

**Pier Damiani, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di Roberto Limonta, prefazione di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, testo latino a fronte, Milano, La vita felice, 2020, 272 pp.**

Il 2020 è stato un anno proficuo per il piccolo, ma attivo ambito degli studi su Pier Damiani (1007-1072); accanto alla pubblicazione di diversi contributi specialistici (anche di chi scrive) e allo svolgimento del Convegno “Pier Damiani. Nuove prospettive sul suo pensiero”, realizzatosi in via telematica presso l’Università degli Studi di Parma nei giorni 17 e 18 dicembre, di cui sono appena apparsi gli *Atti*, ha visto edita una nuova traduzione del *De divina omnipotentia*, certamente l’opera più nota, anche al di fuori della cerchia degli specialisti, del cardinale-vescovo di Ostia. A curarla per i tipi dell’editore milanese La vita felice è Roberto Limonta, docente nei Licei e collaboratore di lunga data per la cattedra di Storia della Filosofia medievale dell’Università degli Studi di Bologna.

Il *De divina omnipotentia* è un trattato ‘difficile’. I suoi temi sono generalmente noti – talora, per la loro singolarità, anche agli studenti liceali: il severo Pier Damiani, ospite al monastero di Montecassino, ode a cena un passaggio di Girolamo di Stridone (347-420), il Padre della Chiesa autore della monumentale traduzione della Bibbia detta *Vulgata*, secondo il quale Dio non potrebbe restaurare una verginità perduta (fra parentesi è notevole considerare come Limonta ritenga, p. 26, che questa affermazione sia soltanto una “iperbole retorica”. Non è indispensabile crederlo, ma se fosse così, sarebbe ben interessante notare quale e quanta riflessione teologico-filosofica sia venuta fuori da una semplice enfasi di stile). Rivolgendosi così all’abate Desiderio, Pietro si dichiara di parere contrario, ed estende anzi la questione alla possibilità che Dio possa cambiare il passato e fare in modo, ad esempio, che Roma non sia mai esistita, schierandosi per una concezione tutto sommato illimitata dell’onnipotenza divina.

Questa trama apparentemente semplice è però complicata da alcune piccole, ma cruciali contraddizioni (o forse ‘mancate attenzioni’) da parte di Pietro nell’esposizione della tematica, che aprono inevitabilmente il campo a molteplici interpretazioni della sua *esatta* posizione (in quanto il suo orientamento di massima può essere ritenuto, come si accennava sopra, sufficientemente chiaro). Il *De divina omnipotentia* continua dunque, se si vuole fare riferimento soltanto ai contributi specialistici, a suscitare un dibattito che è attivo con continuità almeno dagli anni Settanta, quando l’interpretazione più classica e canonica, che voleva Pier Damiani assertore di una capacità, da parte di Dio, di agire contro lo stesso principio di non-contraddizione, è andata parzialmente in crisi sotto i colpi di

ricostruzioni accuratissime, soprattutto di area anglofona, che hanno mostrato alcune possibili incoerenze nelle argomentazioni dell'epistola, e 'ridimensionato', in certo modo, le possibilità estreme (appunto perché contraddittorie) che erano state aperte all'onnipotenza del Creatore. Non è questo il luogo per ricostruire la lunga e animata discussione (chi scrive programma di farlo in un prossimo contributo), che ha visto coinvolti studiosi del calibro di André Cantin, capofila delle più recenti ricostruzioni del pensiero filosofico-teologico damiano, e quindi di Francesco Corvino, William J. Courtenay, Richard Gaskin, Simo Knuutila, Irven M. Resnick, Toivo J. Holopainen, Giulio d'Onofrio, per citare soltanto i maggiori; il volume in analisi offre del resto esaustivi riferimenti bibliografici. Come che sia, la questione è ben lungi dall'essere risolta (e forse il modo in cui Pier Damiani ne parla nell'opuscolo la rende, di fatto, insolubile, perché ci sono buoni argomenti per entrambi i partiti), e ciò giustifica il rinnovato interesse di Limonta per un problema che ha avuto un lunghissimo *Fortleben*.

Le peculiarità di questa sua nuova traduzione giustificano una nuova versione del testo, che – tacendo delle più datate pubblicazioni, ormai da tempo fuori catalogo, come quella di Aldo Granata nel 1988 o addirittura quella di Bruno Nardi, del 1943 – ha visto negli ultimi anni ben due riproposizioni in italiano: quella a cura di Alfonso Gatto, edita nel 2013 per la "Biblioteca della polvere" diretta da Andrea Tagliapietra e quella, recentissima, nel volume 1/6 delle *Opere di Pier Damiani* pubblicato da Città Nuova Editrice nel 2018, opera del "lavoro a più mani svolto da alcuni monaci camaldolesi" (*Nota al testo*, p. 21), ma revisionata da ultimo da padre Lorenzo Saraceno. Si tratta di due rese valide e meritevoli, in grado di soddisfare pienamente le esigenze del pubblico colto cui sono rivolte; ma – come si proverà a dimostrare oltre – la competenza filosofica (e specificamente medievistica) permette a Limonta di cogliere, in alcuni passaggi tecnici, delle sottigliezze speculative che potevano facilmente restare in ombra. La sua versione, dunque, oltre ad avere il pregio di presentarsi in un formato librario agile ed economico, si propone essenzialmente come elaborata da uno storico della filosofia medievale per i filosofi e gli appassionati di filosofia – qualcosa che effettivamente mancava sul mercato.

Per quanto vada estratta da alcuni riferimenti nell'*Introduzione* e nelle note, la posizione dell'autore è ben delineata: egli distingue chiaramente, nel tessuto dell'argomentazione damiana, le capacità della volontà e quelle della potenza di Dio, rendendo la seconda, improntata a una eterna *rectitudo* che cerca sempre il bene, uno strumento della prima. In questo modo, la preminenza di una volontà divina infallibile (che precede anche, come è facile comprendere, la necessità delle cose) sposta il problema dell'onnipotenza su un piano più facile da affrontare: Dio può tutto, ma non vuole la realizzazione di determinati eventi – per essere esatti, e per evitare di cadere in una lettura semplicistica, *vuole che non accadano*, il che presuppone, sempre e comunque, una attività del suo volere. Tale interpretazione è accompagnata da due corollari: il perpetuo presente in cui esiste Dio, concetto sul quale Pier Damiani si sofferma spesso (richeggiando probabilmente la *Consolatio philosophiae* di Boezio), rende relativo il problema *ex parte hominis* di una azione del Creatore nel passato o nel futuro; inoltre, Dio non vuole mai il male, che del

resto – nel sicuro orizzonte agostiniano in cui Pier Damiani, consapevolmente o meno, si muove – non ha alcuna consistenza ontologica.

Si parlava poco sopra di un *Fortleben* della problematica sollevata da Pier Damiani; infatti, l'introduzione al volume, preceduta da una prefazione di Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri (per un trentennio docente di Storia della Filosofia medievale presso l'Università degli Studi di Milano), si intitola *Da Borges a Pier Damiani e ritorno. Fortune moderne di un'idea medievale* (pp. 23-70), e si propone esplicitamente di tracciare “una storia degli effetti – testuali, filosofici, linguistici e culturali – del dilemma di Pier Damiani” (p. 25). La scelta è certamente interessante: evitando così di replicare l'impostazione ‘classica’, Limonta porta direttamente il lettore *oltre e dopo* Pier Damiani, dalla Seconda Scolastica a Cartesio, da Leibniz a John Stuart Mill, fino alle argomentazioni novecentesche sulla potenza divina, sfiorando la ‘morte di Dio’ e la *Holocaust-Theologie* per giungere allo scrittore argentino citato nel titolo e perfino ad elementi della cultura pop – ad esempio, vengono ricordati Philip Dick e *Minority Report*, e in esergo si cita addirittura, accanto all'*Etica Nicomachea* e a Emmanuel Carrère, *Star Wars*. L'autore è in ogni caso attento (come rileva anche qui e lì nelle note, ad esempio la 138 di p. 238) a non proiettare su Pier Damiani la successiva, e fecondissima, distinzione scolastica fra *potentia ordinata* e *potentia absoluta Dei*: si tratta di una attenzione storico-storiografica che lascia fuori dall'orizzonte riflessioni che, se nel *De divina omnipotentia* possono avere la loro origine, di certo si sono sviluppate in un contesto ben differente.

L'idea che guida Limonta nel suo *excursus* è che il problema dell'onnipotenza divina abbia interessato, anche per mere contingenze storiche, alcune epoche più di altre: se ad esempio Lutero lo rifiuta completamente, facendosi sostenitore di una “onnipotenza senza aggettivi” (p. 29), Leibniz appare sulla stessa lunghezza d'onda del Damiani, e si può supporre che i due si sarebbero trovati in accordo in un ipotetico confronto. Di fatto, secondo Limonta, la soluzione leibniziana all'argomento del *De divina omnipotentia* sarebbe che Dio *non* può restituire la verginità alla donna che l'ha persa, ma può immaginare un mondo possibile in cui ciò non sia accaduto (pp. 43-44). Molto interessante è anche il modo in cui l'autore considera il ruolo di Cartesio in questa storia: nel pensatore francese il problema si rovescerebbe completamente. “Il Dio che può tutto è diventato colui che tutto nega (o può negare)”, e il principio divino si trasforma in una “ipotesi che rende a sua volta ipotetico tutto ciò che esiste” (p. 35); si attua quindi “il passaggio da un'onnipotenza rassicurante a una perturbante” (p. 36).

La parte più stimolante sotto il profilo speculativo è quella che esamina alcune posizioni della filosofia analitica novecentesca – si discutono in particolare i punti di vista di tre studiosi: John L. Mackie (1917-1981), che con il suo ‘Paradosso dell'Onnipotenza’ ha riproposto in termini moderni l'antichissimo dilemma *Si Deus est, unde malum?*; Peter Geach (1916-2013), che classificando le varie modalità in cui si può concepire un Dio onnipotente si è impegnato “per la ridefinizione logica degli attributi sotto i quali è possibile pensare il divino” (p. 57); e Marilyn McCord Adams (1943-2017), che ha elaborato il concetto di Dio come *soft fact*, ovvero

come “ente che non è rigidamente definito perché attende dal futuro di essere completato nella sua natura” (p. 58).

Tali approcci sono indubbiamente stimolanti e degni d'interesse; bisogna però precisare che la prospettiva analitica, che è certamente orientata in senso teoretico, sembra trascurare un aspetto fondamentale dell'approccio medievale a questo problema. L'Età di mezzo non ha a che fare con un *concetto astratto o strettamente filosofico* di Dio, come è per gli studiosi sopracitati, ma con una sua ben precisa *rappresentazione* che si basa, anzitutto, sulla interpretazione del dato scritturale e sulla 'tradizione' che ha già analizzato questo dato. Se le riflessioni dei filosofi analitici possono dunque essere logiche, difficilmente potrebbero mai essere accettate da un teologo medievale, che parte da una ben precisa idea di Dio che non contempla, alla radice, il porsi di determinate visioni del problema. In particolare, da una prospettiva teoretica ha ragione Mackie a dire che “sostenere che il male è dovuto al libero arbitrio umano [...] non toglie che l'onnipotenza divina, se fosse tale, avrebbe potuto creare uomini in grado di agire in modo libero e giusto” (p. 54); ma dal punto di vista della teologia cristiana ciò non è corretto, perché gli uomini sono stati creati liberi per meritare la salvezza, e dunque non potevano essere vincolati ad 'agire in modo libero e giusto'. Parimenti, Mackie ritiene che collocando Dio fuori dal tempo “sarebbe impossibile attribuirgli una qualsiasi forma di potenza, la quale è sempre [...] un concetto di relazione”; (p. 55) tuttavia, la tradizione cristiana deve necessariamente avere a che fare con una impostazione che contemporaneamente colloca Dio in una eternità e gli attribuisce la possibilità di intervenire nel tempo, e non può eludere il dato scritturale (o quello che viene dedotto, a torto o a ragione, a partire da esso). Ancor di più l'idea della McCord Adams di Dio quale *soft fact*, la cui onnipotenza è “morbida, aperta e temporale” (p. 58), si scontra immediatamente con il presupposto della Sua onniscienza – il Dio di Pier Damiani non può certo aspettare che un determinato futuro “sia disponibile all'esercizio della sua onnipotenza” (p. 59). Va detto naturalmente che l'autore riconosce benissimo tutto ciò, quando dice che gli analitici attuano una “decontestualizzazione del dibattito, che da storico si fa quasi esclusivamente teoretico” (*ibid.*), ma ciò non fa che confermare che, nel Medioevo, i loro argomenti non sarebbero stati neanche presi in considerazione – e dunque rappresentano una interessantissima evoluzione del dibattito, ma su un sentiero differente.

Originale e accattivante si dimostra poi il paragrafo (pp. 60-67) in cui Limonta si apre alle ricadute puramente letterarie del problema damiano. Particolarmente appropriata è la menzione di Borges, che fra tutti gli autori citati è forse quello che più aderisce alla *littera* dell'argomentazione (direttamente in *L'altra morte* e indirettamente in *Funes, o della memoria*); nella prosa dei suoi racconti “le questioni teologiche, da *topos* argomentativo, diventano motori narrativi” (p. 60). Il caso dell'*Altra morte* è assolutamente emblematico, ed anzi il suo sviluppo è ritenuto (e a ragion veduta) di 'pura' filosofia: nel descrivere le due diverse dipartite di Pedro Damían, Borges “crea e definisce uno spazio dove gli opposti possono vivere senza contraddizione” (p. 64), e nel suo tessuto narrativo “le figure del linguaggio e le strutture della narrazione prendono il posto [...] degli strumenti logici dell'argomentazione filosofica” (p. 69). Tenendo conto che si può

effettivamente riconoscere a Borges una volontà speculativa (quantomeno in alcuni racconti nell'*Aleph*), la sua 'soluzione' al dilemma dell'onnipotenza costituisce una sorta di apertura agli esiti di molta filosofia contemporanea, dove la letteratura è diventata (o tornata) mezzo lecito e anzi preferenziale per l'esposizione teoretica.

Fin qui, dunque, l'*Introduzione*; venendo alla traduzione, appare anzitutto sostenibile – come ci informa la *Nota alla traduzione*, pp. 71-74 – l'ipotesi di mantenere, per avvantaggiare la fruizione del lettore non specialistico, l'antica divisione in capitoli esclusa dall'edizione Reindel (p. 74). Degna di interesse è pure, nella stessa *Nota*, l'affermazione per cui la struttura 'filosofica' del pensiero damiano sembrerebbe, almeno ad alcuni interpreti, "offuscata dallo stile colloquiale e dall'andamento narrativo" (p. 73). È questo un assunto non trascurabile, e che ha tra l'altro suscitato negli studiosi alcune, forse eccessive, accuse di incoerenza speculativa nei confronti di Pier Damiani. Anzitutto, se si consente una *boutade*, probabilmente nessuno riterrebbe che la filosofia sottesa a *La nausea* di Sartre sia sminuita dalla narrazione delle vicende di Antoine Roquentin. Ma dal punto di vista storico-filosofico, si può ulteriormente osservare quanto segue.

Pier Damiani non è un professore universitario di teologia, ma un cardinale, vescovo e riformatore della Chiesa, certamente versato sotto il profilo letterario, ma forse anche per carattere avulso a trattazioni e problematizzazioni sistematiche; scrive una lettera a un buon amico (e non una *quaestio* destinata all'insegnamento strutturato) in pieno XI secolo (dunque in un'epoca in cui la 'comunicazione teologico-filosofica' non è ancora pienamente formalizzata); compone – e questo appare evidente dalla *littera* del testo – anche sulla scorta di una certa 'emozione teologica', che lo porta ad affrontare con la veemenza che gli è tipica un problema che ritiene 'pericoloso'; e opera in un contesto in cui la retorica (intesa in senso altomedievale, dunque come *ars liberalis* che, accanto alla grammatica e alla dialettica, disciplina la comunicazione scritta e orale) ha un ruolo fondamentale anche nell'esposizione teologico-filosofica [fra i tanti esempi che si potrebbero citare ci sono i *Synonyma* di Isidoro di Siviglia (560 ca.-636) o, se non si vuole andare così lontano, le *Orationes* e le *Meditationes* di Anselmo d'Aosta (1033-1109)]. In relazione al genere letterario del testo, caratterizzato dalla *brevitas* e dalla possibilità di non trattare esaustivamente tutte le questioni che possono emergere nella scrittura, ci sono peraltro due attestazioni esplicite di Pier Damiani: "quae [le argomentazioni appena esposte] nimirum nos omittimus hic etiam succinte perstringere, ne legenti fastidium stili valeat prolixitas generare. Non enim librum sed epistolam edere proposuimus" (pp. 190 e 192 del volume); "[...] vitamus volumen extensum, qui proposuimus epistolare compendium" (p. 200).

Con queste premesse, aspettarsi da lui una catena di argomentazioni logiche perfettamente consequenziali mi sembra fuorviante; assumendo il suo punto di vista, considerando il genere letterario in cui il *De divina omnipotentia* consapevolmente si inserisce, contestualizzandolo nel suo secolo e nel suo *milieu*, la non-linearità dell'esposizione diventa qualcosa di normale – se non una ricchezza (si pensi a quanto Mary J. Carruthers ha ottimamente detto sulla composizione monastica altomedievale in un volume come *The book of memory*). Pier Damiani, nel *De divina omnipotentia*, 'fa filosofia' (anche se non avrebbe mai accettato questa espressione)

nel modo in cui ciò si fa nel suo secolo (e non solo); assumere questa prospettiva permetterebbe di spiegare anche un dato spesso trascurato dagli studiosi, ovvero perché tutta la seconda parte dell'epistola sia dedicata alla narrazione di casi miracolosi – ovvero, usando la terminologia dell'epoca, di *exempla*. Essi non sono (né potrebbero mai essere) una 'appendice' alla trattazione teologico-filosofica della prima parte, ma andrebbero considerati, alla maniera altomedievale, parte integrante della argomentazione; del resto, basta aprire gli altri opuscoli specularmente più densi, dall'*Antilogus contra Judaeos* al *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, dal *Liber Gratissimus* al *Gomorrhianus*, per rendersi conto che la modalità scrittoria del Damiani è sempre la medesima: citazioni scritturali, riferimenti patristici, *exempla* ed elementi 'razionali' (che possono di volta in volta essere logici, retorici, giuridici e via dicendo) sono i quattro elementi su cui egli fonda le proprie idee. Tutti, è facile notarlo, si ritrovano anche nel *De divina omnipotentia*, la cui comprensione potrebbe dunque essere affidata a un approccio più onnicomprensivo (aspetto che del resto l'autore non trascura, si vedano in merito le note 145, pp. 240-241, e 154, p. 242). La resurrezione del gallo, il crollo del palazzo di Romolo, la terribile punizione dell'adultero e soprattutto la vicenda conclusiva del fanciullo che entra a porte chiuse in un mulino, evidente e 'impertinente' metafora della nascita virginale del Cristo, sembrano infatti essere tutti argomenti a favore della tesi damiana – da intendere forse nella sua forma più estrema: Dio può *davvero* ogni cosa che voglia, e non c'è nulla che non sia alla portata della sua azione miracolosa.

Se i temi filosofico-teologici della lettera sono dunque complessi, anche il suo latino rappresenta una sfida. Come chi scrive ha tentato in passato di dimostrare, Pier Damiani va annoverato fra i più raffinati scrittori del suo secolo, ed ha una invidiabile padronanza degli strumenti linguistico-retorici (nel senso sopra inteso) che rende molte delle sue lettere eleganti esempi del gusto letterario del suo secolo. Potendo considerare quest'ultimo, almeno con i parametri contemporanei, decisamente barocco e ampolloso, oltre che portato a intricate ipotassi e a un periodare mediamente lungo, si può ben immaginare quante difficoltà debba considerare, di base, il traduttore damiano. In più, come osservato, nel *De divina omnipotentia* Pietro si lancia in alcuni tecnicismi filosofici di non immediata comprensione; merito di Limonta è riuscire a renderli in un italiano scorrevole che non tradisce gli intenti del testo (è dunque perfettamente verificata l'attestazione di p. 74, in cui l'autore osserva che non ha mai sacrificato "il ragionamento filosofico alle esigenze di una scrittura più facile e accattivante"). È forse utile vedere alcuni degli esempi più significativi.

Al principio del § 3, ad esempio, Pietro sta dimostrando che la volontà di Dio è ciò che permette alle cose di essere. Il latino dell'edizione Reindel recita: "Voluntas quippe Dei omnium rerum, sive visibilium, sive invisibilium causa est, ut existant, adeo ut condita quaequae, antequam ad formarum suarum visibiles procederent species, iam veraciter atque essentialiter viverent in sui opificis voluntate". E Limonta giustamente traduce, p. 95: "La volontà di Dio è pertanto causa dell'esistenza di tutte le cose, visibili e invisibili, al punto che tutte le cose create, prima di manifestarsi nelle specie visibili delle loro forme essenziali,

vivevano già in verità ed essenza nella volontà del loro creatore”, evidenziando dunque il riferimento tecnico alle *formae* e l’adesione del Damiani, per quanto tacita, a quel modello esemplaristico di costituzione del reale che è caratteristico, a grandi linee, di tutto il pensiero altomedievale, e che egli probabilmente (come del resto l’apparato di Reindel, p. 347, individua) trae da Agostino d’Ippona.

Un caso simile – come si vede siamo sempre in presenza di minime sfumature, ma significative per il lettore nutrito di filosofia – è nel § 8, in cui il Damiani distingue la natura divina da quella degli angeli. Il testo latino è apparentemente innocuo (e infatti non ci sono note nell’apparato di Reindel), ma in realtà insidioso nell’utilizzo di qualche termine tecnico: “Nam et angelica virtus, licet potens sit, non tamen a se, sed ab illo; licet immortalis sit suumque beate vivere nullo prorsus fine concludat; tamen quia et loca mutat et tempora, non coaeterna suo dicenda est creatori, quia naturaliter atque essentialiter est ipsa potentia, ipsa immortalitas, ipsa aeternitas”. La *coaeternitas* è differente infatti dalla semplice *aeternitas*, ed è di solito il termine con cui si indica la ‘situazione temporale’ del Verbo e, in alcuni autori, anche lo statuto delle idee divine nel Verbo, che sono in Dio (e dunque esistono da sempre) ma non sono esattamente Dio; non è sfumatura che si possa trascurare, dato che lo statuto degli angeli, creati, è naturalmente differente. I due avverbi *naturaliter* ed *essentialiter*, che in unione, da una indagine sul database della *Patrologia latina*, sono utilizzati piuttosto raramente nell’alto Medioevo, indicano poi come gli attributi divini subito dopo elencati non siano qualcosa di diverso da Dio stesso; il loro senso non può dunque essere banalizzato con termini che in italiano hanno un carattere generalista (ad esempio ‘naturalmente’ o ‘fondamentalmente’), perché *natura* ed *essentia* indicano entrambi, per quanto a titolo leggermente diverso, l’insieme delle caratteristiche (o l’esatta e fondamentale caratteristica) che rendono una cosa ciò che è e la distinguono dalle altre. La traduzione di Limonta risulta dunque molto appropriata (p. 131, corsivi nostri): “Perfino la virtù degli angeli, per quanto potente, non è tale per se stessa, ma grazie a lui; nonostante sia immortale e la sua vita beata non abbia termine, tuttavia muta luoghi e tempi, e non può quindi essere definita *coaeterna* come colui che l’ha creata, poiché questi, *per natura* e *per essenza*, è Lui stesso la potenza, Lui stesso l’immortalità, Lui stesso l’eternità”.

Il luogo in cui la finezza della traduzione di Limonta raggiunge il suo apice è, però, il § 11, quello che contiene la famosa requisitoria contro i dialettici. Dapprima l’autore si destreggia bene (p. 152) nel tradurre, senza risultare troppo scolastico, gli esempi di sillogismi che, corretti per la logica, sono stati invalidati nei fatti da miracoli divini (vengono usati due esempi ‘classici’, il rovetto ardente visto da Mosè che non si consuma, *Esodo* 3, 2, e la verga di Aronne che fruttifica ancora nel tabernacolo, *Numeri* 17, 23). Quindi, a fronte dell’invettiva

Veniant dialectici, sive potius ut putantur haeretici, ipsi viderint, veniant, inquam, verba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus ventilantes, proponentes, assumentes, et ut illis videtur inevitabilia concludentes, ac dicant: ‘Si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit’. Numquid hoc ante redemptionis humanae

mysterium non videbatur inexpugnabilis roboris argumentum? Sed factus est sacramentum, et solutum est argumentum (pp. 154 e 156),

Limonta rende:

Vengano i dialettici – o piuttosto gli eretici, come sono ritenuti (vedano loro se a torto o a ragione) –, vengano pure, questi che soppesano ogni parola e agitano questioni con voce strepitante, proponendo assumendo e formulando conclusioni in modo che a loro sembra inattaccabile. Vengano pure a dire: se ha partorito, ha giaciuto con un uomo; ma ha partorito, dunque ha giaciuto con un uomo. Non sembrava, questo, un argomento inattaccabile prima del mistero della redenzione umana? Ma il mistero si è compiuto, e l'argomento si è dissolto.

Trasporre “ventilantes”, verbo che spesso in Pier Damiani ha il senso di un movimento insensato e vacuo, con “agitano” è scelta felice; così come quella di usare dei calchi per i verbi tecnici ‘propono’ e ‘assumo’, che indicano, nel linguaggio logico dell’epoca, il porre la prima e la seconda premessa di un sillogismo categorico – sotto questo profilo, Gatto se si vuole è più preciso, perché traduce (p. 161, apici nel testo), “‘stabilendo la maggiore’” e “‘aggiungendo la minore’”, ma così facendo spezza la dinamicità dell’apostrofe, che è incalzante nell’originale. Limonta salva pure, efficacemente, l’equilibrio dell’espressione finale, costruita sulla rara figura retorica dell’*isokolon*, per la quale una frase è costituita da parti che hanno, pressappoco, lo stesso numero di sillabe e lo stesso *cursus*.

Nel complesso la nuova versione di Limonta, dunque, si presta bene a essere utilizzata da un pubblico generalmente interessato alla filosofia e al personaggio di Pier Damiani, ma ha anche i pregi che le permettono una proficua fruizione da parte degli studenti universitari di Filosofia e materie affini.

*Renato de Filippis*