

## NOTAS SOBRE A NATURALIZAÇÃO DA AÇÃO DEMONÍACA NA IDADE MÉDIA<sup>1</sup>

Arthur Klik de Lima (UFLA)<sup>2,3</sup>

[arthur.klik@ufla.br](mailto:arthur.klik@ufla.br)

**Resumo:** A crença nos demônios está presente no imaginário do Ocidente desde a Antiguidade, embora nem sempre tenham recebido os mesmos nomes ou a mesma caracterização, algo que é facilmente perceptível a partir do senso-comum, da literatura, e da filosofia. Esta última, servindo muitas vezes como agente catalisador das transformações manifestas por tal crença, seja para situar os demônios no âmbito das fantasias produzidas pela ignorância, ou ainda, para transmutá-los em função de uma nova ontologia. Neste caso, trata-se de considerar como o final da Idade Média tenha se valido de elementos conceituais oriundos da constituição progressiva do que se pode chamar de uma "ciência sobre os demônios", ou ainda, na solidificação de uma cosmologia focada na presença do mal no mundo dos homens, centralizada nas relações que os seres humanos estabelecem com tais entes sobrenaturais.

**Palavras-chave:** Demônio, cosmologia, anjo caído, malefício.

### INTRODUÇÃO

Em sua formulação mais popularmente conhecida, o final da Idade Média estaria tomado por uma miríade de práticas obscuras, muito impulsionadas por um suposto diagnóstico de que a Europa estaria tomada por grupos volta-

---

<sup>1</sup> Recebido: 14-12-2021/ Aceito: 30-11-2022/ Publicado on-line: 04/12/2022.

<sup>2</sup> É professor adjunto na Universidade Federal de Lavras (UFLA), Lavras, Minas Gerais, MG, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1964-6621>.

dos à prática do mal sob a forma de culto diabólico<sup>4</sup>, que tem um de seus pontos mais famosos na redação do *Malleus maleficarum*<sup>5</sup>, o mais famoso dos manuais inquisitoriais, provavelmente, o mais cruel e misógino. É importante mencionar esse aspecto, pois a primeira tarefa da qual se ocupa tal obra, consistirá exatamente em apontar que os atos de bruxaria não são práticas ilusórias, promovidas por ações de charlatanismo, mas eventos reais provocados pela intervenção de demônios e bruxas nas vidas dos homens. O primeiro livro desse *Malleus* se dedicará a provar que a bruxaria é real, e que sua realidade pode ser atestada através das *autorictates*<sup>6</sup>, estabelecendo as três condições para que a produção de um *maleficia* tenha sucesso. A análise de tal relação não se limita a criar um manual de identificação e de

---

<sup>4</sup> A bula *Summis Desiderantes Affectibus* de Inocêncio VIII, é o famoso documento que circunscreve a tônica da redação do *Malleus Maleficarum*, representando um contundente diagnóstico da presença real da bruxaria no mundo, e também da necessidade de combatê-la. "Não é sem grande vexação que recentemente chegou a nossa audiência que em algumas partes da Alta Alemanha, bem como nas províncias, cidades, terras, lugares e dioceses de Mainz, Colônia, Trier, Salzburg e Bremen, muitas pessoas de ambos os sexos se esqueceram de sua própria salvação, e se desviaram da fé católica. Cometendo abusos com demônios incubus e succubus, eles não têm medo de usar seus encantamentos, cânticos e conjurações, além de outras superstições indescritíveis e atos de feitiçaria, bem como excessos, crimes e más ações, a fim de fazer com que a descendência de mulheres, a progênie de animais, os produtos da terra, as uvas das vinhas e os frutos das árvores, bem como homens, mulheres, animais de trabalho, vacas, ovelhas e outros animais de vários tipos, e também as vinhas, pomares, campos, pastagens, trigo, grãos e outras safras da terra são mortos, sufocados e dizimados." (Cf. Mackay, C.; Inistoris, H. 2009, p. 71) Tradução nossa. Como o trecho supracitado aponta substancialmente, a lista dos males provocados por tais ações é extensa, e chega mesmo a adentrar nos recintos eclesiásticos, onde corrompe iniciados e leigos. Seguidas de tais constatações, virão as orientações de que a atuação dos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger possa exercer livremente sem qualquer obstrução ou tentativa de impedimento.

<sup>5</sup> *Malleus Maleficarum, Maleficas, & earum hæresim, ut phramea potentissima conterens*. Cuja tradução aproximada é "O martelo das Bruxas, que esmaga as bruxas e suas Heresias, como uma lança potentíssima". Neste artigo, utilizamos a tradução para o inglês de Christopher Mackay (2009), e também consultamos o texto em latim da edição de Frankfurt (1580).

<sup>6</sup> A edição de 1580 conta com uma lista de *autorictates* cujas obras tenham contribuído para a redação do manual. Relativamente extensa, possui nomes muito conhecidos, como o de Agostinho, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Pseudo Dionísio areopagita, entre outros. (Cf. KRAMER, H. SPRENGER, J., 1580, pp. 29-30 do arquivo).

combate à bruxaria<sup>7</sup>, mas de fornecer legitimidade às provas da existência real dessas três condições, e também da existência de sua relação. Na letra do texto: *Três concomitâncias necessárias ao malefício, que são, o demônio, a bruxa, e a permissão divina*<sup>8</sup>.

Neste sentido, a pergunta que pode ser aqui levantada quer saber como será possível considerar que todas as ações demoníacas e bruxarias sejam reais, isto é, justificáveis e válidas para além do senso-comum. O estabelecimento desse objeto investigativo pode soar um pouco irônico, visto que o método para conduzir o reconhecimento, a perseguição e o julgamento dos *maleficia*, será precedido por um exame que tentará provar sua realidade. Tal exame, considerado a partir de sua pretensão de validade, deve se constituir a partir de uma ciência que dê conta da realidade que envolve os demônios, as bruxas, e as relações que se estabelecem entre eles. Em outras palavras, será necessário que primeiro se fortaleça um legítimo adversário, para, então, combatê-lo.

Assim, o primeiro passo no combate à necromancia, tal como foi mencionado no *Malleus Maleficarum*<sup>9</sup>, consiste

---

<sup>7</sup> Os livros dois e três do *Malleus* se ocupam longamente disso.

<sup>8</sup> "Tria continens, quae ad maleficium concurrunt, ut sunt, Daemon, Maleficus, & divina permissio." *Malleus Maleficarum*, Prima Pars. (Cf. KRAMER, H. SPRENGER, J., 1580, p. 32 do arquivo)

<sup>9</sup> "Ad propositum. Dæmones operantur per artem, circa effectus Maleficiales, et ideò absque adminiculo alterius agentis nullam formam substantialem vel accide talem inducere possunt, et quia non dicitur, quòd Maleficia inferant partem absque adminiculo alterius agentis, ideò etiam cum tali adminiculo potest veras qualitates ægritudinis aut alterius passionis inducere sed qualiter hæc adminicula seu administratie es instrumentorum habent ad effectum Maleficiale cum Dæmonibus concurrere, vel non, patebit per sequentia." (Cf. KRAMER, H. SPRENGER, J., 1580, p. 49 do arquivo). "Sobre o nosso propósito. Demônios operam por arte, circunscrita de efeitos maléficis. Desse modo, sem o auxílio de outro agente, não conseguem produzir quaisquer formas, substanciais ou acidentais; e não pode ser dito que o malefício infringido se produza sem o auxílio de outro agente, e, portanto, a partir de tal auxílio é capaz de alterar qualitativamente verdadeiras enfermidades, e induzir paixões. Mas o modo pelo qual este auxílio é fornecido e seus instrumentos são efetivados por meio da cooperação entre a Cont.

exatamente na legitimação de sua existência, ou ainda, em outras palavras, em sua inserção à uma ordenação natural. Sendo legítimas estas ocorrências causais, será possível encontrar, a partir delas, sua causa imediata, bem como antecipar seus efeitos, permitindo a identificação corretamente orientada de seus culpados. Será necessário encontrar algo como uma *ontologia do demoníaco* - conforme a expressão de Stuart Clark - que dê conta da atividade pactuada entre demônios e bruxas, mantendo esta atividade sob a tutela da permissão divina. Ou ainda, concedendo-lhes a participação efetiva na natureza<sup>10</sup>.

Como a existência de demônios e bruxas já estava presente no horizonte conceitual dos séculos XII, XIII e XIV, não se trata de apontar isso a partir do senso-comum, mas de apontar como autores e obras contribuíram para enriquecer esta cosmologia, que se concentra na presença do mal no mundo, ao centralizar sua investigação nas ações de entes sobrenaturais que se voltam para o mal. Outrossim, é possível dizer que há um movimento fundamental para que isso se torne possível. A progressiva naturalização dos demônios como agentes do mal, que se tornam parte integrante de uma estrutura de causa e efeito vinculada à natureza, o que faz de suas ações eventos reais na natureza, dando realidade aos atos de bruxaria, que agora pode ser tratada com o auxílio das *autorictates*<sup>11</sup>.

---

bruxa e o demônio, ou não, serão esclarecidos em sequência." (*tradução nossa.*)

<sup>10</sup> Expressão utilizada por Stuart Clark como termo para as formas de compreensão e investigação da existência de bruxas e demônios, partindo de sua participação na natureza (2006, p. 208).

<sup>11</sup> Como aponta Clark (1986, p. 352), o oculto e o científico ainda permanecerão atrelados por um longo tempo, onde a ciência fornecerá, ainda que ocasionalmente, justificativas e supostas comprovações para aquilo que se relaciona com o oculto.

Neste sentido, buscamos investigar como os movimentos conceituais que contribuíram para a constituição de uma "ciência sobre os demônios" parece indicar uma progressiva aproximação ao cenário onde o mundo está tomado pela interferência de práticas diabólicas. (Cf. CLARK, 2006, p. 357).

### AGOSTINHO CONTRA O *DAEMON*MENSAGEIRO

À primeira vista, parece evidente associar a figura do demônio àquela da queda celestial, que, como evento, funda o surgimento do mais antigo inimigo da humanidade, e de todo seu exército, tal como é compreendido pela escatologia cristã<sup>12</sup>. Trata-se do movimento ancestral da soberba angélica, que conduz Lúcifer e seus partidários a uma espécie de "queda ontológica", marcando seu afastamento definitivo do Criador e sua progressiva aproximação ao não-ser, que se estende até o fim dos tempos, quando encontrará sua punição derradeira. (Cf. KING, 2012, p. 262) No entanto, embora tal compreensão seja central, é também no embate entre a cultura pagã da antiguidade, e das noções de origem judaica sobre os seres angelicais é que podemos dizer que surgem, mais diretamente, os elementos conceituais que aglutinam-se no que os medievais chamaram de demônio.

Neste sentido, é também necessário considerar o que podemos chamar de uma segunda forma de "queda". Esta,

---

<sup>12</sup> Os anjos surgiram no segundo dia da criação. Convencido de sua superioridade, Lúcifer conduz uma revolta contra seu criador, sendo derrotado e expulso, caindo dos céus, levando consigo seus apoiadores. Passagens bíblicas como *Ezequiel 28:12*, *Isaias 14:12*, *Lucas 10 :18*, são geralmente apontadas como referências para a supracitada queda.

pode ser mais propriamente compreendida como uma transformação, que representa uma queda exatamente por rebaixar entidades compreendidas como mensageiros celestes a mensageiros diabólicos, tornando-os partidários da primeira queda supramencionada. No entanto, há um longo caminho até esse registro do século XIII, caminho este que envolve a apropriação e transformação de um dos elementos mais antigos e famosos da História da Filosofia, o *daemon*, cuja crítica, feita por Agostinho, fornecerá o que podemos considerar como sendo os elementos iniciais para a concepção de Tomás da Aquino<sup>13</sup> a esse respeito.

É muito provável que as mais famosas manifestações do mundo antigo a respeito do *daemon* estejam relacionadas à obra de Platão<sup>14</sup>. Uma delas, inclusive, em associação ao *Eros*, longo objeto de discussão no interior do *Banquete*. Isso pode ser visto, por exemplo, na célebre passagem do discurso de Diotima sobre o *Eros*, que ilustra a definição de *daemon* como intermediário entre Deuses e homens:

Um grande gênio, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um Deus e um mortal.  
E com que poder? Perguntei-lhe.

---

<sup>13</sup> Questões relacionadas aos demônios aparecem em diversas obras de Tomás de Aquino, que aborda as especificidades do tema com bastante aprofundamento. Em suas "Questões disputadas sobre o mal" (*Quaestiones disputatae de Malo*), há uma questão inteiramente dedicada aos demônios. A questão 16 (*De Demonibus*) desta obra, apresenta um extenso percurso de análise sobre a natureza e atuação dos demônios na natureza. Além disso, também é possível observar a presença do tema em diversas questões da *Suma de Teologia*, onde destacamos a Questão 63 (*Ia pars*) - "Sobre a malícia dos anjos"; Questão 64 (*Ia pars*) - "Sobre a pena dos demônios"; e a Questão 114 (*Ia pars*) - "Sobre o ataque dos demônios". Também merece destaque seu "Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo", onde temáticas relacionadas aos demônios se espalham pela obra. Tomás utiliza o termo "*daemones*" 805 vezes ao longo de toda sua obra.

<sup>14</sup> No entanto, o uso do termo *daemon* é bem mais antigo, e se associa ao panteão das "divindades distribuidoras", seja de riquezas de toda ordem, seja em associação ao cumprimento dos destinos atrelados aos indivíduos. (Cf. TIMOTIN, 2012, pp. 13-15).

O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, E enfim e toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz tudo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertados como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio, enquanto o sábio em qualquer outra coisa, arte ou ofício, é um artesão. E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor. (PLATÃO, 2016, pp. 119-120).

O discurso de Diotima parece ser utilizado para associar o caráter itinerante da noção de *daemon* em associação a *Eros*, cujos elogios estão sendo confrontados. Não parece haver um esforço em trazer o *daemon* à natureza com essa definição, mas, sim, em explorar essa noção como analogia para o *Eros* como representação da escala de contemplação progressiva, que vai desde a percepção dos entes sensíveis, até a contemplação inteligível<sup>15</sup>.

No entanto, o que nos interessa diretamente é o modo como o médio platonismo<sup>16</sup> tratará a noção de *daemon* al-

---

<sup>15</sup> Esta não será a única caracterização do *daemon* mobilizada por Platão em sua obra. Segundo Timotin, ainda é possível destacar outros usos desta noção em diálogos, como no livro X da República (617D - E), descrevendo a preparação para a descida das almas ao mundo, e apontando a atribuição de um "*daemon* pessoal" a cada uma das almas individuais. (Cf. Timotin, 2012, p. 37)

<sup>16</sup> Segundo Dillon, Platão deixa uma longa herança, que será discutida exaustivamente por seus sucessores. Cercada de inovações e mistérios, a ampla "tradição platônica" (Cf. DILLON, 1996, p. 01), ainda se debatia com o pensamento de seu fundador no início da era cristã, e o termo médio-platonismo, forjado no início do século XX, tenta distinguir esse "momento" no qual se encontrava o platonismo, que antecede ao que é conhecido como neoplatonismo. Vale ressaltar que essa distinção entre "médio-platonismo" e "neoplatonismo" também não será algo consensual. Dillon, por exemplo, rejeita que o termo "médio" possa ser atribuído a esse período apenas por Cont.

guns séculos depois, especificamente na obra *De Deo Socratis*, de Apuleio de Madaura<sup>17</sup>. Obra que alcança grande centralidade ao se inclinar sobre o estatuto existencial desta entidade que circunda a figura de Sócrates nos diálogos platônicos. Embora o *daemon* seja um tema comum aos platônicos desse período, a obra mencionada é a única a se dedicar inteiramente a ele. Também é importante mencionar que essa obra foi frontalmente atacada por Agostinho de Hipona, na *De Civitate Dei*. A abertura desta obra já enuncia seu caráter reativo, tendo em vista responder a acusação de que os cristãos seriam a causa da invasão dos Godos. Agostinho esforça-se em apontar que o cristianismo seria o motivo pelo qual muitos pagãos foram poupados da morte e dos tormentos desta invasão ao se abrigarem em templos cristãos. Além disso, inúmeros elementos da cultura pagã serão enfrentados nesta obra, entre eles, o *daemon* analisado por Apuleio.

Não são na verdade estes romanos encarniçados contra o nome de Cristo aqueles a quem os bárbaros pouparam a vida por amor de Cristo? Disto dão testemunho os santuários dos mártires e as basílicas dos Apóstolos que acolheram quantos aí se refugiaram, tanto cristãos como estranhos, durante a devastação da Urbe. Ali se apaziguava o encarniçado inimigo; aí findava o seu furor de externum; para ali conduziam os invasores tocados de compaixão, aos que, fora

---

sua anterioridade temporal em relação ao neoplatonismo, como algo intermediário, de cunho preparatório. (Cf. DILLON, 1996, p. XIV)

<sup>17</sup> Apuleio (circa 123 d.C.) é mais conhecido por seu trabalho na retórica em sua obra *Metamorfoses*, do que como um filósofo platônico. De origem africana, viaja e permanece uma longa temporada em Atenas, onde tem contato com as diversas artes gregas, entre elas, a retórica e a filosofia. Segundo Dillon (1996, p. 317), é possível encontrar em Apuleio toda a síntese do pensamento médio platônico a respeito do *daemon*. Embora este seja um tema sobre o qual se debruçaram praticamente todos os platônicos do mesmo período, Apuleio ganha destaque neste artigo em função da crítica de Agostinho.

daqueles lugares, tinham poupado a vida, pondo-os a salvo das mãos dos que não tinham igual compaixão. Aqueles mesmos que, noutros sítios, como inimigos que eram, realizavam crudelíssimas chacinas, - quando se aproximavam destes lugares em que lhes estava vedado o que, por direito de guerra, se permite noutras partes, refreavam a sua sanha bélica e renunciavam ao desejo de fazer cativos. (AGOSTINHO, 2006, pp. 99-101).

Nesse sentido, o que chamamos de "segunda queda", é algo que parece ter sido orquestrado por um longo movimento que tem início na tentativa de interpretação do *daemon* platônico empreendida nesse período e, a partir da crítica de Agostinho, tornam-se entidades puramente malignas (Cf. OTTEN, W. et VOS, N. 2011, p. 07). Desde o médio-platonismo, parece haver um esforço em naturalizar a existência dessas entidades, como indica Timotin (2012, p. 109), retirando-lhes de seu pedestal mitológico, para conceder-lhes um lugar entre os seres que poderiam, de alguma forma, ser chamados naturais<sup>18</sup>. Tal esforço parece bem-sucedido, vide a necessidade que Agostinho encontra em enfrentar essa interpretação em sua obra, sobre a qual trataremos a seguir.

O tratamento dispensado por Apuleio concebe o *daemon* como uma espécie, constituindo um grupo de indivíduos que gozam da mesma estrutura formal. O sentido de sua obra *De Deo Socratis* se guiará por essa orientação, buscando definir o que é um *Daemon* a partir da compreensão de sua natureza, seu comportamento etc. É possível com-

---

<sup>18</sup> É importante mencionar, ainda com Timotin, que autores como Filon de Alexandria permitem a aproximação entre os *angeloi* das escrituras e o *daemon* grego, o que será determinante para o estabelecimento da imagem dos anjos (e dos demônios) no cristianismo. Cf.: (TIMOTIN, pg. 108-109); (JONES, 2014, p. 36).

preender o caráter "naturalista" desse tratado quando se observa, a partir do texto, que uma espécie de "ecossistema" lhes é reservado, e tais entes passam a figurar na categoria de seres do ar, habitando naturalmente esse domínio da existência. Como tais, os seres do ar se encontrariam no terreno limítrofe entre o que é mortal, sujeito à geração e à corrupção, e aquilo que é divino, adquirindo, desse modo, a responsabilidade pela mediação entre os deuses e os homens.

Estes, os gregos chamam de demônios, que viajando entre a terra e os do céu transmitem orações daqui e presentes de lá, e vão e vêm levando pedidos daqui e ajuda de lá, como se fossem embaixadores e mensageiros de boa vontade para ambos. Esses mesmos seres, como Platão declara no Banquete, supervisionam todas as previsões, os vários milagres dos mágicos e todo tipo de presságio<sup>19</sup>.

Tais entidades também ocupariam um amplo espaço nos costumes populares da antiguidade tardia. Os *daemones*, dado o amplo espectro de sua atuação, tomam para si o horizonte de todas as manifestações do fantástico, do sobrenatural e do misterioso, sendo diretamente responsáveis pela atividade divina neste mundo. É preciso compreender que o estatuto de mensageiros não significa que sua atividade seja resumida a uma simples entrega de correspondências. A mensagem enviada pelo *daemon* delimita a presença do mágico no mundo, e o registro das atividades sobrenaturais é regido por eles, conforme a divisão que lhes foi atribuída<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> "Hos Graeci nomine daemones nuncupant, inter <terrícolas> caelicolasque vectores hinc precum hinc donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utrisque interpretes et salutigeri. Per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur." (APULEIO, 2017, pp. 359-360).

<sup>20</sup> "Eorum quippe de numero praediti curant singuli [eorum], proinde ut est cuique tributa prouincia, uel som-  
Cont.

Uma das consequências disso, como pode ser visto na própria obra, é que esses intermediários acabam por adquirir grande centralidade na condução das práticas consideradas mágicas, pois participam de dois mundos que são completamente distintos e incomunicáveis. Por um lado, o *daemon* acessa o divino, pois é capaz de alcançar os domínios que são próprios aos deuses, por outro, participam do mundo dos homens como mensageiros do divino, portadores da vontade dos deuses. A participação dos *daemones* no mundo dos homens parece condicionar certo modo de comportamento que é expresso por relações de comércio, que podem ser caracterizados como uma espécie de versão ancestral do pacto diabólico. Nesse caso, não exatamente diabólica, a relação de comércio tinha como objetivo a garantia de que o objetivo pretendido alcançasse os deuses. Agradar ao *daemon* era aumentar as chances de obter uma correspondência bem-sucedida com o divino. A definição fornecida por Apuleio reforça o caráter intermediário de suas características, algumas delas próprias aos seres divinos (eternos, corpos aéreos, racionais); ao passo que outras de suas características são compartilhadas com as próprias da espécie humana, (animais, passionais). "Assim, para defini-los adequadamente, *daemones* são da espécie dos seres vivos,

---

*niis conformandis uel extis fissiculandis uel praepetibus gubernandis uel oscinibus erudiendis uel uatibus inspirandis uel fulminibus iaculandis uel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus. Quae cuncta caelestium uoluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est.*" A cada um deles em particular foi atribuído um domínio para atuar, seja na conformação dos sonhos, ou na fissura das entranhas, na instrução do vôo e do canto das aves dos presságios, na inspiração dos adivinhos, no lançamento dos raios, no cintilar das nuvens, e todo o restante das formas, por meio das quais dizemos o futuro. Todas estas atividades, submetidas a vontade, poder e autoridade celeste, mas realizadas pelo arbítrio, obediência, obra e ministério dos *daemones* (Cf. APULEIO, 2017, pp. 360-361).

racionais por natureza, passionais, dotados de corpos aéreos, e de vida eterna." <sup>21</sup>.

Além disso, a presença dessas entidades na natureza concederia ao mundo uma característica essencialmente mágica, pois se torna essencial à vida dos homens compreender os comportamentos e práticas que estavam naturalmente vinculados àquilo que pode aproximar ou afastar a presença de um *daemon*. Tais relações de comércio não são exclusividade desse contexto, e está diretamente relacionado à oferta de sacrifícios como forma de agradar aos deuses, procedimentos que recebem destaque deste a Antiguidade, e que podem ser vistos como ancestrais do pacto diabólico.

Tal percepção da realidade, de que os *daemones* constituem o elo entre o divino e o humano, embora muito popular à época, se torna problemática aos olhos cristãos. Primeiro, porque multiplica e divide as possibilidades de mediação com o divino, distribuindo o divino entre os deuses e seus intermediários, ao passo que, ao centralizar a mediação em Cristo, a doutrina cristã aponta para a unificação desse contato. Embora os anjos, na compreensão cristã, participem desse universo, sua função está associada diretamente a sua identificação ao divino, se inserindo efetiva-

---

<sup>21</sup> "Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna." (APULEIO, 2017, p. 372). Agostinho comenta esta passagem na *Cidade de Deus*, apontando como o caráter passional destes seres estaria mais em conformidade com o aquilo que os identifica com os homens maus. O que parece estar em jogo é que o vínculo de conexão que os *daemones* deveria se pautar nas características superiores da espécie humana, uma vez que são, supostamente, entidades superiores. "Nestas cinco propriedades, nada, absolutamente nada, referiu em que os demônios parecessem ter de comum exclusivamente com os homens bons alguma coisa que não tivessem em comum com os maus. Efectivamente, descreve um pouco mais pormenorizadamente, no seu lugar próprio, homens, deles falando como de seres ínfimos e terrestres, depois de ter falado dos deuses do céu; e, uma vez evocados os dois extremos, inferior e superior, trata em último lugar dos demônios, que ocupam o meio." (AGOSTINHO, 2006, p. 837).

mente no mundo dos homens como causas, apartados de qualquer mescla ou comércio com os seres humanos (Cf. JONES, C. 2014, p. 02). Cristo é o paradigma entre homem e Deus, e qualquer outro intermediário poderia desviar os homens do caminho proposto por sua mediação. Além disso, o estabelecimento de uma relação de comércio com entidades supra-humanas poderia indicar que a compreensão de tais seres como entidades superiores seria, em alguma medida, contestável. E o que pode ser visto a partir de tais premissas, embora muito gerais, indicam a constituição de uma nova significação para o *daemon*, que passa agora a ser configurado como um potencial inimigo da própria criação<sup>22</sup>.

Por que os *daemons* não podem ser mediadores entre os deuses e os homens? Os "deuses", na percepção de Agostinho, se reduzem a apenas um Deus, e os *daemons*, cuja caracterização é tomada, na *De Civitate Dei*, a partir de Apuleio, estariam mais próximos de demônios que de seres divinos:

O próprio Apuleio disso se envergonhou de tal forma que pôs ao seu livro o título de *O deus de Sócrates* em vez de, conforme a discussão em que tão diligente e minuciosamente distingue os deuses dos demônios, intitulá-lo não *O deus*, mas antes *O demônio de Sócrates*. Preferiu, porém, pôr isto na própria discussão a pô-lo no título do livro. É que, graças à sua doutrina que brilhou sobre os homens, todos

---

<sup>22</sup> O termo "*daemon*" é o mesmo em Apuleio e Agostinho. No entanto, o bispo de Hipona levanta sobre estas diversas dúvidas, sobretudo no que tange a sua atuação na esfera do que é divino. O *daemon* de Apuleio parece seguir a multiplicidade de características e definições que orientam a tradição platônica sobre o termo, enquanto a percepção de Agostinho já indica mudança no modo como este termo será compreendido. Segundo Frederick Van Fleteren: "Agostinho utiliza a palavra *daemon* desde as primeiras obras, misturando o *daemon* grego, com os bíblicos *daemonium* ou *demonium*. De fato, a inspiração bíblica da demonologia de Agostinho é bem mais evidente que a influência da filosofia grega." (Cf. FITZGERALD, 2019, p. 321).

ou quase todos têm horror ao nome de *demônios* - de tal forma que quem, sem conhecer a exposição de Apuleio a favor da dignidade dos demônios, lesse este título *O demônio de Sócrates* jamais acreditaria tratar-se de um homem sã do juízo. E o próprio Apuleio, que encontra ele digno de louvor nos demônios além da subtileza e da robustez dos corpos e da maior altura do lugar onde residem? Realmente, acerca dos seus costumes, e ao falar de todos em geral, nenhum bem diz deles, mas antes muito mal. (AGOSTINHO, 2006, pp.740-741).

O ataque de Agostinho a essa concepção indica consequências diretas para a futura concepção medieval do demônio. Ela molda, em certa medida, os traços fundamentais daquilo que se compreende como um demônio na percepção cristã, encontrando, diretamente da Antiguidade, a fonte do poder atribuído a tais criaturas. Como a passagem supracitada evidencia, a percepção de Agostinho é a de que a obra de Apuleio "esconde" a verdadeira natureza de tais entidades, pois a própria menção ao nome demônio faria com que fosse até mesmo considerado como alguém fora de seu juízo. O estatuto "intermediário" de tais seres carrega consigo problemas essenciais, visto que a "dupla identificação" com deuses e humanos não estaria posta da maneira correta, já que foram atrelados aos aspectos problemáticos de cada uma das esferas das quais participam<sup>23</sup>. Além disso, a identificação com os deuses imprime uma associação direta a seus atributos, seres eternos não podem gozar de uma felicidade intermediária, e tendo sua eterni-

---

<sup>23</sup> Enfim, que malícia, que castigo suspendeu estes falsos e falazes mediadores, como se, por assim dizer, estivessem de cabeça para baixo? É que a parte inferior: do seu ser animado, isto é, o corpo, tem-na eles em comum com os seres superiores; mas a parte superior, isto é, a alma, têm-na em comum com os setes inferiores. Estão unidos aos deuses celestes pela parte que é escrava e, desgraçados, estão unidos aos homens terrestres pela parte que domina. (AGOSTINHO, 2006, pp. 841-842).

dade associada a uma felicidade passional, transitória, própria aos seres humanos, tornam-se, na verdade, seres miseráveis e inferiores. Na passagem abaixo, Agostinho questiona o "desequilíbrio" que pode ser observado a partir da estranha natureza de tais seres, nem homens, nem deuses.

Porque, se eles são bons e eternos, são também, com certeza, felizes. Mas uma felicidade eterna não lhes permite estarem no meio, porque ela muito os aproxima dos deuses e muito os afasta dos homens. (AGOSTINHO, 2006, p. 850).

É possível notar que a crítica de Agostinho se esforça em apontar o caráter distorcido de tais entidades, sem lugar no universo, inadequados mesmo em se tratando de suas características essenciais. Tais existências não poderiam estar atreladas a outra coisa senão à miséria e à desordem; e os efeitos de suas ações não seriam algo outro que malefícios, que estariam em conformidade com sua condição distorcida. Os demônios, em Agostinho, parecem ainda compartilhar de uma definição semelhante àquela de Apuleio, enquanto intermediários entre os homens e os deuses, responsáveis direto pelo atendimento das práticas mágicas. A crítica de Agostinho, no entanto, vai em direção à natureza dos "serviços" prestados pelo daemon, uma entidade enganadora, que ilude os sentidos humanos na promessa de atendimento aos pedidos realizados. Neste sentido, apenas os homens que estivessem exercitando a razão no sentido de tentar alcançar as coisas divinas, livrando-os dos erros da sensibilidade, com os quais poderiam ser aprisionados. É importante ressaltar que, em diversas obras de Agostinho, faz-se importante aqui considerar a natureza da investigação

que os homens estão autorizados por Deus a realizar, uma vez que, a capacidade para buscar o que Agostinho chama de "as coisas divinas", está diretamente relacionada a um processo, uma *preparatio*, que coloca a alma em condições de realizar este percurso racional, e nisso está diretamente implicado o processo de conversão, tal qual pode ser acompanhado em boa parte das *Confissões*<sup>24</sup>. Assim, quaisquer atividades humanas realizadas com participação dos *daemons* não estarão relacionadas a essa busca essencial que marca a existência humana; na verdade, a interferência dos *daemons* as transformaria em mecanismos de perversão dos indivíduos, que seriam "paralisados" na sua busca por Deus, devido ao impacto que a sedução das ilusões sensíveis produzidas pelos *daemons* provocaria nos homens<sup>25</sup>.

Também é importante ressaltar que esse ataque fornece as linhas gerais para outra matéria que está diretamente relacionada à bruxaria, que é o pacto diabólico. Ao confinar os *daemons* ao registro das criaturas diabólicas, toda relação de comércio estabelecida com eles torna-se um *maleficium*, algo que só pode gerar dano a todos os envolvidos. Nem seria preciso mencionar que muitas das práticas rituais da Antiguidade, tinham como objetivo aproximar ou afastar entidades sobrenaturais através de sortilégios. Formas de proteção que tinham sua origem atrelada a percepções politeístas da realidade, e continuaram a serem replicadas ao longo da Idade Média, amplamente descritas e condenadas pelo Santo Ofício, como práticas de associação ao diabóli-

---

<sup>24</sup> Isso também pode ser observado em outras obras, entre as quais podemos ressaltar o *De libero arbitrio*, *De Magistro*, *De Doctrina Christiana*, etc.

<sup>25</sup> Para um tratamento mais extensivo da noção em Agostinho; Cf. MORAES, 2016.

co<sup>26</sup>.

A fortuna crítica de tais compreensões é bastante ampla, e podemos dizer, por exemplo, que o século XIII, principalmente na obra de Tomás de Aquino, se valerá de ambas para empreender sua investigação. Se o ataque de Agostinho é contundente ao recusar a concepção de *daemon* da Antiguidade, interditando-a como diabólica, a investigação de Tomás a esse respeito parece-nos mais sistemática, no sentido em que ela se ocupa do que podemos chamar de uma verdadeira "anatomia" de tais entidades. O trabalho de Tomás de Aquino a respeito dos demônios alcança níveis elevados de aprofundamento, valendo-se do arcabouço teórico que tem em mãos, bem como da tradição de autores que lhe forneceram as primeiras diretrizes no que concerne a essa temática. Isso pode ser visto tanto em suas Sumas, quanto no tratado sobre o mal (*De Malo*), onde há um capítulo inteiro reservado ao tema. (Cf. BOUREAU, 2016, p. 177).

## UMA NOVA DEMONOLOGIA

Tomás de Aquino, ao aprimorar a questão, utiliza-se também de elementos oriundos da obra de Aristóteles, de-

---

<sup>26</sup> Por exemplo, no Malleus: "*Fundamentum errorum ex duobus partibus Canones qui habentur 26, q. 5, Episcopi. sumpserunt, ubi primo reprehenduntur mulieres, quæ credunt, se cum Diana, vel Herodiana nocturnis horis equitare.*" (KRAMER, H. SPRENGER, J., 1580, p. 34.[4] do arquivo) "Estes erros estão fundamentados em duas partes do Canôn, que estão em 26 q. 5, Episcopi. Donde repreenderam primeiramente mulheres que acreditam realizar cavalgadas noturnas, seja com Diana, ou Heródia." (Cf. Também: Mackay, C.; Institoris, H. 2009, p. 93) Outros exemplos, como o voo noturno e o assassinato de bebês recém-nascidos, também serão associados ao culto de divindades femininas da antiguidade.

envolvendo uma profunda análise da suposta natureza de tais entidades em sua obra. Tal desenvolvimento, embora não tenha exatamente dado início a uma nova demonologia, é o tratamento mais sistemático que a temática já teria recebido até então. As *Sentenças*, de Pedro Lombardo, uma das mais famosas e comentadas obras do século XII, possui um pequeno roteiro de questões sobre os demônios. Não se trata da mesma amplitude e profundidade que o tema alcança em Tomás de Aquino, mas pode ser considerado como o primeiro movimento em direção a essa nova demonologia<sup>27</sup>.

Neste contexto também será possível falar em uma nova inserção dos *daemones* na natureza. Tal como havia sido analisado por Apuleio, a integração desses seres ao universo se dá por uma função específica que lhes é atribuída, bem como um comportamento natural que lhes cabe, considerado do ponto de vista da espécie na qual estariam inseridos. Em Agostinho, esse vínculo parece rompido para dar lugar uma nova cosmologia, que os *ressignifica*, dando-lhes o papel secundário de criaturas do mal, que ocupam um lugar para o qual não haviam sido originariamente designadas, restando como seres fora de sua natureza, contrários à ordem divina (Cf. BOUREAU, 2016, p. 122).

Tomás de Aquino, por sua vez, parece se ocupar mais diretamente em trazê-los novamente para a natureza, novamente como intermediários entre homens e o divino. Nesse caso, intermediários da ausência divina, pois sua atuação

---

<sup>27</sup>Amplamente comentada por sua posteridade, muito do que foi desenvolvido a respeito do tema nos séculos seguintes (XIII, XIV e XV), possui relação com textos que se dedicam a comentar estas sentenças. (Cf. BOUREAU, 2016, p. 118).

será em vista do cumprimento da justiça divina naqueles que se afastam de Deus, como aponta o próprio Tomás. Os demônios continuariam atuando em sua função natural de anjos, mas contra sua vontade, pois nenhuma criatura deixa de servir aos propósitos divinos. Mesmo demônios, criaturas rebeladas, estariam a serviço do Criador<sup>28</sup>. Esse reingresso no âmbito natural condiciona a atuação dos demônios a uma limitação de ordem estrutural, o que é fundamental para a delimitação das condições nas quais se funda o pacto entre a bruxa e os demônios.

Tal caracterização também dependerá, em larga medida, de um olhar mais aprofundado sobre o estatuto existencial que se atribui aos anjos em geral. Devemos considerar que a crítica de Agostinho constitui uma importante mudança, na qual a figura do *daemon* passa a estar associada diretamente aos anjos que acompanharam a queda de Lúcifer. Este sintoma inicial da rebeldia, realoca, por assim dizer, o aspecto antinatural do *daemon*. Trata-se de uma falha volitiva, e não de um ente que não encontra propósito positivo dentro da natureza. Um demônio é um anjo que se recusa a ocupar seu lugar natural no cosmo, e a pena para esse crime consiste em seguir ocupando esse lugar, ainda que contra sua

---

<sup>28</sup> "A respeito do combate dos demônios é preciso considerar duas coisas: o combate em si mesmo e sua ordem. O combate em si mesmo procede da maldade dos demônios, que por inveja se esforçam para impedir o progresso dos homens e por soberba usurpam a semelhança do poder divino, delegando determinados ministros para combater os homens, assim como os anjos servem a Deus em determinadas funções em prol da salvação dos homens. Todavia, a ordem desses combates é de Deus, que sabe usar com ordem dos males, ordenando-os para o bem." (AQUINO, 2015, p. 832). *Dicendum quod circa impugnationem daemonum duo est considerare: scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos da hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando.* (ST, I, Q. 114, A. 1, respondeo).

vontade. Invertem-se apenas os termos da relação, pois os anjos devem amar e proteger a criação, enquanto os demônios a odeiam e pretendem destruí-la. No entanto, ambos continuam servindo ao Criador: estes, ordenados por sua natureza (*conversio*); aqueles, desordenados por tentar resistir a ela (*aversio*). Neste sentido, como afirma Tomás: [...] *em relação a sua virtude natural, o mesmo podem fazer os demônios e os anjos, uma vez que ambos possuem a mesma natureza. No entanto, a diferença no uso da virtude, se dá conforme a bondade ou a maldade de sua vontade*[...] <sup>29</sup>.

Tomás de Aquino estabelece um complexo e amplo espectro de relações hierárquicas para justificar a própria queda do primeiro anjo que, de certo modo, tem caráter fundante no que se relaciona com esta caracterização dos anjos caídos. É importante frisar que, como criaturas cuja

---

<sup>29</sup> "Quantum igitur ad uirtutem proprie nature, eadem possunt demones et de boni angeli, quia est eorum eadem natura comunis; est autem differentia in usu uirtutis secundum bonitatem et malitiam uoluntatis: [...]" (Sancti Thomae de Aquino opera omnia. Quaestiones disputatae de malo, Quaestio 16, articulus 12, respondeo). Também pode ser lido na Suma de Teologia: "Por sua natureza, os anjos estão entre Deus e os homens. Está no plano da providência divina que o bem dos inferiores seja cuidado pelos superiores. A providência divina cuida dos bens dos homens de duas maneiras. Primeiro, diretamente, enquanto alguém é induzido para o bem e retraído do mal, e isso é convenientemente feito pelos anjos bons. Segundo, indiretamente, quando alguém que é combatido reage combatendo o adversário. Foi conveniente que esse cuidado pelo bem dos homens fosse feito pelos anjos maus, para que eles após pecar, não se eximissem totalmente do serviço ao bem da ordem natural. - Assim, há dois lugares para a pena dos demônios: um, por causa da culpa, que é o inferno; outro, por causa de suas ações sobre os homens, e assim lhes é devida a atmosfera tenebrosa. O cuidado pela salvação dos homens estende-se até o dia do juízo, e até ele perdurarão o serviço dos anjos e as ações dos demônios. Por isso, até aqueles dias os anjos bons nos serão enviados, e os demônios estarão na atmosfera caliginosa para nossa prova." (AQUINO, 2015, p. 264). *Dicendum quod angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. - Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae: et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae: et sic debetur eis caliginosus aer.* (ST, I, Q. 64, A. 4, respondeo).

orientação é essencialmente racional, esse “movimento de rebeldia” consiste em desviar-se de sua orientação natural, que, por natureza, significa ter sua atualidade causada por aquele que lhe é diretamente superior, e que atua como causa dessa atualidade. O pecado da soberba consiste exatamente em negar esta relação, tomando para si o estatuto de *causa sui*, rejeitando a hierarquia na qual está inserido por natureza.

Os anjos e as criaturas racionais, considerados na própria natureza, podem pecar. Se a alguma criatura é dado o não poder de pecar, é devido ao dom da graça, não à condição da natureza. E a razão disso é que pecar nada mais é do que desviar-se o ato da retidão que deve ter, seja na ordem natural, artificial ou moral. Assim, o único ato que não se desvia da retidão é aquele cuja regra é a virtude do agente. Por isso, se a mão do artífice fosse a regra de um corte, jamais poderia ele cortar a madeira a não ser retamente. Porém, se a retidão do corte segue outra regra, acontece que este corte será bem ou malfeito. Somente a vontade divina é a regra de seu próprio ato, porque não se ordena a um fim superior. Porém, a vontade de qualquer criatura não tem a retidão em seu ato, a não ser que seja regulada pela vontade divina, à qual pertence o fim último. Assim, qualquer vontade inferior deve ser regulada pela vontade do superior, como a vontade do soldado pela do comandante do exército. Assim, somente na vontade divina não pode haver pecado; mas em qualquer vontade das criaturas o pecado pode existir, segundo a condição de suas naturezas. (AQUINO, 2015, p. 238) <sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *Respondeo dicendum quod tam 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. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere: sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. 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 Cont.*

Quando afirmamos que Tomás parece ter em mente uma espécie de reingresso dos caídos ao âmbito natural, o que também parece estar aqui implicado é a manutenção do caráter inabalável da potência divina, da qual nada pode escapar. Segue-se à soberba dos anjos um movimento de rebeldia. Tal movimento, no entanto, é reintroduzido na natureza, através dessa causalidade inescapável. Cumpre ao rebelde o reingresso a seu posto. Tomás parece utilizar este argumento para justificar que a suposta falha existente no anjo não é um movimento de sua natureza<sup>31</sup>.

A caracterização de Tomás leva esses aspectos como determinantes apenas em relação ao desvio provocado pela soberba (Cf. HOFFMANN, 2012, p. 287). Não é da natureza dos anjos a inclinação ao mal, sendo esta inclinação o efeito provocado por esse “desvio”. Engenhosamente, o desvio provocado pela soberba dos anjos parece não ter em mente o mal em si, mas apenas uma distorção na relação causal, efeito de uma tentativa de tomar a si mesmo como causa. Ao negar a dependência de sua causa, este também será privado daquilo que imediatamente lhe atualiza, e o

---

*finis: sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum 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. (ST, I, Q. 63, A. 1, respondeo)*

<sup>31</sup> "Mas se é uma coisa cuja natureza se ordena ao bem segundo a razão comum de bem, não pode naturalmente se ordenar a algo mau. É evidente que toda natureza intelectual se ordena ao bem universal, que por ela pode ser conhecido, e que é o objeto da vontade. Por isso, sendo os demônios naturezas intelectuais, jamais terão inclinação natural a mal algum. Logo, não podem ser maus por natureza." (AQUINO, 2015, p. 244). *Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali. (ST, I, Q. 63, A. 4, respondeo).*

obscurcimento dessa atualidade provoca a ausência que é responsável pelo surgimento do mal. Ao se afastar de sua causa, o anjo caído não perde sua essência ou o conhecimento que lhe é inerente, mas perde a atualidade oriunda de sua causa. A partir disso, seu conhecimento será deficiente, pois não será mais colocado em ato conforme a ordem natural, uma vez que a presença desta ordem foi perdida. Ao perder o contato com sua causa, seu ponto cardinal fundamental, as ações dos anjos caídos tornam-se todas desordenadas. Sem a orientação natural, suas ações, embora ainda preservem o conhecimento naturalmente atrelado a elas, tornam-se más por desviarem-se do propósito que orienta sua natureza. Vejamos a passagem de Tomás a esse respeito:

Por isso o primeiro pecado do anjo só pode ser de soberba. Consequentemente, pôde também neles haver a inveja. Pelo mesmo motivo, a afeição tende para o que lhe apetece, e rejeita o oposto. Por isso, o invejoso se entristece com o bem do outro, enquanto pensa que esse bem é um obstáculo para o próprio. Mas, o bem do outro não pode ser considerado obstáculo ao bem ao qual se afeioou o anjo mau, a não ser que ele se afeioe a uma grandeza singular que desaparece diante da grandeza de outro. Por isso, depois do pecado de soberba seguiu-se no anjo pecador o mal da inveja, pelo qual se entristece diante do bem do homem, e também diante da grandeza de Deus, enquanto Deus usa desse bem contra a vontade má do diabo para sua própria glória. (AQUINO, 2015, pp. 240-241)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *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 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. (ST, I, Q. 63, A. 2, res-Cont.*

Isto posto, parece-nos claro que os demônios se tornam parte integrante de uma cosmologia, desempenhando, ainda que contra sua vontade, um papel necessário à ordem divina. Nesse sentido, dois aspectos podem ser consideradas: (1) as ações dos demônios são reais, e não simplesmente efeitos ilusórios<sup>33</sup>; (2) a posição de Tomás em relação aos demônios aponta que a desordem inerente à sua queda, os impede efetivamente de praticar uma ação ordenada. Embora seus efeitos sejam catastróficos para a vida humana, suas ações se reduzem à tentativa de manipulação grosseira da causalidade, necessitando da colaboração dos seres humanos para a realização de sua "obra", de antemão, fadada à dissolução por sua própria natureza desordenada. As ações demoníacas somente poderiam produzir a destruição, uma caricatura das ações angélicas<sup>34</sup>. Essa consideração sobre a natureza dos demônios será amplamente explorada nos séculos vindouros, sobretudo na noção de pseudo-monarquia, que manifesta o reflexo de existências essencialmente contraditórias e caricatas, gerando cópias toscas e disformes da ordem divina (Cf. CLARK, 2006, p. 129). A "organização" dos demônios tende naturalmente ao fracasso. Isso pode ser afirmado em função da incapacidade inerente a tais criaturas de constituírem-se como participantes da ordem divina. O suposto reinado dos demônios não é mais que uma cari-

---

*pondeo).*

<sup>33</sup> Para Tomás, a magia é real, ao menos no que diz respeito aos efeitos exteriores e corpóreos. Sutilezas da causalidade que os demônios conhecem por sua ciência. (Cf. NORMAN, 2011, p. 42).

<sup>34</sup> Para Boureau, Tomás é o último momento intelectual no qual ainda é possível considerar que os demônios estejam "sob controle". Segundo ele, o trabalho do Aquinate termina por enfraquecê-los em sua natureza, e atribui a "soltura" dos demônios aos movimentos subseqüentes de exegese e crítica da obra de Tomás. (Cf. BOUREAU, 2016, p. 126).

catura distorcida da ordem divina, continuamente sabotado por seus próprios membros.

## O PACTO DIABÓLICO

Este é um intrincado problema de fundo, pois a realidade da bruxaria deverá estar acompanhada pela realidade dos demônios, e também pela efetividade de seu pacto. Porém, uma das condições, a permissão divina, deve ter sua justificativa atrelada aos poderes da Igreja, além do amparo da fé. Deus, como Criador Bom, não poderia ser autor do mal, isso apenas para repetir a famosa formulação da questão feita por Agostinho<sup>35</sup>. O mal, como ausência ou carência, parece conduzir o homem a um estado de ignorância e não-ser a partir da rejeição da ordem divina pela *voluntas*. A resposta ao problema do mal se fundamenta na providência divina, no fato de que um Criador Bom também engendra uma ordem divina inescapável, para a qual não há mal antagonista. Portanto, se há um ser que se identifica com o mal, ele só poderá estar a serviço de Deus, ainda que contra sua própria vontade, como foi visto.

Neste sentido, é preciso considerar as condições do pacto diabólico, visto que a ação dos demônios é caracterizada por uma interdição fundamental, imposta pela submissão involuntária a Deus, de não poder atuar diretamente no li-

---

<sup>35</sup> A sentença de Agostinho é popularmente conhecida por meio de seu diálogo *De Libero Arbitrio*. Trata-se da especulação inicial com a qual o diálogo é iniciado por Evódio, seu interlocutor. "Diga-me, eu te peço, não seria Deus o autor do mal?" *Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?* (Cf. A. S. Aurelii Augustini Hiponensis. OPERA OMNIA - Editio latina. PL 32 - De Libero Arbitrio, liber unus).

vre-arbítrio dos homens, mas apenas obscurecê-lo nos homens descuidados. A orientação da capacidade racional humana, dotada de livre-arbítrio, não pode sofrer interferência direta nem dos bons anjos:

A alma humana possui uma luz intelectual, que pela ordem natural, é inferior a luz intelectual dos anjos: Deste modo, assim como os entes corpóreos de virtude superior prestam auxílio e força aos de virtude inferior, do mesmo modo, a luz dos anjos pode auxiliar a luz do intelecto humano a julgar mais perfeitamente. Os bons anjos esforçam-se neste sentido, enquanto os anjos maus não; onde os bons anjos movem as almas ao entendimento, enquanto os demônios não.<sup>36</sup>

Importante destacar que a influência indireta pode ocorrer, como indica a passagem supracitada, no caso dos bons anjos, mas apenas no sentido de produzir uma expansão na capacidade intelectual dos indivíduos, expandindo sua luz intelectual. As almas dos homens podem ser ultrapassadas apenas desse modo, no sentido de torná-las melhores, donde os anjos cumpririam aí o papel causal que lhes é posto pela hierarquia das substâncias intelectuais separadas, a saber, o de atualizar as inteligências que lhes são inferiores. O efeito produzido a partir do pacto (*maleficia*) se limitaria a enfraquecer esta luz individual, obscurecê-la ao ponto de não permitir a observação racional da ordem divina, tornando o desvio um caminho mais simples a ser

---

<sup>36</sup> *Inest autem anime humane naturale lumen intelligibile; quod quidem ordine nature est infra lumen angelicum: et ideo, sicut in rebus corporalibus superior uirtus adiuuat et confortat inferiorem uirtutem, ita per lumen angelicum confortati potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum. Quod angelus bonus intendit, non autem angelus malus; unde hoc modo angeli boni mouent animam ad intelligendum, non autem demones.* (Sancti Thomae de Aquino opera omnia. Quaestiones disputatae de malo, Quaestio 16, articulus 12, respondeo).

seguido, dado o caráter imediato da sensibilidade.

Os anjos caídos não se esqueceram da ciência que possuem, o que eles não possuem mais é o vínculo com a ordem divina, que os capacitaria a atuar nas almas dos indivíduos para iluminá-las. Unindo sua própria ciência à graça divina, os anjos podem elevar todos os seres envolvidos neste processo; os homens, por receberem a iluminação em suas almas; a si próprios, por se aproximarem de suas causas por estas ações. Os demônios não podem mais atuar desse modo, pois desconhecem seu lugar no cosmo, e são incapazes de perceber o bem intrínseco a suas ações, por isso sua ciência é equivocada.

Uma das principais formas de operação da providência divina é a atuação dos anjos, que por meio do que os homens consideram como milagres, fazem valer a atuação da causa remota (Deus). Os anjos caídos sustentam sua natureza por meio de Deus, que conserva todas as coisas no Ser, e pode operar as coisas fora de sua ordem estabelecida. O milagre seria um efeito exclusivo de Deus, o único que pode alterar as coisas fora de sua ordem causal. Já os demônios, em associação às bruxas, poderiam operar transformações legítimas do ponto de vista da causalidade, alterando os elementos em sua sutileza, mas que não são milagres do ponto de vista da ordem. Ainda que carregue consigo certo efeito miraculoso, o resultado de um *maleficium* é algo que participa da natureza, embora tenha seu termo-médio sido ocultado pela artimanha diabólica. Nesse caso, o que parece ser um aspecto secundário, torna-se extremamente relevante, pois confere realidade à bruxaria. Afirmando a realidade de seus efeitos mentirosos por intermédio da suposta existência de seus resultados, produzem males disfarçados de

bens, reais do ponto de vista das operações provocadas pelo pacto com os demônios<sup>37</sup>, mas falsos em sua característica *miraculosa*. Há conhecimento atrelado à natureza do anjo caído, que remonta a sua condição anterior a sua queda, isto não lhes foi retirado. Os caídos atuam por meio de um conhecimento sutil da causalidade, por isso podem realizar efeitos maravilhosos aos olhos dos homens, além de lhes ensinar usos ocultos da natureza.

Destes três modos de conhecimento, o primeiro não foi tirado dos demônios, nem diminuído, porque pertence à natureza angélica que em si mesma consta de inteligência ou espírito. Por causa da simplicidade de sua substância não se pode subtrair coisa alguma do que lhes é natural, significando isso uma penalidade, como o homem é castigado cortando-se-lhe as mãos, os pés etc. Por isso, disse Dionísio que os dons naturais permaneceram íntegros nos demônios. Por isso, o conhecimento natural não lhes foi diminuído. (AQUINO, 2015, p. 257)<sup>38</sup>.

Nesse sentido, o campo de atuação dos anjos, bons ou maus, parece ter sido limitado por Tomás ao âmbito das influências. O objetivo dos bons anjos é o de estimular a atualização das almas, em outras palavras, a expansão da luz intelectual presente em cada indivíduo, ao passo que os an-

---

<sup>37</sup> Como está claro no exposto acima, um milagre propriamente dito não pode ser obra dos demônios, nem de alguma outra criatura, mas só de Deus, porque o milagre propriamente dito é o que se faz para além da ordem de toda a natureza criada, dentro da qual está contido todo poder criador. Todavia, às vezes, diz-se milagre de uma maneira mais ampla, como o que ultrapassa a capacidade e o conhecimento humanos. Nesse sentido, os demônios podem fazer milagres que encham os olhos dos homens de admiração, na medida em que ultrapassam a capacidade e o conhecimento deles. Até mesmo quando um homem faz algo que vai além da capacidade e do conhecimento do outro, leva-o a admirar sua obra, a ponto de parecer ter operado um milagre. Deve-se, no entanto, saber que embora essas obras dos demônios que nos parecem milagres não possuam a verdadeira razão de milagres, são, às vezes, coisas verdadeiras. (AQUINO, 2015, pp. 837-838) (ST, I, Q. 114, A. 4, *respondeo*).

<sup>38</sup> (ST, I, Q. 63, A. 1, *respondeo*).

jos caídos, empenham-se exatamente no movimento contrário. Assim, é possível notar que os seres humanos tornam-se a peça chave para que a bruxaria torne-se "real", pois os corpos etéreos dos demônios não possuem muitas facilidades em acessar o mundo dos seres compostos, encontrando seu veículo perfeito nos corpos dos entes compostos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das condições fundamentais para que os *maleficia* fossem condenados como eventos reais e prejudiciais, tal como indica o primeiro livro do *Malleus Maleficarum*, consiste na identificação de elementos que tragam à tona a realidade da atuação dos demônios no mundo, ainda que por meio de seus intermediários humanos. Longe de ser apenas uma fantasia do senso-comum da época, trata-se de uma ideia que encontra força em diversos elementos conceituais de sua época. Não se trata aqui de constituir um campo de "provas", que poderia atribuir a culpa deste cenário a um ou mais autores. Como mencionamos ao início, o *Malleus* possui uma ampla lista de autores que teriam sido utilizados, direta ou indiretamente, na constituição de sua posição. Este artigo, no entanto, não ambiciona esclarecer tais questões, que nos parecem demandar um estudo comparativo mais amplo, analisando pormenorizadamente cada uma das ocorrências, das autoridades no manual inquisitorial. Embora nos tenha fornecido a premissa deste texto, não é o alvo principal de nossa análise, que procura recolher, a partir de sua herança conceitual, elementos que podem ter fortalecido, direta ou indiretamente o cenário descrito por essa

obra.

Muitos ainda são os elementos que permitiriam uma visão mais perfeita para um diagnóstico mais profícuo no que tange ao impacto que autores da História da Filosofia possuem nesta matéria. Limitamo-nos ao escopo das autoridades cuja popularidade se destaca no período. Notadamente, a obra de Tomás de Aquino que se impõe como uma das primeiras fontes detalhadas para que estes, os caídos, ao tornarem-se efetivos participantes da natureza, tenham sua participação no mundo configurada de um modo que também parece legitimar as condições necessárias aos *maleficiae*, representando uma ameaça real ao mundo dos seres humanos, dos quais se valem tanto como vítimas, quanto como algozes. Uma ciência sobre os demônios ilustra o que podemos considerar como um novo campo investigativo, com força suficiente para reestruturar a própria orientação natural dos seres vivos, que passam a dividir seu espaço na natureza com mais um tipo de criatura, uma interferência direta no modo de existência dos seres compostos, e não apenas os animais racionais. A natureza animada como um todo padecerá essa nova interferência. Há muito ainda a ser dito sobre o tema, pois os séculos que separam a obra de Tomás de Aquino e a redação do *Malleus Maleficarum* serão cruciais para o aprofundamento dessas questões, e o debate sobre a natureza dos demônios se amplia a partir da recepção da obra do Aquinate (Cf. BOUREAU, 2016, p. 132).

**Abstract:** The belief in demons has been present in the Western imagination since Antiquity, although they have not always received the same names or the same characterization, something that is easily perceptible from common sense, literature, and philosophy. The latter, often serving as a transforming agent, to place them within the scope of the

fantasies produced by ignorance, or even to transmute them in terms of a new ontology. In this case, it is a question of considering how the late Middle Ages used conceptual elements arising from the progressive constitution of what might be called a "science about demons", or even the solidification of a cosmology focused on the presence of the evil in the world of men, centered on the relationships that human beings establish with such supernatural beings.

**Keywords:** Demon, cosmology, fallen angel, *maleficium*.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *A Cidade De Deus*. Trad.: João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkians, 2006.

APULEIO. *De Deo Socratis: A demonologia no Império Greco-Romano*. Trad. Luiz Karol. Rio de Janeiro: Ed. Desalinho, 2018.

AQUINAS, T. *On Evil*. trans. Richard J. Regan. Oxford University Press, 2003.

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. Vol. 02. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. *Física I e II*. Trad: Lucas Angioni. Campinas: Ed. UNICAMP, 2009.

*Aurelii Augustini Opera Omnia - Editio latina. PL 32 - De Libero Arbitrio, Liber unus*. Recuperado em: [http://www.augustinus.it/latino/libero\\_arbitrio/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm). Acesso em: 10/09/2020.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético - O Nascimento da Demonologia na Europa Medieval (1260 - 1350)*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2016.

CLARK, Stuart. *Pensando Com demônios: a idéia De Bruxaria No princípio Da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

\_\_\_\_\_. *The scientific status of demonology*. In Vickers, B. (org.), *Occult and Scientific mentalities in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

DILLON, John M. (1996). *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. New York: Cornell University Press, 1996.

DOUGHERTY, M. V. *Aquinas's Disputed Questions on Evil: a Critical Guide*. Cambridge University Press, 2016.

FLETEREN, F. V. "Demônios". In: FITZGERALD, A. *Agostinho através dos tempos - Uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019.

HOFFMANN, T. *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 2012.

INSTITORIS, H. (2009). *The Hammer of Witches: a Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. trans. Christopher S. Mackay. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

JONES, C. P. *Between Pagan and Christian*. London: Harvard University Press, 2014

MORAES, G. L. Os Demônios de Santo Agostinho. *CAMPINAS: Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, nº 30, 2016.

OTTEN, W., & NIENKE, V. *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

*Sancti Thomae de Aquino. opera omnia. 23, Quaestiones disputatae de malo*. Jussu Leonis XIII,... ed. P. M. edita ; cura et studio Fratrum praedicatorum. Roma: Commissio Leonina; Paris: J. Vrin, 1982.

SPRENJER, J.; INSTITORIS, H. *Mallevs Maleficarvm in Tres Divisvs partes*. Frankfurt/Main: Basse, Nikolaus, 1580. Recuperado em: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/pageview/6816949>. Acesso em: 08/09/2020.

TIMOTIN, A. *La démonologie Platonicienne: Histoire De La Notion De daimōn De Platon Aux Derniers néoplatoniciens*. Leiden: Brill, 2012.