta può volere. Inoltre, egli sostiene anche che il piacere non è nel tempo<sup>364</sup> e coincide con un atto della volontà<sup>365</sup>.

Il secondo argomento in contrario si basa invece su di un'omologia con il peccato originale: l'anima dell'uomo, fin dall'istante della sua creazione, ha contratto il peccato originale. Allo stesso modo, l'angelo avrebbe potuto peccare nell'istante della sua creazione e se così non fosse, sarebbe necessario spiegare il perché di una tale impossibilità<sup>366</sup>.

Come anticipato, il terzo argomento si basa su di un testo agostiniano, in cui si legge che gli angeli, nell'istante della loro creazione, furono beati<sup>367</sup> e pertanto e a maggior ragione essi avrebbero potuto peccare nell'istante della loro creazione<sup>368</sup>.

Il quarto argomento parte dal presupposto secondo il quale il merito è un atto del libero arbitrio, così come anche il peccato. Dunque, così come l'anima di Cristo, che è stata creata, ha meritato nell'istante della sua creazione, allo stesso modo l'angelo ha potuto

---

<sup>363</sup> ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, X, 4, 1174a 14.

<sup>364</sup> ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, X, 4, 1174a 18.

<sup>365</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, 1, ed. Boureau, p. 58.

<sup>366</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, 2, ed. Boureau, p. 58.

<sup>367</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, II, 8, PL 34, col. 276.

<sup>368</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, 3, ed. Boureau, p. 58.

attraverso il proprio libero arbitrio demeritare fin dall'istante della propria creazione e il demerito è causato dal peccato<sup>369</sup>.

Il quinto argomento muove invece dalla distinzione ormai nota tra *peccato di omissione* e *peccato di commissione*, secondo la quale il primo consiste nell'assenza di un atto dovuto, cioè nel fatto che un atto che deve essere compiuto non lo sia, mentre il secondo consiste nell'assenza dell'ordine dovuto in un determinato atto. Dunque, l'angelo avrebbe potuto in uno stesso istante astenersi dal compiere un atto dovuto, cioè avrebbe potuto, nell'istante della sua creazione, commettere un peccato d'omissione<sup>370</sup>.

Il sesto e ultimo argomento invece, come già anticipato, è nuovamente tratto da Agostino<sup>371</sup>, il quale ricorda che Giovanni afferma che il diavolo fin dall'inizio non stette nella verità, vale a dire che il diavolo ha peccato fin dall'inizio della sua creazione. Sembra dunque che Agostino avvalorò questa tesi, anche alla luce del fatto che questa è l'unica tesi in grado di scongiurare e rifiutare la posizione manichea<sup>372</sup>.

Successivamente, Riccardo oppone a questi argomenti la tesi, già dimostrata nella q. 23, secondo la quale il peccato attuale consiste nella mancanza di un certo bene dovuto ancor prima di averlo posseduto. Dunque, se l'angelo avesse peccato nell'istante della sua creazione avrebbe potuto, sempre nel medesimo istante, ad un tempo possedere e non possedere un certo bene, il che di fatto è impossibile<sup>373</sup>.

Al fine di dirimere la questione e fare chiarezza, Riccardo organizza la sua argomentazione in modo tale da mostrare innanzitutto la debolezza di alcune tesi che sostengono che l'angelo non abbia potuto peccare nell'istante della sua creazione; in secondo luogo, si propone di chiarire la differenza fondamentale tra l'atto naturale della volontà e l'atto deliberativo; in terzo luogo, di mostrare come sia stato necessario che il movimento naturale nella volontà dell'angelo fosse anteriore rispetto a qualsiasi altro movimento; in quarto luogo, di dimostrare come sia stato necessario che il movimento retto, dipendente dalla rettitudine naturale, della volontà dell'angelo abbia preceduto qualsiasi movimento malvagio; in quinto luogo, si propone di dimostrare a partire dagli argomenti precedenti, che l'angelo non ha potuto peccare nell'istante della sua creazione

---

<sup>369</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, 4, ed. Boureau, p. 60.

<sup>370</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, 5, ed. Boureau, p. 60.

<sup>371</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei*, XI, 15.

<sup>372</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, 6, ed. Boureau, p. 60.

<sup>373</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, *Contra*, ed. Boureau, p. 60.

e in particolare che non ha potuto commettere né un peccato di commissione né un peccato d'omissione; infine, la propria tesi viene ulteriormente avvalorata da altri due argomenti che non sembrano trovare alcun fondamento nelle tesi esposte.

La prima tesi giudicata insufficiente da Riccardo è quella che sostiene l'impossibilità che possano darsi due mutazioni differenti nello stesso istante. L'inconsistenza di questa tesi era stata già messa in rilievo ad esempio da Enrico di Gand, il quale nel 1292 aveva dato avvio al dibattito sulla questione.

Gli esempi contrari che Riccardo espone contro questa dimostrazione sono tre: a) si pensi all'illuminazione di un punto medio che avviene in un istante: è nello stesso istante che la luna è illuminata dal sole e il punto medio, a sua volta, è illuminato dalla luna. E, se l'illuminazione avviene in un istante, è nello stesso istante che il sole, creato, ha illuminato il punto medio; b) i processi di generazione e corruzione, i quali costituiscono due mutazioni differenti, avvengono nello stesso istante, almeno per quanto riguarda gli aspetti complementari della generazione e della corruzione; c) infine, il passaggio da un essere che non pensa a un essere che pensa e da un essere che non vuole a un essere che vuole avviene in due mutazioni distinte e pertanto la creatura razionale può pensare (prima mutazione) e può volere (seconda mutazione) nello stesso istante. Stando a ciò, se l'intellezione è istantanea è evidente per Riccardo che questa tesi non è sufficiente per dimostrare che l'angelo non ha potuto peccare nell'istante della sua creazione<sup>374</sup>.

La seconda tesi muove dalla distinzione tra la conoscenza del bene apparente e la conoscenza del vero bene: la prima dipende e presuppone la seconda. L'angelo però non può aver conosciuto nello stesso istante il vero bene e il bene apparente, perché l'angelo non conosce simultaneamente più cose. Pertanto, l'angelo non può aver conosciuto e neanche voluto nell'istante della sua creazione il bene apparente e non ha potuto peccare, dal momento che il peccato consiste nel desiderare un bene apparente.

---

<sup>374</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 1, ed. Boureau, p. 62: «Dico ergo quod aliqui nituntur probare principalem conclusionem per hoc quod due mutationes non possunt esse in eodem instanti, cum instans respondeat mutationi, sed quod angelus fuit factus ex non ente ens et de non volente malum volens malum, hoc fuit per aliam et aliam mutationem, quarum una fuit a Deo, scilicet angeli creatio, alia ab ipso angelo, scilicet exitus in malum velle. Ergo non potuerunt esse in eodem instanti.

Hec ratio videtur esse insufficiens, quia, si illuminatio medii est in instanti, in eodem instanti est mutatio qua luna illuminatur a sole et qua medium illuminatur a luna. Item si illuminatio est instans, in eodem instanti quo sol fuit creatus, medium illuminavit. Item in eodem instanti est generatio unius et corruptio alterius, saltem quantum ad complementum generationis et corruptionis et tamen due mutationes sunt generatio et corruptio. Item fieri de non intelligente intelligens et de non volente volens est per aliam et aliam mutationem et tamen, in eodem instanti quo creatura rationalis potest intelligere, potest et velle. Si intelligere est in instanti, sic ergo probata est ratio premissa non valere».

L'insufficienza di questo argomento deriva dal fatto che per peccare è sufficiente sapere che esiste un bene apparente e un vero bene e non è necessario conoscere la ragione della non-esistenza del vero bene né la ragione per cui tale bene è apparente. Dunque, l'angelo ha potuto conoscere il bene apparente e sceglierlo a prescindere dagli aspetti da esso implicati, così come noi possiamo sapere che esiste una verità senza però conoscerne la ragione o il luogo in cui essa si situa<sup>375</sup>.

La terza tesi sostiene invece che l'angelo non ha potuto deliberare nell'istante della sua creazione e che non può esserci peccato senza una deliberazione precedente.

A questo argomento Riccardo risponde effettuando una distinzione tra tre modi in cui un cattivo volere può corrispondere a una colpa: a) sia nel caso in cui questo abbia fatto seguito a una deliberazione; b) sia nel caso in cui colui che ha scelto il male avrebbe potuto deliberare, ma non l'ha fatto; c) sia nel caso in cui non si sia atteso il tempo necessario alla deliberazione, ovviamente solo se fosse stato possibile attendere. Nel caso dell'angelo, anche se quest'ultimo non avesse potuto deliberare nell'istante della sua creazione, avrebbe comunque potuto sospendere la propria scelta nell'attesa di poter deliberare. Dunque, conclude Riccardo, se nell'istante della sua creazione l'angelo avesse desiderato qualcosa di disordinato, avrebbe potuto tranquillamente peccare, proprio in quell'istante, anche senza aver avuto la possibilità di deliberare<sup>376</sup>.

L'ultima tesi a dimostrarsi insufficiente è quella secondo la quale né il pensare né il volere, intesi come azioni, possono prodursi nell'istante e dunque, dato che il peccato corrisponde propriamente a un cattivo volere, l'angelo non ha potuto peccare nell'istante della sua creazione.

---

<sup>375</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 1, ed. Boureau, pp. 62-64: «Alia ratio qua aliqui nituntur probare principalem conclusionem est hec: cognitio apparentis boni dependet a cognitione veri boni, sed simul non potuit cognoscere verum bonum et apprens bonum, quia simul non potuit cognoscere plura. Ergo in instanti sue creationis, non potuit cognoscere apprens bonum, ergo nec velle, sed peccatum consistit in appetendo apprens bonum, non verum. Ergo in instanti sue creationis, non potuit peccare. Hec ratio non videtur aliquibus multum valere quia ad peccandum sufficit illa cognitio qua cognoscitur illud quod est apprens bonum et non existens nec oportet quod cognoscitur ratio sue non existentie nec ratio sue apparencie. Cognoscere autem illud quod est apprens bonum sub ratione obiecti et actu distincto, sicut possum cognoscere quod est verum non sub ratione qua verum, absque hoc quod cognoscam illud in ratione obiecti, ratione cuius est veritas in eo».

<sup>376</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 1, ed. Boureau, p. 64: «Tertia ratio qua aliqui nituntur probare principale propositum est hec: angelus non potuit deliberare in instanti creationis sue, sed non potuit peccare nisi post deliberationem. Ergo non potuit peccare in instanti creationis sue. Contra hanc rationem potest argui quod malum velle potest esse culpabile triplici de causa: quia consequitur deliberationem, vel quia volens malum potuit deliberare, sed omisit, vel quia non expectavit tempus quod deliberare potuit si fuit possibile expectare. Posito autem quod angelus non potuit deliberare in instanti creationis sue, tamen possibile fuit ipsum suspendere electionem quousque posset deliberare. Ergo si in instanti sue creationis aliquid inordinatum appetivisset, in instanti sue creationis peccasset, etsi in instanti sue creationis deliberare non potuisset».

Questa tesi si basa su alcune *auctoritates*, quali Giovanni Damasceno e Ugo di San Vittore. A parere del Damasceno tutte le scelte implicano una tensione e una diminuzione tali da non permettere che esse si verificino nell'istante. Secondo Ugo di San Vittore il volere comporta un movimento che implica necessariamente una successione. Pertanto, seguendo queste opinioni è facile comprendere che coloro che sostengono una tesi del genere ritengono che, sebbene l'angelo abbia potuto cominciare a volere nell'istante della sua creazione, non ha potuto tuttavia nel medesimo istante volere il male definitivamente, ossia sceglierlo in modo compiuto<sup>377</sup>.

A differenza delle tesi elaborate dai suoi colleghi e dai suoi oppositori, Riccardo ritiene indispensabile fornire delle necessarie puntualizzazioni riguardo gli aspetti epistemologici e gnoseologici implicati nella questione. A questo scopo, nell'art. 2, egli analizza l'importante distinzione tra l'atto naturale della volontà e l'atto deliberativo della volontà.

Innanzitutto, questa distinzione può essere formulata facendo leva su tre elementi fondamentali: a) l'oggetto; b) la potenza; c) la regola.

a) Seguendo Aristotele, è ormai chiaro che l'oggetto dell'atto naturale della volontà è il bene inteso in senso assoluto, mentre l'oggetto dell'atto deliberativo della volontà è il bene inteso nella sua relazione o con l'oggetto verso cui la volontà tende, o verso la circostanza in cui tale relazione si instaura o verso il fine a cui essa tende.

Occorre inoltre precisare che la ragione del bene inteso in senso assoluto coincide propriamente con il fine, mentre la ragione del bene in relazione consiste invece nell'essere ciò che tende verso un fine. In altri termini, Riccardo spiega che i due oggetti, il bene assoluto e il bene in relazione, che determinano rispettivamente l'atto naturale della volontà e l'atto deliberativo, posseggono due *ratio* diverse e pertanto non solo non coincidono ma si rapportano al bene in maniera diversa. Dunque,

---

<sup>377</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 1, ed. Boureau, p. 66: «Quarta ratio qua aliqui nituntur probare principale propositum est hec quia, dicunt ipsi, intellegere non est in instanti nec velle in instanti et ideo, cum peccatum consistat in malum velle, non potuit peccare in instanti creationis sue. Quod autem velle non sit in instanti probant per auctoritatem Damasceni libro I, cap. VI dicentis sic: intellectualia igitur angelos in contrario quidem et animant demones secundum electionem, ut est ea, que in bono est per factionem et ea, que ex bono est <per> abscessionem intensam et remissam. Ecce quod electiones intenduntur et remittuntur; ergo quod non sunt in instanti. Item probatur per auctoritatem Hugonis dicentis libro I *De sacramentis*, parte V, cap. 73: “velle autem facere motum habet et de hoc in illud successum et moram”. Dicunt ergo quod angelus, quamvis ab instanti creationis sue potuit incipere velle malum, non tamen ab instanti creationis sue potuit velle malum».



l'oggetto dell'atto naturale della volontà è il fine e l'oggetto dell'atto deliberativo della volontà è ciò che tende verso un fine<sup>378</sup>.

- b) La seconda distinzione, utile anche a comprendere come Riccardo possa intendere la questione della libertà della volontà, è appunto quella che si fonda sulla libertà intesa come una “potenza”, accezione in base alla quale si può distinguere tra la volontà in quanto “natura” e la volontà in quanto “libera”. Ancora una volta Riccardo poggia su un testo del Damasceno (*De Fide Orthodoxa*, I, 6, II, 20), richiamando la sua distinzione tra volontà naturale e volontà deliberativa, intese non come due potenze distinte, ma come due aspetti della medesima potenza. Stando a ciò Riccardo può affermare che l'atto naturale della volontà è prodotto dalla volontà in quanto essa è una natura, mentre l'atto deliberativo è prodotto dalla volontà in quanto essa è una potenza libera<sup>379</sup>.
- c) L'ultima distinzione si basa invece sulla norma che regola i due atti distinti: l'atto naturale della volontà segue una regola che coincide con l'istinto naturale della ragione, mentre l'atto deliberativo segue una regola acquisita o infusa che coincide con il dictat della coscienza che è stato conferito alla volontà da Dio e dall'ordine che egli ha stabilito<sup>380</sup>.

Dopo aver chiarito questi elementi fondamentali, Riccardo ritiene necessario dimostrare, nell'art. 3, che il movimento o l'atto naturale nella volontà dell'angelo deve aver necessariamente preceduto qualsiasi altro atto o movimento. In questo contesto emerge sicuramente la chiarezza e la linearità della tecnica argomentativa utilizzata dall'autore, nella misura in cui l'argomento qui esposto è dimostrato a partire dai presupposti tracciati in precedenza attraverso una concatenazione delle varie

---

<sup>378</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 2, ed. Boureau, p. 68: «[...] una ex parte obiecti, quia obiectum actus naturalis ipsius voluntatis est bonum absolute dictum. Unde Philosophus I *Ethicorum* versus principium dicit: bene enunciant quod omnia exoptant, sed obiectum actus deliberativi ipsius voluntatis est bonum in relatione vel ad obiectum vel ad circumstantiam, vel ad finem, vel ad aliquid aliud et quia bonum absolute habet rationem finis, bonum in relatione habet rationem eius quod est ad finem. Ideo dicitur quod obiectum actus naturalis ipsius voluntatis est finis, obiectum autem actus deliberativi sunt ea que sunt ad finem».

<sup>379</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 2, ed. Boureau, p. 68: «Secunda differentia assumitur a parte potentie quia voluntas potest considerari in quantum natura et in quantum libera. Unde Damascenus libro II°, cap.° 20° dividit voluntatem in naturalem et deliberativam, non tamquam in duas potentias, sed tamquam in duas rationes unius potentie. Dico ergo quod actus naturalis ipsius voluntatis est a voluntate sub ratione qua est natura, deliberativus actus eius est ab ea sub ratione qua est libera».

<sup>380</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 2, ed. Boureau, p. 68: «Tertia differentia est a parte regule, quia actus naturalis ipsius voluntatis habet regulam, scilicet naturalem instinctum ipsius rationis, deliberativus vero habet regulam acquisitam vel infusam, scilicet dictamen consciencie acquisitum vel per infusionem acceptum et hec de secundo articulo dicta sint».

dimostrazioni che rende, in un certo senso, alquanto difficile una lettura e un'analisi discontinua del testo.

Non a caso, questo assunto è dimostrabile in primo luogo proprio a partire dalla distinzione degli oggetti della volontà che Riccardo ha effettuato nell'articolo precedente, là dove abbiamo visto che l'oggetto dell'atto naturale della volontà è il bene assoluto e l'oggetto dell'atto deliberativo è il bene in relazione. Muovendo da ciò, per Riccardo è semplice constatare come la volontà non possa rivolgersi verso il bene in relazione se prima non si è rivolta, seguendo l'ordine della natura, verso il bene assoluto. Questa conclusione risulta evidente proprio a partire dal fatto che il bene assoluto ha ragione di fine, mentre il bene in relazione ha ragione di ciò che è verso un fine. Pertanto, muovendo da quanto Aristotele afferma nella *Fisica* (II, 9, 200a 15-16), vale a dire che nell'ambito morale il fine coincide con il principio e i mezzi per conseguirlo corrispondono invece alle conclusioni, Riccardo può affermare che la volontà non può giungere alle conclusioni dell'atto deliberativo se prima non si è rivolta, seguendo appunto l'ordine della natura, verso il principio che è il bene assoluto e coincide dunque con lo stesso fine. Ben si comprende come per Riccardo il principio sia dunque anteriore anche nell'intenzione<sup>381</sup>.

La seconda dimostrazione procede invece a partire dalla seconda distinzione effettuata in precedenza. Si è infatti già chiarito che l'atto naturale della volontà proviene dalla volontà in quanto essa è una natura, mentre l'atto deliberativo proviene dalla volontà in quanto essa è libera. Pertanto, Riccardo può facilmente concludere a riguardo che la volontà, secondo la sua propria ragione, è anteriore rispetto alla volontà intesa come potenza libera ed è anche per questo che l'atto naturale della volontà precede il suo atto deliberativo. Inoltre, Riccardo riprende ancora una volta Aristotele (*Etica a Eudemo*, 1247 a e b), secondo il quale gli impulsi naturali sono sempre i primi impulsi che una natura esercita<sup>382</sup>.

---

<sup>381</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 3, ed. Boureau, pp. 68-70: «[...] obiectum actus naturalis ipsius voluntatis est bonum absolute dictum; obiectum autem actus deliberativi ipsius voluntatis est bonum relatum, sed non potest voluntas referi in bonum relatum nisi prius ordine nature feratur in bonum absolutum. Ergo ante actum voluntatis deliberativum, oportet ordine nature precedere naturalem voluntatis actum. Quod autem non potest voluntas ferri in bonum relatum nisi prius ordine nature feratur in bonum absolutum probatur sic: quia, ut dictum est in precedenti articulo, bonum absolutum habet rationem finis, bonum relatum habet rationem eius quod est ad finem; sed secundum Philosophum II° *Physicorum*, “finis est principium in moralibus ea que sunt ad finem sicut conclusiones”, sed voluntas non potest ferri super conclusiones agibilia nisi prius ordine nature feratur super principium. Ergo oportet quod prius ordine nature feratur voluntas in bonum absolutum quam feratur in bonum relatum. Principium enim agibilium oportet prius esse in intentione».

<sup>382</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 3, ed. Boureau, p. 70: «Secunda ratio in idem est hec: actus naturalis ipsius voluntatis est a voluntate in quantum natura et actus deliberativus ab ea in quantum libera sicut visum est in precedenti articulo; sed prius

Infine, in base alla terza distinzione effettuata a partire dalla regola che ordina i due atti, Riccardo afferma che quegli atti della volontà che posseggono o sono regolati da una regola mutevole (gli atti deliberativi) devono necessariamente riferirsi a quegli atti che sono invece ordinati da una regola immutabile (gli atti naturali). È per questo dunque che gli atti deliberativi della volontà devono e sono rinviati al suo atto naturale che chiaramente li precede. Anche Anselmo, ricorda qui Riccardo, è d'accordo nel *De casu diaboli* (XII) con il fatto che la creatura razionale si dirige verso le altre volontà attraverso la volontà naturale<sup>383</sup>.

L'ultimo argomento esposto da Riccardo nell'art. 3 si rifà invece ad Avicenna (*Metafisica* I, 5), il quale afferma che l'«ens imprimitur in anima prima impressione». L'intelletto dunque coglie l'essere inteso in senso assoluto, secondo l'ordine della natura, prima di cogliere l'essere particolare o l'essere in relazione. E dato che l'essere è in rapporto all'intelletto così come il bene è in rapporto alla volontà, è chiaro per Riccardo, alla luce di questo argomento, che la volontà vuole il bene assoluto prima di volere il bene in relazione ed essa vuole il bene assoluto attraverso il suo atto naturale<sup>384</sup>.

Il quarto articolo è sicuramente uno degli articoli che meritano una particolare attenzione sia per la sua estensione sia per la sua complessità. Qui Riccardo elabora le argomentazioni più efficaci per la dimostrazione della propria tesi, utilizzando alcuni concetti a lui propri, quale quello di *impetus conatus*, che rendono la sua speculazione alquanto originale nel contesto in cui egli opera.

Successivamente, occorre dimostrare che qualsiasi movimento malvagio nella volontà dell'angelo è preceduto, sempre secondo l'ordine della natura, da un movimento retto per

---

secundum rationem est voluntas natura quam libera; ergo prius ordine nature est ab ea actus naturalis quam actus deliberativus, cui concordat Philosophus *De bona fortuna*, ubi dicit quod naturales impetus sunt primi».

<sup>383</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 3, ed. Boureau, pp. 70-72: «Tertia ratio est hec: actus naturalis ipsius voluntatis habet regulam naturalem, sicut visum est in precedenti articulo, actus autem deliberativus regulam acquisitam vel infusam, sed actus voluntatis habentes proximam regulam variabilem reducuntur ad actus habentes proximam regulam invariabilem. Regula autem naturalis habet quamdam invariabilitatem respectu regule accepte et respectu regule infus non confirmate. Ergo actus deliberativi ipsius voluntatis reducuntur ad actum voluntatis naturalem. Ergo in voluntate oportet esse prius ordine nature actum naturalem quam actum deliberativum, cui concordat Anselmus in libro *De casu diaboli*, ubi vult quod creatura rationalis voluntate naturali se movet ad alias voluntates».

<sup>384</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 3, ed. Boureau, p. 72: «Quarta ratio est hec: sicut dicit Avicenna I° *Metafisice*, cap° 5°, “ens imprimitur in anima prima impressione”, in hoc dans intelligere quod prius ordine nature intellectus intelligit ens absolutum quam ens particulatum vel relatum, sed sicut se habet ens ad intellectum, ita se habet bonum ad voluntatem. Ergo prius ordine nature voluntas vult bonum absolutum quam particulatum vel relatum, sed actu naturali vult bonum absolutum. Ergo ordine nature oportet in voluntate ipsius angeli actum naturalem precedere omnem aliu actum et hec ratio de tertio articulo dicta sint».

natura, in quanto proviene da una natura che a sua volta è retta. In questo contesto, Riccardo è sicuramente in linea con Anselmo e Tommaso, dato che anch'egli ritiene in ultima analisi che il peccato coincida con il *declinare ad rectitudine actum quam debet habere*. Riccardo spiega che l'atto naturale di una natura razionale, atto a cui non può opporsi alcun impedimento, non può che essere naturalmente retto. E questo principio vale soprattutto per la natura angelica, che è stata creata retta e nessun impedimento può essersi opposto al suo movimento naturale.

Per dimostrare la validità della premessa maggiore di questa tesi, Riccardo introduce un concetto essenziale, ossia quello di *impetus conatus*. Tale espressione dovrebbe indicare il movimento massimo di un'energia nel suo tendere verso un determinato fine o oggetto. Detto altrimenti, esso sta a indicare il massimo impulso o la massima inclinazione verso un determinato fine od oggetto. Una natura dunque, nel suo *impetus conatus*, non produce alcun impedimento che possa ostacolare la sua inclinazione: il sole ad esempio illumina secondo tutto il suo *impetus conatus*, così come la pietra che cade verso il basso compie la sua operazione secondo tutto il suo *impetus conatus*.

La premessa minore è invece dimostrata a partire dal fatto che nessun impedimento può opporsi al primo atto della volontà. Riccardo spiega che Dio non può opporre alcun impedimento all'ordine che egli stesso ha costituito perché, così come non può essere in disaccordo con se stesso, allo stesso modo non può impedire che la sua creatura tenda verso di lui. Inoltre, è altrettanto impossibile che un tale impedimento possa essere stato causato da un'altra creatura che non sia Lucifero, perché anche Riccardo concede che quest'ultimo era dotato di una natura superiore rispetto a qualsiasi altra creatura. E allo stesso modo si deve escludere che una creatura qualsiasi abbia potuto, secondo l'ordine della natura, opporsi attraverso un atto deliberativo poiché Riccardo ha già dimostrato che l'atto naturale della volontà è anteriore, secondo l'ordine della natura, a qualsiasi atto deliberativo. È dunque evidente, sulla base di queste premesse, che il primo atto della volontà angelica è stato un atto sicuramente retto dal punto di vista naturale ed è stato un atto compiuto secondo tutto l'*impetus conatus* della volontà angelica<sup>385</sup>.

---

<sup>385</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 4, ed. Boureau, p. 74: «Major potest probari sic: quia natura ratione instituta nullum impedimentum operatur secundum totum impetum conatus sui, sicut potest declarari per exempla. Sol enim illuminat secundum totum impetum conatus sui et lapis descendit secundum totum impetum conatus sui si nullum adsit impedimentum. Minor principalis propositionis potest declarari sic scilicet quod primo actui naturali ipsius voluntatis nullum prestari potest impedimentum. A Deo enim non potuit prestari ordini quem instituit, quia sicut non potest esse discors sibi, ita non potest prohibere creaturam suam ne tendat in ipsum. Tamen melius est quod non loquamur de potentia Dei et dicamus quod a Deo non fuit prestitum impedimentum. Hoc sine calumpnia est.

Dopodiché, Riccardo spiega che bisogna inoltre tener conto del fatto che la natura è determinata al movimento naturale da colui che l'ha prodotta, nonostante poi l'esecuzione effettiva di tale movimento dipenda dalla natura stessa. È questo il senso per Riccardo di quanto Aristotele afferma nella *Fisica*: «i corpi pesanti e quelli leggeri sono mossi da colui che li ha generati». Questo sta a significare dunque nient'altro che l'esecuzione del movimento dipende dai corpi, con l'aiuto dell'influenza del luogo verso cui essi tendono, ma essi si muovono perché colui che li ha generati li ha anche determinati a un tale movimento. Pertanto, in generale il movimento naturale di una cosa dipende ed è determinato dal suo creatore.

Le implicazioni di tale tesi sono abbastanza evidenti per Riccardo: se il primo atto naturale della volontà dell'angelo è stato malvagio, dovremmo necessariamente concludere alla luce di quanto affermato che la sua malvagità sia dipesa direttamente da Dio, creatore della natura angelica, che determinando la volontà angelica a un tale movimento, l'ha indotta a peccare: il che è stato ormai dimostrato essere assolutamente impossibile. Al contrario si deve necessariamente concedere che il primo atto naturale della volontà dell'angelo è stato un atto retto e dunque buono, anzi esso è stato un atto assolutamente buono in virtù di una bontà naturale che caratterizza di per sé la natura angelica, nella misura in cui essa compie il suo atto secondo tutto il suo *impetus conatus* e senza opporre a esso alcun impedimento. In caso contrario, l'angelo si sarebbe astenuto dal compiere un bene dovuto e in questa astensione, abbiamo visto, consiste propriamente il darsi del male<sup>386</sup>.

---

Nec potuit prestari impedimentum a parte alicuius creature alterius ab angelo qui primo peccavit quia, ut tenetur communius, angelus qui prior peccavit habuit naturam superiorem quacumque alia creatura. Tunc creatura nec potuit prestare, nec tunc ex parte actus deliberativi, quia, ut probatum est in precedenti articulo, primus actus naturalis voluntatis ipsius ordine nature precessit omnem actum voluntatis deliberativum. Ergo ab ipso impedimentum recipere non potuit et sic restat quod primum actum voluntatis ipsius angeli oportuit esse rectissimum naturali rectitudine et esse fortem secundum totum impetum conatus illius nature».

<sup>386</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 4, ed. Boureau, pp. 74-76: «Item ad motum naturalem determinatur natura a factore illius nature, ita quod determinatio nature ad illum motum elicitur a factore nature, quamvis executio illius motus eliciatur ab illa natura que fuit ab actore nature determinata. Unde Philosophus VIII<sup>o</sup> *Phisicorum* dicit quod “gravia et levia monentur a generante”, cum tamen executio illius motus sit a natura gravium et levium cum adiutorio influente loci; sed tamen dicuntur moveri a generante propter hoc quod determinatio eorum ad talem motum elicitur a generante. Ergo motus naturalis alicuius rei institute refunditur in auctorem ipsius nature. Ergo si primus actus naturalis ipsius voluntatis potuisset esse malus, malitia eius potuisset refundi in auctorem ipsius nature, quod omnino impossibile est. Ergo primus actus naturalis voluntatis ipsius angeli non potuit esse malus, sed, si non potuit esse malus, oportuit ipsum esse bonum bonitate naturali, quia si non habuisset bonitatem naturalem cum illam deberet habere, fuisset malus, quod probatum est esse impossibile. Oportuit ergo primum actum naturalem ipsius voluntatis ipsius angeli esse bonum; ex quo consequenter potest probari illum esse optimum bonitate naturali secundum exigentiam ipsius nature, quia illa natura debeat illum actum elicere secundum totum impetum sui conatus, ex quo nullum habuit impedimentum. Quod si non fecisset, aliqua bonitate debita caruisset, in quo consistit ratio mali. Sequitur ergo quod primum actum

Infine, Riccardo spiega un altro aspetto di cui occorre tener conto e che consiste nel fatto che ogni essere generato determina un effetto per un certo atto per il quale esso si sforza per congiungersi il più possibile al suo creatore. Pertanto Dio, creando la volontà dell'angelo, l'ha determinata a un atto naturale secondo il quale la volontà angelica si sforza il più possibile per ricongiungersi a Dio stesso e questo atto è assolutamente retto, secondo natura, e non gli si oppone alcun impedimento<sup>387</sup>.

Ancora una volta, a sostegno delle sue tesi Riccardo chiama in causa Aristotele e Agostino nel costante tentativo di tenere assieme le due *auctoritates*. In ultimo, egli è assolutamente in grado di affermare con certezza, alla luce dell'estesa argomentazione formulata, che l'angelo non ha in alcun modo potuto peccare nell'istante stesso della sua creazione<sup>388</sup>.

E questo peccato, che non ha potuto appunto commettere, non sarebbe potuto essere né un peccato di commissione né un peccato d'omissione. Questo è quello che Riccardo dimostra nell'articolo successivo, il quinto, muovendo dal presupposto secondo il quale in generale la gioia diminuisce la tristezza. L'argomento è ancora una volta aristotelico (*Etica* VII) e afferma che sebbene la tristezza non sia contraria al piacere quanto alla sua specie, tuttavia lo è secondo la forma del genere. Riccardo traccia dunque un netto parallelismo: seguendo questo argomento, infatti, sebbene l'atto naturale della volontà dell'angelo, ossia l'atto attraverso il quale egli tende verso il suo creatore, e il movimento deliberativo malvagio della sua volontà, che invece costituisce l'allontanamento dell'angelo dal suo creatore, non siano contrari rispetto alla forma della specie, dato che l'uno è naturale e l'altro è deliberativo, tuttavia lo sono rispetto alla forma del genere. È dunque evidente che l'atto deliberativo malvagio attenua in un certo modo la bontà dell'atto naturale della volontà angelica, ed è per questo motivo che i due atti non hanno potuto aver luogo nel medesimo istante. Inoltre, questa tesi è supportata anche da un

---

naturalem ipsius voluntatis ipsius angeli oportuit esse rectissimum rectitudine secundum exigentiam nature angelice institute».

<sup>387</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 4, ed. Boureau, pp. 76-78: «Item omne generatum determinat effectum ad aliquem actum quo conatur coniungi cum generante quantum potest. Hoc patet quia ignis generatus ab igne determinatus ab igne generante ad aliquem actum quo conatur coniungi cum generantem quantum potest, et simili modo potest exemplificari in pluribus aliis. Ergo similiter Deus, creando voluntatem ipsius angeli, determinavit eam ad aliquem actum naturalem quo conabatur coniungi cum Deum quantum poterat. Sed actus naturalis voluntatis institute, quo conabatur coniungi cum Deo quantum potest, rectissimus est rectitudine naturali, ex quo nullum adest impedimentum. Ergo primum actum naturalem ipsius angeli voluntatis oportuit esse rectissimum rectitudine naturali proportionata nature angelice cum nullum potuit habere impedimentum, sicut ante probatum est».

<sup>388</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 4, ed. Boureau, p. 78.

argomento avicenniano (*Liber sextus de naturalibus*, V, 7), secondo il quale gli atti di potenze diverse, se uno è ordinato all'altro, così come l'atto deliberativo è ordinato all'atto naturale della volontà angelica, si impediscono a vicenda in virtù della convergenza naturale che le potenze dell'anima possiedono l'una rispetto all'altra. A maggior ragione, spiega dunque Riccardo, due atti della stessa potenza si impediscono a vicenda se tendono verso due termini contrari, e questo è appunto il caso dell'atto naturale della volontà e dell'atto deliberativo.

Inoltre, se questi due atti distinti fossero stati compiuti nello stesso istante della creazione angelica, allora per Riccardo si dovrebbe ammettere che l'atto deliberativo malvagio ha impedito in qualche modo la perfezione della rettitudine naturale facendo così in modo che il primo atto naturale della volontà non fosse retto come invece avrebbe dovuto, ipotesi che si è già ampiamente dimostrato essere non valida e ammissibile<sup>389</sup>.

A ciò si aggiunga che così come la grazia perfeziona la natura e il suo movimento naturale, allo stesso modo la colpa diminuisce in un certo modo la bontà naturale. Dunque,

---

<sup>389</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 5, ed. Boureau, pp. 78-82: «Quinto declarandum ex predictis quod angelus non potuit peccare nec peccato commissionis nec peccato omissionis in instanti creationis sue.

Quia quodcumque gaudium diminuit quamlibet tristitiam in aliquo unde Philosophus vult VII<sup>o</sup> *Ethicorum*, cap<sup>o</sup>. ultimo; dicit sic: “expellit autem delectatio tristitiam et que contraria et que contingens si fortis”, cuius ratio est quod, etsi non omnis tristitia sit contraria cuilibet delectationi secundum formam speciei, tamen omnis tristitia sit contraria cuilibet delectationi secundum formam generis, sed quamvis actus naturalis voluntatis quo tendit in creatorem, et motus deliberativus malus voluntatis que recedit a creatore, non sit contrarius secundum formam speciei, in quantum unus est naturalis et alius deliberativus, vero tamen habent aliqualem contrarietatem ratione forme generis, in quantum per unum aliquo modo nititur tendere in creatorem, et per alium recedit a creatore, quamvis ille accessus et recessus non sint sicut species contrarie sub eodem genere. Ergo malus motus deliberativus ipsius voluntatis aliquantulum remittit bonitatem naturalis actus ipsius voluntatis. Cum ergo, sicut probatum est in precedenti articulo, oportuit primum actum voluntatis ipsius angeli esse optimum bonitate naturali, malus actus deliberativus ipsius voluntatis non potuit esse in illo eodem instanti, quia aliter potuissent duo contradictoria simul fuisse vera in aliquo instanti, videlicet quod primum actus naturalis voluntatis ipsius angeli fuisset optimus bonitate naturali et quod non fuisset optimus, que simul esse non poterunt in eodem instanti. Ergo in instanti creationis sue non potuit habere actum voluntatis qui est peccatum.

Item actus diversarum potentialium, si unus non est ordinatus ad alium, impediunt se invicem propter naturalem colligentiam quam habet potentie anime ad invicem. Unde Avicenna VI *Naturalium*, lib<sup>o</sup>. V<sup>o</sup>, cap<sup>o</sup>. 7<sup>o</sup>, loquens de potentiis anime, dicit sic: verissime enim scimus quod harum virtutum altera impedit alteram. Ergo multo fortius duo actus eiusdem potentie impediunt se invicem si sint ad terminos contrarios. Ergo cum, sicut ostensum est superius, actus voluntatis naturalis et actus deliberativus sint actus eiusdem potentie impediunt sese, si sint ad terminos contrarios. Cum ergo oportuit primum actum naturalem voluntatis ipsius angeli tendere in Deum et primum actum deliberativum ipsius voluntatis fuit recessus a Deo, si fuissent simul in instanti creationis ipsius angeli, malus actus deliberativus in aliquo modo impedisset perfectionem rectitudinis naturalis illius et sic primum actus naturalis voluntatis ipsius angeli non fuisset rectissimus. Cum ergo probatum sit ante quod illum actum oportuit esse rectissimum rectitudine proportionata ille nature, sequitur quod cum illo non potuit esse aliquis malus actus voluntatis et sic angelus non potui habere malum actum voluntatis in instanti sue creationis».

l'atto malvagio della volontà non avrebbe potuto coesistere nello stesso istante con la perfezione naturale dell'atto naturale della volontà angelica<sup>390</sup>.

E ancora, seguendo Agostino e la propria tesi che fa del peccato nient'altro che la mancanza di un bene dovuto che prima si possedeva, Riccardo afferma che se l'angelo avesse peccato nell'istante della sua creazione, si sarebbe trovato nella condizione di essere in possesso di un bene di cui, nello stesso istante, sarebbe stato privato, il che non è ammissibile sulla base del fatto che due proposizioni contraddittorie, come quelle che abbiamo appena proposto, non possono darsi in uno stesso istante. Pertanto, per Riccardo è evidente che l'angelo non ha potuto peccare nell'istante della sua creazione e che questo peccato non poteva essere un peccato di commissione<sup>391</sup>.

Allo stesso modo, l'angelo non avrebbe potuto commettere neanche un peccato d'omissione, il che è provato da Riccardo a partire ancora una volta da un argomento aristotelico: così come la stabilità non è da intendersi come un'immobilità qualsiasi e non specifica, ma come l'immobilità di ciò che per natura si muove nel momento in cui deve muoversi, allo stesso modo il peccato d'omissione non coincide con la semplice mancanza di un atto dovuto, ma più precisamente nell'assenza di un atto retto che deve essere compiuto in un determinato momento. Sulla base di ciò, Riccardo ricorda invece che l'angelo non era affatto tenuto nell'istante della sua creazione a compiere un atto deliberativo buono e pertanto l'assenza di tale atto, che appunto non era dovuto in quel preciso momento, non può pertanto aver determinato un peccato d'omissione<sup>392</sup>.

---

<sup>390</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 5, ed. Boureau, p. 82: «Item sicut gratia perficit naturam et motum naturalem ipsius, ita culpa, ut videtur, diminuit bonitatem naturalem in aliquo, cui videtur concordare Damascenus libro II<sup>o</sup>, cap<sup>o</sup>. ultimo, dicens: manentes in eo quod secundum naturam est, in virtute sumus; declinantes autem ex eo quod secundum naturam est, ex virtute ad illud quod preter naturam est devenimus et in malicia sumus. Ergo malus ipsius actus voluntatis non potuisset simul esse cum perfectione naturali actus naturalis ipsius voluntatis. Cum ergo probatum sit superius quod primum actum voluntatis ipsius angeli oportuit esse rectissimum naturali rectitudine quam sibi dare potuit natura angeli instituta. Sequitur quod nullus malus actus voluntatis potuit in eodem instanti esse cum illo, nec potuit illum precedere, sicut ante probatum est. Ergo angelus non potuit habere malum actum voluntatis in instanti sue creationis».

<sup>391</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 5, ed. Boureau, pp. 82-84: «Item Augustinus in *Enchiridio*, non multum post principium, dicit sic: animorum quecumque sunt vitia naturalium privationem sunt bonorum et postea quod peccatum adimit aliquod bonum ex quo acceptitur quod per peccatum actuale est privatio alicuius boni prius habitum. Ergo si angelus potuisset peccare in instanti creationis sue, possibile fuisset quod in instanti creationis sue, aliquod bonum habuisset quo in eodem instanti privatus fuisset, quod impossibile est quia contradictoria non possunt simul esse in eodem instanti et sic probatum est ex hiis que ostensa sunt in precedentibus articulis quod angelus non potuit peccare in instanti creationis sue peccato commissionis; in quo probatum est consequenti quod etiam in illo instanti non potuit peccare peccato omissionis».

<sup>392</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 5, ed. Boureau, p. 84: «Quia, sicut non quecumque immobilitas quies est, secundum Philosophum in libro *Physicorum*, sed immobilitas rei que nata est moveri et quando nata est moveri, ita non quecumque carentia actus boni est peccatum omissionis, sed carentia actus boni qui debet haberi et quando debet haberi; sed



Infine, l'ultimo articolo della q. 24, il sesto, presenta curiosamente due argomenti che sembrano non rientrare nella logica dell'argomentazione fin qui esposta da Riccardo e sembrano soprattutto non avere alcun fondamento nelle tesi precedenti, sebbene essi tendano a rafforzare ulteriormente la posizione dell'autore.

Il primo argomento è il seguente ed è abbastanza noto: Riccardo spiega come l'intelletto creato non possa, con le sue sole forze naturali, conoscere e pensare più cose nello stesso istante in modo tale da pensare ciascuna di esse secondo tutta la tensione della sua forza. È evidente che dietro questa tesi si possa intravedere uno degli aspetti fondamentali che contraddistinguono propriamente la conoscenza angelica: l'intelletto angelico non può infatti conoscere simultaneamente più cose, fatta eccezione per la condizione in cui conosce tutte le cose nel Verbo.

Riccardo connette questo presupposto fondamentale al proprio concetto di *conatus*: la prima cosa che l'angelo ha colto con il suo intelletto è stata pensata *secundum totum conatum virtutis suae*, cioè attraverso tutta l'inclinazione della sua forza. E ciò perché, sempre sulla base dello statuto conoscitivo angelico, il suo primo atto di intellesione ha preceduto, secondo l'ordine della natura, l'atto della volontà che a sua volta non ha pertanto potuto modificarlo, lasciando così che l'intelletto in questo atto potesse manifestarsi naturalmente. Dunque, dato che una natura se non è impedita nel suo atto si manifesta in esso secondo tutta l'inclinazione della sua forza, è chiaro che l'angelo, nell'istante della sua creazione, non ha potuto concepire simultaneamente più cose e non ha potuto dunque e definitivamente peccare<sup>393</sup>.

Infine, il secondo e ultimo argomento che Riccardo presenta nella q. 23 muove dal fatto che se l'angelo avesse peccato nell'istante della sua creazione avrebbe peccato per necessità, il che si è già più volte escluso, dal momento che la volontà libera non può essere necessitata riguardo i mezzi per raggiungere un fine e non può essere lasciata in

---

angelus non obligabatur ad habendum aliquem actum bonum voluntatis deliberativum pro instanti creationis sue. Ergo carentia boni actus deliberativi in instanti creationis sue non potuit esse peccatum omissionis. Et sic probatum est quod angelus in instanti creationis sue non potuit peccare nec peccato commissionis nec peccato omissionis».

<sup>393</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 6, ed. Boureau, pp. 84-86: «[...] intellectus creatus virtute naturali non potest simul intelligere plura ita quod quodlibet illorum intelligat secundum totum conatum virtutis sue, sed illud quod primo angelus intellexit oportuit quod intelligeretur ab eo secundum totum conatum virtutis sue ipsius intellectus, quia primus eius actus intelligendi ordine nature actum voluntatis precessit et ita secundum imperium voluntatis modificari non potuit, ita quod in illum actum exivit intellectus naturaliter. Natura autem exit in actum suum si non impediatur secundum totum conatum virtutis sue. Ergo illud quod primo angelus intellexit secundum totum conatum virtutis sue, in illo ergo instanti non potuit aliud intelligere cum illo, sed non potuit peccare nisi plura intelligendo; ergo in instanti creationis sue peccare non potuit».

balia delle sue sole facoltà naturali. In ultima analisi, per Riccardo non resta che ammettere l'impossibilità della tesi che vede prodursi il peccato angelico nell'istante stesso della sua creazione<sup>394</sup>. Di quale momento si tratti, ossia in quale momento preciso la scelta angelica sia avvenuta, resta però un problema aperto che Riccardo non affronta nella sua opera.

### 3. Pietro di Giovanni Olivi e la teoria degli *status* dell'angelo

Anche Pietro di Giovanni Olivi affronta il problema del momento della caduta angelica, nell'unica questione comune ai tre trattati analizzati, la q. 42 (*Tertio queritur <An angelus potuerit peccare in primo nunc sue creationis>*)<sup>395</sup>.

Uno dei primi aspetti degni di nota dell'argomentazione oliviana emerge già a partire dall'esposizione degli argomenti contrari e di quelli a favore, là dove Olivi riprende, così come Riccardo aveva già fatto, l'oscillazione della posizione agostiniana. Olivi ricorda che Agostino sembra in un primo momento sostenere la tesi della coincidenza tra l'istante della creazione dell'angelo e il suo primo peccato, poiché, nel cap. 14 del libro XI del *De civitate Dei*, interpreta le parole di Giovanni (8, 44) in questo senso. Sembra dunque che per Agostino il diavolo fosse stato omicida non soltanto a partire dalla creazione del genere umano, ma che non si mantenne nella verità già a partire dalla sua stessa creazione e non fu dunque mai felice assieme agli angeli santi. Tuttavia, Agostino sembra invece schierarsi contro questa opinione nel cap. 15, là dove precisa, sulla base di *Isaia* 14, 12 e di *Ezechiele* 29, 12, che si dovrebbe forse intendere l'affermazione in maniera differente: l'angelo non ha perseverato nella verità fin dall'inizio della sua creazione. Il che lascia

---

<sup>394</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, art. 6, ed. Boureau, p. 86: «Secunda ratio est hec: si peccavit in instanti creationis sue, de necessitate peccavit, quia tunc non potuit non peccare antequam peccavit, quia quod est quando est necesse est esse. Ergo si possibile ipsum ab instanti creationis sue peccare, possibile fuit illum primo peccato de necessitate peccare, sed angelus nullo modo potuit de necessitate primo peccato peccare, quia, sicut probatum fuit superius in una alia questione, voluntas libera non potest necessitari circa ea que sunt ad finem nec de necessitate coactionis, nec de necessitate immutabilitatis nec relicta suis naturalibus integris.

Ergo sequitur quod angelus in primo instanti sue creationis peccare non potuit et hoc concedendum est et ratio pro parte ista gratia conclusionis concedenda est».

<sup>395</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, ed. A. Boureau, pp. 58-89.

intendere che il diavolo fu omicida non dall'inizio della sua creazione, ma a partire dal momento in cui effettivamente peccò a causa della sua superbia<sup>396</sup>.

A questo punto Olivi, prima di esporre e dimostrare la propria tesi, passa in rassegna ben sette argomenti che egli reputa insufficienti a spiegare perché l'angelo non abbia potuto peccare nell'istante della sua creazione al fine di poter dimostrare quale sia il vero argomento adatto invece a sostenerla. Infatti, egli spiega che tutti i suoi contemporanei (*moderni*) sono d'accordo nell'affermare che l'angelo non ha peccato e non ha potuto peccare nell'istante della sua creazione, ma che allo stesso tempo essi rintracciano in modo alquanto differente la causa e la vera ragione di questa verità<sup>397</sup>.

Tra gli argomenti chiamati in causa e rifiutati da Olivi, emergono senza dubbio le tesi di Tommaso d'Aquino (5, 6) e quelle di Riccardo di Mediavilla (3, 7), il che è indice della distanza di Olivi da entrambi.

Sullo sfondo del primo argomento possiamo riconoscere sicuramente l'opinione di Bonaventura: nessuna creatura può agire nel primo istante del suo essere poiché l'essere (*esse*) è anteriore all'azione (*operari*). Dunque, dal momento che l'angelo ha peccato commettendo un'azione malvagia, non ha sicuramente potuto peccare nell'istante stesso della sua creazione<sup>398</sup>.

Olivi, al pari di Tommaso e Riccardo, rigetta questa spiegazione poiché contraria al principio aristotelico della simultaneità dell'azione e della passione, ribadendo come sulla base di ciò non vi sarebbe alcuna contraddizione se l'essere e l'agire convergessero nel medesimo istante<sup>399</sup>.

Il secondo argomento è tratto direttamente da Ugo di San Vittore, il quale afferma che una potenza non è libera o efficace rispetto a due scelte opposte se non in rapporto agli atti futuri, cioè rispetto a quelle azioni che non sono state ancora compiute. Questo perché l'atto, quando è compiuto o è stato compiuto, non può più essere ulteriormente

<sup>396</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, ed. A. Boureau, pp. 60-62.

<sup>397</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, ed. Boureau, pp. 62-64: «Omnes ergo moderni in hoc consentiunt quod angelus non peccavit nec etiam peccare potuit in primo nunc sue creationis. Attamen in reddendo causam vel rationem quare non potuit multum diversificatur. Et ideo primo tangam septem rationes defectivas et earum improbationes et ultimo subdam veram, ut vera ratio clarius discernatur a falsis et ne veram conclusionem in falsa rationem fundemus».

<sup>398</sup> BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum*, dist. III, p. II, q. 1, art. 2-4.

<sup>399</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 1, ed. Boureau, p. 64: «Preterea, eius falsitas per necessariam rationem vincitur, quia posita causa activa et passiva sufficienter actuali et disposita ad agendum et patiendum, immediate potest agere et pati; et si est causa necessitata ad agendum, habet tunc necessario agere. Quod vero dicitur quod prius est esse quam agere verum est de prioritare naturali, sed non semper de prioritare durationis. Nulla enim est contadictio, si esse et agere concurrant in eodem instanti».

compiuto. Dunque, è evidente che la potenza che ha permesso il peccato angelico è esistita in rapporto al futuro del primo istante della sua potenza<sup>400</sup>.

Olivi spiega che questa tesi è falsa sia se si considera la posteriorità della natura in generale sia se si considera la posteriorità della durata, dal momento che è stato più volte ribadito che una tale potenza è in rapporto all'atto in corso, sia che si produca nello stesso istante presente sia che si produca in un altro istante futuro.

Inoltre, questa tesi mette in dubbio effettivamente la libertà della volontà di fronte alle sue possibili scelte opposte, cosa di cui Olivi si era già ampiamente occupato nella questione sull'esistenza del libero arbitrio. Infatti, egli ribadisce il fatto che un'azione non può essere compiuta in un istante futuro fino a quando questo istante non è divenuto presente. In caso contrario, nessuna potenza sarebbe pienamente e definitivamente capace di svilupparsi in atto. Pertanto, si dovrebbe concludere che la potenza sarebbe così necessitata e necessariamente determinata rispetto a una delle due possibili scelte e che di conseguenza non sarebbe mai pienamente libera rispetto a esse.

Inoltre, rispetto all'affermazione secondo la quale quando un atto è compiuto o è stato compiuto non può più essere compiuto, è necessario spiegare per Olivi che: in quanto la causa di quest'atto è, nello stesso istante, anteriore per natura all'atto compiuto nello stesso istante, la potenza in quanto tale non potrebbe compiere un tale atto. Infatti, prosegue Olivi, questo atto, nello stesso istante, comporta due "momenti" differenti: secondo il primo, esso è per natura posteriore alla sua causa, poiché deve essere compiuto dalla sua causa; nel secondo momento, esso è invece già compiuto ed esiste in se stesso. E dopo questo secondo momento, esso non può più essere compiuto. Tuttavia, conclude Olivi, esso può riferirsi al solo primo momento se la sua causa è libera rispetto alle opposte scelte verso cui essa si dirige<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, I, V, 22, PL 176, col. 256.

<sup>401</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 2, ed. Boureau, pp. 66-68: «Hec autem ratio fallit, quia prima propositio eius est falsa, nisi futurum sumatur ibi communiter tam ad posterius natura et non duratione quam ad posterius duratione. Unde millies dicitur quod potestas talis est respectu fiendi, et hoc sive sit fiendum in eodem nunc presenti sive in alio nunc futuro.

Quod autem sub hoc secundo modo fiendi sit prima propositio falsa, probatum est sufficienter in questione an in nobis sit liberum arbitrium. Nam si, in eodem nunc et respectu eiusdem nunc non potest, nostra voluntas disiunctive in opposita, ita quod in eodem nunc est prius naturaliter potens hoc velle vel nolle quam illud in eodem nunc velit vel nolit, et ita quod in eodem nunc in quo illud voluit potuit illud nolle, impossibile est ipsam esse liberam in opposita, sicut ibi est probatum.

Constat enim quod nihil possumus agere in futuro nunc, usquequo illud futurum nunc advenerit. Unde nulla potentia nostra est plene et ultimate potens exire in actum fiendum in futuro nunc, usquequo illud futurum nunc sit presens.

Si ergo in nullo nunc, dum est presens, potest disiunctive agere in ipsa opposita, tunc in quolibet presenti est necessitata et necessario determinata ad alterum oppositorum. Ex quo sequitur quod nunquam sit plene potens in opposita.

Il terzo argomento è quello che riflette in parte sulla posizione di Riccardo di Mediavilla e su alcuni elementi che sembrerebbero a essa connessi: il primo peccato dell'angelo non può essere stato commesso se non attraverso un'azione deliberativa o elettiva. Questo implica che l'atto deliberativo preceda la scelta e a sua volta questo atto è preceduto da un'interrogazione. Queste tre fasi, evidentemente, non possono verificarsi simultaneamente nello stesso istante, pertanto l'azione elettiva del peccato non ha potuto compiersi in uno stesso istante. Sullo sfondo di questa tesi si potrebbe infatti cogliere la trattazione sull'atto deliberativo della volontà, quell'atto attraverso il quale il peccato si è effettivamente prodotto, condotta da Riccardo di Mediavilla.

L'argomento è rifiutato da Olivi sulla base di un presupposto ormai già ampiamente consolidato, vale a dire quello secondo il quale l'angelo ha potuto scegliere in maniera deliberata anche senza il concorso di queste tre fasi, dal momento che gli angeli sono stati creati dotati di una conoscenza intellettuale perfetta che non lascia spazio ad alcuna indecisione nella scelta e che pertanto non presuppone la necessità di un'interrogazione o di una ricerca degli elementi ignorati.

Inoltre, l'autore spiega che le disposizioni perfette delle virtù agiscono e scelgono i propri oggetti in maniera immediata, il che è confermato anche da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (III, 11, 1117a 18). Stando a ciò dunque, la virtù perfetta è dotata di un giudizio pratico perfetto rispetto ai propri oggetti e, di conseguenza, essa possiede un giudizio perfetto anche nei confronti di ciò che le è opposto ed è da disprezzare e odiare. Inoltre, conclude Olivi, anche secondo Ezechiele il diavolo, prima della sua caduta, era ricolmo di sapienza, perfetto secondo le sue virtù, e risiedeva nel giardino delle delizie di Dio<sup>402</sup>.

---

Quod vero dicitur quod actus, dum fit vel factus est, non potest non fieri, non propter hoc sequitur quin, prout eius causa est in eodem nunc prius naturaliter quam suus actus in eodem nunc factus, quin, inquam, ipsa, in quantum talis, potuerit illum actum non agere.

Predictus enim actus habet in eodem nunc duplicem respectum. Quorum primus est, prout in eodem nunc est naturaliter posterior sua causa tanquam fiendus ab ipsa; secundus est, prout iam est factus et in se ipso existens. Postquam autem est sub hoc secundo respectu, non potest non fieri. Potest tamen, quamdiu est sub solo primo, si eius causa est libera in opposita».

<sup>402</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, ed. Boureau, 3, pp. 68-70: «Hec autem ratio fallit, quia deliberata seu consiliata et certa electio fuit et esse potuit in angelis absque previa dubitatione et ignorantia inquisitione, alias in nimia ignorantia eligendorum fuissent creati. Numquid enim indubitabiliter sciverunt solum Deum esse propter se diligendum et reliqua propter ipsum? Numquid etiam sciverunt omnem presumptionem et superbiam et inanem gloriam esse mala et a Deo eis prohibita et virtutes his oppositas esse bona et eis a Deo precepta? Numquid etiam sciverunt quod poterant se ipsos et suam gloriam propter se et ambitiose amare, sed non absque Dei offensa et absque recessu a Deo? Preterea, perfecti habitus virtutum agunt et sua obiecta eligunt repentine. Unde secundum Aristotelem, in *Ethicis*, hoc est signum perfectorum habituum. Item, perfecta virtus habet perfectum iudicium practicum de propriis obiectis sibi annexum ac per consequens habet perfectum iudicium de contariis sibi odibilibus et respuendis.

Il quarto argomento rifiutato da Olivi è quello che muove dalla constatazione del fatto che la scelta consigliata, ossia la scelta giusta da compiere, richiede la sintesi di diversi elementi. Coloro i quali sostengono questa tesi sono infatti convinti che la ragione raffronti e associi ciò che è in vista di un fine e ciò che non lo è. Tuttavia, una tale sintesi non può essere effettuata in un solo istante, dal momento che l'intelletto non può comprendere o considerare simultaneamente tali elementi nello stesso momento. Inoltre, l'appetito che muove verso gli oggetti della scelta precede il consenso pieno sulla scelta di tali oggetti e pertanto il primo peccato dell'angelo non può essere consistito nel desiderio che precede il pieno consenso nei confronti di una determinata scelta. Da ultimo, i sostenitori di questa tesi ritengono che l'atto deliberativo della volontà è un movimento oppure si produce attraverso un movimento. Tuttavia, essi chiariscono che il movimento non coincide con un termine iniziale o con il termine finale, ma consiste piuttosto in qualcosa di intermedio tra i due termini. Detto altrimenti, il movimento è ciò che si produce nel passaggio tra il termine iniziale e il termine finale di esso.

Contro questa tesi, che Olivi giudica falsa, è necessario spiegare che se diversi termini non possono essere considerati e associati tra loro nello stesso momento, allora si dovrebbe concludere che non si possa pensare in uno stesso momento nessun tipo di relazione, comprese ad esempio le proposizioni, le quali sono composte da minimo due elementi distinti, vale a dire il soggetto e il predicato. E lo stesso varrebbe per la negazione di un termine opposto in un'opposizione. Inoltre, spiega ancora Olivi, l'atto che ci porta a scegliere una determinata cosa rispetto a un'altra presuppone e include entrambi gli oggetti di scelta come due termini distinti. È pertanto necessario che l'intelletto, nel momento della scelta, abbia presenti e concepisca entrambi i termini della scelta, che in caso contrario non potrebbe affatto verificarsi.

Ancora, prosegue Olivi, è assolutamente falso che l'appetito preceda nel tempo o nella durata un consenso pieno ed elettivo o che un appetito vizioso che inclina al male abbia preceduto il primo consenso malvagio dell'angelo.

Così come è altrettanto falso che qualsiasi volere deliberativo si verifica attraverso un movimento successivo che non coincide con un determinato termine. Al contrario, spiega Olivi, l'atto del volere coincide invece propriamente con un termine o si situa all'interno

---

Secundum autem Ezechielem diabolus ante suum lapsum fuit plenus sapientia et perfectus decore virtutum et in deliciis paradisi Dei».

di un termine. Non è sempre necessario che questo termine proceda dal termine iniziale che gli si oppone, vale a dire a partire dall'atto o dalla disposizione del volere opposti<sup>403</sup>.

Nella confutazione del quinto argomento Olivi si oppone direttamente a Tommaso d'Aquino, dal momento che è proprio la sua tesi della distinzione tra conoscenza naturale e conoscenza sovranaturale dell'angelo a essere apertamente rigettata<sup>404</sup>.

Contro Tommaso, Olivi non ha remore nell'affermare che questa tesi poggia essenzialmente su due falsi presupposti. Il primo consiste nell'affermare che nello stesso istante l'angelo non possa né tendere verso i due generi di oggetti, quello naturale e quello sovranaturale, né farlo in due modi distinti, ossia attraverso la conoscenza naturale e quella sovranaturale. A questo proposito, Olivi spiega che è invece evidente che quando l'angelo tende sovranaturalmente verso gli oggetti sovranaturali attraverso la grazia e la gloria, tende allo stesso tempo attraverso la propria conoscenza naturale verso gli oggetti naturali (ad esempio, egli ama sempre i beni naturali). Il secondo falso presupposto consiste invece nel ritenere che l'angelo abbia potuto tendere verso gli oggetti naturali solo ed esclusivamente attraverso un movimento naturale e senza deviare dall'ordine naturale. A questo proposito, Olivi spiega che è invece certo che amare se stessi è un atto naturale. Tuttavia, quando tale atto non contempla l'amare se stessi tendendo verso Dio o per Dio, ma tendendo appunto solo verso se stessi, non rientra né nell'ordine naturale né nell'ordine sovranaturale, ma costituisce piuttosto una corruzione o una contaminazione di entrambi gli ordini: amare se stessi consiste infatti nel concepirsi come un bene sommo, supremo e come fine ultimo a se stesso.

Infine, Olivi confuta anche un altro aspetto della dottrina tommasiana lasciandoci, a conclusione della sua obiezione, con un interrogativo. Tommaso fa rientrare nell'ordine naturale il fatto che si ami Dio per sé e sopra ogni cosa, in quanto esso è conoscibile e

---

<sup>403</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 4, ed. Boureau, pp.70-72: «Sed omnia hec fundantur in falsis. Nam si plures termini non possunt in eodem nunc considerari et ad invicem referri, tunc nulla relatio nec aliquod relativum potest in uno nunc cogitari nec aliqua propositio, cum omnis propositio constet ex duobus terminis, id est, ex subiecto et predicato. Negatio etiam unius oppositi de opposito non posset in uno nunc cogitari.

Preterea, electio qua unum propter alterum eligitur includit simul illa duo tanquam duos terminos. Ergo oportet quod in illo instanti quo fit huiusmodi electio presententur et cogitentur simul ambo per intellectum, aut in nullo instanti poterit aliquid eligi propter aliud.

Falsum etiam est quod omnem plenum et electivum consensum precedat tempore vel duratione aliquis appetitus; nec primum malum consensum angeli precessit aliquis appetitus vitiosus qui inclinaret eum ad malum.

Falsum etiam est quod omne velle deliberatum fiat cum motu successivo et non valent! simul stare cura termini ad quem, quin potius plenus actus volendi est potius terminus seu in termino. Quem non semper oportet preire terminum a quo sibi oppositum, id est, actum vel habitum volendi sibi oppositum».

<sup>404</sup> THOMAS DE AQUINO, *Questiones Disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ed. Gils.

accessibile attraverso la sola ragione naturale. Tuttavia, spiega Olivi, il peccato devia senza ombra di dubbio da questo ordine naturale e pertanto ci si dovrebbe chiedere: la presunzione e l'ambizione non corrompono nell'angelo la retta e umile valutazione di sé e una certa moderazione dell'affetto che non si effonde verso l'ambizione?<sup>405</sup>

Anche il sesto argomento è un argomento tommasiano, ossia quello secondo il quale il primo atto di una cosa prodotta o creata è causato da colui che l'ha prodotta o che l'ha creata e non è pertanto totalmente libero. In questo senso, se colui che produce e colui che crea non possono fallire nella loro azione, allora il primo atto della creatura non può essere in alcun modo soggetto al peccato o alla colpa<sup>406</sup>.

Olivi spiega che alcuni elementi di questo argomento tommasiano sono falsi e pertanto da rifiutare. Infatti, l'autore spiega che non solo il primo atto di una creatura, ma anche il secondo atto, provengono da Dio se sono entrambi buoni e la prima azione, così come la seconda, proviene allo stesso modo dall'agente creato e questa azione non può essere considerata un'azione della creatura se non procede, se non è causata da essa come da un agente. Inoltre, Olivi spiega che l'angelo è stato creato dotato di libero arbitrio e una tesi del genere lascerebbe presupporre che, nello stesso momento, egli non abbia potuto utilizzarlo, il che è ovviamente assurdo.

Infine, conclude Olivi, è ovvio che una creatura sia sempre, in ogni istante, una creatura di Dio e dunque, se ammettiamo che essa non possa agire liberamente nel primo istante a causa della sua dipendenza dalla sua creazione, per lo stesso motivo, essa non potrà mai più agire liberamente in un momento successivo a causa della sua dipendenza dalla sua esistenza ulteriore o della sua conservazione<sup>407</sup>.

---

<sup>405</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 5, ed. Boureau, pp. 72-74: «Hec ratio super duobus falsis fundatur. Primum est quod in eodem instanti non potuerit ferri ad utraque et utroque modo. Constat enim quod dum per gratiam vel gloriam fertur supernaturaliter ad supernaturalia, fertur simul per naturam ad naturalia; nam semper amat bona naturalia.

Secundum est quod ad naturalia non potuerit ferri nisi motu naturali et non deviando ab ordine naturali. Constat enim quod amare se ipsum est ei naturale; amare autem se non ad Deum nec propter Deum, sed solum sibi ipsi et propter se ipsum non est ordinis naturalis nec supernaturalis, immo est corruptio seu infectio utriusque ordinis. Nam hoc est se habere ad se ut ad summum bonum et ut ad suum summum et ultimum finem.

Preterea, predicti sub ordine naturali includunt amare propter se et super omnia Deum, ut est per naturalem rationem cognoscibilis et cognitus. Constat autem quod peccatum deviat ab isto ordine. Numquid etiam presumptio et ambitio corrumpit in eis rectam et humilem de se ipsis estimationem et aliquam moderantiam affectus non se effundentem ad ambitiosa?».

<sup>406</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summae theologiae*, I, q. 64, art. 4, ed. Leonina.

<sup>407</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 6, ed. Boureau, pp. 74-76: «Prima propositio huius rationis, prout ad propositum applicatur, est falsa. Nam prima actio creature non plus est a Deo quam secunda, si utraque sit bona, nec prima minus est ab agente creato quam secunda, nec prima debet dici actio creature, nisi sit ab ea sicut ab agente.



Il settimo e ultimo argomento confutato da Olivi è un altro argomento su cui poggia la tesi di Riccardo di Mediavilla ed è ormai noto. L'angelo è stato creato da Dio buono e innocente. Dunque, se in quello stesso momento avesse peccato, vorrebbe dire che sarebbe stato creato nello stesso momento malvagio e colpevole, il che è di per sé contraddittorio. Inoltre, qui Olivi riprende anche la definizione del male e del peccato di Riccardo, che in seguito andrà parimenti a confutare. Infatti, come abbiamo avuto modo di vedere, Riccardo sostiene che il male consiste nella privazione di un bene che già si possiede e se l'angelo avesse commesso peccato nello stesso istante della sua creazione sarebbe stato privato di un bene di cui era in possesso e di cui non avrebbe potuto essere privato in un momento precedente, dal momento che non lo possedeva ancora. In base a ciò, sarebbe illogico e contraddittorio affermare che l'angelo nel medesimo istante avrebbe allo stesso tempo posseduto e sarebbe stato privato di quel bene<sup>408</sup>.

A questo proposito, Olivi fornisce un'importante precisazione alla dottrina del male di Riccardo esplicando in tal modo la propria. Per Olivi il male non coincide sempre con la privazione di un bene che già si possiede, ma più precisamente con la privazione di un bene che si dovrebbe possedere o che è dovuto. L'esempio addotto è quello di colui che è nato cieco, il quale non ha mai posseduto e goduto della vista, esattamente come per la privazione della giustizia nel peccato originale e nel peccato che i demoni continuano ostinatamente a commettere.

Quanto invece al primo presupposto discusso, per Olivi è necessario fare una distinzione: in un primo senso, può essere che Riccardo stia infatti considerando la bontà essenziale e l'innocenza di natura che possono sussistere assieme alla malvagità del peccato fungendo, in un certo senso, da soggetto a cui quest'ultima inerisce. In questo caso non c'è alcuna contraddizione, dal momento che nello stesso momento l'angelo può essere buono di una bontà che gli è essenziale e può essere malvagio a causa della malvagità della colpa che gli è invece accidentale. Al contrario, in un secondo senso, se

---

Preterea, anima Christi est vere creatura et tamen habuit actum liberum et meritorium in suo primo instanti.

Preterea, ex quo angelus fuit creatus in usu liberi arbitrii, quid est dicere quod non potuerit in eodem nunc eius usum, id est, liberum actum habere?

Preterea, creatura non minus est nec minus dependet a Deo in secundo vel tertio instanti quam in primo; ergo si propter dependentiam creationis non potest in primo instanti libere agere, eadem ratione propter dependentiam sue sequentis existentie seu conservationis non poterit in aliquo nunc sequenti libere agere».

<sup>408</sup> Cfr. a questo proposito il paragrafo precedente e cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 24, ed. Boureau, pp. 58-96.

Riccardo discute della bontà della virtù che non può assolutamente coesistere con il peccato, allora per Olivi si è palesemente di fronte a una contraddizione<sup>409</sup>.

A questo punto, dopo aver confutato gli argomenti dei suoi colleghi, Olivi può passare a esporre e dimostrare la propria tesi sull'impossibilità del peccato dell'angelo nel primo istante della sua creazione.

La vera ragione di tale impossibilità è la seguente: l'angelo avrebbe potuto peccare nell'istante della sua creazione solo se non fosse stato istituito, o creato, o posto in una determinata condizione (*status*) e disposizione (*habitus*) per le quali egli è in grado di evitare completamente il peccato e permanere in una condizione di rettitudine contraria all'obliquità del peccato stesso. Una volta che sia stata data per certa questa condizione, sarebbe impossibile concedere senza alcuna contraddizione che l'angelo abbia potuto peccare nel primo istante, dal momento che questo presupporrebbe che l'angelo si sia trovato nello stesso tempo nello stato e nell'obliquità del peccato e nello stato di rettitudine che è a sua volta assolutamente incompatibile con il peccato e che permette di evitarlo<sup>410</sup>.

In altri termini, l'angelo è stato creato in una condizione di rettitudine tale da poter evitare qualsiasi possibilità di peccato, una rettitudine totalmente incompatibile con il peccato stesso che, pertanto, non ha potuto verificarsi nel primo istante della creazione angelica. Il principio è chiaramente basato su di un presupposto di non-contraddizione, come la maggior parte degli argomenti formulati in merito dagli scolastici, secondo il

---

<sup>409</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 7, ed. Boureau, pp. 76-78: «Maior huius rationis secundo formate est falsa. Malum enim non semper est privatio boni habiti, sed solum habendi vel debiti haberi, sicut patet in ceco nato qui nunquam habuit visum et in privatione iustitie in originali peccato inclusa et in peccato quo nunc continue demones peccant. Non enim nunc continue corruptitur in eis aliquod bonum confestim prius habitum.

Prima etiam rationis hic primo formate est duplex. Aut enim loquitur de essentiali bonitate et innocentia nature que potest simul stare cum malitia peccati tanquam eius subiectum; et sic in conclusione nulla est contradictio, quia in eodem nunc potest quis esse bonus essentiali bonitate nature et malus accidentali malitia culpe. Unde anima infantis in suo primo nunc creatur a Deo bona et innocens quantum ad essentialem bonitatem sue nature, et tamen in eodem nunc fit mala et rea per culpam originalem. Si autem prima propositio loquitur de bonitate virtutis que non potest simul stare cum peccato, tunc bene infertur contradictio.

Sed isti sub hoc sensu non supponunt primam esse semper et necessario veram. Et certe, in creatione anime infantis non est vera, non enim creatur sic virtutibus et gratiis bona quod simul cum illis nullum habeat originale peccatum».

<sup>410</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, p. 78: «Vera igitur ratio quare angelus non potuit peccare in primo nunc est quia non potuit peccare, nisi esset conditus vel positus in tali statu et habitu per quem plene posset vitare peccatum et stare in aliqua rectitudine contraria obliquitati peccati. Hoc autem dato seu presupposito, impossibile est quod absque contradictione posset in primo nunc peccare, quia tunc simul esset in statu et obliquitate peccati et in statu rectitudinis repugnantis peccato et potentis vitare peccatum».

quale l'angelo non può in alcun modo trovarsi nello stesso istante in due condizioni opposte e contrarie.

Successivamente, Olivi si concentra sulla dimostrazione della sua tesi, la cui veridicità è evidente a partire dal fatto che se l'angelo non avesse potuto evitare di peccare nel primo istante della sua creazione, allora si dovrebbe supporre che sia stato creato con la necessità di peccare, il che farebbe ricadere la responsabilità del suo peccato direttamente sul suo creatore, cioè su Dio, il che è impossibile<sup>411</sup>.

Inoltre, per Olivi è altrettanto impossibile che l'angelo abbia allo stesso tempo potuto evitare il peccato e potuto peccare in virtù dei suoi soli attributi sostanziali, cioè attraverso la sua sola essenza e la sua sola natura.

In primo luogo, ciò è impossibile perché in tal caso dovremmo sostenere che avrebbe potuto evitare il peccato o perché egli non poteva compiere nessuna azione attraverso i suoi soli attributi sostanziali, o perché egli non ha potuto compiere nulla liberamente, o perché non ha potuto compiere alcuna azione perversa o viziosa, o infine si può affermare che attraverso i suoi soli attributi sostanziali l'angelo ha potuto compiere rettamente delle azioni virtuose e rifuggire invece le azioni viziose. Allora, spiega Olivi, se si considerano i primi tre modi enunciati, è chiaro che l'angelo non avrebbe potuto peccare attraverso i suoi soli attributi sostanziali. Ma il quarto modo è invece per Olivi totalmente impossibile, perché attraverso i soli attributi sostanziali l'angelo non avrebbe potuto né compiere azioni virtuose né rifuggire il vizio<sup>412</sup>.

In secondo luogo, Olivi spiega che la volontà elettiva e libera è caratterizzata da una determinata forma d'amore, che consiste nell'amare Dio per sé stesso e al di sopra di ogni cosa. Senza un tale *modus amandi*, l'angelo non avrebbe potuto far altro che amare solo se stesso o qualcosa di diverso da Dio e di conseguenza commettere necessariamente peccato, il che è impossibile. Inoltre, l'angelo vizioso non ha potuto amare se stesso prescindendo dal vizio, se non per il fatto di amare e rapportarsi a Dio per Dio stesso. Pertanto, Olivi spiega che l'angelo non avrebbe potuto peccare senza aver nutrito

---

<sup>411</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, p. 80: «[...] Si enim non potuit in primo nunc vitare actum peccati, tunc ponitur fuisse creatus cum necessitate agendi actum quo peccavit, ac per consequens quod non ipse in hoc peccavit, sed potius creator eius».

<sup>412</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, p. 80: «Primo, quia aut ideo dicitur ex solis substantialibus, potuisse vitare peccatum, quia ex solis substantialibus nichil potuit agere, aut saltem quia nihil potuit libere agere, aut saltem quia nihil perverse seu vitiose, aut ideo quia ex solis substantialibus potuerit agere recte virtuosa et cavere vitiosa. Si igitur fuit altero trium priorum modorum, tunc ex solis substantialibus non poterat peccare; quartus autem modus quoad utramque sui partem est impossibilis, quia ex solis substantialibus non potest nec potuit virtuose agere virtuosa nec virtuose cavere vitia».

innanzitutto questo amore nei confronti di Dio, quel *modus amandi* che spiega perché è impossibile che l'angelo abbia peccato nel primo istante della sua creazione<sup>413</sup>.

In terzo luogo, Olivi spiega che tale impossibilità è dimostrata anche a partire dal fatto che il primo peccato dell'angelo è consistito essenzialmente nella scelta di un bene che l'angelo non avrebbe dovuto scegliere, nella scelta di un bene che egli era elettivamente tenuto e capace di rifuggire e disprezzare. Dunque, prosegue Olivi, bisogna precisare che il disprezzo o l'odio del vizio e della condotta viziosa è un atto della virtù e non dei soli attributi sostanziali. Ne consegue necessariamente che l'angelo non avrebbe potuto commettere peccato se non fosse stato in possesso di quella virtù contraria che gli avrebbe permesso di disprezzare e rifuggire un tale peccato. Per chiarire ogni possibile contraddizione relativa al fatto che questa condizione potrebbe in realtà interessare anche uno dei momenti successivi, Olivi spiega che in qualunque momento sia avvenuto il primo peccato angelico, l'angelo avrebbe potuto necessariamente evitare il peccato. Questo perché, nel momento in cui ha peccato l'angelo era in possesso di quella virtù che è contraria al peccato e che gli avrebbe permesso di evitarlo<sup>414</sup>.

Inoltre, Olivi sottolinea come anche la corruzione della virtù da parte del peccato a essa contrario potrebbe generare una contraddizione non ammissibile. Ciò avverrebbe perché la corruzione della virtù da parte del peccato non precede per natura il peccato, ma al contrario lo segue o almeno dovremmo concedere che avvenga nello stesso momento del peccato. Se dunque ammettiamo che l'atto del peccato sia per natura posteriore alla sua causa, che è informata a sua volta dalla virtù in modo tale che la virtù non sia corrotta dal peccato, dovremmo concedere che la virtù che è prima per natura nello stesso istante

---

<sup>413</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, pp. 80-82: «Secundo, quia absque illo amore quo Deus propter se amat non potest creatura se amare propter Deum, sed solum propter se ipsam aut propter aliud quod non est Deus; qui modus amandi est in voluntate electiva et libera; vitiosus ergo non potuit elective se amare absque vitio, nisi per amorem Dei se diligeret et referret ad Deum et propter Deum. Si autem istum amorem Dei propter se et sui propter Deum, antequam primo peccaret, non habuit, tunc aut non poterat elective se amare aut habuit necessario in peccatum ruere, se ipsam propter se et non propter Deum elective amando; sed hoc est impossibile et blasphemum in Deum. Ergo angelus non potuit in primum peccatum labi, nisi prius habuisset amorem Dei propter se et super omnia; ex hoc autem alterius sequitur quod non potuit peccare in primo nunc».

<sup>414</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, p. 82: «Tertio, quia primo peccato peccare nequivit nisi libere eligendo aliquid non eligendum quod elective tunc tenebatur et poterat odire et respuere; sed electivum odium vitii et vitiosorum est actus virtutis et non solum substancialium; ergo primum peccatum facere non potuit, nisi prius haberet virtutem peccato contrariam per quam illud posset respuere et odire.

Si autem queras quare in sequenti nunc hoc potuit absque predicta contadictione potius quam in primo, cum in secundo ita habuit naturaliter prius virtutem per quam posset vitare primum peccatum in ipso nunc factum, sicut et habuit eam in primo nunc. Et breviter detur quodcunque nunc in quo primo peccavit, oportet quod in illo nunc prius naturaliter potuerit vitare illud peccatum. Et ita in eodem nunc in quo peccavit habuit virtutem peccato contrariam per quam potuit illud vitare.

sussiste ed è corrotta dal peccato: in altri termini, una creatura sarebbe nello stesso tempo virtuosa e viziosa, possedendo e non possedendo nello stesso istante una determinata virtù, il che è appunto contraddittorio. Pertanto, puntualizza Olivi, bisognerà ammettere che nel momento in cui la virtù viene corrotta dal peccato, questa virtù non ha alcun modo di esistere o sussistere autonomamente. Al contrario, non si dovrà affermare invece che nel momento del peccato la virtù possedeva un'esistenza naturale prima di essere corrotta<sup>415</sup>.

A questo punto Olivi si sofferma su alcune importanti precisazioni. Innanzitutto, così come la causa efficiente dell'atto malvagio è anteriore, nello stesso istante, rispetto a quel determinato atto, allo stesso modo, essa ha per natura preceduto anche l'attuale conservazione di quella virtù, la quale sarebbe stata compiuta se si fosse evitato il peccato.

Inoltre, bisogna sottolineare che la potenza attraverso la quale l'angelo avrebbe potuto evitare il peccato è per Olivi anteriore per natura rispetto ai due atti, ossia evitare il peccato o il compierlo effettivamente, nella misura in cui entrambi questi atti potevano essere portati a compimento per mezzo di quella potenza<sup>416</sup>.

Dopodiché, Olivi approfondisce alcune implicazioni della sua tesi, che risulta abbastanza perspicua dall'analisi fin qui condotta e non necessita pertanto di ulteriori chiarimenti<sup>417</sup>.

---

<sup>415</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, pp. 82-84: «Item, eadem contradictio sequeretur, quodcumque virtus per peccatum sibi contrarium destruitur, quia corruptio virtutis per peccata non preit naturaliter ipsum peccatum, immo aut naturaliter sequitur ipsum aut saltem sunt naturaliter simul. Si ergo actio peccati est naturaliter posterior sua causa, que utique ponitur virtute informata, usquequo per actum peccati non fuit virtus eius corrupta, sequitur quod virtus prius naturaliter sit in eodem instanti in quo per peccatum corrumpitur. Et ita in eodem instanti est quis virtuosus et vitiosus et habet virtutem et non habet.

Dicendum quod in illo nunc in quo virtus per peccatum corrumpitur nullo modo in propria existentia extitit illa virtus. Unde non debet dici quod in illo nunc fuerit prius naturaliter quam fuerit corrupta».

<sup>416</sup> PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, p. 84: «Ad primam igitur rationem dicendum quod sicut causa efficiens actus pravi fuit in eodem instanti prius naturaliter quam illa actio, sic in eodem instanti naturaliter preivit actualem conservationem virtutis quam in illo instanti potuit facere non faciendo actum peccati.

Quando ergo dicitur quod in illo nunc in quo peccavit potuit prius naturaliter vitare peccatum, duplex potest esse sensus: unus enim sensus est quod illa potestas quo potuit peccatum vitare fuit prius natura; secundus sensus est quod non solum ipsa fuit prius natura, sed etiam quod actum vitandi et odiendi peccatum potuit facere prius naturaliter quam fecerit actionem peccati. Et hic secundus sensus est falsus. Potestas igitur ad utrumque actum fuit prius naturaliter ad utrumque actum ut possibilem ab ea fieri».

<sup>417</sup> Cfr. PETRUS IOANNIS OLIVI, *Summa*, II, *Traité des démons*, q. 42, 8, ed. Boureau, pp. 84-88.

## **CAPITOLO IV**

### **LA POSSIBILITÀ DEL PENTIMENTO ANGELICO**

«ciò che la morte è per l'uomo, per l'Angelo è la caduta.

Non v'è più tempo per pentirsi»

JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 4

## 1. Tommaso d'Aquino e l'ostinazione dei demoni al male

Il problema dell'impossibilità del pentimento dei demoni è affrontato per la prima volta da Tommaso nella *Summa Theologiae*, nell'articolo 2 della q. 64 (*Utrum voluntas daemonum sit obstinata in malo*)<sup>418</sup>. Come abbiamo già avuto modo di anticipare, la questione è di particolare rilievo e la soluzione adottata da Tommaso è particolarmente interessante, nella misura in cui egli non si limita a rintracciarne la causa estrinseca, come molti suoi colleghi invece si sono limitati a fare, ma cerca di rintracciarne e mostrarne chiaramente anche la causa intrinseca sottolineandone il portato filosofico. In questo contesto, Tommaso traccia un fitto parallelismo tra il caso dell'uomo, il quale ha la possibilità effettiva di volgere nuovamente la propria volontà al bene anche dopo il peccato, e quello dell'angelo a cui tale possibilità è definitivamente preclusa dopo la scelta. È infatti questa la tesi di Tommaso in proposito, il quale, contro gli argomenti che sostengono il contrario, afferma saldamente che per il diavolo non vi è possibilità alcuna di pentimento, nella misura in cui la sua volontà, dopo la scelta, rimane stabilmente ostinata e orientata verso il male. Tommaso giunge a questa ferma conclusione sulla base dell'analisi dello statuto angelico che ha in precedenza effettuato e dalla quale emerge con chiarezza l'impossibilità di un ritorno al bene dopo la scelta definitiva per il male.

Questa tesi è esposta nel corpo centrale dell'articolo quinto, là dove Tommaso parte dalla confutazione della celebre tesi di Origene, secondo il quale la volontà di qualsiasi creatura, fatta eccezione per quella di Cristo, può volgersi sia al bene sia al male in virtù del suo libero arbitrio. Al contrario, per Tommaso è necessario affermare, in linea con le premesse di fede e con quanto affermato dalla Scrittura, che la volontà degli angeli buoni è confermata nel bene, mentre la volontà dei demoni è ostinata nel male<sup>419</sup>.

Come abbiamo già anticipato, questa tesi è dimostrata da Tommaso sia in relazione alla sua causa estrinseca sia in relazione alla sua causa intrinseca. In relazione alla sua causa estrinseca, Tommaso tende a precisare che l'ostinazione dei demoni non proviene

---

<sup>418</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 64, art. 2, ed. Leonina.

<sup>419</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 64, art. 2, ed. Leonina: «Origenis positio fuit quod omnis voluntas creaturae, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem verbi. Sed haec positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis Angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis; unde et vita aeterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturae sacrae, quae Daemones et homines malos in supplicium aeternum mittendos, bonos autem in vitam aeternam transferendos pronuntiat, Matth. XXV. Unde haec positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter, secundum fidem Catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas Daemonum obstinata est in malo».



dalla gravità della loro colpa, ma dalla particolare condizione della loro natura e del loro stato. Ciò è dimostrato dalla celebre sentenza del Damasceno, a cui abbiamo già in precedenza fatto riferimento, il quale sostiene che «la morte è per gli uomini ciò che la caduta è per gli angeli». In altri termini, chiarisce Tommaso, nel caso dell'uomo i peccati sono sempre remissibili, ma ciò è possibile solo prima della morte: dopo la morte essi divengono irremissibili e durano per sempre. Allo stesso modo, ciò è evidente anche per gli angeli, i cui peccati dopo la caduta, che equivale alla morte per l'uomo, divengono altrettanto irremissibili<sup>420</sup>.

In relazione alla sua causa intrinseca, Tommaso spiega che è necessario tenere conto del fatto che la facoltà appetitiva, ossia la volontà, è interamente proporzionata alla facoltà conoscitiva, ossia l'intelletto, la quale spinge la volontà ad agire, la porta cioè a muoversi (come il mobile è proporzionato al suo motore). Inoltre, come è ormai noto, la volontà si volge verso il bene universale, così come l'intelletto conosce i suoi oggetti in universale. L'intuizione intellettuale dell'angelo si differenzia da quella dell'uomo perché l'angelo percepisce con il suo intelletto in modo irremovibile (*apprehendit immobiliter per intellectum*), il che vale anche per l'uomo nel caso dell'apprensione di quei principî primi che sono oggetto del suo intelletto. Ma, a differenza dell'angelo, l'uomo apprende attraverso la ragione in modo instabile, nella misura in cui procede attraverso il ragionamento da una nozione all'altra e ha la possibilità di scegliere tra due alternative opposte. Va da sé dunque che la volontà dell'uomo si volge verso qualcosa in maniera del tutto instabile, avendo la possibilità di distogliersi da essa e di volgersi nuovamente verso il suo contrario. Al contrario, la volontà dell'angelo si volge verso il suo oggetto e aderisce a esso in maniera stabile e irremovibile. Dunque, e qui la soluzione elaborata da Tommaso appare in tutta la sua evidenza, se consideriamo la volontà dell'angelo *prima* della sua adesione, allora essa ha la capacità effettiva di aderire liberamente a una cosa o al suo contrario (Tommaso qui fa riferimento ovviamente a ciò che l'angelo non è portato a volere per natura); ma se consideriamo la sua volontà *dopo* la sua adesione, quest'ultima è assolutamente irremovibile e non convertibile. Questo è ciò che distingue la volontà dell'angelo dalla volontà dell'uomo: è per questo che possiamo legittimamente affermare che l'uomo ha la possibilità di scegliere attraverso il suo libero arbitrio tra due alternative

---

<sup>420</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 64, art. 2, ed. Leonina: «Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status. Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus, ut Damascenus dicit. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero, irremissibilia, et perpetuo manentia».

possibili sia prima sia dopo l'elezione; al contrario, il libero arbitrio dell'angelo si può volgere verso le due alternative possibili solo prima dell'elezione ma non dopo. Ne consegue dunque che per questo motivo gli angeli, aderendo per sempre alla giustizia divina, sono confermati nel bene; mentre gli angeli malvagi, avendo peccato, rimangono ostinati nel male<sup>421</sup>.

La stessa tesi è ribadita, in modo più dettagliato e quasi del tutto invariato, nell'articolo 5 della q. 16 del *De malo*, dove Tommaso cerca appunto di spiegare se nei demoni il libero arbitrio possa ritornare al bene dopo il peccato (*Utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum*)<sup>422</sup>.

Già a partire dall'esposizione degli argomenti in contrario, Tommaso ribadisce sinteticamente, facendo molto probabilmente riferimento a quanto da lui stesso teorizzato nella *Summa*, che sulla base del confronto tra Dio, l'uomo e l'angelo, il libero arbitrio di Dio è immutabile prima e dopo la scelta, mentre quello dell'uomo è mutevole sia prima che dopo la scelta. L'angelo, invece, si trova in una posizione intermedia tra Dio e l'uomo e il suo libero arbitrio è pertanto mutevole solo prima della scelta e non dopo. Dunque, dopo la scelta per il peccato, l'angelo non può in alcun modo tornare al bene<sup>423</sup>.

Rispetto all'argomentazione presentata nella *Summa theologiae*, nel *De malo* Tommaso ci offre un'ampia digressione sul libero arbitrio con lo scopo di dimostrare la fondatezza della propria tesi sulla base di solidi presupposti teoretici.

A questo scopo, per Tommaso è necessario innanzitutto considerare ciò che caratterizza di per sé la facoltà del libero arbitrio, e in primo luogo il fatto che esso possa

---

<sup>421</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 64, art. 2, ed. Leonina: «Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere, voluntas autem Angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult), sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni Angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati, mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur».

<sup>422</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 5, ad.1, ed. Gils.

<sup>423</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 5, ad.1, ed. Gils: «Angelus medius est inter Deum et hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem et post; homo autem habet ipsum vertibile ante et post. Ergo Angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante sed non post: nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post, et non ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum».

rivolgersi verso oggetti diversi. Tale caratteristica esclude già alcune sostanze dal novero delle creature dotate di libero arbitrio, il quale si ritrova essenzialmente solo in quelle dotate di intelletto e ragione, nelle quali l'arbitrio è libero proprio perché agisce in virtù di una conoscenza dell'intelletto o della ragione, conoscenza che può essere in rapporto con oggetti diversi<sup>424</sup>.

Inoltre, Tommaso spiega molto approfonditamente che la diversità degli oggetti verso cui si orienta il libero arbitrio delle creature razionali può essere intesa in tre modi diversi: in relazione al fine, in relazione alla differenza tra bene e male e in relazione alla differenza della mutazione (ossia alla mutevolezza a cui di per sé sono soggette le creature):

- a) In relazione al fine: ogni creatura tende per necessità naturale verso un solo e unico fine, dal momento che la stessa natura tende sempre verso un unico fine. E poiché si possono ordinare molte cose a un unico fine, il desiderio della natura intellettuale o razionale può dunque tendere verso oggetti diversi. Ciò vale nel caso di Dio, ma anche in quello dell'uomo e dell'angelo, il cui fine fissato dalla natura è la beatitudine. Ma dal momento che alla beatitudine possono essere ordinate diverse cose, sia la volontà dell'uomo sia la volontà dell'angelo buono o malvagio possono volgersi nella scelta verso cose diverse<sup>425</sup>;
- b) In relazione alla differenza tra bene e male: tale diversità, precisa Tommaso, si rapporta alla facoltà del libero arbitrio non di per sé ma accidentalmente, poiché implica la presenza di un certo difetto nella natura considerata. Dato che la volontà si

---

<sup>424</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 5, ad.1, ed. Gils: «Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatae ad unum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero; quia iudicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum praeterire non possint, sicut ovis non potest non fugere lupum visum. Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit».

<sup>425</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 5, ad.1, ed. Gils: «Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo secundum differentiam rerum quae eliguntur propter finem: nam unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturae potest tendere in diversa, eligendo ea quae sunt ad finem. Et hoc modo Deus tamquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud; et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter et Angelus et homo habent finem naturaliter sibi praestitutum, beatitudinem, unde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, ut Augustinus dicit in VIII de Trin. Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari, in eligendo ea quae sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam Angeli boni vel mali in diversa ferri».

rivolge per sé verso il bene, che è il proprio oggetto, la possibilità che essa possa tendere al male si giustifica solo in relazione al fatto che essa conosce ciò che è male sotto la ragione di bene e ciò a causa di un errore dell'intelletto o della ragione, che a loro volta causano la libertà dell'arbitrio. Tuttavia, chiarisce Tommaso, ciò accade solo accidentalmente e nulla impedisce che il libero arbitrio tenda verso il bene in modo tale che non possa tendere verso il male, come accade in Dio o nel caso degli uomini o degli angeli beati, investiti dalla grazia divina<sup>426</sup>;

- c) In relazione alla differenza della mutazione: tale diversità, anch'essa accidentale, consiste nel fatto che si dà la possibilità che l'oggetto verso cui il libero arbitrio tende sia diverso in momenti diversi. In altri termini, per usare l'esempio di Tommaso, non è detto che nello stesso momento si voglia ciò che si voleva poco prima o che non si potrebbe volere ciò che prima non si voleva. Ora, la mutevolezza non appartiene di per sé al libero arbitrio perché non rientra nella sua natura, ma gli è accidentale nella misura in cui esso si ritrova in una natura mutevole. Infatti, spiega Tommaso, nell'uomo il libero arbitrio muta in virtù di una causa intrinseca e in virtù di una causa estrinseca. La causa intrinseca coincide o con la ragione, nella misura in cui ad esempio si conosce una cosa che prima non si conosceva o con il desiderio che cessa di tendere verso qualcosa nello stesso momento in cui vengono meno la passione o l'abito da cui era disposto a tendere verso quella determinata cosa. La causa estrinseca, invece, è Dio che ad esempio muta la volontà dell'uomo dal male al bene attraverso la grazia<sup>427</sup>.

---

<sup>426</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 5, ad.1, ed. Gils: «Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali. Sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, in quantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum: quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicuius potentiae quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visivae potentiae quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et Angelis beatis».

<sup>427</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 5, ad.1, ed. Gils: «Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis. Quae quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit: nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturae mutabilis: sicut non est de ratione visivae potentiae quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione eius, sed accidit ei, in quantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit; vel

Nel caso degli angeli, spiega Tommaso, questa duplice causa cessa di esistere subito dopo la loro scelta in virtù dell'immutabilità che caratterizza le sostanze sempre in atto. Infatti, l'intelletto angelico, a differenza di quello umano, rimane stabile e immutabile in tutto ciò che conosce naturalmente e ciò vale anche per la volontà angelica, totalmente proporzionata all'intelletto. Gli angeli sono in potenza solo rispetto al movimento che li fa volgere verso l'ordine sovranaturale ed è questa l'unica forma possibile di mutamento alla quale essi sono soggetti: dal grado della loro natura si muovono verso l'ordine sovranaturale che è al di sopra della loro natura, avvicinandosi o allontanandosi da esso. Ma anche una tale mutazione, dopo la scelta, cessa e rimane immutabile sempre in virtù della stessa natura immutabile dell'angelo. Sulla base di ciò, conclude Tommaso, è evidente che gli angeli perseverano immutabilmente o nell'avversione o nella conversione al bene sovranaturale.

Tale conclusione è inoltre valida anche in rapporto alla causa estrinseca poiché, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, la caduta è per l'angelo ciò che la morte è per l'uomo: gli angeli malvagi, dopo la scelta, peccano in ogni loro atto perché in ogni loro azione permane la forza e la stabilità della loro scelta primordiale<sup>428</sup>.

---

propter appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Prov., XXI, 1: cor regum in manu Dei, (et) quocumque voluerit vertet illud».

<sup>428</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 5, ad.1, ed. Gils: «Haec autem duplex causa cessat in Angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quae ad ordinem naturae pertinent, immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in III Phys. Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum. Quod in Angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem, unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est ut immobiliter Angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius Daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum».

## 2. Riccardo di Mediavilla, la grazia e l'impossibilità del pentimento angelico

Come Tommaso d'Aquino e Bonaventura, anche Riccardo di Mediavilla affronta direttamente la questione della possibilità del pentimento angelico dopo la caduta nella q. 27, in cui egli si chiede esplicitamente se l'angelo malvagio possa pentirsi della sua superbia (*Utrum malus angelus possit penitere de superbia sua*)<sup>429</sup>.

La questione ha un'estensione molto ampia e la posizione di Riccardo è formulata e argomentata, come di consueto, in maniera particolarmente analitica. Più in particolare, tra i sei articoli che costituiscono il corpo centrale della risposta dell'autore, l'ultimo merita un'attenta considerazione, non solo perché è il più esteso, ma soprattutto perché in esso Riccardo ci fornisce degli elementi utili tenendo comunque conto, come si evincerà dall'analisi degli articoli precedenti, degli argomenti classici che sostengono e difendono la sua tesi.

Anche Riccardo, così come aveva fatto Tommaso, muove dalla celebre affermazione di Giovanni Damasceno, secondo il quale «ciò che è la morte per l'uomo, per l'angelo è la caduta». E anche Riccardo, come Tommaso e molti dei maestri scolastici, intende sostenere l'impossibilità del pentimento angelico e di un possibile ritorno al bene.

La tesi del maestro francescano è la seguente: l'angelo non ha potuto pentirsi della sua superbia perché il vero pentimento consiste nel detestare il peccato in quanto esso è contro il rispetto o il servizio dovuto a Dio e nessun essere che ha commesso un peccato mortale, compreso l'angelo, può dunque pentirsi, nel senso appena enunciato, senza un aiuto sovranaturale. E questo aiuto sovranaturale, che coincide con la grazia di Dio, può essere conferito o sotto forma di una disposizione (*habitus*), o sotto forma di una passione transeunte (*passiones transeuntes*), oppure sotto forma di un impulso o di una mozione spirituale impressa nell'anima direttamente dallo Spirito Santo (*motio spiritualis*). Pertanto, anche l'angelo non può pentirsi della sua scelta superba senza ricevere un aiuto sovranaturale della grazia divina, conferitogli attraverso uno dei suddetti modi. Un aiuto che, chiosa Riccardo, l'angelo non ha di fatto ricevuto da Dio e che pertanto non gli ha permesso di pentirsi<sup>430</sup>.

---

<sup>429</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, ed. Boureau, pp. 157-199.

<sup>430</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, ed. Boureau, p. 162: «Ad istam questionem, respondeo quod malus angelus non potest penitere de superbia sua, cuius ratio

Come anticipato, ogni punto nevralgico della sua tesi viene affrontato e risolto da Riccardo nei sei articoli del corpo centrale della questione.

In primo luogo, occorre dimostrare in che cosa consista il vero pentimento e a questo proposito le possibilità enumerate da Riccardo sono quattro: a) detestare il peccato in quanto esso è oggetto di una penitenza; b) detestare il peccato in quanto esso implica l'obbligo di fare ammenda; c) detestare il peccato in quanto esso è un'offesa contro Dio; d) detestare il peccato in quanto esso è contro il rispetto o il servizio dovuto a Dio.

Le prime tre accezioni sono da subito scartate da Riccardo, per il quale invece la creatura razionale manifesta attraverso la penitenza il suo disprezzo verso il peccato in quanto esso è propriamente contro il rispetto o il servizio dovuto a Dio e in questo modo la forza della penitenza sembra rapportarsi alla giustizia divina<sup>431</sup>.

---

est quia vere penitere est detestari peccatum in quantum est contra reverentiam vel servitum Deo debitam, sed nullus existens in mortali peccato potest detestari peccatum in quantum est contra reverentiam vel servitum Deo debitam nisi cum aliquo supernaturali auditorio, cum illud sit gratum faciens, sive aliquod donum gratis datum se habens per modum habitus, sive per modum passionis transeuntis, sive aliqua motio spiritualis facta in anima immediate per Spiritum sanctum per quam peccator aliquo modo inclinatur ad detestationem peccati sub ratione predicta. Ergo nullus existens in mortali peccato potest vere penitere nisi cum illo supernaturali adiutorio, accipiendo supernaturale adiutorium aliquo predictorum modorum. Sed superbia angeli fuit peccatum mortale. Ergo malus angelus non potest penitere de superbia sua nisi cum illo supernaturali adiutorio, accipiendo supernaturale adiutorium aliquo predictorum modorum. Sed in eo nullum est tale supernaturale adiutorium quo inclinatur ad detestationem sue superbie sub ratione predicta, nec aliquid tale adiutorium sibi dabitur. Ergo non potest vere de superbia sua penitere».

<sup>431</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 1, ed. Boureau, pp. 164-166: «[...] vere penitere est detestari peccatum aut in quantum propter illud penitetur, aut propter obligationem ad emendam, aut in quantum est Dei offensivum, aut in quantum est contra reverentiam vel servitum Deo debitam.

Non in quantum propter illud penitetur quia sic detestari peccatum non est detestari peccatum propter ipsum Deum principaliter, sed propter se ipsum et ideo talis detestatio peccati non est penitentia vera nec meritor peccati remissionem et talis bene est in damnatis ad maiorem eorum damnationem. Unde Sap. V dicitur de damnatis: *mirabuntur in subitatione insperate salutis; dicentes intra se, penitentiam agentes, et pre angustia spiritus gementes. Hii sunt quos habuimus aliquando in derisum*, etc.

Nec etiam propter obligationem ad emendam, quia etsi obligatio ad emendam sit propter aliquid privativum quia propter peccatum, quod formaliter dicit privationem, ut superius declaratum est, tamen obligatio ad emendam est aliquid positivum et ita aliquid bonum. Detestari ergo peccatum propter obligationem ad emendam esset propter bonum et ita bonum esset motivum detestationis peccati. Hoc autem est irrationale quia qui aliquid detestatur, si sub debito modo detestatur, detestatur illud sub ratione qua malum.

Nec in quantum est Dei offensivum quia ad eandem virtutem spectat movere affectum ad aliquid amandum et ad detestandum offensam amati, sicut videmus quod ad eandem virtutem qua ignis inclinatur sursum spectat ipsum ignem retrahere a loco deorsum. Cum ergo ipsa caritas est virtus inclinans voluntatem ad diligendum Deum propter seipsum et super omnia, ita quod creatura rationalis per voluntatem informatam caritate elicit actum illum, videtur etiam quod ad caritatem pertinet principaliter detestari peccatum in quantum est ipsius Dei amati offensivum, ita quod creatura rationalis per voluntatem informatam caritate elicit detestationem peccati sub ratione qua est offensivum ipsius Dei. Cum ergo caritas sit virtus distincta per essentiam a virtute penitentiae, videtur quod creatura rationalis per virtutem penitentiae non elicit detestationem peccati sub ratione qua est offensivum ipsius Dei.

Restat ergo quod creatura rationalis per penitentiam elicit detestationem peccati in quantum est contra reverentiam vel servitum Deo debitam et ita virtus penitentiae videtur reduci ad iustitiam et hec de primo articulo dicta sint».

In secondo luogo, bisogna comprendere perché il pentimento necessiti di un aiuto sovranaturale, ossia dell'intervento della grazia divina che si manifesta in una delle tre modalità che abbiamo poc'anzi visto (*habitus, passiones transeuntes, motio spiritualis*). A questo proposito, Riccardo spiega che nulla può muoversi verso qualcosa se non possiede una disposizione che inclini verso quella determinata cosa. Nel caso del pentimento, esso costituisce un movimento della creatura che è ordinato alla grazia santificante e dunque un tale movimento necessita di una disposizione che inclini la creatura verso la grazia santificante. Questa inclinazione può essere conferita solo attraverso un aiuto sovranaturale *gratis datum*. Pertanto, è dunque necessario che la creatura, che si trova in quella condizione che è stata causata dal peccato mortale, ha bisogno per pentirsi necessariamente dell'intercessione della grazia divina<sup>432</sup>.

Per chiarire ulteriormente le ragioni di tale necessità, Riccardo adduce due esempi tratti rispettivamente dall'ambito naturale e dall'ambito morale. Nel primo caso, si può considerare il fuoco, elemento che non può muoversi secondo il suo movimento ordinato nel suo espandersi verso l'alto, movimento che gli è proprio, senza possedere una disposizione che appunto lo inclini a espandersi verso l'alto, e ciò vale per qualsiasi movimento naturale. Nell'ambito morale invece, Riccardo riprende quanto affermato da Anselmo nel *De casu diaboli*, là dove egli spiega che la volontà, in virtù di un volere naturale, si muove verso altri voleri<sup>433</sup>. In questo caso, il volere naturale è in rapporto a un fine, mentre il volere degli altri voleri a cui esso si rapporta è a sua volta in rapporto ai mezzi atti a conseguire quel fine. Dunque, per Anselmo la volontà non può muoversi nel volere quei mezzi se non per il fatto stesso di volere quel determinato fine. In altri termini, il fatto che la volontà voglia conseguire un determinato fine coincide per Anselmo, a parere di Riccardo, con la disposizione che inclina la volontà a volere i mezzi necessari a conseguirlo e questa inclinazione è appunto necessaria<sup>434</sup>.

---

<sup>432</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 2, ed. Boureau, pp. 166-168: «[...] nichil potest se movere ad aliquid ad quod nullam habet dispositionem inclinantem ipsum ad illud; sed detestari peccatum sub ratione qua est contra reverentiam Deo debitam est motus ordinatus ad gratiam gratum facientem. Ergo nullus potest se movere isto motu qui nullam habet dispositionem inclinantem ipsum ad gratiam gratum facientem; sed omnis dispositio inclinans ad gratiam gratum facientem est aliquid supernaturale adiutorium gratis datum. Ergo nullus existens in peccato mortali potest detestari peccatum sub ratione qua est contra reverentiam Deo debitam nisi per aliquid supernaturale adiutorum gratis datum».

<sup>433</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, XIII.

<sup>434</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 2, ed. Boureau, p. 168: «Quod autem nullus potest se movere ad aliquid ad quod nullam habet dispositionem inclinantem ipsum ad illud, hoc patet in moralibus et in naturalibus. In naturalibus sic: ignis enim non posset se movere motu ordinato ad essendum sursum nisi haberet dispositionem inclinantem ipsum ad sursum, et sic de aliis motibus naturalibus. In moralibus etiam patet quia, secundum Anselmum *De casu diaboli*,



Inoltre, ogni disposizione che inclina una volontà alla grazia santificante è un aiuto sovranaturale, perché la grazia santificante supera le nostre capacità conoscitive naturali e le nostre affezioni naturali. Una tale disposizione inclina dunque la creatura verso la grazia, dirigendo verso di essa sia la sua conoscenza sia le sue affezioni, il che è possibile per Riccardo solo attraverso l'intervento di un aiuto sovranaturale, dal momento che la creatura non possiede i mezzi adatti a conseguirla attraverso le sue sole doti naturali<sup>435</sup>.

Per rafforzare la sua argomentazione, Riccardo riporta alcune *auctoritates*, quali Bernardo, Gennadio di Marsiglia e Pietro Lombardo, mostrando come le loro tesi siano in accordo con la propria posizione.

A questo punto, nell'art.3 Riccardo dimostra come il peccato di superbia commesso da Lucifero sia senza dubbio da annoverare tra i peccati mortali, tesi già comunemente accettata e sulla quale dunque egli non fornisce elementi significativi, limitandosi solo a riportare le *auctoritates* più influenti<sup>436</sup>.

È piuttosto nell'art. 4 che Riccardo comincia a fornirci alcuni elementi fondamentali che sono alla base della sua tesi, preoccupandosi di dimostrare perché l'angelo malvagio non abbia ricevuto alcun aiuto sovranaturale che avrebbe potuto rendere possibile il suo pentimento. Ed è in questo contesto che l'argomentazione si dimostra abbastanza originale nel contesto speculativo in cui essa si colloca.

Riccardo muove dalla tesi secondo la quale quando un principio possibile ha subito una mutazione verso una delle due parti che costituiscono una contrarietà, perde totalmente quella disposizione che possa inclinarlo verso la parte opposta di quella contrarietà. Per meglio comprendere questo assunto, Riccardo spiega infatti che sebbene in un corpo caldo imperfetto possa permanere una disposizione che inclina la materia verso lo stato freddo, suo contrario, tuttavia quando la materia del corpo caldo assume perfettamente la forma del calore, non resta in esso alcuna disposizione che possa

---

voluntas per velle naturale se move ad alia velle. Velle autem naturale est respectu finis, alia velle respectu eorum que sunt ad finem. Unde est intentio Anselmi quod voluntas non potest se movere ad volendum ea que sunt ad finem nisi per hoc quod vult finem. Velle autem finem est quedam dispositio inclinans ad volendum ea que sunt ad finem. Ergo voluntas non potest se movere ad aliquid volendum, nisi per aliquam dispositionem incinans ipsam ad volendum illud. Inclinans dico vel in universali vel in singulari».

<sup>435</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 2, ed. Boureau, p. 168: «Quod autem omnis dispositio inclinans ad gratiam gratum facientem sit aliquid supernaturale adiutorium gratis datum potest probari sic: gratia gratum faciens est super facultatem nostre cognitionis naturalis et nostre affectionis naturalis. Dispositio autem nos inclinans ad gratiam aut inclinans dirigendo nostram cognitionem in ipsam aut nostram affectionem. Cum ergo, ut iam dictum est, in ipsam non dirigatur nostra cognitio naturalis per se nec nostra affectio naturalis, oportet quod hoc fiat per adiutorium supernaturale».

<sup>436</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 3, ed. Boureau, p. 172.

inclinare la materia nuovamente verso lo stato freddo. E qui Riccardo aggiunge un'importante precisazione, sulla quale farà leva successivamente nella risoluzione delle obiezioni principali che possono essere mosse alle sue tesi. Bisogna infatti tener presente che l'autore qui distingue nettamente tra la disposizione che inclina la materia (in questo caso verso lo stato freddo, seguendo l'esempio del corpo caldo) e la possibilità che la materia possa inclinarsi verso uno stato contrario. Trasponendo questo argomento al caso angelico, Riccardo spiega dunque che l'angelo malvagio, con la sua scelta, ha subito una mutazione perfetta verso una delle due parti della contrarietà (in questo caso i termini sono rappresentati dalla superbia e dall'umiltà), mutazione che lo ha inclinato perfettamente verso la superbia, condizione che ha raggiunto il suo termine finale, ossia la sua massima manifestazione, tanto da non potersi ulteriormente intensificare. Pertanto, nell'angelo non è rimasta più alcuna disposizione che possa inclinarlo verso lo stato contrario, ossia verso l'umiltà, quella disposizione che renderebbe possibile il pentimento nei termini in cui Riccardo lo intende<sup>437</sup>.

Altrettanto degno di nota è l'argomento utilizzato per spiegare perché la superbia di Lucifero abbia raggiunto la sua massima manifestazione e perché essa non possa intensificarsi ulteriormente. A questo proposito infatti, Riccardo spiega che l'angelo è una sostanza spirituale separata che, a differenza delle sostanze corporee, nel suo primo movimento, che coincide con la sua prima deliberazione, non ha potuto subire alcun impedimento che potesse ritardare la sua scelta. Per questo motivo, è molto probabile che nel momento in cui l'angelo ha valutato l'eccellenza a cui tendere come a lui conveniente, egli l'abbia desiderata con tutta l'inclinazione della sua forza, tanto che la sua forza non poteva impiegare una tensione o un'inclinazione più forte. Questa tesi, precisa Riccardo, vale ovviamente solo per le sostanze separate dai corpi, dato che per le sostanze corporee le cose stanno diversamente. Dunque, quando una sostanza spirituale con la sua superbia

---

<sup>437</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 4, ed. Boureau, pp. 172-174: «[...] cum aliquod principium possibile perfecte transmutatum est ad alteram partem contrarietatis, non remanet in ipso dispositio inclinans ipsum ad partem contrarietatis oppositam; et hoc patet: quamvis enim cum imperfecto calido possit manere aliqua dispositio inclinans materiam calidi ad frigiditatem, tamen cum materia ipsius calidi perfecte habet caliditatis formam, dico ultimate: non remanet in ea dispositio ipsam inclinans ad frigiditatem et nota quod magnam differentiam facio inter dispositionem inclinantem materiam ad frigiditatem et inter possibilitatem materie ad frigiditatem; sed angelus malus perfecte tractatus est ad alteram partem contrarietatis, hoc est ad superbiam, quia ultimata est superbia sua ita quod amplius intendi non potest, sicut declarabo. Ergo in eo nulla remanet dispositio inclinans ipsum ad humilitatem; sed omnis dispositio inclinans ad detestandum superbiam sub ratione qua est contra reverentiam Deo debitam est dispositio inclinans ad humilitatem. Ergo in angelo malo nulla est dispositio inclinans ipsum ad detestandum superbiam sub ratione qua est contra reverentiam Deo debitam et sub ratione qua talis detestatio ergo ordinatur ad gratiam gratum facientem».

si dirige al massimo grado verso il male, lo fa attraverso la massima inclinazione della sua forza, e attraverso tale movimento si dispone nella malvagità in modo così intenso da non potersi disporre più intensamente. L'intensità della superbia angelica, nel momento della scelta, ha dunque raggiunto il suo massimo grado e ha trasformato definitivamente lo stato angelico in quella parte della contrarietà, una mutazione questa effettivamente irreversibile<sup>438</sup>.

È in questo senso che Riccardo interpreta Avicenna quando afferma che la creatura spirituale separata, quando si rapporta a qualcosa lo fa esprimendo tutta l'inclinazione della sua forza. Dunque, quando l'angelo malvagio si è convertito a quell'eccellenza non dovuta che ha prodotto il suo peccato, lo ha fatto attraverso tutta l'inclinazione della sua forza e questa conversione, senza l'intervento sovranaturale, non può in alcun modo tornare al suo termine opposto rendendo così impossibile il pentimento angelico e il suo ritorno al bene<sup>439</sup>.

Nell'art. 5 Riccardo spiega che questo aiuto sovranaturale non solo non è stato concesso al diavolo nel momento della scelta, ma non gli sarà mai più concesso, dal momento che Dio ha deciso coerentemente quale fosse la fine del suo percorso esattamente nello stesso momento della sua prima scelta, fornendogli solo in quell'occasione il tempo necessario per meritare, in modo tale che dopo la scelta l'angelo non potesse più tornare al bene e questo perché la volontà divina ha deciso liberamente di non conferirgli più la grazia che avrebbe reso possibile il suo pentimento<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 4, ed. Boureau, pp. 174-176: «Quod autem superbia angeli vel malicia eius si ita intenta quod amplius non possit intendi, quamvis possit extendi, declaro sic: angelus est substantia spiritualis et in primo suo motu deliberatio nullum abuit retardativum. Unde probabile videtur quod cum excellentiam indebitam apprehendit ut sibi convenientem, quod illam appetivit ex toto conatu sue virtutis, ita quod virtus sua nullo modo poterat in conatum intensiorem. Non sic autem possumus dicere de anima coniuncta corpori corruptibili vel animali et voco corpus animale quod indiget alimoniis; ex corpore corruptibili vel animali retardatur in suo motu vel impeditur ita quod maximus conatus quem potest habere in corpore tali non attingit maximum conatum quem separata posset habere. Sed cum recedit a corpore, cum malo habitu tunc est in separatione, movet se secundum inclinationem illius habitus, hoc est ad malum maximo conatu qui a sua virtute potest elici. Cum autem superbia spiritualis se movet soluta a corpore maxime ad malum secundum intensissimum conatum qui elici potest a sua virtute, per illum motum in malicia habituatur ita intense quod intensius habituari non potest. Angelus ergo malus ultimat est in intensione superbie sue ita quod amplius intendi non potest et sic perfecte transmutatus est ad alteram partem contrarietatis».

<sup>439</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 4, ed. Boureau, pp. 174-176: «Item Avicenna *Sexto naturalium* libro V cap. II dicit quod "anima totam se convertit ad unum quodlibet", volens dicere, sicut puto, quod anima separata et quecumque creatura spiritualis, cum convertit se ad aliquid, convertit se secundum totum conatum sue virtutis. Ergo angelus malus, cum convertit se ad excellentiam indebite appetendam, convertit se secundum totum conatum sue virtutis et sic videtur declaratum quod in angelo malo non est supernaturale adiutorium quo inclinatur ad detestationem sue superbie sub ratione qua est contra reverentiam Deo debitam et hec de quarto articulo dicta sint».

<sup>440</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 5, ed. Boureau, pp. 176-178: «Quinto declarandum est quod de cetero nullum tale adiutorium dabitur ei, quia hoc

Dopo aver esposto i punti essenziali della sua tesi, Riccardo si sofferma nell'art. 6 in una lunga analisi volta a scongiurare tutti i possibili dubbi che possono sorgere a partire dagli argomenti precedenti sui quali appunto si fonda la sua posizione. Come abbiamo già avuto modo di anticipare, l'articolo merita una certa attenzione perché possiamo ricavare chiaramente il punto di vista dell'autore e la sua posizione rispetto a determinati argomenti. L'articolo è suddiviso in sette punti che corrispondono alla risoluzione di sette obiezioni che possono essere mosse alle tesi esposte in precedenza.

Il primo problema da risolvere riguarda la seguente proposizione: niente può dirigersi, attraverso un movimento ordinato, verso qualcosa per cui non si possiede alcuna disposizione che inclini verso quel determinato oggetto. In altri termini, Riccardo aveva cercato di dimostrare che una natura può dirigersi verso un oggetto in particolare solo se possiede una disposizione che la inclini verso quel determinato oggetto.

L'argomento si scontra con due possibili obiezioni, le quali muovono a partire da ciò che caratterizza il movimento della volontà e i mezzi necessari a raggiungere un determinato fine.

La prima obiezione (A) si basa sul presupposto della totale indifferenza della libertà della volontà: se la volontà è totalmente libera nella scelta tra due possibili oggetti, essa potrebbe determinarsi a volere l'uno o l'altro oggetto indifferentemente, senza possedere alcuna inclinazione verso l'uno o l'altro.

Per Riccardo questa prima obiezione può essere risolta spiegando che, sebbene la volontà non sia assolutamente inclinata verso l'uno o verso l'altro oggetto di scelta, bisogna tuttavia tenere conto del fatto che essa desidera raggiungere un determinato fine e per questo essa avrà una disposizione che la inclina verso una delle due decisioni indifferenti, ossia verso quella che le permette di raggiungere quel determinato fine, il quale determina a sua volta l'inclinazione della volontà<sup>441</sup>.

---

ex voluntate divina dependet. Non habemus ad hoc rationes necessitatis, sed congruitatis. Quia enim diabolus cecidit non suasus ab alio et quia tam clarum habuit intellectum et quia ad quod se convertit, vehementer se convertit et quia in cadentibus non fuit tota natura angelica sicut fuit natura humana virtualiter in primis parentibus, ideo congrue voluntas divina statuit finem sue vie in prima sua electione statuendo sibi tempus merendi usque ad suam primam electionem; ex quo sequitur quod post primam suam electionem mali, factus sit immutabilis ad bonum, eo quid in finem sue vie decrevit Deus non dare gratiam gratis data sibi sine qua profundatus in peccato mortali non potest se movere motu detestationis sui peccatis ratione qua est contra reverentiam Deo debitam et hec de quinto articulo dicta sint».

<sup>441</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (A), ed. Boureau, p. 178: «Videtur esse instantia talis quia, sicut dictum est superius in quadam questione, si voluntas se haberet per omnimodam indifferentiam ad aliqua duo ita quod nullo modo magis inclinaretur ad unum quam ad aliud, tamen posset se determinare ad alterum illorum.

Hec autem instantia sic potest solvi quod, quamvis voluntas non magis inclinaretur ad unum quam ad aliud, tamen in hoc quod, si vellet finem, haberet dispositionem inclinantem ipsam ad volendum alterum

La seconda obiezione (B) muove sempre dal medesimo presupposto: il fatto che la volontà desideri i mezzi per raggiungere un determinato fine in virtù dell'aiuto o della disposizione che la inclina e che consiste nel fatto di desiderare un determinato fine, sembrerebbe lasciar intendere che la volontà non abbia invece alcuna disposizione che la inclini a volere quel determinato fine.

Riccardo non ha dubbi in proposito, perché la volontà possiede anche una tale disposizione. Qui l'autore riprende nuovamente un argomento che aveva già utilizzato in precedenza, secondo il quale ad esempio i corpi pesanti sono stati determinati nel loro movimento verso il basso dal loro produttore, che li ha dotati di quella determinata natura, sebbene l'esecuzione di un tale movimento dipenda invece dalla natura del corpo pesante supportata dall'influenza del luogo in cui esso si muove. Sulla base di ciò, Riccardo può dunque tracciare un parallelo con il caso della volontà angelica: la volontà, così come il corpo pesante, è determinata a volere un certo fine da colui che l'ha creata, vale a dire da Dio, da cui essa ha ricevuto questa natura e la determinazione a un tale movimento. Pertanto, conclude Riccardo, l'esecuzione di tale movimento dipende dalla volontà con l'aiuto dell'influenza generale del creatore. Dunque, la determinazione della volontà a un tale movimento costituisce la disposizione che la inclina verso un determinato fine<sup>442</sup>.

Il secondo problema invece è sollevato a partire dalla proposizione secondo la quale la disposizione che inclina alla grazia santificante è un aiuto sovranaturale, concesso appunto gratuitamente, perché la grazia è al di sopra delle facoltà della natura.

L'obiezione che si potrebbe sollevare di fronte a un tale argomento (C) si basa sul fatto che talvolta la disposizione naturale è però capace di inclinare una natura anche verso ciò che è al di sopra delle proprie facoltà. È questo il caso ad esempio dell'anima intellettuale, che è appunto al di sopra delle facoltà naturali, dal momento che essa è creata, ma le

---

illorum indifferentium. Unde volendo alterum illorum, vellet illud per istud adiutorium quod est velle finem».

<sup>442</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (B), ed. Boureau, pp. 178-180: «Ponitur etiam alia instanciam in motu voluntatis circa finem. Quamvis enim ea que sunt ad finem velint per istud adiutorium quod est velle finem, quo inclinatur ad volendum ea que sunt ad finem, tamen videtur quod velint finem sine adiutorio quo inclinatur ad volendum finem, sed hec instanciam sic potest solvi per interemptionem: vult enim finem per adiutorium quo inclinatur ad volendum finem. Illud autem adiutorium est determinatio voluntatis ad talem motum. Que determinatio est a create et non ab ipsa voluntate. Unde, sicut dicebatur in quadam questione superius, sicut determinatio gravis ad motum inferius est a generate, a quo accepit talem naturam, executio tamen illius motus est a natura ipsius gravis cum adiutorio illius loci. Ita aliquid a simili determinatio voluntatis ad volendum finem est a create, a quo accepit talem naturam et determinationem ad motum talem; tamen executio illius motus elicitur ab ipsa voluntate cum adiutorio generalis influentie creatoris. Ergo determinatio voluntatis ad talem motum est quedam dispositio inclinans ipsum voluntatem ad elicendum talem actum».

disposizioni naturali presenti nei corpi e nel suo creatore inclinano tuttavia la natura verso tale forma<sup>443</sup>.

Riccardo risolve questa obiezione in due momenti distinti e fornisce due possibili soluzioni:

1) Si deve innanzitutto tenere conto del fatto che i due casi presi in considerazione non sono per Riccardo assolutamente analoghi e paragonabili perché la grazia è al di sopra delle facoltà naturali in modo diverso rispetto a come lo è l'anima intellettiva. Infatti, la grazia e ciò che la grazia conferisce e la natura dell'anima non costituiscono assolutamente un'unità sostanziale, ossia qualcosa che è uno per essenza, perché la grazia e ciò che essa conferisce costituiscono un accidente della natura in cui essa è infusa. Al contrario, nel caso dell'anima intellettiva si tratta invece di un composto per essenza. Infatti, per il corpo in cui l'anima intellettiva viene infusa essa non costituisce una forma accidentale, bensì una forma sostanziale. Pertanto, l'anima intellettiva costituisce l'elemento sostanziale della natura, nonostante anch'essa sia infusa dall'esterno. Dunque, in base a questa essenziale precisazione è chiaro anche che le disposizioni naturali tendono maggiormente verso l'anima intellettiva che verso la grazia<sup>444</sup>.

2) In secondo luogo, Riccardo spiega che le facoltà naturali inclinano la materia verso l'anima intellettiva solo attraverso la forza di un aiuto sovranaturale che non è altro che la determinazione che la natura riceve per poter utilizzare le sue facoltà. Infatti, questa determinazione proviene direttamente da Dio e non dalla natura, nonostante poi l'utilizzo di tali facoltà dipenda effettivamente da essa. Riccardo chiarisce dunque che l'istituzione di una natura è un'istituzione sovranaturale e dunque la determinazione che essa riceve è automaticamente al di sopra delle sue facoltà naturali ed è solo in virtù di questa

---

<sup>443</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (C), ed. Boureau, p.180: «Video enim quod aliquando dispositio naturalis bene est inclinans ad illud quod est super facultatem nature. Anima enim intellectiva est super facultatem nature. Exit enim in esse per creationem et tamen dispositiones naturales que sunt in corpore et in generante inclinant naturam ad talem formam».

<sup>444</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (C), ed. Boureau, pp.180-182: «Sed hec instantia potest solvi dicendo quod non est simile uno modo quia gratia alio modo est super facultatem nature quam anima intellectiva; gratia exit enim in esse per creationem; tamen hoc ex gratia et natura ipsius anime nullo modo fit unum per essentiam; sed oportet quod semper fit accidens creature cui infunditur, sed, quamvis anima intellectiva sit super facultatem nature quoad hoc quod exit enim in esse per creationem, tamen ex ipsa et corpore cui infunditur fit unum compositum per essentiam, ita quod corpori cui infunditur nullo modo est accidentalis, sed substantialis ipsius forma. Unde ipsa est substantiale complementum nature quamvis ab extrinseco dativo, et ideo dispositiones naturales magis inclinant ad ipsam quam ad gratiam».

determinazione che una tale natura a sua volta opera quelle disposizioni che inclinano la materia verso l'anima intellettuale<sup>445</sup>.

Il terzo problema riguarda l'argomento secondo il quale quando un principio possibile ha subito una mutazione completa in una delle due parti che costituiscono una contrarietà, in esso non permane alcuna inclinazione verso la parte opposta.

A questo argomento infatti si potrebbe obiettare (D) che ad esempio, sebbene una materia esista perfettamente sotto la forma del fuoco, tuttavia permane in essa la possibilità di un'altra forma.

Per rispondere a tale obiezione Riccardo riprende l'importante specificazione che aveva sottolineato nel suo argomento, ossia quella che distingue nettamente tra la disposizione che inclina e la possibilità che una natura possa mutare la sua forma. Per questo, nonostante in una materia che esiste perfettamente sotto la forma del fuoco possa esserci la possibilità di un'altra forma, ossia della forma dell'acqua che rappresenta il suo stato contrario, non ci sono tuttavia in essa disposizioni intrinseche che possano inclinarla verso la sua forma opposta<sup>446</sup>.

In questo contesto Riccardo fa anche riferimento ad altre possibili soluzioni, dietro le quali con molta probabilità si celano le posizioni di alcuni suoi colleghi, ma che egli ritiene poco convincenti<sup>447</sup>.

Il quarto argomento che potrebbe sollevare dei dubbi è quello che sostiene che la sostanza spirituale si porta secondo tutta l'inclinazione della sua forza verso il male e

<sup>445</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (C), ed. Boureau, p. 182: «Hec etiam instancia forte alio modo potest solvi quia dispositiones naturales non inclinant materiam ad animam intellectivam nisi in virtute adiutorii supernaturalis et quod supernaturale adiutorium est determinatio nature ad operationem talium dispositionum. Ad hoc enim natura non determinavit se, sed ad hoc determinata est a creatore. Unde, quamvis natura eliciat illam operationem, ita quod illa operatio est ab ea, tamen determinatio ipsius ad illam operationem non est ab ea, sed ab instituto nature. Institutio autem nature est aliquid supernaturale. Cum ergo determinatio ad talem operationem sit super facultatem nature et cum in virtute istius determinationis non operatur illas dispositiones inclinantes materiam ad animam intellectivam, patet esse verum quod dicebatur, scilicet quod operatio dispositionum inclinantium materiam ad animam intellectivam est per aliquod adiutorium supernaturale et supernaturaliter acceptum».

<sup>446</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (D), ed. Boureau, p. 184: «Videmus enim quod, quamvis materia sit perfecte sub forma ignis, tamen remanet in ea possibilitas ad formam aliam.

Sed hec instancia sic potest solvi: differt dicere possibilitatem et dispositionem inclinantem. Quamvis enim in materia perfecte existente sub forma ignis sit possibilitas ad formam aque, non est tamen in ea aliqua intrinseca dispositio inclinans ipsum ad formam aque. Unde si transmutatur, illa transmutatio non dicitur naturalis propter aliquod principium naturale intrinsecum movens materiam ignis ad formam aque, sed propter naturalem possibilitatem materie et propter virtutem aquam naturaliter influentem. Materia enim dicitur natura. Unde illa transmutatio non habet tantum de naturalitate sicut transmutatio eorum que habent in esse sementem sui generis».

<sup>447</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (D), ed. Boureau, pp. 184-186.

pertanto essa è completamente disposta alla malvagità, in modo così intenso in un solo movimento tanto da non poterla ulteriormente intensificare.

Contro questa tesi si potrebbe sollevare un'obiezione aristotelica (E) che muove da un'affermazione ormai comunemente utilizzata nel linguaggio collettivo, vale a dire «una rondine non fa primavera, né in un giorno preciso né per poco tempo»<sup>448</sup>, il che vuol dire che un modo di essere non può prodursi perfettamente e in modo completo in un solo atto e in un determinato momento.

Per Riccardo qui si associa erroneamente la determinazione della disposizione di un essere corporeo a quella di una sostanza spirituale separata e in questo contesto si parla propriamente della determinazione della disposizione che è una virtù acquisita. Ma una tale disposizione in realtà non può essere acquisita in un unico atto, perché la disposizione che coincide con la virtù richiede l'intervento di diversi fattori che non possono aver influito simultaneamente nello stesso atto. E questo vale sia per la determinazione della disposizione alla virtù sia per la determinazione della disposizione al vizio<sup>449</sup>.

Il quinto argomento invece è quello secondo il quale l'angelo ha desiderato per sé un'eccellenza non dovuta e in questo movimento verso di essa non è intervenuto alcun fattore che avrebbe potuto ritardarlo.

Contro questa proposizione si può sollevare l'obiezione (F) secondo la quale la sinderesi, ossia la facoltà che permette di conoscere immediatamente i principî del bene e del male, protesta contro il male ritardando in questo modo il movimento della volontà che tende verso il male. Inoltre, il desiderio naturale del fine sembra ritardare il desiderio nel movimento attraverso il quale la volontà si porta verso un bene che non è adeguato a quel determinato fine.

Riccardo risponde a questa obiezione spiegando che in realtà la sinderesi protesta sempre contro il male inteso in senso universale e non contro un male in particolare. Nel caso dell'angelo malvagio, quest'ultimo non desidera un'eccellenza non dovuta in quanto essa è un male particolare, ma in quanto essa è un bene, dunque il monito della sinderesi

---

<sup>448</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, I, 9, 1098a 19.

<sup>449</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, Les Démons, q. 27, art. 6 (E), ed. Boureau, pp. 186-188: «Contra hoc enim videtur esse sententia Philosophi I *Ethicorum* qui vult quod “una yrundo non facit ver, nec una dies, nec paucum tempus”, volens dicere quod per unum actum vel per paucos actus non generatur perfecte habitus.

Sed hec instancia sic potest solvi: quia Philosophus loquitur de generatione habitus in nobis ut de generatione in substantia spirituali separata. Item loquitur de generatione habitus qui est virtus acquisita; qui habitus unico actu acquiri non potest, eo quod habitus qui est virtus multas requirit circumstantias, que in uno actu simul concurrere non poterunt. Unde non est simile de generatione habitus virtuosi et de generatione habitus viciosi».



non è assolutamente contemplato. Inoltre, Riccardo spiega che l'angelo non ha desiderato questa eccellenza in quanto essa è incompatibile con il raggiungimento di un determinato fine e con ciò che di essa apprendiamo con la sola conoscenza naturale. Infatti, il fine significa totale sufficienza e perfezione e nel desiderare una tale eccellenza l'angelo ha valutato alcuni aspetti di sufficienza e perfezione in virtù dei quali l'ha desiderata per raggiungere il suo fine, in modo tale che il desiderio naturale del fine non ha così potuto ritardare il movimento dell'angelo verso una tale eccellenza<sup>450</sup>.

Infine, l'ultimo argomento a poter suscitare qualche dubbio è quello secondo il quale la sostanza spirituale separata si rapporta al male secondo *toto conatu sue virtutis*, ossia secondo tutta l'inclinazione della sua forza.

Contro quest'ultimo argomento si potrebbe obiettare (G) che la forza che può produrre un atto più intenso può allo stesso tempo ridurne l'intensità. Quindi, sembra che la volontà angelica, in virtù della sua sola libertà, possa decidere di non impiegare, in un certo senso, tutta la sua forza in un atto e sembra che sia proprio per questo motivo che Giovanni Damasceno ha affermato che le affezioni degli angeli possono subire delle variazioni di grado (*magis et minus*).

A questo proposito la risposta di Riccardo è indicativa perché l'autore precisa che non è sua intenzione affermare che l'angelo si porti verso il male *ex toto conatu sua virtutis* per necessità, ma che, sebbene possa non impiegare tutta la sua forza in una tale atto, sembra tuttavia più probabile che l'abbia fatto. Dunque, questa tesi rimane semplicemente più convincente rispetto alle altre. Sullo sfondo di questa obiezione scorgiamo anche un'nozione tommasiana, quella di *necessitas immutabilitatis* che qui è ripresa e utilizzata da Riccardo proprio per spiegare che l'angelo è soggetto solo a questo tipo di necessità, vale

---

<sup>450</sup> RICARDUS DE MEDIIVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, Les Démons, q. 27, art. 6 (F), ed. Boureau, p. 188: «Contra hoc enim videtur esse quod synderesis murmurat contra malum. Ergo retardat appetitum cum movetur in malum. Item contra hoc videtur esse naturalis appetitus finis qui videtur retardare appetitum in illo motu quo movetur in illo quod non est bene consonum ad finem.

Sed hec instantia sic potest solvi quod synderesis non remurmurat contra quicumque malum in particulari, sed bene remurmurat semper contra malum. Unde malus angelus non appetivit illam excellentiam indebitam sub ratione qua aliquid malum sed sub ratione qua bonum. Synderesis semper bene dicit in generali malum esse fugiendum, sed non dicit semper in speciali hoc esse fugiendum, demonstrato aliquo malo singulari quod malum est.

Alia instantia etiam potest solvi quod angelus non appetivit illam excellentiam tamquam aliquid repugnans fini quantum ad illud quod de fine cadit sub cognitione naturali; sicut enim finis dicit omnimodam sufficientiam vel perfectionem, hoc est quod quilibet naturaliter appetit et quia in illa excellentia quam appetivit, apprehendit aliquam rationem sufficientie vel perfectionis, ideo ipsam appetivit in virtute finis, ita quod naturalis appetitus finis ipsum angelum in appetitu illius excellentie non retardavit».

a dire a una necessità di impotenza scaturita dal fatto di voler tendere verso il male secondo tutta l'inclinazione della sua forza<sup>451</sup>.

Dopo aver chiarito e fugato ogni possibile dubbio, Riccardo porta a termine la sua analisi dalla quale emerge chiaramente l'impossibilità che l'angelo abbia potuto pentirsi della sua ostinata e intensa superbia.

### 3. Cenni sulle dottrine di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto

In relazione al problema dell'impossibilità del pentimento angelico, due approcci teoretici meritano, seppur brevemente, una certa attenzione. Si tratta delle posizioni di Enrico di Gand, che Hoffman chiama *Volitional Determinism*, e di quella di Giovanni Duns Scoto, definita invece come *Denial of Internal Determinism*<sup>452</sup>.

L'approccio di Enrico di Gand alla questione è differente rispetto a quello di Tommaso e va sottolineato come egli non tenga affatto conto della posizione di Riccardo di Mediavilla. Enrico muove dal presupposto della possibilità del raggiungimento di un determinato bene da parte dei demoni e distingue, in questa direzione, tra quattro tipologie diverse di beni: 1) il bene di natura; 2) il bene morale; 3) il bene della grazia; 4) il bene della gloria.

Gli ultimi due, ossia il bene della grazia e della gloria, sono subito esclusi da Enrico, nella misura in cui essi dipendono direttamente dalla giustizia divina e pertanto i demoni non li hanno ricevuti<sup>453</sup>. A causare problemi, invece, è il bene morale, dal momento che esso presuppone un'azione deliberata. A questo proposito, Enrico spiega che è necessario

---

<sup>451</sup> RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, Tome IV, *Les Démons*, q. 27, art. 6 (F), ed. Boureau, p. 190: «Contra hoc enim videtur esse istud quod virtus que potest elicere actum intensiorem potest elicere actum remissiorem. Iterum videtur quod per solam libertatem retinere se potest ne feratur secundum suum totum impetum et etiam Damascenus dicit libro I quod affectiones angelorum recipiunt magis et minus.

Iste autem tres instantie que sunt ad idem sic breviter possunt declarari, dicendo quod non sunt intentionis dicentium substantiam spiritualement se movere in malum ex toto conatu sue virtutis sue de necessitate; sed, quamvis posset se movere non secundum totum conatum virtutis, tamen quibusdam probabilibus supponimus quod movet se in malum sue secundum totum conatum virtutis, quamvis illam excellentiam indebitam quam appetivit ex toto conatu sue virtutis sue, potuisset minus intense appetivisse. Alii tamen vellent dicere forte quod non habet necessitatem nec coactionis nec immutabilitatis, loquendo de primo motu in malum; tamen ex quo in malum movet se ad hoc quod moveat se ad appetendum malum ad quod movet se secundum totum conatum sue virtutis. Habet quamdam necessitatem non coactionis, sed immutabilitatis, ratione sue nature et hec de ultimo articulo dicta sint».

<sup>452</sup> Cfr. HOFFMAN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham* cit., pp. 308-312.

<sup>453</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VIII, q. 11, ed. Badius, 323vY.

effettuare una distinzione tra la sostanza dell'atto stesso e la sua forma, o la sua modalità, la quale deriva direttamente dall'intenzione dell'agente. Dal punto di vista della sostanza dell'atto, Enrico spiega che i demoni possono fare il bene, come ad esempio nel caso in cui elargiscano buoni consigli. Ma è in relazione alla modalità dell'atto che implica l'intenzione dell'agente che i demoni non hanno alcuna possibilità di tornare al bene e dunque di pentirsi: per fa sì che l'intenzione dei demoni sia buona, essi dovrebbero desiderare il bene morale per sé stesso, il che è impossibile per i demoni. Per Enrico dunque, i demoni sono soggetti a un irreversibile corruzione dell'intenzione, dovuta essenzialmente all'intensità con cui essi desiderano e vogliono il male. È per questo che il determinismo a cui sono soggetti, non è un determinismo di tipo intellettuale, ma un "determinismo volizionale", dal momento che ha a che fare direttamente con la volontà. Inoltre, nei demoni l'ostacolo cognitivo della *synderesis*, che si oppone continuamente al male, non può porre fine a un tale desiderio perché non può opporsi all'assoluto volere della volontà dei demoni. Ed è questa, in ultima analisi, la vera ragione per Enrico dell'impossibilità del pentimento angelico.

Al contrario, Giovanni Duns Scoto nega palesemente che possa esserci una ragione interna che impossibilita il pentimento angelico, nella misura in cui l'unica vera ragione dipende dal fatto che Dio ha deciso, una volta per tutte, di non concedere ai demoni la grazia della conversione.

Occorre ribadire infatti che per Scoto la causa di qualsiasi atto della volontà è da rintracciare nella volontà stessa. Stando a ciò dunque, nulla può alterare il modo in cui la volontà causa il suo atto, sia prima sia dopo il peccato. La libertà della volontà per Scoto non è mai limitata da alcun fattore esterno e pertanto se la volontà dell'angelo è perfettamente libera rispetto ai suoi atti verso determinati oggetti è allo stesso tempo perfettamente libera di permanere e perseverare in un determinato oggetto, in questo caso s'intende il male.

Come Enrico di Gand, anche Scoto effettua una distinzione tra vari gradi di bontà che possono essere raggiunti dai demoni a cui corrispondono necessariamente dei gradi di malvagità intrinseca. A differenza di Enrico, invece, Scoto concede che i demoni possano avere volizioni buone, quali l'amore di sé o il disprezzo per la pena e in genere l'unico criterio per la bontà è che l'oggetto verso cui ci si rivolge sia adatto. Dunque, per Scoto i demoni mantengono la loro naturale inclinazione al bene che si palesa in sentimenti quali il rimorso per il loro peccato o il disprezzo per la pena subita. E nell'ammettere ciò, Scoto sembra concedere che i demoni nutrono, in un certo senso, tali sentimenti senza

un'intenzione cattiva<sup>454</sup>. Oltre a ciò, Scoto suggerisce un'ulteriore precisazione che merita una certa attenzione: la volontà del demone sarebbe in grado infatti di sospendere tutti i suoi atti, senza che pertanto sia necessario che essa voglia il male, idea mutuata da Scoto sulla base dell'affermazione agostiniana secondo la quale il potere della volontà non ha praticamente alcun limite<sup>455</sup>.

Per quanto riguarda invece la bontà legata al merito, Scoto non ha alcun dubbio nell'affermare che i demoni non hanno il potere di raggiungerla perché essi non hanno la possibilità di ottenere da sé la grazia, la quale può essere concessa solo da Dio<sup>456</sup>. Nonostante ciò, Scoto precisa che per i demoni non è logicamente impossibile ottenere la grazia, perché in essi non risiede nessun tipo di repulsione nei confronti di un tale bene, e d'altronde Dio, in virtù del suo potere assoluto, potrebbe anche decidere di accordargliela. Solo rispetto alla potenza ordinata di Dio, che è conforme alle regole e all'ordine che egli stesso ha stabilito, la grazia è del tutto inaccessibile per i demoni, così come anche Tommaso suggerisce<sup>457</sup>.

A questa posizione, Scoto si manterrà fedele anche nelle sue letture sulle *Sentenze* a Parigi, dove però fornisce un'ulteriore ipotesi degna di nota. In questo contesto, infatti, Scoto afferma che l'angelo malvagio è irrimediabilmente ostinato nella sua scelta perché la deformazione dell'atto della sua volontà è permanente e irrevocabile. Ciò perché Dio stesso causa l'atto malvagio della volontà per assicurarsi che l'atto della volontà sia realmente permanente, dal momento che nulla nell'angelo, vale a dire alcuna disposizione, può necessitare la volontà. In questo caso, Scoto aggiunge un'importante precisazione: è chiaro che Dio può causare solo la sostanza dell'atto malvagio, mentre la *deformatas* di questo atto dipende esclusivamente dalla volontà dell'angelo<sup>458</sup>. Questo

---

<sup>454</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* 2.7 nn. 67-69, *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1973.2001, voll. 7-8, 8:107-8.

<sup>455</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* 2.7 n. 70, n. 73, n. 75 Editio Vaticana 8:108, 110-111; AUGUSTINUS IPPONENSIS, *Retractationes*, edidit A. Mutzenbecher, Turnholti 1984 [CCL 57] 1.22.4, CCL 57:66.

<sup>456</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* 2.7 nn. 44-45, Editio Vaticana 8:95-96.

<sup>457</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* 2.7 nn. 51-54, n. 60, Editio Vaticana 8:99-101, 104-105.

<sup>458</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio* 2A.7, Merton College, MS 61, fol. 150r-v: «Vel sustinendo aliam opinionem superius positam quam credo veriolem, scilicet quod obstinatus permanet in actu malo elicito ita actualiter sicut si nunc eliceretur primo, tunc oportet dicere quod ista permanentia non sit a causa intrinseca quia nec habitus, nec quodcumque intrinsecum posset voluntatem ad hoc necessitare, quia modus causae secundae non potest determinare causam primam. Et tunc oportet dicere quod Deus influit ad substantiam actus, et inordinatio est a voluntate in se, secundum illud superius allegatum, ad quemcumque terminum creatura rationalis pervenerit, illic perpetuo manebit. Et tunc sicut Deus conservat actum elicito bonum in bono in quo invenit ipsum, ita conservat substantiam actus in malo, et deformatas est a se».

aspetto è quello che causa il fatto che gli angeli malvagi soffrano continuamente di stati di tristezza<sup>459</sup>.

A ben guardare, Scoto sostiene una posizione abbastanza moderata sul problema del pentimento angelico, concedendo almeno in parte la possibilità di un loro ritorno al bene, quella possibilità che rientra nell'infinito potere della potenza assoluta che Dio può esercitare nell'universo creato.

---

<sup>459</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio* 2A.7, Merton College, MS 61, fol. 150v.

**APPENDICE****DANTE ALIGHIERI E I LUOGHI DEL PECCATO DI  
LUCIFERO NELLA *COMMEDIA***

## 1. Dante Alighieri e il peccato dell'angelo

La trattazione del problema del peccato angelico nell'opera di Dante Alighieri<sup>460</sup>, e in particolare nella *Commedia*<sup>461</sup>, merita sicuramente uno spazio a sé. Lo studio e l'analisi del capolavoro dantesco hanno portato alla luce elementi significativi che ci permettono di collocare, nell'ambito specifico della questione che la presente trattazione affronta, la speculazione di Dante nel suo preciso contesto intellettuale. Infatti, si è cercato di ricostruire una possibile tesi sul problema del peccato dell'angelo a partire dall'identificazione dei luoghi salienti della *Commedia* in cui essa viene affrontata. Il quadro delineato merita una certa attenzione interpretativa, nella misura in cui Dante sembra totalmente rifarsi ad alcune posizioni scolastiche sulla caduta di Lucifero, in particolare a quella di Agostino e di Tommaso d'Aquino, e sembra tener conto espressamente del retroterra speculativo della questione tenendo insieme magistralmente le tesi aristoteliche e quelle agostiniane.

Così come gli scolastici e le autorità maggiori a cui abbiamo fatto riferimento, quali Agostino di Ippona, Anselmo d'Aosta e Pietro Lombardo, anche la posizione di Dante, come vedremo, muove dal presupposto della caduta di Lucifero, causata dalla propria volontà libera, e mossa dalla sua superbia che lo ha spinto a volersi eguagliare a Dio. Il primo peccato di Lucifero non è stato per Dante un peccato di altra natura o di invidia, in quanto quest'ultima, così come spiegato da Agostino e da Tommaso, non è altro che una conseguenza della superbia di Lucifero. La scelta di colui che Dante definisce il *primo*

---

<sup>460</sup> Sul rapporto tra Dante e la filosofia siamo in possesso di molteplici studi, dai quali emerge nettamente la rilvenza filosofica di alcune tesi e posizioni dantesche. In questo contesto ci limitiamo a suggerire alcuni studi, a nostro parere, imprescindibili per accostarsi a Dante e alla sua filosofia: Z.G. BARANSKI, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000; A. GHISALBERTI, *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Vita & Pensiero, Milano 2001; É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1939 (trad. it. di S. CRISTALDI, É. GILSON, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1985); R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïques*, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996 (trad. it. di P. PORRO, R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, Marietti Editore, Genova-Milano 2003); B. NARDI, *Noterelle polemiche di filosofia dantesca*, in *Il nuovo giornale dantesco*, I (1917), pp. 123-136; ID., *Dante e la filosofia*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di "Storia e Letteratura", Roma 1944, pp. 2017-245; T. RICKLIN, *Théologie et philosophie du «Convivio» de Dante Alighieri*, in J.-L. SOLÈRE / Z. KALUZA, *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2002, pp. 129-150; su alcuni temi più specifici si veda P. PORRO, «Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata». *L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59 (2012), pp. 389-406; ID., «O predestinazione, quanto remota è la radice tua». *Il canto XX del Paradiso*, in V. MARUCCI / V.L. PUCETTI (a cura di), *Lectura Dantis Lupiensis*, vol. 4 (2015), Longo Editore, Ravenna 2016, pp. 91-114;

<sup>461</sup> In questo contesto facciamo riferimento all'edizione dell'opera curata da A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Dante Alighieri, Commedia, Inferno*, Vol. I, Mondadori, Milano 1997; ID., *Dante Alighieri, Commedia, Purgatorio*, Vol. II, Mondadori, Milano 1997; ID., *Dante Alighieri, Commedia, Paradiso*, Vol. III, Mondadori, Milano 1997.

*superbo* dunque, causò l'ingresso del male nel mondo e svolse un'azione causale decisiva sia dal punto di vista temporale sia dal punto di vista "ontologico", nella misura in cui la scelta del primo e del più splendido tra gli angeli, fu il primo atto peccaminoso della storia dell'universo e causò, successivamente, il peccato degli angeli che decisero di seguirlo nella sua ribellione e quello dell'uomo sottoposto alla sua continua tentazione. La caduta di Lucifero non avvenne per Dante, così come per la maggior parte degli autori considerati, nel primo istante della sua creazione, ma solo in un secondo momento, il quale però rimane effettivamente indefinibile. Infine, sembra che per Dante non vi sia alcuna possibilità di pentimento per gli angeli malvagi, i quali, nell'istante precedente alla caduta, hanno compiuto una scelta che rimane definitiva e che li ha trasformati irrimediabilmente in diavoli. Questo sembra essere evidente a partire da quanto Dante afferma invece nel caso degli angeli rimasti fedeli a Dio, i quali, dopo la scelta per il bene, hanno potuto godere della grazia divina e di conseguenza della visione beatifica, non potendo così più peccare.

È questo il quadro teoretico che emerge dall'analisi dei passi della *Commedia* in cui Dante si sofferma sul peccato dell'angelo. Un quadro teoretico in cui è possibile rintracciare la profonda influenza delle fonti dantesche, a cui il poeta si mantiene sempre fedele. Al di là della cornice immaginifica costruita da Dante all'interno dell'intero poema, i presupposti dottrinali del peccato angelico sono condivisi da Dante nel pieno rispetto delle posizioni più autorevoli e delle implicazioni che esse comportano. Tale evidenza è emersa dall'analisi di ogni verso in cui il poeta riprende e sviluppa la questione, estremamente importante e decisiva, della caduta di Lucifero.

## 2. *L'inferno*

Il I canto dell'*Inferno* funge da Prologo all'intero Poema<sup>462</sup>. Dante si trova ancora fuori dell'oltremondo, in una selva che è metafora della condizione oscura in cui l'uomo versa. In questo Canto si evince già la struttura tematica dell'intero Poema dantesco, una struttura che è imperniata sull'idea del «cammino» o del «viaggio» intramondano di

---

<sup>462</sup> Per un'introduzione esaustiva al I canto si veda CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto I*, in *Dante Alighieri, Commedia, Inferno*, Vol. I cit., pp. 3-6.



salvezza che l'uomo dovrà compiere verso la sua patria, verso il cielo, vale a dire verso Dio stesso.

Il Canto rappresenta l'evento interiore da cui prende avvio l'intero Poema e descrive Dante stesso, uomo concreto, in carne e ossa, smarrito nella selva del male e dell'errore, il quale prende coscienza della propria condizione e tenta di uscirne. Il suo cammino però è ostacolato dalla presenza di tre *fiere* – che rappresentano, come vedremo, l'incarnazione dei tre peccati più gravi – che Dante non riesce, con le sue sole forze, a combattere. È qui che fa la sua apparizione la prima guida del viaggio, ossia Virgilio, il quale accompagnerà Dante nel suo cammino verso la salvezza attraverso i mondi ultraterreni del peccato e della purificazione – l'*Inferno* e il *Purgatorio* – attraverso cioè la via della conoscenza del male e del pentimento.

Già a partire dai versi 10-12 possiamo cogliere una prima precisazione essenziale riguardo il modo in cui Dante intende il rapporto tra il peccato, la possibilità dell'errore e la conoscenza:

«Io non so ben ridir com' i' v'intrai,  
tant' era *pien di sonno* a quel punto  
che la verace via abbandonai».

Dante non è in grado di spiegare come avvenne il suo ingresso nella selva, dal momento che egli era in quel momento «pien di sonno», un sonno a causa del quale egli abbandonò la *diritta via*. Il sonno a cui Dante qui fa riferimento non è altro che il sonno mentale o dell'anima, figura utilizzata nella Scrittura per indicare il peccato, ossia la condizione in cui la mente è ottenebrata e la coscienza come addormentata. In questo contesto, Dante si rifà esplicitamente all'etica aristotelica, a cui lo stesso Tommaso cerca di restare sempre fedele. Per Dante, così come per Aristotele e Tommaso, il peccato presuppone necessariamente un errore dell'intelletto, nella misura in cui quest'ultimo non può scegliere deliberatamente il male: l'intelletto sceglie il male solo a seguito di un errore, a causa del quale il male è concepito, appunto erroneamente, come un bene e scelto come tale. Tale condizione di fallibilità dal punto di vista cognitivo non potrà in alcun modo, come abbiamo già avuto modo di approfondire in precedenza, essere attribuita a Lucifero.

La condizione di peccato appena descritta si palesa e si incarna successivamente appunto nell'apparizione delle tre *fiere*<sup>463</sup>, che hanno un significato prettamente allegorico e rappresentano le tre principali inclinazioni peccaminose che ostacolano l'uomo sulla via del bene. In questo contesto, oltre alla *lonza*, che rappresenta la *lussuria*, e alla *lupa*, che rappresenta invece l'*avarizia* (il peccato più grave in assoluto che affligge l'uomo per Dante), nei versi 45-48 viene descritto l'incontro con un *leone*, simbolo del primo peccato per eccellenza, vale a dire quel peccato di *superbia* che, come vedremo, coincide per Dante con la scelta peccaminosa commessa da Lucifero:

«la vista che m'apparve d'un *leone*.  
 Questi pareva che contra me venisse  
 con la test' alta e con rabbiosa fame,  
 sì che pareva che l'aere ne tremasse».

Il leone appare a Dante nel pieno del suo atto superbo, con la testa alta simbolo dell'atteggiamento fiero e arrogante conferitogli dalla superbia che lo incarna. Questo è senza dubbio il primo luogo in cui viene introdotta la questione del peccato angelico, sebbene non ci siano ancora riferimenti diretti a Lucifero. Riferimenti che invece ritroviamo più avanti nel testo dantesco, precisamente ai versi 109-111:

«Questi la caccerà per ogni villa  
 fin che l'avrà rimessa ne lo' inferno,  
 là onde *invidia prima dipartilla*».

Possiamo attribuire ai seguenti versi due possibili interpretazioni: Dante potrebbe riferirsi qui o al momento della tentazione di Eva, quando il diavolo per la prima volta introdusse nel mondo la sua invidia, oppure, il che ci sembra più plausibile, Dante fa qui riferimento all'invidia di Lucifero nei confronti dell'uomo contrapposta al primo amore di Dio: l'inferno è infatti il luogo in cui è confitto Lucifero, il luogo in cui risiede la prima radice dell'invidia. Dante sembra qui alludere a una delle teorie standard sul primo peccato di Lucifero e sembra essere totalmente in linea sia con le fonti pre-scolastiche,

---

<sup>463</sup> Sulle tre fiere e sui tre relativi peccati nella tradizione cristiana si veda G. BUSNELLI, *Il Simbolo delle tre fiere dantesche*, "Civiltà Cattolica", Roma 1909.

quali Agostino e Anselmo, sia con Tommaso d'Aquino. Infatti, si fa qui riferimento all'invidia nutrita nei confronti dell'uomo, invidia che non è altro che, come lo stesso Agostino afferma, la conseguenza del primo peccato di superbia commesso da Lucifero.

Ulteriori elementi emergono dall'analisi del III canto<sup>464</sup>, nel quale Dante non affronta il problema del peccato angelico, ma a partire dal quale possiamo cominciare a delineare un preciso quadro di riferimento della questione.

Il III canto introduce il lettore direttamente nell'oltremondo infernale ed è qui che inizia il vero e proprio racconto dantesco. L'essenza di questo mondo è descritta già dalla solenne iscrizione sulla porta che occupa l'inizio del canto. Dante, e tutti coloro che varcheranno quella soglia, sta per fare il suo ingresso in un luogo di dolore, dove l'eternità è letteralmente senza alcuna speranza. Quanto alla sua struttura, il canto è suddiviso in tre grandi aree tematiche: una parte iniziale, sancita dall'ingresso in quel doloroso mondo, in cui riecheggia sullo sfondo il pianto dei dannati; una parte centrale, rappresentata dall'incontro con i pusillanimi, che segna inoltre l'introduzione di uno dei grandi temi della *Commedia*, il quale costituisce una delle radici speculative dell'*Inferno*: si tratta della ragione etica, del presupposto essenziale del valore assoluto della libera decisione e della libera scelta dell'uomo. In altri termini, dell'imprescindibilità del libero arbitrio. È per questo che la condizione degli ignavi assume qui un'importante connotazione morale: essi sono coloro i quali si sono sottratti a tale scelta, ossia si sono sottratti all'utilizzo del libero arbitrio, elemento essenziale nella vita non solo dell'uomo, ma anche dell'angelo. La libertà umana, come anche quella angelica, è il presupposto essenziale sul quale si basano l'etica e la morale dantesca; infine, un'ultima parte è dedicata alle anime sulla riva dell'Acheronte.

In questo contesto dunque, gli ormai celeberrimi versi 7-8 esplicano un elemento fondamentale per comprendere alcune basi dell'angelologia dantesca e alcune dinamiche della rovina angelica:

«Dinanzi a me non fuor cose create  
se non etterne, e io eterna duro».

---

<sup>464</sup> Per un'introduzione esaustiva al I canto si veda CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto III*, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Inferno*, Vol. I cit., pp. 73-76.

Questi versi sono soggetti a interpretazioni differenti. Qui è la porta dell'Inferno a parlare: prima di essa furono create soltanto cose eterne. Con ogni probabilità, Dante fa riferimento alla creazione dei cieli, degli angeli e della materia prima. Per quanto riguarda più nello specifico la creazione dell'Inferno, Dante sembra qui fare direttamente riferimento alla Scrittura (*Matth.*, 25, 41), in cui si afferma che l'Inferno era stato creato subito dopo gli angeli e proprio a causa della ribellione di Lucifero e della sua schiera angelica.

A partire da questa indicazione, per certi versi particolarmente significativa, possiamo formulare una prima ipotesi relativa al problema del momento del peccato e della caduta angelica. Infatti, il fatto che qui Dante faccia riferimento alla creazione dell'Inferno subito *dopo* la ribellione di Lucifero, sembra suggerire l'idea secondo la quale gli angeli non caddero, e dunque non peccarono, nell'istante stesso della loro creazione, idea che sembra essere confermata anche da quanto Dante affermerà in un altro luogo della *Commedia* (*Paradiso*, XXIX, 49-51), sul quale ci soffermeremo in dettaglio successivamente.

Come suggerisce anche Chiavacci Leonardi nel commento, per Dante, che segue a questo proposito Tommaso, la ribellione di Lucifero è stata immediata. Ma occorre qui un'importante precisazione: la ribellione è stata sì immediata, ma non istantanea. In altri termini, e come abbiamo avuto già modo di analizzare nel terzo capitolo, per Tommaso, così come per la maggior parte degli autori scolastici, Lucifero non poté commettere peccato nell'istante stesso della sua creazione, ma solo in un momento immediatamente successivo. Pertanto, anche Dante concede evidentemente l'esistenza di una certa successione temporale che scandisce gli eventi che hanno determinato la rovina angelica: dopo la sua creazione, Lucifero commise peccato e solo in seguito alla sua ribellione e a quella degli angeli che decisero di seguirlo, venne creato l'Inferno, luogo in cui essi vennero relegati da Dio. Infine, dopo la creazione dell'Inferno, avvenne invece la creazione di tutte le cose generabili e corruttibili.

Strettamente connesso a questo tema, ma ancora più pertinente con il problema dell'ignavia che Dante affronta nella parte centrale del canto, è il riferimento a quella schiera angelica che non prese posizione, né dalla parte di Dio né dalla parte di Lucifero al momento della scelta, a cui Dante fa riferimento ai versi 34-42:

«Ed elli a me: “Questo misero modo  
tegnon l'anime triste di coloro  
che visser senza 'nfamia e senza lodo.

Mischiate sono a *quel cattivo coro*  
*de li angeli che non furon ribelli*  
*né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro.*  
 Caccianli i ciel per non esser men belli,  
 né lo profondo inferno li riceve,  
 ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli».

Dante sta qui definendo i pusillanimi, vale a dire coloro che non hanno avuto il coraggio di compiere né il bene né il male. Tra questi vi furono anche gli *angeli che non furon ribelli, ma per sé fuoro*. Sebbene non ci sia alcun diretto riferimento scritturale, la questione degli angeli neutrali non costituisce un'invenzione dantesca. Dante sembra qui attingere a una tradizione di cui si ritrovano tracce sia in testi letterari popolari, come la *Navigatio Sancti Brandani*, sia in testi teologici e filosofici. Molto probabilmente, oltre che da Clemente Alessandrino, Dante mutua questo tema da Pietro di Giovanni Olivi, nella misura in cui tale credenza è invece rifiutata da Tommaso<sup>465</sup>.

In questo contesto, è invece interessante notare come anche la condizione di neutralità di questa schiera angelica suggerisca il fatto che la caduta angelica avvenga per Dante in un momento successivo alla loro creazione, il che si potrebbe desumere a partire dal fatto che gli angeli non compiono la scelta nel momento in cui invece tale scelta andrebbe compiuta: si evince ancora una volta l'idea di una successione temporale ben scandita dei momenti della rovina angelica.

Il primo riferimento diretto al peccato di Lucifero in tutta la *Commedia* è introdotto da Dante nel VII canto dell'*Inferno*<sup>466</sup>. In questo canto Dante affronta le colpe più gravi che pesano sull'uomo e degradano profondamente la sua dignità e in particolar modo il peccato, a parere di Dante, più grave che lo affligge: l'*avarizia*. Dante e Virgilio sono all'ingresso del IV cerchio e incontrano il demone Pluto, custode di quella zona infernale. Dopo tale incontro, Dante si dedica alla trattazione dell'*avarizia* e della prodigalità, per lasciare poi spazio al discorso di Virgilio sulla fortuna. Infine, i due poeti compiono la discesa verso il V cerchio, dove incontreranno gli iracondi.

---

<sup>465</sup> Cfr. B. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia". Sei saggi danteschi*, Istituto Storico per il Medioevo, Roma 1960, pp. 330-350.

<sup>466</sup> Per un'introduzione esaustiva al I canto si veda CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto VII*, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Inferno*, Vol. I cit., pp. 205-209.

Il peccato di Lucifero è invocato da Dante nella prima parte del canto, a seguito dell'invettiva subita proprio dal demone Pluto. In questo contesto, ai versi 10-12, Dante ricorda a Pluto proprio la sconfitta subita da Lucifero da parte dell'arcangelo Michele:

«Non è senza cagion l'andare al cupo:  
vuolsi ne l'alto, là dove Michele  
fé la vendetta del *superbo strupo*».

In questo contesto, Dante ricorda a Pluto che Lucifero venne vinto e punito dalle forze celesti. Infatti, l'arcangelo Michele, a capo della schiera degli angeli rimasti fedeli a Dio, punì la superba ribellione di Lucifero e, assieme ai suoi angeli ribelli, lo cacciò dal cielo lasciandolo precipitare nell'Inferno. Qui il primo peccato dell'angelo riceve da Dante una precisa connotazione: il peccato di Lucifero fu un peccato di *superbia* (*superbo strupo*). Tale connotazione, che verrà ribadita più volte dall'autore e sempre nei medesimi termini<sup>467</sup>, lega Dante al contesto speculativo della scolastica medievale che rappresentò, con ogni probabilità, la fonte principale nell'elaborazione della propria posizione. Dante aveva dunque ben presenti le dottrine di Agostino, Anselmo e Tommaso d'Aquino, e non è da escludere che questi siano gli unici autori a cui egli possa aver fatto riferimento. Inoltre, l'atto superbo di Lucifero viene definito da Dante uno *strupo*, metafora biblica (*Ier. 2, 16*) utilizzata per indicare la tentata violenza di Lucifero nei confronti di Dio.

Successivamente, Dante non mancherà di richiamare con evidenza tale peccato, celandolo sullo sfondo di alcune vicende che interessarono personaggi storici che incontrerà sul suo cammino di redenzione.

A rievocare il peccato di superbia di Lucifero troviamo ad esempio la vicenda narrata nel XIV canto<sup>468</sup>. Dante si trova nel girone dei violenti e dedica questo canto a coloro che lo sono stati contro Dio. La parte iniziale è interamente dedicata alla descrizione del luogo che i due poeti si trovano ad attraversare: il vasto sabbione in cui appaiono vari gruppi di anime, tutte accumulate da una condizione di profonda miseria, che tentano di ripararsi con le proprie mani dalla pioggia di fuoco che le tortura. Regnano qui solo tristezza e dannazione profonda. Tali anime sono suddivise in base alla pena che dipende dalla colpa che hanno commesso, vale a dire contro Dio, contro la natura e contro l'arte. I

<sup>467</sup> Cfr. *Paradiso* XIX 46 e XXIX 55-57.

<sup>468</sup> Per un'introduzione esaustiva al I canto si veda CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto XIV*, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Inferno*, Vol. I cit., pp. 421-425.

bestemmiatori sono sdraiati al suolo senza alcun possibile sollievo; i sodomiti corrono sotto le fiamme e gli usurai giacciono quasi accovacciati per farsi riparo. La seconda parte del canto è incentrata sull'incontro con la prima di queste tre schiere di anime, i bestemmiatori. Dante e Virgilio proseguono ancora il loro cammino sull'orlo del bosco, fino a quando raggiungeranno la zona in cui è possibile attraversare il sabbione. Infine, la terza parte del Canto si concentra sulla narrazione di Virgilio del mito del Veglio di Creta, la grande statua allegorica che rappresenta la storia dell'umanità avvilita dalla corruzione e dal peccato.

In questa cornice, il compito di evocare il primo di tutti i peccati è assegnato a Capaneo, la superba figura del «contemptor superum» utilizzata come esempio di superbia, che si esprime con la violenza delle parole, contro Dio. Dante ne introduce la figura ai versi 43-48:

«I' cominciai: "Maestro, tu che vinci  
tutte le cose, fuor che ' demon duri  
ch'a l'intrar de la porta incontra uscinci,  
chi è quel grande che non par che curi  
lo 'ncendio e giace dispettoso e torto,  
sì che la pioggia non par che 'l maturi?"».

Dante sta qui per incontrare il superbo negatore di Dio, caratterizzato dalla stessa oltracotanza dei diavoli che gli andarono incontro uscendo dalla porta di Dite. Questo è il punto in cui per Dante la ragione umana è totalmente vinta se non è supportata dalla grazia divina. Come abbiamo già anticipato, uno dei maggiori esempi di superbia, secondo forse solo a Lucifero, è incarnato proprio dal personaggio che Dante sta qui per incontrare. Si tratta appunto di Capaneo, uno dei sette re che assediaron Tebe. Secondo il mito narrato nella *Tebaide* di Stazio, Capaneo si erse contro Dio sulle mura di Tebe, sfidando Giove con le sue parole tanto da provocare la sua ira e da essere così punito con la sua folgore. L'episodio è ovviamente interpretato da Dante alla luce della fede cristiana e rievoca, senza dubbio, la superbia dell'angelo Lucifero.

Alla rievocazione del primo peccato di Lucifero, così come alla preparazione all'incontro con il re del male, Dante dedica il canto XXXI<sup>469</sup>. Il poeta si trova infatti all'entrata del cerchio glaciale in cui è confitto Lucifero e ha davanti a sé uno scenario solenne e pauroso composto da una cerchia di enormi torri che egli può scorgere da lontano nell'oscurità. In realtà, così come spiegherà Virgilio, esse non sono torri ma giganti che si ergono in tutta la loro possanza intorno all'ultimo pozzo infernale. Dante fa qui il suo ingresso in un'atmosfera intrisa di tragicità che caratterizza perfettamente il luogo in cui Lucifero dimora. È lo stesso paesaggio a rievocare la minaccia della sua presenza, nella misura in cui Dante si trova qui nel regno dell'odio, simboleggiato dal ghiaccio, dove non vi è alcuna traccia di umanità. Il significato dei giganti, che Dante mutua dalla tradizione classica e da quella biblica, è assolutamente chiaro e ampiamente documentato, dal momento che essi rappresentano con la loro postura e con la loro imponenza fisica il tentativo di raggiungere il cielo, simbolo di quel sentimento di superbia che porta l'uomo, così come Lucifero prima di ogni altra creatura, a volersi rendere uguale a Dio. I giganti dunque seguono l'esempio del *primo superbo*, che per Dante si ribellò al suo creatore proprio volendo farsi uguale a lui.

Ma è nel Canto XXXIV, il Canto conclusivo dell'*Inferno*<sup>470</sup>, che avviene effettivamente l'incontro con il re del male, o meglio la sua apparizione e la sua descrizione, con l'incarnazione del peccato. È qui che Dante comincia ad affrontare il problema della sua caduta che sovverte di fatto l'intero ordine precostituito da Dio. Il canto ha, a questo proposito, una forte connotazione cosmologica e cosmogonica, dal momento che è in questo contesto che Dante delinea l'intera struttura del cosmo e ne descrive la causa e l'origine<sup>471</sup>. La prima connotazione che Dante fornisce di Lucifero è quella di Re dell'*Inferno* al verso 1:

---

<sup>469</sup> Per un'introduzione esaustiva al canto si veda CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto XXXI*, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Inferno*, Vol. I cit., pp. 909-915.

<sup>470</sup> Sull'analisi dell'ultimo Canto dell'*Inferno* si veda A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al Canto XXXIV*, in id. (a cura di), *Dante Alighieri, Commedia, Inferno*, Vol. I cit., pp. 1005-1010; B. NARDI, *L'ultimo canto dell'Inferno*, in *Convivium*, 25 (1957), pp. 141-148; A. PÉZARD, *Le dernier chant de l'Infer*, in LDI, *Inferno*, pp. 397-427; J. FRECCERO, *Infernal Division and Christian Conversion*, in *Italica*, 42 (1965), pp. 35-41.

<sup>471</sup> Sul problema cosmologico-cosmogonico in Dante connesso alla questione della rovina angelica si veda G. BUSNELLI, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Civiltà Cattolica, Roma 1922; J. FRECCERO, *Satan's Fall and the «Quaestio de aqua et terra»*, in *Italica*, XXXVIII, 2 (1961), pp. 99-115; M. GALLARINO, *Metafisica e Cosmologia in Dante. Il tema della rovina angelica*, Il Mulino, Napoli 2013; A. GHISALBERTI, *La cosmologia di Dante dal «Convivio» alla «Commedia»*, in N. BRAY / L. STURLESE (a cura di), *Filosofia in volgare nel medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002, Brepols, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 319-330; A. LEONE, *D'alcune teorie cosmogoniche di Dante*, in *Rivista di fisica, matematica e scienze naturali*, III (1902), pp. 102-111; V. MELE, *La reazione della terra alla caduta di Lucifero* (Inf. XXXIV



«*Vexilla regis prodeunt inferni*».

Il riferimento è ai vessilli del re dell'Inferno, Lucifero appunto, il quale assume il carattere di anti-Dio per eccellenza ed è sovrano assoluto nel suo regno.

Nel contesto della sua descrizione fisica, Dante fa spesso riferimento al suo peccato e alla sua precedente condizione angelica. Ad esempio ciò accade ai versi 34-36:

«S'el fu sì bel com' elli è ora brutto,  
e contra 'l suo fattore *alzò le ciglia*,  
ben dee da lui procedere ogni lutto».

In questo caso Dante si riferisce alla condizione che portava Lucifero a essere considerato come il più splendido tra gli angeli, colui che era superiore per bellezza e dignità e che a causa del peccato ha trasformato, non la sua natura, ma la sua condizione e il suo aspetto nel suo esatto opposto. Inoltre, qui Dante descrive un atteggiamento – *alzò le ciglia* – che è tipico della superbia di colui che, volendo farsi simile a Dio, si ribellò a Lui.

Lo stesso richiamo alla sua condizione precedente al peccato è rintracciabile nei versi 46-52, là dove Dante descrive le ali di Lucifero:

«Sotto ciascuna uscivan due grand' ali,  
quanto si convenia a tanto uccello:  
vele di mar non vid' io mai cotali.  
Non avean penne, ma di vispistrello  
era lor modo; e quelle svolazzava,  
sì che tre venti si movean da ello:  
quindi Cocito tutto s'aggelava».

Sotto ogni testa di Lucifero sporgevano due ali, a indicare le sei ali di cui erano dotati i Serafini, il massimo tra gli ordini angelici. Lucifero dunque conserva le sue ali angeliche,

---

121-126), in L. B. RICCI (a cura di), *Leggere Dante*, Longo, Ravenna 2003, pp. 345-363; B. NARDI, *La caduta di Lucifero e l'autenticità della «Quaestio de aqua et terra»*, Torino 1959; G. STABILE, *Cosmologia e teologia nella Commedia: la caduta di Lucifero e il rovesciamento del mondo*, in *Lecture classensi*, Vol. 12, Longo, Ravenna 1983, pp. 139-173 e pp. 147-149.

a testimonianza del fatto che con il peccato non si produce una mutazione della natura, ma esse hanno tuttavia ben altro aspetto, ossia sono simili a quelle di un pipistrello. Attraverso il movimento delle sue ali, Lucifero causa il vento che produce il ghiaccio che caratterizza il Cocito.

Successivamente, verso la fine del canto, Dante chiede a Virgilio spiegazioni sulla loro posizione, o meglio sul cambio di posizione che hanno subito risalendo attraverso il corpo di Lucifero, ed è qui che Virgilio spiega, ai versi 106-126, come il cosmo dantesco si sia costituito successivamente e a causa della caduta di Lucifero:

«Ed elli a me: “Tu imagini ancora  
 d’esser di là dal centro, ov’ io mi presi  
 al pel del vermo reo che ’l mondo fóra.  
 Di là fosti cotanto quant’ io scesi;  
 quand’ io mi volsi, tu passasti ’l punto  
 al qual si traggon d’ogne parte i pesi.  
 E se’ or sotto l’emisperio giunto  
 ch’è contraposto a quel che la gran secca  
 coverchia, e sotto ’l cui colmo consunto  
 fu l’uom che nacque e visse senza pecca;  
 tu hai i piedi in su picciola spera  
 che l’altra faccia fa de la Giudecca.  
 Qui è da man, quando di là è sera;  
 e questi, che ne fé scala col pelo,  
 fitto è ancora sì come prim’ era.  
*Da questa parte cadde giù dal cielo;*  
 e la terra, che pria di qua si sporse,  
 per paura di lui fé del mar velo,  
 e venne a l’emisperio nostro; e forse  
 per fuggir lui lasciò qui loco vòto  
 quella ch’appar di qua, e su ricorse”».

Virgilio spiega a Dante che essi non si trovano più nella stessa posizione perché hanno passato il centro della terra e hanno cambiato emisfero, trovandosi ora esattamente a dodici ore di distanza dal luogo in cui erano prima. Virgilio utilizza qui il termine biblico

*verme* proprio per indicare Lucifero, il demonio, che letteralmente fora il mondo nel suo centro, come se a partire da quel punto egli diffondesse ogni male. Da quella parte dell'emisfero, Dante si trattiene il tempo della discesa di Virgilio, dopodiché egli attraversa il punto centrale dal quale sono attratte, nell'universo, tutte le cose che hanno un peso, vale a dire il centro della gravitazione universale. Questo punto, secondo la dottrina aristotelica esposta nel *De caelo* (II, 14, 296b), si trovava esattamente al centro della terra, a sua volta ubicata secondo l'astronomia tolemaica al centro dell'universo.

Dopo questo passaggio, Dante si trova dunque sotto l'emisfero celeste opposto a quello che ricopre la *gran secca*, vale a dire l'estensione delle terre emerse, e sotto la cui sommità venne ucciso Gesù, l'unico uomo a nascere e vivere senza peccato. Ora Dante si trova esattamente sulla piccola area circolare asimmetrica all'ultima zona del Cocito, che egli chiama *Giudecca*. In questo emisfero è mattina, quando nell'altro suo opposto è sera e Lucifero, che continua a fungere da scala per i due poeti, è ancora confitto nella stessa posizione. Dunque, spiega Virgilio, nella zona in cui ora si trovano, vale a dire nell'emisfero antartico, Lucifero cadde giù dal cielo contribuendo così anche alla formazione della montagna dell'Eden, agli antipodi di Gerusalemme. Dante sembra suggerire che proprio a causa della caduta di Lucifero la terra che in quel momento emergeva, come se avesse paura di lui, si ritrasse dal mare proteggendosi, ed emerse nell'emisfero in cui si trovano ora i due poeti. E forse, prosegue Virgilio, la terra, per fuggire Lucifero, lascia intorno a lui uno spazio vuoto e si levò in alto a formare una nuova montagna sul mare.

Come suggerisce Gallarino, pare dunque che la caduta di Lucifero abbia effettivamente sovvertito l'ordine prestabilito e causato l'attuale conformazione delle terre emerse, disponendo il mondo sublunare a essere funzionale allo scopo per il quale è stato creato: essere il luogo dell'uomo e lo scenario della sua vicenda di peccato, di morte e redenzione. È come se per Dante Dio avesse voluto servirsi della caduta dell'angelo ribelle per poter preparare i luoghi in cui si sarebbe svolta la vicenda umana<sup>472</sup>. In relazione al nostro studio, è invece interessante notare come Dante, anche a questo proposito, sia in linea con la tradizione di cui dimostra ampiamente di tener conto. Inoltre, a prescindere dal disegno e dall'invenzione prettamente dantesca, emergono chiaramente ancora una volta i caratteri essenziali che descrivono Lucifero e il suo primo peccato, oltre che la vicenda della sua caduta e le conseguenti implicazioni di essa.

---

<sup>472</sup> Cfr. GALLARINO, *Metafisica e Cosmologia in Dante* cit., p. 4.

### 3. *Il Purgatorio*

Nel *Purgatorio*, Dante si sofferma direttamente sulla questione del peccato angelico solo nel canto XII<sup>473</sup>. Non a caso qui Dante si trova nel girone dei superbi e il suo cammino procede con la riflessione sugli esempi più importanti di superbia punita, raffigurati sul pavimento della prima cornice del monte dell'espiazione, tra i quali appunto spicca, il primo fra tutti, quello di Lucifero. Quest'ultimo rientra nel primo gruppo descritto da Dante, vale a dire quello dei superbi ribelli contro la divinità, coloro che vollero eguagliarsi a Dio e, non tollerando alcun tipo di subordinazione, lo affrontarono venendo di conseguenza puniti. Il richiamo a Lucifero è ai versi 25-27:

«Vedea colui che fu nobil creato  
più ch'altra creatura, giù dal cielo  
folgoreggiando scender, da l'un lato».

Come Dante ribadirà nel *Paradiso* (XIX, 46), Lucifero fu infatti il *primo superbo* della storia, all'inizio stesso della storia (ma non nell'istante stesso della sua creazione), egli venne cacciato dal cielo e precipitò appunto sulla terra. Il modo in cui Lucifero precipita dal cielo, *folgoreggiando*, è sicuramente tratto dalla Scrittura (*Luca* 10, 18). Quello di Lucifero, stando a quanto tramandato alla Scrittura e, come abbiamo visto, dagli autori scolastici a cui Dante può aver fatto riferimento, è stato il primo tra tutti i peccati, sia dal punto di vista temporale sia dal punto di vista causale. La scelta malvagia di Lucifero ha infatti introdotto il male nel mondo e tra gli uomini, inducendoli a loro volta al peccato.

### 4. *Il Paradiso*

Il *Paradiso* fornisce invece qualche elemento ulteriore che ci permette di ricostruire la posizione di Dante sul peccato angelico. I canti in cui il poeta fa direttamente riferimento al peccato di Lucifero sono essenzialmente tre, il XIX, il XXVII e il canto XXIX.

---

<sup>473</sup> Sull'analisi e l'introduzione al canto XII si veda ancora una volta A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al Canto XXII*, in id. (a cura di), DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Purgatorio*, Vol. II cit., pp. 347-352.

Il canto XIX<sup>474</sup> è dedicato al cielo di Giove, il cielo della giustizia. Qui Dante pone e discute un delicato problema, vale a dire quello della salvezza degli infedeli. Questi ultimi sono disposti in modo da rievocare un'aquila, figura che risolverà un dubbio di Dante riguardo l'imperscrutabilità della giustizia divina. In questo contesto, la rievocazione del peccato di Lucifero avviene proprio durante il discorso dell'aquila, pregno di significato teologico, ai versi 40-51:

«Poi cominciò: “Colui che volse il sesto  
 a lo stremo del mondo, e dentro ad esso  
 distinse tanto occulto e manifesto,  
 non potè suo valor sì fare impresso  
 in tutto l'universo, che 'l suo verbo  
 non rimanesse in infinito eccesso.  
 E ciò fa certo che 'l *primo superbo*,  
*che fu la somma d'ogne creatura*,  
*per non aspettar lume, cadde acerbo*;  
 e quinci appar ch'ogne minor natura  
 è corto recettacolo a quel bene  
 che non ha fine e sé con sé misura  
 [...]”».

Comincia qui appunto il discorso dell'aquila e il dubbio di Dante, che consiste nel chiedersi come possa Dio, sommamente giusto, condannare coloro che, senza demerito, non hanno conosciuto la fede che salva, non è sciolto in termini logici. L'aquila spiega infatti perché l'uomo, con le sue limitazioni creaturali, non sia in grado di penetrare quel mistero divino a cui non si può giungere con le sole capacità naturali, ma che si deve necessariamente, come anche Tommaso afferma, accogliere per fede. Qui appare chiaro come anche per Dante tutto l'universo creato non sia in grado di contenere l'infinita bontà divina e come la mente umana, anch'essa creata, non possa accogliere in sé l'infinito pensiero divino. Il fatto che il Verbo divino ecceda l'intero universo è dimostrato proprio

---

<sup>474</sup> Per quanto riguarda l'introduzione al canto e alcuni approfondimenti si veda CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al Canto XIX*, in id. (a cura di), *Dante Alighieri, Commedia, Paradiso*, Vol. III cit., pp. 521-525; P. PORRO, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'Aquila e la teodicea dantesca*, in E. MALATO / A. MAZZUCCHI (a cura di), *Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 2. Canti XVII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 558- 593.

dal caso di Lucifero, l'unico esempio addotto dal poeta, il *primo superbo* e la più perfetta tra tutte le creature, che non volle aspettare la luce della grazia divina, attraverso la quale avrebbe potuto accedere a quella conoscenza che gli era preclusa, ossia la conoscenza dell'essenza divina. Perciò, Lucifero *cadde acerbo*, imperfetto e incompiuto, nella misura in cui non fu in grado con le sue sole forze naturali di raggiungere la beatitudine che Dio gli avrebbe concesso se non avesse peccato.

Qui occorre rilevare come sembri instaurarsi una netta dipendenza da parte di Dante nei confronti non solo della dottrina di Anselmo, ma anche rispetto a quella di Tommaso d'Aquino. Dante sembra infatti riprendere, quasi alla lettera, la posizione di Tommaso, analizzata già ampiamente nel primo capitolo di questo studio.

Nel canto XXVII<sup>475</sup>, Dante si sofferma ancora una volta, seppur come sempre brevemente, sulla caduta di Lucifero. Il canto conclude la sequenza del cielo del cielo stellato ed è un canto fortemente drammatico. Il momento è quello dell'invettiva di San Pietro contro Bonifacio VIII, sulla quale non ci soffermeremo, e Dante rievoca Lucifero ai versi 22-27:

«Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio,  
 il luogo mio, il luogo mio che vaca  
 ne la presenza del Figliuol di Dio,  
 fatt'ha del cimitero mio cloaca  
 del sangue e de la puzza; onde 'l *perverso*  
*che cadde di qua su, là giù si placa*».

Il tono di San Pietro è aspro e cupo e si rivela in tutta la sua intensità, culminando, in questi versi, nella rievocazione del luogo in cui risiede Lucifero, il *perverso che cadde*. Molto probabilmente, l'aggettivo *perverso* non è utilizzato da Dante a caso, nella misura in cui il peccato angelico effettivamente sta a indicare un sovvertimento, e pertanto una perversione, nell'ordine stabilito da Dio.

Il canto, che possiamo definire in un certo senso decisivo, è XXIX, nel quale Dante condensa ed esplica la sua dottrina angelologica. Il poeta si trova nel nono cielo, quello del primo mobile, e si dedica infatti a un'attenta riflessione teologico-filosofica sullo

---

<sup>475</sup> Per quanto riguarda l'introduzione al canto si veda CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al Canto XXVII*, in id. (a cura di), DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Paradiso*, Vol. III cit., pp. 735-740.

statuto angelico seguendo lo schema tracciato da Pietro Lombardo nelle *Sentenze*. Infatti, Dante spiega dove, quando e come gli angeli furono creati; come avvenne la caduta di parte di loro e la beatificazione di coloro che invece rimasero fedeli a Dio. In questo contesto, Dante affronta nuovamente, ma più in dettaglio, il problema del peccato di Lucifero, dedicando spazio anche all'importante questione del momento della caduta. Il discorso è intessuto da Beatrice ai versi 49-66:

*«Né giugneriesi, numerando, al venti  
sì tosto, come de li angeli parte  
turbò il soggetto d'i vostri alimenti.  
L'altra rimase, e cominciò quest' arte  
che tu discerni, con tanto diletto,  
che mai da circüir non si diparte.  
Principio del cader fu il maladetto  
superbir di colui che tu vedesti  
da tutti i pesi del mondo costretto.  
Quelli che vedi qui furon modesti  
a riconoscer sé da la bontate  
che li avea fatti a tanto intender presti:  
per che le viste lor furo assaltate  
con grazia illuminante e con lor merto,  
sì c'hanno ferma e piena volontate;  
e non voglio che dubbi, ma sia certo,  
che ricever la grazia è meritorio  
secondo che l'affetto è aperto».*

Beatrice sta qui affrontando la questione della caduta angelica, e il primo punto su cui discutere è sicuramente quello relativo al primo verso, in cui Dante racchiude la propria tesi sul momento della caduta angelica. Beatrice spiega che tra il momento della creazione angelica e la caduta è intercorso solo un breve momento, al punto che contando non si arriverebbe neanche al numero venti. Non è chiaro qui a quale delle teorie scolastiche o pre-scolastiche Dante aderisca o faccia esplicitamente riferimento, sebbene sia sostanzialmente in linea con l'intera tradizione nel rifiutare la possibilità della coincidenza tra l'istante della creazione e la caduta dell'angelo. A questo proposito, si

può supporre che Dante avesse ben presente, oltre alla posizione di Tommaso d'Aquino e di altri scolastici, anche e soprattutto le tesi di Pietro Lombardo e in particolare il suo concetto di *morula*.

Dopo aver spiegato che gli altri angeli, vale a dire coloro che non seguirono Lucifero nella sua ribellione, rimasero invece là dove erano stati creati, ossia nell'Empireo, godendo così della grazia e della beatitudine che gli era stata concessa da Dio, Beatrice si sofferma in particolare sull'origine di ogni peccato, evocando così la caduta di Lucifero e la sua causa. Infatti, l'origine e la causa della caduta fu proprio la superbia di Lucifero, che Dante ha avuto modo di incontrare nel fondo dell'Inferno, là dove, come abbiamo visto, era stato confitto da Dio e oppresso da tutti i pesi dell'universo. In tal modo, Lucifero non solo provocò l'irrompere nel male del mondo, ma fu anche causa della caduta della schiera angelica che decise di seguirlo. Al contrario di Lucifero, il quale appunto si insuperbì e si ribellò a Dio attraverso un atto della propria volontà libera, gli angeli rimasti fedeli furono invece in grado di comprendere che non era possibile raggiungere la beatitudine, di cui ora godono, con le sole forze naturali e, in totale umiltà, compresero che l'eccezionale natura di cui erano stati dotati era solo un dono della bontà divina a cui, a differenza degli angeli ribelli, decisero di aderire totalmente, passando così dallo stato di natura a quello della visione beatifica. In questa condizione, l'intelletto e la volontà angelica subiscono una trasformazione, nella misura in cui il primo è ormai capace di vedere Dio e coglierne l'essenza, la seconda invece, dopo tale visione, non è più in grado di poter peccare. Questo fu possibile in virtù della cooperazione della grazia e del loro merito: per accedere alla visione beatifica è infatti necessaria la grazia, che però è concessa solo in proporzione alla buona disposizione ad accoglierla che la creatura possiede. Un ulteriore elemento potrebbe emergere da questa analisi, vale a dire quello connesso alla possibilità del pentimento angelico. Dante infatti sembra qui suggerire che le due possibili condizioni in cui gli angeli si trovano dopo la scelta che hanno compiuto, la caduta o la confermazione, paiono essere irreversibili. Dunque, così come l'angelo buono dopo la visione beatifica non può più peccare, l'angelo malvagio potrebbe non avere alcuna possibilità di pentimento, dal momento che con la sua scelta ha aderito, una volta per tutte, al male.



## CONCLUSIONE

È necessario al termine di questo lavoro tirare le somme e cercare di delineare un quadro riassuntivo di quanto si è indagato e studiato. Il primo punto da rilevare attiene sicuramente alla premessa iniziale di questa ricerca, che è partita appunto dal tentativo di comprendere se gli autori considerati e le loro opere potessero essere ascritti nell'ambito di una scienza determinata, quale quella demonologica. In virtù dell'analisi effettuata, possiamo senza dubbio affermare che nel periodo scolastico, e in particolar modo tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento, almeno per quanto attiene all'ambito propriamente filosofico, non è possibile rintracciare lo sviluppo di una vera e propria scienza demonologica, nella misura in cui i teologi scolastici non sono affatto ossessionati dalla presenza del diavolo e quest'ultimo non ha un ruolo centrale all'interno delle loro speculazioni. Tuttavia, l'indagine e l'interrogazione sullo statuto di Lucifero è servita agli scolastici ad altri scopi, vale a dire a quello di chiarire e indagare in generale lo statuto delle sostanze intellettuali separate e risolvere i problemi a esso connessi. Dal punto di vista testuale, fatta eccezione per le trattazioni per così dire standard imposte dalla materia trattata di volta in volta ad esempio nei *Commenti alle Sentenze*, gli unici tre testi definibili propriamente demonologici, almeno nel contesto della fine del XII secolo, sono i trattati da cui la presente ricerca ha preso le mosse. Gli unici tre maestri scolastici a sentire l'esigenza di dover sistematizzare la propria speculazione sui demoni sono appunto Tommaso d'Aquino (q. 16 del *De malo*), Riccardo di Mediavilla (qq. 23-31 delle *Quaestiones disputatae*) e Pietro di Giovanni Olivi (qq. 40-40 del II libro della *Summa*). Sia nel contesto delle *dispute quodlibetali*, sia in altri generi di opere quali le *Summae*, non è stato possibile riscontrare una produzione paragonabile a quella succitata. È pertanto evidente che, sebbene il diavolo non fosse centrale nella speculazione degli scolastici, le questioni a esso connesse vennero utilizzate per riflettere su altri generi di problemi, a cominciare soprattutto dalla questione del rapporto tra intelletto e volontà che è sicuramente alla base del problema del peccato angelico.

Nel corso della trattazione, abbiamo infatti avuto modo di vedere come i diversi approcci alla questione abbiano condotto talvolta a esiti totalmente differenti talvolta alle medesime conclusioni. La disputa tra *intellettualisti* e *volontaristi*, e quella più sullo sfondo tra francescani e domenicani, utilizza il problema del peccato angelico al fine di

poter definitivamente imporre il proprio versante teoretico sull'altro. Il rischio corso dai maestri volontaristi ad esempio è legato all'impossibilità di rintracciare in ultima analisi una vera e propria causa del peccato di Lucifero, nella misura in cui il presupposto inderogabile dell'assoluta libertà della volontà non permette di comprendere quale sia stata effettivamente la ragione ultima della scelta per il male. Al contrario, le tesi intellettualiste lasciano irrisolto il problema di una possibile giustificazione del prodursi di un errore nell'intelletto angelico, il che rappresenta una tesi di fatto insostenibile sulla base dei presupposti aristotelici di cui la questione deve necessariamente tenere conto.

Si può inoltre definitivamente affermare che le soluzioni al problema poste da Agostino di Ippona, Anselmo d'Aosta e Pietro Lombardo sono imprescindibili nell'esame delle dottrine scolastiche sul peccato angelico. Tutti i maestri scolastici, infatti, tengono conto di tali posizioni ed è sulla base di queste che intessono le loro argomentazioni sul problema. Nella maggior parte dei casi, infatti, il che vale anche per Riccardo di Mediavilla o in parte per Tommaso d'Aquino e Pietro di Giovanni Olivi, le tesi agostiniane costituiscono non solo il punto di partenza, ma anche il corpo centrale e il punto di arrivo delle proprie tesi. Lo stesso dicasi per Anselmo, la cui teoria della doppia volontà è totalmente ripresa da Giovanni Duns Scoto nella propria soluzione al problema del peccato dell'angelo. Ad Anselmo si rifà inoltre più volte Tommaso, riprendendone la concezione di peccato e altri elementi dottrinali, così come invece Olivi costruisce la propria tesi sul momento della caduta angelica confutando proprio i presupposti anselmiani della questione. Indubbia rimane anche l'influenza di Aristotele che, come abbiamo più volte avuto modo di vedere, oltre a essere utilizzato nelle argomentazioni dei maestri scolastici continuamente, costituisce sicuramente il più grande ostacolo teoretico nelle loro argomentazioni.

Il problema della causa e della natura del peccato viene affrontato da Tommaso, Riccardo e Pietro di Giovanni Olivi in maniera sostanzialmente differente, sebbene poi, soprattutto nel caso di Olivi, il quale più volte si schiera contro Tommaso, siano state adottate soluzioni quasi simili. Il tentativo da parte dei due francescani, Riccardo e Olivi, che consisterebbe nel ribaltare il modello tommasiano facendo leva sul primato della volontà sull'intelletto, sembrerebbe essere per certi versi fallito. Solo Riccardo di Mediavilla, nella q. 23, dimostra che il peccato deriva essenzialmente dalla defettibilità della volontà, che a sua volta è causata dal carattere puramente creaturale di quest'ultima, ma anche in questo caso il maestro francescano è costretto ad ammettere almeno un punto della tesi tommasiana, condensato nel suo concetto di *peraccidentalitas*, che costituisce

il modo in cui il peccato si produce nell'angelo. Nel caso di Olivi, invece, per ragioni che restano da chiarire, a differenza della netta presa di distanza dagli argomenti tommasiani in relazione al problema del momento della caduta angelica, è stato interessante constatare come egli segua strenuamente Tommaso nella distinzione tra ordine naturale e ordine sovranaturale rispetto agli oggetti di scelta, apportandovi un significativo elemento ulteriore, ossia la mancanza di esperienza degli angeli: trattandosi infatti del primo peccato, gli angeli malvagi potevano prevedere, ma non dare per scontata la reazione divina e la conseguente punizione. Le tre soluzioni elaborate presentano dunque degli elementi di affinità e degli elementi di distanza totale. Essenzialmente, abbiamo visto come l'obiettivo dei due francescani non sia stato effettivamente conseguito e questo molto probabilmente perché una teoria volontarista del peccato angelico lascia ancora dei problemi aperti che non è in alcun modo possibile risolvere razionalmente. Al contrario, la tesi tommasiana dei due ordini permette di non depotenziare lo statuto dell'intelletto e della volontà e di giustificare in un certo modo la possibilità del peccato angelico. Ciò accade fino a un certo punto nel caso della tesi di Riccardo, dal momento che la *defectibilitas* della volontà è giustificata sulla base di un presupposto squisitamente di fede, vale a dire il carattere creaturale della volontà. Evidentemente Olivi è ben cosciente dei problemi a cui la soluzione di Riccardo poteva andare incontro e pertanto, forse anche volendosi schierare proprio contro Riccardo, è in un certo senso costretto ad ammettere la soluzione tommasiana. Gli stessi limiti della teoria volontarista di Riccardo sono poi incontrati anche da Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto.

In relazione al problema del momento della caduta angelica, vediamo come invece la situazione si rovesci nuovamente. Infatti, in questo contesto abbiamo potuto riscontrare delle affinità tra le tesi di Tommaso e di Riccardo, mentre Olivi prende fermamente posizione contro entrambi. Nel caso di Tommaso, l'impossibilità della coincidenza tra l'istante della creazione e il momento della caduta, è fondata sempre sulla tesi della distinzione tra ordine naturale e ordine sovranaturale, in relazione agli oggetti verso cui l'angelo tende. Dunque, Tommaso distingue essenzialmente tra due momenti, il primo, che coincide con la creazione angelica, che è quello della conoscenza naturale dell'angelo; e un secondo momento, che è quello della conoscenza sovranaturale. Tale distinzione rende appunto impossibile concepire il darsi di queste due tipologie di conoscenza nello stesso momento. A sua volta Riccardo di Mediavilla propone un'altra distinzione che parte dal presupposto secondo il quale la volontà può compiere due generi di atti: il suo atto naturale e l'atto deliberativo. In questo caso, anche Riccardo ricorre a

una distinzione di ordini che rende impossibile la coincidenza tra l'istante della creazione e il momento della caduta angelica, sulla base degli stessi principi tommasiani. Olivi, al contrario, prende nettamente le distanze da entrambi, di cui confuta minuziosamente gli argomenti, proponendo la propria tesi degli *status* dell'angelo, secondo la quale quest'ultimo non poteva trovarsi nello stesso momento nella condizione di rettitudine in cui era stato creato e nella condizione di obliquità, di deviazione, che invece il peccato esige.

In relazione all'ultimo problema, vale a dire quello relativo all'impossibilità del pentimento angelico, i maestri scolastici sono tutti d'accordo nell'affermare che non vi è alcuna possibilità per i demoni di pentirsi e tornare così al bene. Le modalità in cui però tale tesi viene dimostrata sono differenti e dipendono in ultima analisi dai presupposti differenti dai quali si parte. Nel caso di Tommaso, si fa leva essenzialmente sullo statuto angelico, e in particolar modo sulle sue facoltà conoscitive. In tal senso, per l'angelo non è in alcun modo possibile, dopo la scelta, poter tornare al bene perché il suo intelletto, così come anche la sua volontà, conosce in modo intuitivo, stabile e immutabile. Pertanto, prima della scelta l'angelo ha la possibilità effettiva di poter dirigersi verso oggetti diversi, ma dopo la scelta, egli resta ostinato nella sua tensione verso il bene a cui, una volta per tutte e in maniera immutabile ha aderito ed è per questo che i demoni sono ostinati nel male. Gli altri autori, come ad esempio Riccardo di Mediavilla e Giovanni Duns Scoto, fanno appello, anche per non depotenziare la libertà assoluta della volontà angelica, alla grazia divina. L'angelo non può pentirsi perché Dio ha deciso così e non altrimenti, nella misura in cui ha concesso all'angelo un tempo determinato per la sua scelta, un tempo oltre il quale non vi è più alcuna possibilità di ritorno. Dio ha pertanto deciso di non concedere più la grazia che avrebbero invece meritato se non avessero peccato e questa, in virtù dell'ordine stabilito da Dio, rimane una decisione irreversibile.

Tuttavia, sia che si propenda per una soluzione intellettualista sia che si propenda per una soluzione volontarista, il problema del peccato dell'angelo rimane per gli scolastici per certi versi irrisolvibile, tanto che l'ultima possibilità rimane appunto quella di affidarsi alla potenza assoluta e imperscrutabile della volontà divina.

## BIBLIOGRAFIA

### ***I. Fonti***

AEGIDIUS ROMANUS, *Reportatio*, ed. C. Luna, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003 (*Aegidii Romani Opera Omnia* III. 2).

- *Ordinatio*, Vol. 2, Venezia 1581: Minerva, Frankfurt am Main 1968;

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, ed. F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. V, F. Frommann, Stuttgart-Bad Connstatt 1968; trad. it. ANSELMO D'AOSTA, *La caduta del diavolo*, Bompiani, Milano 2007<sup>2</sup>; VANNI ROVIGHI S., (a cura di), *La caduta del diavolo*, in ANSELMO D'AOSTA, *Opere Filosofiche*, Laterza, Bari 1969.

AUGUSTINUS HIPONENSIS

- *De civitate Dei*, curaverunt B. Dombart et A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 [CCL 47-48].

- *De libero arbitrio*, cura et studio W.M. Green, Brepols, Turnhout 1970 [CCL 29, 211-321].

- *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum*, ed. J.P. Migne, PL 44, Paris 1844-1855, 1862-1865, cols. 0109 – 0200.

- *De Genesi ad litteram libri duodecim*, recensuit I. Zycha, Wien 1894 [CSEL 28/1, 3-435].

- *De vera religio*, cura et studio K.D. Daur, Brepols, Turnhout 1962 [CCL 32, 187-260].

- *Enchiridion de Fide Spe et Charitate*, ed. J.P. Migne, PL 40, Paris 1844-1855, 1862-1865, cols. 0231 – 0290.

- *Epistulae I-LV*, cura et studio K.D. Daur, Brepols, Turnhout 2004 [CCL 31].

- *Epistulae I-XXX*, recensuit et commentario critico instruxit A. Goldbacher, Wien 1895 [CSEL 34/1]; XXXI-CXXIII, recensuit A. Goldbacher, Wien 1898 [CSEL 34/2]; CXXIV-CLXXXIV A, recensuit et commentario critico instruxit A. Goldbacher, Wien 1904 [CSEL 44].

- *Retractationes*, edidit A. Mutzenbecher, Brepols, Turnhout 1984 [CCL 57].

BONAVENTURA A BAGNOREA, *In II Sententiarum, Ad Claras Aquas Florentiae*, ed. Coll. S. Bonaventurae 1938.

- DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, 3 voll., A.M. Chiavacci Leonardi, Mondadori, Milano 1997.
- GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VII*, ed. M. De Wulf - J. Hoffmann, *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1914, vol. III.
- *Quodlibeta VIII-X*, ed. J. Hoffmann, *Le huitième Quodlibet, Le Neuvième Quodlibet, Le dixième Quodlibet* (1924, 1928, 1931), Louvain 1924, vol. IV.
- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, ed. R. Macken, Brill-Leuven University Press, Leiden-Leuven 1979 (*Henrici de Gandavo Opera Omnia*).
- *Summa quaestionum ordinariarum*, ed. G. A. Wilson, *Henrici de Gandavo Summa: Quaestiones ordinariae*, in *Henrici de Gandavo Opera Omnia* (vol.28), Leuven University Press, Leuven 1979.
- IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, ed. E. M. BUYTAERT, *Saint John Damascene: De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, Paderborn-New York-Louvain 1955.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, in ID., *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1950.1954.1956.1959.1963, voll. 1-6.
- *Ordinatio*, II, in ID., *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1973.2001, voll. 7-8.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata-Roma 1971.
- PETRUS IOANNIS OLIVI, *Question disputée sur la science divine et les idées en Dieu*, trad. S. Piron, in BARDOUT J.-C. / BOULNOIS O. (éds.), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002.
- *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae. 3 vols, 1922-1926 [= *Summa Quaestionum*, II].
  - *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica II: an contemplatio sit principalius in intellectu quam voluntate*, edd. A. Emmen – F- Simoncioli, *Studi Francescani*, 61, 1964, p. 113-140.
  - *Summa*, II, *Traité des démons*, *Summa*, II, Questions 40-48, ed. A. Boureau, Les Belles Lettres, Paris 2011.
- RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestiones Disputatae*, ed. A. Boureau, in Richard de Mediavilla, *Questions Disputées*, Tome II, *La condition généralé de l'ange: les piussions et l'intellection*, qq. 9-13, Les Belles Lettres, Paris 2012.

- *Quaestiones Disputatae*, ed. A. Boureau, in Richard de Mediavilla, *Questions Disputées*, Tome IV, *Les démons*, qq. 23-31, Les Belles Lettres, Paris 2011.
- *Super Quatuor Libros Sententiarum*, 4 voll., Brixiae 1591, rist. Frankfurt am Main, 1963.

#### THOMAS DE AQUINO

- *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de propaganda Fide, Romae 1888-1906.
- *Scriptum Super Sententiis*, ed. P. Mandonnet, I-II, 2 voll., Lethielleux, Paris 1929.
- *De substantiis separatis*, XX, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma 1969 («S. Thomae de Aquino Opera Omnia, 40»).
- *Quaestiones disputatae de malo*, ed. P.-M. Gils, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982.
- *Quaestiones disputatae de veritate*, 3 voll., ed. A. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-76.
- *Quodlibeta VIII*, ed. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 1996.
- *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-30.

## 2. Studi

AA.VV., *Le diable au Moyen Âge. Doctrine, problèmes moraux, représentations*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence-Paris 1979.

ADKIN N., *Pride or Envy? Some Notes on the Reason the Fathers Give for the Devil's Fall*, in *Augustiniana*, 34 (1984), pp. 348-351.

AGAMBEN G., *Il Regno e la Gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

AGAMBEN G. / COCCIA E. (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2009.

ALLINEY G., *Il nodo nel giunco: le questione sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009.

ALLINEY G. / FEDELI M. / PERTOSA A. (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Eum, Macerata 2012.

AMMAN E., *Liberté*, *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1926, pp. 660-684.

ANHEIM E. / OSTORERO M. (éds.), *Le Diable en procès – Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen-Age*, in *Médiévales*, 44 (2003).

- BABCOCK W., *Augustine on Sin and Moral Agency*, in *The Journal of Religious Ethics*, 16 (1988), pp. 28-55.
- BARANSKI Z.G., *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000.
- BARBANO F. / REI D. (a cura di), *L'autunno del Diavolo. 'Diabolos, Dialogos, Daimon' Convegno di Torino, 17-21 Ottobre 1988*, Milano 1990, vol. II.
- BATAILLON L.-J., *Les nouvelles éditions critiques d'Henri de Gand et de Gilles de Rome*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 78 (1994), p. 425, n. 2.
- BETTONI E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1959.
- *La libertà come fondamento dei valori umani nel pensiero di Pier di Giovanni Olivi*, in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, XI, Sansoni, Firenze 1960, p. 3947.
- BIANCHI L., *Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 39 (1984), pp. 503-520.
- *Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris au XIIIe siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 70-71 (1995/96), pp. 45-93.
  - *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe s.)*, Les Belles Lettres, Paris 1999.
  - *Pour une histoire de la double vérité*, Vrin, Paris 2008.
- DE BLIC J., *Saint Thomas et l'intellectualisme moral: à propos de la peccabilité de l'ange*, in *Mélanges de Science Religieuse*, 1 (1944), pp. 241-280.
- BOBILLIER S., *Ethique et personne: la volonté et le choix du mal dans la pensée de Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, tesi di dottorato, pp. 77-85.
- BONINO S.-T., *Les anges et les démons: quatorze leçons de Théologie catholique*, Paroles et Silences, Paris 2007.
- BOULNOIS O., *Vouloir, vœu et noblesse de la volonté selon Olieu*, in *Cahiers du centre de recherches historiques*, 16 (1996), pp. 57-64.
- *La faiblesse sans volonté. Lectures antiques et médiévales de l'akrasia*, in *Cahiers parisiens*, The University of Chicago Center in Paris, 3 (2007), pp. 83-109.
  - *La liberté fautive: la question de l'origine du mal, d'Augustin à Duns Scot*, in *Cahiers Disputatio*, 1 (2008), pp. 79-97.
- BOUREAU A., *La chute comme gravitation restreinte. Saint Anselme de Cantorbéry et le mal*, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 38 (1998), pp. 129-145.



- BOUREAU A. / PIRON S. (éds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scholastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, Paris 1999.
- BOUREAU A., *Le prince des démons*, in ALLIROT A.-H. / LECUPPRE G. / SCORDIA L. (éds.), *Royautés imaginaires*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 135-145.
- *Satan Hérétique. La naissance de la démonologie dans l'Occident Médiéval (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris 2004, trad. it. *Satana Eretico: nascita della demonologia nell'Occidente Medievale (1280-1330)*, Balini Castoldi Dalai, Milano 2006.
  - *L'inconnu dans la maison, Richard de Mediavilla, les Franciscains et la Vierge Marie à la fin du XIIIe siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2010.
  - *Un débat sur l'inné et l'acquis dans l'intellect des anges. La question disputée 12 de Richard de Mediavilla*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 77 (2010), pp. 157-191.
- BRIANCESCO E., *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de Saint Anselme: "De veritate", "De libertate arbitrii", "De casu diaboli"*, Desclée de Brouwer, Paris 1982.
- BURR D., *Olivi and the Limits of Intellectual Freedom*, in G.H. SHRIVER (ed.), *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, Duke University Press, Durham 1974, pp. 185-199.
- *Pierre de Jean Olivi ou la liberté persécutée*, in B.C. BAZAN / C. ANDUJAR / L. G. SBROCCHI (éds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès international de philosophie médiévale, II, Legas, New-York-Ottawa-Toronto, 1995, pp. 903-921.
- BUSNELLI G., *Il Simbolo delle tre fiere dantesche*, "Civiltà Cattolica", Roma 1909.
- *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, *Civiltà Cattolica*, Roma 1922.
- CACCIARI M., *L'Angelo Necessario*, Adelphi, Milano 2008<sup>7</sup>.
- CACIOLA N., *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca 2003.
- CASAGRANDE C. / VECCHIO S., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.
- CASTAÑEDA F., *Anselmo de Canterbury y el argumento ontológico de la existencia del demonio*, in *Ideas y valores*, 105 (1997), pp. 62-77.
- CELANO A.-J., *Act of the Intellect or Act of the Will. The Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Centuries*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 57 (1990), pp. 93-119.

- CHAMBERS T., *On Behalf of the Devil: A Parody of Anselm Revisited*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100 (2000), pp. 93-113.
- CHRETIEN J.-L., *Le langage des anges selon la scolastique*, in *Critique*, 35 (1975), pp. 674-89.
- CHARLES D., *Aristotle's philosophy of action*, Cornell University Press, Ithaca 1984.
- COHN N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge fantasmes et réalités*, Payot, Paris 1982.
- COCCIA E., *Tératologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen Âge*, in *Médiévales*, 63 (2012), pp. 13-26.
- COLISH M.-L., *Early Scholastic Angelology*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 67 (1995), pp. 80-109.
- CORBIN H., *Nécessité de l'angélogologie*, in *Le Pradexe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981.
- CORSINI E. / COSTA E., *L'autunno del Diavolo. 'Diabolos, Dialogos, Daimon' Convegno di Torino, 17-21 Ottobre 1988*, Milano 1990, vol. I.
- COVA L., *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984.
- D'ALVERNY M.-Th., *Un adversaire de St Thomas d'Aquin : Petrus Johannis Olivi*, in A. MAURER (éd.), *St Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institut of Medieval Studies, Toronto 1974, pp. 179- 218.
- DAHL N.O., *Practical reason, Aristotle and Weakness of the will*, Minnesota University Press, Minneapolis 1984.
- DE BLIC J., *Saint Thomas et l'intellectualism moral: à propos de la peccabilité de l'ange*, in *Mélanges des Sciences Religieuses*, 1 (1944), pp. 241-280.
- DEMAN Th., *Péché*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XII 1933, pp.140-275;
- DEME D., *The 'Origin' of Evil According to Anselm of Canterbury*, in *The Heythrop Journal*, 43 (2002), pp. 170-184.
- DES LAURIERS M., *Le péché et la durée de l'ange*, Desclée de Brouwer, Roma 1965.
- DHORME E., *La Démonologie biblique*, in *Mélanges W. Vischer*, Montpellier 1960.
- DONDAINE H.F., *Le premier instant de l'ange d'après Saint Thomas*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 39 (1955), p. 215.
- D'ONOFRIO G., «Quod est et non est». *Ricerche logico-ontologica sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, in *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), pp. 13-35.

- DOUCET V., *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?*, in *Mélanges A. Pelzer*, Louvain 1947, pp. 183-193.
- DREYER M., *Veritas – rectitudo – iustitia. Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale*, 64 (1997), pp. 67-85.
- DUHR J., *Ange*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris 1932, pp. 580-625.
- DUNN R., *The Possibility of Weakness of Will*, Hackett, Indianapolis 1987.
- EARDLEY P.-S., *The Foundations of Freedom in Later Medieval Philosophy: Giles of Rome and his Contemporaries*, in *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006), pp. 353-376.
- ELLIOTT D., *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.
- ELSTER J., *Agir contre soi, la faiblesse de la volonté*, Odile Jacob, Paris 2007.
- ENGEL P., *Aristote, Davidson et l'akrasia*, in *Philosophy*, 3 (1984), pp. 11-20.
- EVANS G.R., *Why the Fall of Satan?*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 64 (1978), pp. 130-146.
- FAES DE MOTTONI B. / SUAREZ-NANI T., *I demoni e l'illusione dei sensi nel XIII secolo: Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in H.J. HORN (Hrsg.), *Jakobs Traum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus*, S. Katharinen 2002, pp. 77-94.
- *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII siècle*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, 114 (2002), pp. 715-751.
- FAES DE MOTTONI B. *Bonaventura e la caduta degli angeli*, in *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), pp. 97-113.
- FAHD T., *Anges, démons et djinns en Islam*, in AA.VV., *Génies, anges et démons*, Seuil, Paris 1971.
- FARAGO F., *La volonté*, Arman Collin, Paris 2002.
- VAN FLETEREN F., *Devil*, in A.D. FITZGERALD, *Augustine Through the Ages: An Encyclopaedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Mich-Cambridge 1999, pp. 268a-269a.
- FRANKFURT H., *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in *Journal of Philosophy*, 68 (1971), pp. 5-20.

- FRECCERO J., *Infernal Division and Christian Conversion*, in *Italica*, 42 (1965), pp. 35-41.
- *Satan's Fall and the «Quaestio de aqua et terra»*, in *Italica*, 38, 2 (1961), pp. 99-115.
- GALLARINO M., *Metafisica e Cosmologia in Dante. Il tema della rovina angelica*, Il Mulino, Napoli 2013.
- GHISALBERTI A., *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Vita & Pensiero, Milano 2001.
- *La cosmologia di Dante dal «Convivio» alla «Commedia»*, in N. BRAY / L. STURLESE (a cura di), *Filosofia in volgare nel medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002, Brepols, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 319-330.
- GILSON É., *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1939 (trad. it. di S. CRISTALDI, É. GILSON, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1985).
- GLORIEUX P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain 1925 (Bibliothèque thomiste, V).
- GONZALO RUBIO G., *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*, Ameller, Barcellona 1977.
- GOSLING J., *Weakness of the Will*, Routledge, London/New-York 1990.
- GREEN W., *Initium omni peccatis superbia: Augustine on pride as the first sin*, in *The University of California Publications in Classical Philology*, 13 (1949), pp. 407-432;
- GREGORY T., *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- HARRISON S., *Augustine's Way Into the Will*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977.
- HOCEDEZ H., *Richard de Mediavilla. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Spicilegium Lovaniense 1925.
- HOFFMANN T. (edited by), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012.
- *Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89 (2007), pp. 122-156.
- *Intellectualism and Voluntarism*, in R. PASNAU / C. VAN DYKE (eds), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 414-427.

- *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 283-316.
  - (éd.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, The Catholic University of America Press, Washington 2008.
- IMBACH R., *Dante, la philosophie et le laïques*, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996 (R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di P. Porro, Marietti Editore, Genova-Milano 2003).
- IRRIBARREN I. / LENZ M. (eds.), *Angel in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot and Burlington 2008.
- JAMBECK TH.J., *Anselm and the Fall of Lucifer in the Wakefield Creation Play*, in G.C. BERTHOLD (edited by), *Faith Seeking Understanding. Learning in the Catholic Tradition*, St. Anselm College Press, Manchester 1991, pp. 117-126.
- JEANMART G., *La dramatique de la volonté chez Augustin*, in JEANMART G. / UCCIANI L. (éds.), *Saint Augustin*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2005, pp. 67-90.
- JOURNET C. / MARITAIN J. / DE LA TRINITÉ P., *Le péché de l'ange: peccabilité, nature et surnature*, Beauchesne, Paris 1961.
- KECK D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New-York 1998.
- KENT B., *Virtues of the Will, The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Catholic University of America Press, Washington D.C.1995.
- KING P., *Augustine and Anselm on Angelic Sin*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 261-281.
- KÖNIG-PRALONG C. / RIBORDY O. / SUAREZ-NANI T., *Pierre de Jean Olivi: philosophe et Théologien*. Actes du colloque de philosophie médiévale. 24-25 Octobre 2008, Université de Fribourg, De Gruyter, Berlin - New-York 2010.
- LAVATORI R., *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.
- LE GOFF J. / SMITH J.C., «Diable», in *Dictionnaire raisonné du Moyen Âge*, Fayard, Paris 1999, p. 260.
- LEONE A., *D'alcune teorie cosmogoniche di Dante*, in *Rivista di fisica, matematica e scienze naturali*, 3 (1902), pp. 102-111.
- LOTTIN O., *Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277*, in *Revue néo-scholastique*, 46 (1935), pp. 213-233.

- *Liberté humaine et motion divine, de Saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 7 (1935), pp. 52-69, pp. 156-173.
  - *Psychologie et morale au XIIème et XIIIème siècle*, Duculot, Gembloux 1948-1954;
  - *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII siècle*, in *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, 2nd ed. Gembloux: J. Duculot, 1957, pp. 11-389.
- LUSCOMBE D., *Anselm on the Angels*, in *Rivista di storia della filosofia*, 48 (1993), pp. 537-549.
- MANGENOT E., *Démon*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, IV 1911, pp. 321-409.
- MARITAIN J., *Le péché de l'Ange*, in *Revue Thomiste*, 56 (1956), pp. 197-239.
- MARKUS R.A., *Human Action: Will and Virtue*, in A.H. ARMSTRONG (dir.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- MASON P.C., *Devil and St. Anselm*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, 9 (1978), pp. 1-15.
- MAURER A., *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1999, pp. 339-374.
- MAZZANTINI C., *Il problema filosofico del «libero arbitrio» nelle controversie teologiche del secolo XIII*, S. Gheroni, Torino 1962.
- MCCORDS ADAMS M., *Hell and the God of Justice*, in *Religious Studies*, 11 (1975), pp. 433-447.
- *St. Anselm on Evil: De casu diaboli*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2 (1992), pp. 425-426.
- MCDONALD S., *Primal Sin*, in G. MATTHEWS (ed.), *The Augustinian Tradition*, The University of California Press, Berkeley 1998, pp. 110-139.
- MELE V., *La reazione della terra alla caduta di Lucifero* (Inf. XXXIV 121-126), in L. B. Ricci (a cura di), *Leggere Dante*, Longo, Ravenna 2003, pp. 345-363.
- MICHEL A., *Volonté des anges*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV 1950, pp. 3374-3387.
- MORALDI L. (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Tea, Torino 1981.
- MÜLLER J., *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus* («Ancient and Medieval Philosophy» I, 40), Leuven University Press, Leuven 2009.
- NARDI B., *La caduta di Lucifero e l'autenticità della «Quaestio de aqua et terra»*, Torino 1959.

- *L'ultimo canto dell'Inferno*, in *Convivium*, 25 (1957), pp. 141-148.
  - *Noterelle polemiche di filosofia dantesca*, in *Il nuovo giornale dantesco*, 1 (1917), pp. 123-136.
  - *Dante e la filosofia*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di "Storia e Letteratura", Roma 1944, pp. 217-245.
  - *Dal "Convivio" alla "Commedia". Sei saggi danteschi*, Istituto Storico per il Medioevo, Roma 1960, pp. 330-350.
- NEWMAN B., *Possessed by the Spirits: Devout Women, Demoniacs and the Apostolic Life in the Thirteenth Century*, in *Speculum*, 73, 3 (1998), pp. 733-770.
- NIKOLAU T., *Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der Griechischen Philosophie*, Bouvier, Bonn 1969.
- NORMORE C.G., *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice*, in *Vivarium*, 36 (1998), pp. 23-39.
- OGIEN R., *La faiblesse de la volonté*, Press Universitaire de France, Paris 1993.
- PAROLI T., *Santi e demoni nelle letterature germaniche*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, vol. I, Spoleto 1989.
- PÉZARD A., *Le dernier chant de l'Enfer*, in *Bulletin de la S.E.D.- Annales du C.U.M.*, 35 (1962), pp. 245-64; ristampato in V. VETTORI (a cura di), *Lecture dell'"Inferno"*, Marzorati, Milano 1963, pp. 397-427.
- PICHÉ D., *La condamnation parisienne de 1277*, avec la collaboration de C. Lafleur, Vrin, Paris 1999.
- PINI G., *What Lucifer Wanted: Anselm, Aquinas, and Scotus on the Object of the first Evil Choice*, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 1 (2013), pp. 61-82.
- PIRON S., *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, in *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 118/2 (2006), pp. 313-373.
- *Démonologie et anthropologie scolastique*, in *Les cahiers du Centre de Recherches Historiques* [online], 37 (2006), online dal 20 Settembre 2011:URL: <http://ccrh.revues.org/3255>.
- PORRO P., *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il Diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina, Todi 14-17 ottobre 2012, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013; pp. 77-99.
- *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.

- *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I/16).
- «*Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata*». *L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 59 (2012), pp. 389-406.
- «*O predestinazion, quanto remota è la radice tua*». *Il canto XX del Paradiso*, in V. MARUCCI / V.L. PUCETTI (a cura di), *Lectura Dantis Lupiensis*, vol. 4 (2015), Longo Editore, Ravenna 2016, pp. 91-114.
- *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'Aquila e la teodicea dantesca*, in E. MALATO / A. MAZZUCCHI (a cura di), *Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 2. Canti XVII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 558-593.
- *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in E. MALATO / A. MAZZUCCHI (a cura di), *Cento canti per cento anni (Lectura Dantis romana). II/2: Purgatorio, canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2014, pp. 523-560.
- *Angeli e triadi. Una nota sull'ordinamento delle gerarchie angeliche nel Convivio di Dante*, in D. LASSANDRO (a cura di), *Multa eruditio mitis humanitas. Omaggio a Michele Bevilacqua*, Cacucci Editore, Bari 2014, pp. 103-121.
- «*Dentro dai fuochi son li spirti*». *Dante, il fuoco infernale e l'escatologia scolastica*, in M. Lenzi / C.A. Musatti / L. Valente (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Roma, Viella, 2013, pp. 229-262.
- *Tra il Convivio e la Commedia: Dante e il «forte dubitare» intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in A. SPEER / D. WIRMER (Hrsg.), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2010 («Miscellanea Mediaevalia», 35), pp. 629-660.
- *Intelligenze oziose e angeli attivi: note in margine a un capitolo del Convivio dantesco (II, iv)*, in S. CAROTI / R. IMBACH / Z. KALUZA / G. STABILE / L. STURLESE (eds.), «*Ad ingenii acuitionem*». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 («Textes et Études du Moyen Âge», 38), pp. 303-351.
- *Angelic Measures: aevum and Discrete Time*, in P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Influence on Early Modern Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 75), pp. 131-159.



- PUTALLAZ F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1995.
- *Entre grâce et liberté: Pierre de Jean Olivi*, in J. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000 («Miscellanea Mediaevalia», 27), pp. 104-115.
- RADICE R., *Introduzione*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Le origini del male*, Rusconi, Milano 1984.
- RICKLIN T., *Théologie et philosophie du «Convivio» de Dante Alighieri*, in J.-L. SOLÈRE / Z. KALUZA, *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2002, pp. 129-150.
- ROBIGLIO A.A., *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- ROBINSON R., *Aristotle on Akrasia*, in BAMES J. / SCHOFIELD M. / SORABJI R. (éds.), *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1977, pp. 79-91.
- RONDET H., *Grace et péché. L'augustinisme de Saint Anselme*, in *Spicilegium Beccense I*, Congrès International di IX Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Vrin, Paris 1959, pp. 155-169.
- ROSSNER W.L., *The Sin of the Angel: An Essay on a Re-interpretation of some Thomistic Positions*, Newman Press, Westminster 1959.
- RUSSEL J.B., *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 1984, trad.it. *Il Diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- SAARINEN R., *Weakness of the Will in Medieval Thought, from Augustine to Buridan*, Brill, Leiden-New-York-Köln 1994.
- *Aristotele's akrasia in medieval ethics*, in B. C. BAZÁN (éd.), *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, Legas, New-York-Ottawa 1995, pp. 922-931.
- SACCHI P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I., Utet, Torino 1989.
- SCHEDLER G., *Anselm and Aquinas on the Fall of Satan: A Case Study of Retributive Punishment*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 56 (1982), pp. 61-69.
- SCHMUTZ J., *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence, les sources angéologiques de l'anthropologie moderne*, in *Etudes philosophiques*, 61 (2002), pp. 169-198.
- SENTIS L., *Saint Thomas d'Aquin et le mal: Foi chrétienne et théodicée*, Beauchesne, Paris 1992.

- STABILE G., *Cosmologia e teologia nella Commedia: la caduta di Lucifero e il rovesciamento del mondo*, in LC, 12, pp. 139-173.
- SUAREZ-NANI T., *Connaissance et Language des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002.
- *Substances séparées, Intelligences et anges chez Thierry de Freiberg*, in K.-H. KANDLER / B. MOJSISCH / F.-B. STAMMKÖTTER (Hrsg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Grüner, Amsterdam 1999, pp. 49-67.
  - *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle*, *Actes du Colloque Les anges et la magie au Moyen Age*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 114 (2002), pp. 717-751.
  - *Les anges et la philosophie, Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002.
  - *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 70 (2003), pp. 233-316;
  - *Les anges et la cosmologie au Moyen Age*, *Connaissance des religions: Anges et esprits médiateurs*, Paris 2004, pp. 103-115.
  - *Au-delà du lieu: l'ange, l'espace et le point*, in SUAREZ-NANI T. / ROHDE M. (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 121-146.
  - *L'ostinazione dei demoni. Gli elementi di un confronto*, in G. ALLINEY (ed.), *Medieval Theories of the Will*, Macerata 2012, pp. 151-176.
- TESKE T.J., *The Will as King over the powers of the soul: uses and Sources of an Image in the Thirteenth Century*, in *Vivarium*, 32 (1994), p. 62-71.
- THORNDIKE L., *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I, Columbia University Press, New York 1923.
- TIDMAN P., *The Epistemology of Evil Possibilities*, in *Faith and Philosophy*, 10 (1993), pp. 181-197.
- TURMEL J., *Histoire de la théologie positive*, vol. I, Beauchesne, Paris 1904, p. 116.
- TIMOTIN A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden-Boston 2012.
- TONER A., *Angelic Sin in Aquinas and Scotus and the Genesis of Some Central Objections to Contemporary Virtue Ethics*, in *The Thomist*, 69 (2005), pp. 79-125.

TREGO K., "En personne". *La tradition latine de la morale et l'émergence d'une interrogation éthique dans l'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 94 (2010), pp. 421-450.

- *L'essence de la liberté: refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Vrin, Paris 2010.

VACANT A., *Ange*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I 1903, pp.1189-1271.

VANDEBROUCKE F., *Démon*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, III, Beauchesne, Paris 1957, pp. 141-238.

VERGNIÈRES S., *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, Paris 2002.

VERNANT J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978.

VISSER S. / WILLIAMS T., *Anselm's Account of Freedom*, in B. DAVIES / E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 179-221.

WATSON G., *Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1982.

ZAVALLONI R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1951 («Philosophes medievaux», 2).

### 3. Sitografia

<http://quodlibase.ehess.fr>

<http://ccrh.revues.org/3255>

<http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/>

<http://patristica.net/latina/>

<http://www.corpusthomicum.org>