

**AUDENTER LOQUOR. ESPERIMENTI MENTALI E  
CONTROFATTUALITÀ NEL *DE DIVINA OMNIPOTENTIA***

ROBERTO LIMONTA

**Abstract:** Beginning in the 1990s, the medieval historiography has devoted increasing attention to the presence of thought experiments in the medieval philosophical sources. Following the line drawn by King, Perler, Grellard and Marenbon studies, this paper aims to use the concept of thought experiment as an historiographical category to explore the issues of Peter Damian's dilemma, in the chapter I of *De divina omnipotentia*, about the capacity of the divine power to restore the virginity of a maiden who has lost it. In this perspective, the case of the virgin appears as a counterfactual scenario, that makes us understand how the question is not metaphysical but fundamentally epistemological. Peter Damian is not discussing about possible boundaries of God's nature: he is rather arguing about the inability of the dialectic arguments to explain the omnipotence, in an attempt to define the cognitive and linguistic modes under which the human intellect could comprehend the virgin's dilemma. The crucial step is the shift from *possibilitas* – intended as a statistical approach to the possible as “potential” – to *potentia* as a metaphysical attribute, regardless of her actualization: in this way, Peter Damian lifts the question up from the level of the human will, which often fails to grasp his objects, to the divine form of the will (the *rectitudo voluntatis* of the monastic theology), which unfailingly achieves his objectives.

**Keywords:** Omnipotence; thought experiment; counterfactuals, Peter Damian; Monastic theology.

**English title:** Audenter loquor. *Thought Experiments and Counterfactuals in Peter Damian's De divina omnipotentia*

In un recente contributo sull'uso del concetto di “esperimento mentale” nella storia della filosofia medievale (*Thought Experiments with Unbelief in the Long Middle Ages*, 2018<sup>1</sup>), John Marenbon ha tracciato una distinzione tra due accezioni del termine, una *strict-sense* e l'altra *loose-sense*. Se quest'ultima è a maglie tanto larghe da comprendere ogni testo in cui siano presenti scenari im-

---

1 MARENBNON 2018.

maginari, ed è quindi poco funzionale a un'analisi storicamente contestualizzata come quella che ci proponiamo, sarà invece utile riprendere la definizione *strict-sense*:

[The strict-sense thought experiments] aim to establish a particular conclusion within an argument. They are not, however, themselves presented as arguments, either deductive or inductive. Nor do they bring to bear new facts about the world. Rather, they attempt to make evident the point by our working through a purely imagined scenario – and, indeed, very often [...] an extravagantly counterfactual one. Thought experiments [...] are intended not merely to illustrate a truth, but to establish one. [...] they are carefully designed to confirm a hypothesis. [...] The thought experimenter gives just the details needed to establish the point; there is no play of the imagination to add details or strengthen the fiction<sup>2</sup>.

In sintesi, per *thought experiment* in senso stretto si intende uno scenario mentale di natura controfattuale, i cui elementi sono definiti a priori e in termini funzionali all'obiettivo cognitivo che si pongono, senza dettagli di natura immaginativa e a prescindere dalle condizioni fattuali della realtà extramentale. Nel contesto di teorie complesse e vincolate a presupposti ideologici o dottrinali, come è il caso delle teologie medievali, gli esperimenti mentali hanno costituito strumenti epistemologici preziosi per sondare il terreno su un piano logico, senza chiamare in causa o pregiudicare i fondamenti di quelle teorie, ma al contrario contribuendo a rafforzarle e ad estendere il loro ambito di applicazione. A questo proposito, Christophe Grellard ha osservato come l'esperimento mentale determini uno scenario logico che tuttavia, operando in un contesto semi-empirico, non rimane puramente astratto ma fornisce un contributo alla scoperta di nuove leggi di natura<sup>3</sup>; in esso infatti convivono un significato metafisico, che lo rende particolarmente adatto al contesto teologico, e un ruolo euristico, che ne dimostra l'efficacia cognitiva e legittima la va-

---

<sup>2</sup> *Ivi*, 23.

<sup>3</sup> GRELLARD 2011, 65.

lidità epistemica.

A partire dall'ultimo decennio del secolo scorso, in concomitanza con la loro diffusione nella pratica filosofica (in particolare quella della tradizione analitica), i contributi sugli esperimenti mentali si sono moltiplicati<sup>4</sup>. In questo rinnovato interesse, la storiografia filosofica medievale ha svolto e svolge un ruolo di rilievo, se l'età di mezzo è stata definita «the Golden Age» degli esperimenti mentali<sup>5</sup>. La ragione risiede nella diffusa abitudine di molti pensatori medievali a utilizzare esperimenti mentali e scenari controfattuali per convalidare ipotesi in ambiti – metafisica, teologia, ma anche filosofia naturale, visti i limiti della scienza del tempo – dove non era possibile (né era considerata prioritaria, secondo il paradigma scientifico dell'epoca) una verifica sperimentale<sup>6</sup>. D'altra arte, il contesto astratto cui la riflessione teologica è vincolata costituiva un piano neutro, adatto all'esercizio di quelle funzioni di analisi e verifica dei modi del processo cognitivo proprie dell'esperimento mentale. Al punto che Peter King ha potuto sostenere la tesi secondo la quale esso ha costituito la metodologia stessa della scienza medievale come si è venuta consolidando a partire dal XIV secolo<sup>7</sup>: l'esperimento mentale, infatti, si reggerebbe su un paradigma teorico che prevede il ricorso a esempi controfattuali come corrispettivo del ruolo svolto, nelle scienze moderne, dalla verifica sperimentale. La metafisica, in particolare, si è rivelata terreno fertile per questo genere di indagine, come dimostrano casi quali, ad esempio, la demonologia e l'angelologia medievale<sup>8</sup>. In tempi recenti, studi come quelli di Ma-

---

4 HOROWITZ, MASSEY 1991; SORENSEN 1992; GOODING 1998. Per una sintesi del dibattito, si veda l'introduzione di Sophie Roux in IERODIAKONOU, ROUX 2011, 1-33.

5 ROUX 2011, 29; analogo giudizio in MCCORD ADAMS 2000, 133.

6 Cfr. KING 1991.

7 *Ivi*, 49-50.

8 IRIBARREN, LENZ 2008. Per il rapporto tra *scientia* medievale, metafisica ed esperimento mentale, si veda KING 1991, 50, dove si sostiene lo stretto legame tra l'alto numero di esperimenti mentali riscontrabili nella teologia medievale e la struttura a priori della metafisica.

rilyn McCord Adams, Dominik Perler, Christophe Grellard, Peter Lautner, Simo Knuuttila e Taneli Kukkonen, John Marenbon si sono mossi su questa scia e hanno applicato all'analisi di contesti medievali la categoria storiografica di *thought experiment*, dalla concezione immacolata di Maria ai commenti al *De anima*, dall'atomismo alle indagini di filosofia naturale del tardo medioevo<sup>9</sup>. Un rapporto, quello con le questioni di natura metafisica, che non appare estrinseco e puramente funzionale. Greillard, in particolare, ha messo in evidenza come le fortune medievali dell'esperimento mentale siano legate a presupposti teologici, quali ad esempio il carattere assoluto della potenza divina: a differenza di un contesto moderno, dove tali scenari immaginari svolgono spesso la funzione di *stress test* per la definizione concettuale degli attributi divini, nelle teologie dell'età di mezzo gli esperimenti mentali hanno consentito di sciogliere in procedimenti logici l'ineffabilità di principio della natura divina, così da applicarne i risultati anche a fenomeni non osservabili in natura<sup>10</sup>.

In questo quadro di larga fortuna del tema, è proprio Marenbon a invitare alla cautela e a fissare precisi limiti all'uso di simili etichette nel contesto della storiografia filosofica medievale:

Historians of medieval philosophy [...] are apt to recognize passages in the texts they study as thought experiments. When they take care to specify exactly what type of thought experiment they have in mind, and to register the differences between the starting point of the medieval thinkers and today's philosophical experimenters, then the label serves a useful purpose<sup>11</sup>.

L'indicazione è più di un generico appello alla deontologica prudenza dello

9 MCCORD ADAMS 2000, 133-134; PERLER 2008; GRELLARD 2011; LAUTNER 2011; KNUUTTILA, KUKKONEN 2011; MAREN BON 2018.

10 Sul legame tra le teologie medievali, in particolari le teorie dell'onnipotenza, e gli sviluppi della scienza moderna, si veda FUNKENSTEIN 1986.

11 MAREN BON 2018, 36.

storico e definisce piuttosto una premessa epistemologica di fondo. L'esperimento mentale costituisce, nel contesto della filosofia medievale, una categoria storiografica e non un fatto, quale sarebbe se ci si riferisse alle scienze naturali di fine Ottocento dove quella metodologia ha preso forma. In altre parole, discutere di esperimenti mentali in relazione ai secoli medievali non significa andare alla ricerca di casi storici, quasi fosse possibile retroagire sul passato tracciandovi il profilo di oggetti che sono invece irriducibilmente moderni; bensì intenderli in chiave epistemologica, come una prospettiva di indagine che sarà definita dalle differenze e discontinuità con gli esperimenti mentali moderni non meno che da quelle analogie che Marenbon invita a prendere con cautela.

Le ricerche sul tema si sono mosse sinora su due piani, spesso intrecciati: quello teorico, volto a definire cosa si intenda di volta in volta per esperimento mentale, e quello storico, centrato sulla ricerca di esempi utili a sostenere l'una o l'altra concezione in merito; oppure, nei casi delle ricerche più accorte, a verificare la coerenza storica e l'utilità storiografica dell'uso del concetto. Entrambi i contesti sono attraversati da un intenso dibattito sulla legittimità di estendere l'area semantica del concetto di esperimento mentale oltre l'ambito cronologico ed epistemologico d'origine. Per questo, qualora vi si voglia riferire come strumento di un'indagine storica sarà opportuno delimitarne preliminarmente il significato, senza per questo farne un designatore rigido. La fortuna del termine – che attraversa scienze e letteratura, filosofia e teologia – è dimostrazione di una notevole capacità euristica in ambiti molto diversi tra loro, ma rende anche difficile (e forse poco produttivo) formulare una definizione univoca.

Ciò premesso, prenderemo le mosse da una formulazione essenziale e di carattere operativo, a partire dalla definizione di *strict-sense thought experi-*

*ment* elaborata da Marenbon, integrata con alcuni rilievi di King, Roux e McCord Adams. Essa costituirà il quadro di riferimento in cui si muoverà l'indagine su un caso storico di esperimento mentale nella teologia della seconda metà dell'XI secolo. Con il termine intenderemo quindi:

- Uno scenario mentale, nel quale tuttavia gli elementi costitutivi sono chiaramente definiti, senza appello a contesti di fantasia ma anche senza contraddizioni logiche che lo rendano impossibile di principio;
- Una serie di assunzioni poste a priori, che costituiscono le coordinate concettuali dell'esperimento;
- Un obiettivo cognitivo specifico, riconoscibile e verificabile;
- Una verità di natura puramente logica (in senso controfattuale);
- Un ruolo centrale della figurazione concettuale, che non risulta metaforica o puramente esemplificativa del percorso di argomentazione, ma al contrario è motore di processi logico-inferenziali che hanno come obiettivo confermare o smentire l'ipotesi di partenza.

### **1. *Suscitare virginem post ruinam*: il dilemma di Pier Damiani**

La ricca bibliografia sugli esperimenti mentali non annovera tra i numerosi esempi storici – dai paradossi di Zenone all'asino di Buridano, dal mulino di Leibniz alla stanza cinese di Searle – un caso che sembra invece averne tutte le caratteristiche: il dilemma sulla capacità o meno dell'onnipotenza divina di ripristinare la verginità di una fanciulla che l'abbia perduta. L'interrogativo compare all'inizio del primo capitolo della lettera CXIX di Pier Damiani, più nota come *De divina omnipotentia*<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Per la datazione, gli studi più recenti indicano nel 1065 il riferimento cronologico più probabile per la composizione del testo, altri autori (Cantin, Resnick) sono propensi a una datazione più tarda (1067).

Il testo si apre con la ripresa di un passo della lettera XXII di san Gerolamo, rivolta alla patrizia Eustochio, dove la riflessione sullo statuto e il valore della verginità prende la forma di un dilemma teologico: «Audenter loquor: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam»<sup>13</sup>. La discussione occupa integralmente i primi quattro capitoli, nei quali Pier Damiani formula una prima soluzione al dilemma, per essere poi ripresa verso la fine del testo (capitoli XI-XII<sup>14</sup>), dove si intreccia con la seconda – e più radicale – questione che prende le mosse all’inizio del capitolo V e nella quale si domanda se Dio possa fare in modo che ciò che è stato non sia stato, ad esempio che Roma non sia mai stata fondata<sup>15</sup>; problema che mette in discussione non solo l’onnipotenza e l’ordine naturale determinato da Dio ma anche le regole stesse della necessità logica, nella forma della *necessitas per accidens* del passato<sup>16</sup>. In questo caso, tuttavia, lo scenario della vergine appare decentrato rispetto alla questione centrale e sembra fungere, più che da principio euristico come nei primi capitoli, da corollario di conferma all’ipotesi di una retroazione sul passato. Ci concentreremo quindi sull’esperimento mentale del primo dilemma, senza tuttavia dimenticare – e richiamandolo quando necessario – il rapporto che esso intrattiene con la questione della possibilità di cambiare il passato.

---

13 PIER DAMIANI 1989, 343, ll. 13-15. La citazione è fedele al testo originale, con due leggeri scostamenti che non alterano il senso della formulazione geronimiana: «Audenter loquar: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non vult coronare corruptam», HIERONIMUS 1845, coll. 398, 91.

14 *De divina omnipotentia*, 367, ll. 1-26; 372, ll. 11-16.

15 «Si Deus, ut asseris, in omnibus est omnipotens, nunquid potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint? Potest certe facta quaeque destruere, ut iam non sint, sed videri non potest, quo pacto possit efficere, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Potest quippe fieri, ut amodo et deinceps Roma non sit: potest enim destrui; sed ut antiquitus non fuerit condita, quomodo possit fieri, nulla capit opinio», *De divina omnipotentia*, 350, ll. 15-21.

16 Cfr. MOONAN 1980; RESNICK 1988 e 1992; GASKIN 1997; HOLOPAINEN 2020.

Nella forma con cui è assunto nel *De divina omnipotentia*, il dilemma soddisfa tutti i parametri stabiliti: uno scenario mentale chiaramente definito, sia nei soggetti (Dio, la fanciulla perduta) sia nei loro rapporti (l'onnipotenza in relazione alle leggi naturali che prevedono l'irreversibilità della perdita dello stato virginale), e tuttavia non impossibile di principio, almeno nel quadro teologico di una riflessione sull'onnipotenza di Dio; una serie di assunzioni presupposte dall'ipotesi di fondo e che vanno dalla perfezione della natura divina alla capacità infinita della sua *potentia*, dalle leggi naturali ai concetti modali di possibilità e necessità<sup>17</sup>; un obiettivo cognitivo identificato nella definizione concettuale e linguistica dell'ambito di pertinenza della *potentia Dei*; la dimensione logica del ragionamento, che non prevede (o non avrà, quantomeno nel *De divina omnipotentia*) una verifica fattuale delle proprie conclusioni; infine, la funzione decisiva svolta dalla messa in figura del problema nella costruzione del processo argomentativo.

Torniamo al testo di Pier Damiani. La questione posta da Gerolamo riguarda il dubbio se l'onnipotenza di Dio sia tale da restituire la verginità a una fanciulla che l'abbia perduta. Più precisamente, Pier Damiani si interroga con il suo interlocutore, l'abate Desiderio, se l'agire divino – che ha saputo creare *ex nihilo* ogni cosa – sia in grado di ripristinare, nel presente, uno stato di cose del passato. Gerolamo, e con lui Desiderio, mostra di dubitare della possibilità che Dio, pur potendo agire senza vincoli sugli effetti di un accadimento (posti in un istante presente  $t_2$ ), possa anche mutarne la causa (collocata necessariamente in un istante  $t_1$  precedente a  $t_2$ ), perché comporterebbe un mutamento del passato. La scelta cade su un esempio legato a un processo naturale come la perdita della verginità, che appare irreversibile secondo le

---

<sup>17</sup> Per il concetto modale di necessità nel *De divina omnipotentia* e in generale nella teologia dell'XI secolo, vedi BININI 2021, in particolare 275-280. Cfr. anche il classico KNUUTTILA 1993, 63-70.

leggi che regolano l'ordine del mondo<sup>18</sup>, da una parte; dall'altra il caso richiama un dogma della dottrina cristiana come il parto virginale di Maria e sembra sorgere dalla necessità di fornire la discussione di un sicuro fondamento metafisico<sup>19</sup>.

Nel quadro logico definito dall'esperimento mentale, il caso della vergine è il fatto contingente con il quale la necessità della *potentia Dei* è costretta a confrontarsi. La prospettiva di Pier Damiani non ha natura casuistica o canonistica – riconoscere e classificare l'accadimento in un quadro definito di norme e prescrizioni – bensì epistemologica: l'onnipotenza divina è problema fondamentalmente cognitivo, che chiama in causa i modi linguistici e concettuali sotto i quali è possibile comprendere e definire la natura divina e i suoi attributi. Tenendo saldi i due estremi della dialettica modale tra contingente (a cui Pier Damiani sceglie di ascrivere la fanciulla e la verginità perduta) e necessario (prerogativa dell'onnipotenza divina), il monaco ravennate sposta il baricentro della discussione dal piano linguistico-concettuale relativo alla potenza divina a quello relativo alla volontà. Muta quindi il contesto, orientandosi alla comprensione logico-linguistica dei modi con cui la volontà divina intenziona i propri oggetti, in quello che sarà il primo di una serie di slittamenti (linguistici, semantici, testuali) che costituiscono una delle cifre dell'argomentazione damiana e tramite i quali la domanda retorica di Gerolamo prende progressivamente forma di questione filosofica.

Desiderio aveva suggerito, al termine del suo ragionamento, che il fatto

---

18 Sull'impossibilità di recuperare la verginità perduta si veda, in ambito teologico, Agostino, *De Sancta simplicitate*, XXIX: «Sed ecce ille agnus graditur itinere uirginali, quomodo post eum ibunt qui hoc amiserunt, quod nullo modo recipiunt? vos ergo, vos ite post eum, uirgines eius; vos et illuc ite post eum, quia propter hoc unum quocumque ierit sequimini eum. Ad quodlibet enim aliud sanctitatis donum quo eum sequantur hortari possumus coniugatos praeter hoc quod irreparabiliter amiserunt», in AGOSTINO 1900, 266, ll. 10-16.

19 Sul legame tra i due casi, cfr. RESNICK 1992, 49.

che Dio “non possa” ripristinare la verginità significa soltanto che egli “non vuole”<sup>20</sup>. La soluzione non si discostava da quella del *Contra Faustum* agostiniano, «potuit, sed noluit»<sup>21</sup>, divenuta canonica nelle tradizioni teologiche altomedievali, ma la risolveva in una formulazione che a *noluit* opponeva specularmente *non potuit* e di cui Pier Damiani scorge le insidie: «Si nichil, inquam, potest Deus eorum, quae non vult, nichil autem nisi quod vult, facit; ergo nichil omnino potest facere eorum quae non facit»<sup>22</sup>. Una volta distinti gli accadimenti che sono oggetto della potenza da quelli che sono oggetto delle scelte della volontà divina, e stabilite quindi le prerogative e il raggio d’azione delle due facoltà, il rischio è che restino escluse dall’ambito dell’onnipotenza tutte quelle azioni che non sono oggetto né dell’una né dell’altra, cioè quelle che Dio sceglie di non compiere. Da qui una serie di paradossi, per cui se oggi non piove significa che Dio non lo voleva e quindi non poteva far piovere; il che mostra l’assurdità delle conclusioni che seguirebbero dalla formula agostiniana.

Al riposizionamento della discussione dalla potenza alla volontà fa seguito un’analoga ridefinizione del genere testuale e del contesto epistemologico di riferimento. Il passaggio tra primo e secondo capitolo, infatti, è segnato dal richiamo alla corretta interpretazione delle Scritture e delle sentenze dei Padri. Il *caute* con cui Pier Damiani indica la via di una corretta esegesi è più di un generico richiamo all’equilibrio che ogni interprete dovrebbe avere nell’accostarsi al testo sacro<sup>23</sup>. L’avverbio inaugura ciò che descrive, cioè una

---

20 «Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult», *De divina omnipotentia*, 343, ll. 24-25.

21 «Potuit, sed noluit: et hoc melius est quod voluit. Hoc autem eum voluisse ideo certum est, quia hoc fecit, qui nihil necessitate [...] faceret, sed omnia voluntate», Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, 29.4 in AGOSTINO 1891, 747.

22 *De divina omnipotentia*, 343-344, ll. 26-7 e 1.

23 Il *caute* di Pier Damiani va inteso anche in senso sociale e comunitario: da qui il richiamo ai pericoli di una diffusione sociale di questo tipo di domande, che potrebbero turbare la *plebs indocta*.

lettura che si avvarrà degli strumenti dialettici dell'analisi concettuale, accanto a quelli dell'esegesi, per smontare i problemi che sorgono da un'interpretazione puramente letterale del testo di Gerolamo e di conseguenza dai limiti cognitivi che l'esperimento della vergine porta alla luce<sup>24</sup>. La lettura di Desiderio si fermava alla glossa del passaggio geronimiano, risolvendosi nella risoluzione di una *crux* esegetica e nell'interpretazione dell'*intentio auctoris* in funzione parenetica, come d'uso nella letteratura epistolare monastica. Al contrario, Pier Damiani fa della cautela interpretativa il fondamento epistemologico di una ridefinizione della natura del problema, che chiede di essere affrontato con strumenti diversi rispetto a quelli dell'esegesi scritturale<sup>25</sup>. È l'assunzione dello spazio mentale come *locus argumentativo* ciò che consente a Pier Damiani di isolare l'osservazione incidentale di Gerolamo e di svolgerla secondo i modi di una questione metafisica, passando dal piano individuale, come nella lettera a Eustochio, a quello universale dell'*ordinatio* divina, in quello che è anche un intricato passaggio di consegne tra generi testuali – dall'epistolario monastico al ragionamento filosofico<sup>26</sup> – e tra strategie argomentative – dal riferimento alle *auctoritates* e al valore degli *exempla*, ad inferenze di stampo sillogistico.

---

24 Per il rapporto tra dialettica e teologia nella costruzione dell'argomentazione all'interno delle opere di Pier Damiani, si vedano CANTIN 1975, DE FILIPPIS 2018 e 2020. Sul rapporto, invece, tra esegesi, teologia e filosofia nel *De divina omnipotentia* e in generale nell'opera di Pier Damiani, si vedano SIMON 2009 e soprattutto RANFT 2012.

25 Ad esempio ponendo in secondo piano il principio di *auctoritas*: «non [...] a quo dicatur, sed quid dicatur attendo», *De divina omnipotentia*, 343, ll. 17-18.

26 Pier Damiani sembra essere consapevole di questa trasformazione, se lamenta alla fine del testo che l'*epistolare compendium* che si proponeva di comporre si è quasi trasformato in un *volumen extensum* (*De divina omnipotentia*, 381, ll. 16-17). Va detto che il richiamo alla brevità come requisito dello stile epistolare, in *comparatio* critica con la verbosità dei filosofi, è un *topos* frequente nella letteratura monastica; si vedano ad esempio, in Pier Damiani, le lettere 57 (189, ll. 18-19, REINDEL 1988), 86 (REINDEL 1988, 464, ll. 9-10), 94 (41, ll. 16-17, REINDEL 1989), 105 (167, ll. 31-32, REINDEL 1989), 108 (196, l. 16, REINDEL 1989), 121 (397, ll. 131-134, REINDEL 1989), 123 (407, ll. 25-27, REINDEL 1989), 126 (416, l. 19, REINDEL 1989), 132 (449, l. 22, REINDEL 1989).

All'inizio del secondo capitolo Pier Damiani, muovendosi ormai sul piano acquisito della volontà (espressa con la formula linguistica *voluntatis perpetuae rectitudo*, su cui avremo modo di tornare), sottolinea il paradosso di accostare, in un enunciato, Dio come soggetto all'espressione verbale *non posse*, come coloro che sostengono che «Deus non posse malum aliquid vel nescire»<sup>27</sup>. La fallacia del ragionamento di Desiderio e della formula agostiniana, infatti, consiste nel vincolo biunivoco che istituisce tra potenza e volontà, per cui tutto ciò che appartiene alla prima è riferibile anche alla seconda e viceversa: infatti, se "Dio può fare ciò che vuole" è chiaramente un'attestazione di potenza, il suo omologo "Dio vuole fare ciò che può" appare invece come una limitazione. Ciò che Dio lascia irrealizzato, invece, non va ascritto a un'indeterminata sfera esterna al soggetto (gli accadimenti non realizzati) o al dominio della potenza (gli accadimenti impossibili da realizzare), ma all'ambito della volontà, che decide o meno di attualizzare uno stato di cose. Pur muovendosi anch'esso in una prospettiva volontarista, il *De divina omnipotentia* segna uno scarto rispetto al modello agostiniano: la volontà divina non è qui inattiva (*noluit*) – il che potrebbe implicare una sua incapacità – bensì vuole attivamente non agire e riporta così nel proprio ambito di pertinenza quegli accadimenti che la proposta di Desiderio relegava in una sfera esterna alle facoltà divine. Sarebbe dunque opportuno parlare di quegli atti come qualcosa che Dio "ha voluto non fossero", piuttosto che semplicemente come ciò che Dio "non ha voluto che fosse".

Lo scenario controfattuale, a questo punto, costringe Pier Damiani a fronteggiare un'obiezione: «quid praeiudicat Deo suscitare posse virginem post ruinam? Nunquid idcirco non potest, quia non vult, et idcirco non vult, quia malum est»<sup>28</sup>. Se Dio può restituire la verginità a una fanciulla perché

---

<sup>27</sup> *De divina omnipotentia*, 346, l. 22.

<sup>28</sup> *Ivi*, 347, ll. 19-21

non lo fa? E se non lo fa perché non vuole, qual è il motivo per cui non lo vuole? La controfattualità dell'esperimento mentale, se consente di isolare la discussione nei termini delle procedure logiche e del ragionamento astratto, dall'altra parte corre il rischio di ritorcersi contro la strategia argomentativa del *De divina omnipotentia*, qualora sia posto a criterio di verifica il riscontro fattuale. La risposta di Pier Damiani non si limita a sciogliere il dubbio con una soluzione *ad hoc*, ma disegna un nuovo quadro concettuale nel quale andranno intese l'esistenza o la non-esistenza di uno stato di cose: «Voluntas [...] Dei omnium rerum, sive visibilium, sive invisibilium causa est, ut existant»<sup>29</sup>. Tutte le cose visibili (*visibiles species*), prima di divenire fattuali, esistevano già, non tanto nell'ambito della potenza quanto in quello della volontà divina. William Courtenay ha messo in figura questo rapporto rappresentandolo attraverso una coppia di cerchi concentrici<sup>30</sup>: quello esterno costituisce l'ambito della possibilità divina (che dalla prima metà del XIII secolo sarà comunemente denominata *potentia Dei absoluta*), all'interno del quale rientra il cerchio più ristretto della volontà divina (poi *potentia Dei ordinata*<sup>31</sup>). Lo schema illustra efficacemente un passaggio che è possibile descrivere come quello dalla *possibilitas* alla *potentia*, cioè la distinzione tra una possibilità legata al rapporto con la fattualità (secondo una concezione statistico-frequentista del possibile come potenziale), e una *potentia* di carattere metafisico, la quale prescinde dalla realizzazione fattuale senza tuttavia pregiudicare la capacità divina di realizzare ognuno degli accadimenti che rientrano nel suo ambito. Il ragionamento di Pier Damiani sarà dunque questo, in sintesi: Dio vuole sia le cose che sono sia le cose che non sono, nel senso che vuole che esse non siano; ciò che non è, d'altra parte, è male, quindi Dio non potrebbe volere il male se

---

29 *Ibidem*, ll. 5-6.

30 COURTENAY 1985, in particolare 247-248.

31 Sulla distinzione e il rapporto tra le due potenze divine, si vedano COURTENAY 1985 e RANDI 1987.

non nella forma di un volere che il suo modo di darsi sia costituito da una privazione d'essere.

Nel caso del *De divina omnipotentia*, quindi, i due cerchi di Courtenay tendono a coincidere, non tanto nel senso che Dio può tutto ciò che vuole (affermazione che si presta facilmente a fraintendimenti e conseguenze paradossali, come si è visto), quanto per il fatto che la volontà divina è causa di tutto ciò che esiste e quindi anche di tutto ciò che non esiste, da intendere come ciò che essa vuole che sussista nel modo della non-esistenza<sup>32</sup>. Il passaggio alla realtà effettuale, cruciale in una definizione classica della possibilità, riveste un ruolo relativamente marginale nel contesto teologico di una *voluntas Dei* che comprende *ab aeterno* ogni cosa, sia che essa si realizzi o non si realizzi. In tale ambito, possibilità e realtà non definiscono operatori logici contrapposti ma fungono da gradienti di uno stesso contesto di realtà: enti e accadimenti che rientrano nella sfera dell'assoluta potenza divina non sono più improbabili o meno reali di quelli che effettivamente Dio ha deciso di realizzare. Gli uni e gli altri sono custoditi *ab aeterno* nella sua essenza: «Constat itaque Deum omnipotentem sic omnia saecula in aeternae sapientiae suae thesauro concludere»<sup>33</sup>. È infatti la volontà di Dio, matrice ontologica e fondamento metafisico dell'essere degli enti, a definire anche la loro natura modale. Di conseguenza, gli atti non realizzati sono conseguenza dell'atto intenzionale con cui Dio sceglie di dare seguito a un ordine del mondo diverso da quello nel quale quegli atti sarebbero diventati fattuali<sup>34</sup>. Perciò, conclude Pier Da-

---

32 «Damian rejects the neo-Platonic postulate that if God wills other than He does, He wills other than the Good. He rejects also the derivative proposition that God can neither will nor act other than He does. For Damian, there are goods which God can will and make which He may never, in any time or creation, effect», RESNICK 1992, 70.

33 *De divina omnipotentia*, 355, ll. 13-14.

34 Questo ragionamento si lega a riferimenti sparsi nel corso dei capitoli successivi: se ciò che Dio non fa è male, esso non esiste, stante l'inconsistenza ontologica del male sancita da Agostino; allo stesso modo non esiste il passato (*Confessiones*, XI.14.17 - 22.28). Il male e gli stati di cose del passato condividono un'identica privazione d'essere, che li

miani, «dicitur Deus non posse malum aliquid vel nescire, non referendum est ad ignorantiam vel impossibilitatem, sed ad voluntatis perpetuae rectitudine»<sup>35</sup>.

## 2. Volontà e *rectitudo voluntatis*

La ridefinizione dei concetti modali in rapporto all'onnipotenza si può misurare sulle trasformazioni che coinvolgono il concetto di *voluntas*. Lo scenario, anche in questo caso, orienta il ragionamento, perché suggerisce (e problematizza) un confronto tra il contesto umano della vergine e quello divino, proiettando su quest'ultimo i rapporti tra potenza e volontà presenti nel primo. Nel caso degli enti creati, infatti, la volontà si esercita su una sfera di possibilità che si estende oltre il proprio raggio d'azione, così che alcuni atti di volizione raggiungono il proprio obiettivo, altri no: è la libertà come esercizio del libero arbitrio relativamente a una pluralità di oggetti contingenti. Diversamente stanno le cose per la volontà divina, che è autentica *libertas* e non semplice capacità di scelta. Lo slittamento, in questo caso, è semantico: la *voluntas* lascia il posto alla *rectitudo voluntatis* come paradigma sotto il quale intendere i concetti di volontà, potenza, possibilità, libertà, necessità. La volontà divina non vuole ciò che è bene, piuttosto è bene ciò che essa vuole in quanto mossa da una *rectitudo* che la congiunge al proprio oggetto in modo diretto e infallibile. Essa è quindi fondante e non fondata, fonte di giudizio e non suo oggetto: «Hoc ergo quod dicitur Deus non posse malum aliquid vel nescire, non referendum est ad ignorantiam vel impossibilitatem, sed ad voluntatis perpetuae

---

porta a non poter essere in nessun modo oggetto della volontà o della potenza di Dio; a meno che ciò che appare male non sia scelto per realizzare un bene più alto; oppure non si consideri l'azione su ciò che per noi è passato nel quadro di una eternità dove le dimensioni temporali sfumano in un unico istante che le comprende tutte indistintamente.

35 *Ivi*, 346, ll. 22-25.

rectitudinem»<sup>36</sup>.

L'espressione *voluntatis perpetuae rectitudinem* è una spia linguistica importante. Essa segnala che la riflessione si sta muovendo, benché sottotraccia (il termine *rectitudo* ha una sola ricorrenza nel *De divina omnipotentia*<sup>37</sup>), nel quadro del paradigma teologico della tradizione monastica, dove la nozione di *rectitudo* – al contempo principio morale, valore metafisico e modalità cognitiva – riveste un ruolo centrale<sup>38</sup>. La rettitudine può essere definita come la proprietà intrinseca di ogni atto con cui il soggetto divino intenziona (cognitivamente, moralmente, metafisicamente) i propri oggetti e il modello per ogni atto analogo da parte di soggetti umani. Il carattere di necessità che informa ogni azione segnata dalla *rectitudo* non implica coercizione, poiché essa non è un attributo che si predichi della volontà divina a partire da un sistema esterno di valori, ma è carattere essenziale e strutturale dei suoi atti come perfezione dei modi coi quali essa agisce. Una necessità, quindi, che non coinvolge tanto il soggetto divino dell'atto di volizione, imponendogli un determinismo della scelta, quanto l'azione con cui Dio, sulla linea d'onda della *rectitudo*, intenziona infallibilmente gli oggetti della propria azione. Il passaggio è decisivo: la definizione del contesto in cui pensare gli attributi divini (il piano metafisico dove «omnia possit Deus») porta con sé l'impossibilità di intenderli nei termini del mondo creato, e il conseguente riposizionamento del problema nell'ambito del discorso sulla volontà divina conduce al riferimento alla

---

36 *De divina omnipotentia*, 346, ll. 21-24.

37 Per le ricorrenze del termine nell'epistolario damiano e l'eterogeneità di ambiti in cui si declina (religione, credenza, giustizia, morale), cfr. le lettere 8 (119, l. 29, REINDEL 1983), 11 (138, l. 12 REINDEL 1983), 39 (383, l. 4, REINDEL 1983), 59 (200, l. 27 REINDEL 1988), 82 (445, l. 15, REINDEL 1988), 97 (74, l. 12, REINDEL 1989), 116 (316, l. 20, REINDEL 1989), 162 (150, l. 6, REINDEL 1993).

38 Cfr. POUCHET 1964. Il concetto, ripreso dai moralisti antichi come Cicerone e Seneca, entra nell'etica cristiana con Paolo di Tarso e Agostino. Sarà poi Gregorio Magno, nei *Moralia in Job*, a imporre il termine nel linguaggio teologico e di lì nella letteratura monastica.

*rectitudo* come capacità intrinseca a ogni atto di Dio, a quelli della volontà come a quelli della prescienza, della predestinazione e quindi anche dell'onnipotenza.

Pier Damiani si è mosso finora secondo una prospettiva, per così dire, in *modus tollens*. Ha giustificato la scelta di Dio di non ripristinare, pur potendolo, la verginità perduta; cioè ha legittimato l'esistente, nella convinzione che ciò che è sia tale perché Dio vuole che esso sia e sia in quel modo, che conseguentemente è bene. Il quarto capitolo del *De divina omnipotentia* segna un cambio di passo, procedendo ora secondo un *modus ponens* del ragionamento. Si tratta quindi di spiegare perché e in che modo Dio possa ripristinare la condizione virginale della fanciulla, sia in senso naturale sia in senso morale e metafisico. La soluzione comporta due aspetti: il ripristino della pienezza dei meriti e l'integrità della carne. Per quanto riguarda il primo, non c'è dubbio che Dio possa ridare alla fanciulla l'integrità spirituale perduta insieme alla verginità: lo provano i numerosi casi di uomini e donne dissolute che pure hanno ottenuto la remissione della colpa (Pier Damiani sembra quasi cercare in questi *exempla* un equivalente dei dati di esperienza da affiancare all'argomentazione dialettica)<sup>39</sup>. Quanto al secondo, la potenza di chi è stato in grado di creare dal nulla sarà in grado, a maggior ragione, di ripristinare qualcosa che già esisteva<sup>40</sup>.

A questa conclusione di natura dottrinale, che delimita il blocco tematicamente coeso dei capitoli I-IV, si affiancherà la riflessione dei capitoli XI-XII, svolta alla luce del dilemma temporale che, a partire dalla sua formulazione nel capitolo V, occuperà la scena. Nonostante siano evidenti i legami con il caso della vergine e benché esso presenti, secondo alcuni interpreti<sup>41</sup>, le carat-

---

39 *Ivi*, 349, ll. 3-27.

40 *Ivi*, 350, ll. 1-13.

41 KING 1991, 49.

teristiche tipiche di un esperimento mentale, la questione della possibilità di agire sul passato si colloca su un piano differente, come si è detto in precedenza. Lo si intuisce anche e soprattutto dalle parole con le quali Pier Damiani critica coloro che considerano il dilemma temporale quale conseguenza logica («quasi consequenter adiciunt»<sup>42</sup>) dell'esperimento mentale della vergine<sup>43</sup>. Una differenza, per inciso, che coinvolge le due questioni sin nella loro formulazione logica, la quale presenta nel primo caso una struttura a paradosso, e nel secondo la forma più complessa di un'antinomia<sup>44</sup>. In tempi recenti Holopainen ha difeso una lettura discontinuista, sottolineando come i due problemi possano essere – e di fatto siano, in Pier Damiani – trattati e risolti separatamente<sup>45</sup>. La soluzione al dilemma della vergine consiste nel collocare l'intervento divino nella categoria degli atti miracolosi, di cui il testo fornisce una nutrita serie di esempi che non danno adito a contraddizioni logiche<sup>46</sup>. Al contrario, il dilemma temporale richiederà una trattazione più

---

42 *Ivi*, 367, l. 24.

43 Nel caso della vergine, Pier Damiani non pone in questione la possibilità che l'onnipotenza divina si eserciti nella forma di un'azione retroattiva sugli accadimenti passati. L'atto di *suscitare virginem* attiene al passato solo apparentemente: in realtà, esso si configura come una creazione a tutti gli effetti e si esercita quindi su un tempo futuro, che è per definizione indeterminato e aperto alle infinite capacità dell'onnipotenza divina senza contraddizioni o paradossi. La fanciulla oggetto dell'intervento divino ritorna a una condizione analoga a quella che presentava in  $t_1$  ma in un differente istante temporale, quello in cui Dio decide di intervenire a seguito dell'evento prodottosi, quindi in un tempo  $t_2$  posteriore a  $t_1$  e alla perdita della verginità.

44 Per questo aspetto rimando a LIMONTA 2021, 145-146.

45 Cfr. HOLOPAINEN 2020: «If Damian does not share the assumption that restoration of virginity consists in removing some events in the past [...], then the two questions in *De divina omnipotentia* can be treated and answered separately. Even though Damian affirms the possibility of restoring virginity, he need not affirm the possibility of undoing the done». Resnick invece sottolinea come Pier Damiani non abbia mai affermato che Dio ha effettivamente annullato il passato, e ha sempre presentato la questione in termini ipotetici (RESNICK 1992, 109); così che si potrebbe pensare anche per il secondo dilemma a un esperimento mentale. Tuttavia esso non rientrerebbe che in una definizione *large-sense* del termine secondo la distinzione di Marenbon e ci costringerebbe a forzare i limiti, posti a premessa e tutela della nostra analisi, della applicazione storiografica del concetto.

46 Cfr. HOLOPAINEN 1995, 22.

complessa e un diverso armamentario concettuale.

### 3. Conclusioni

È possibile ora tirar le fila dell'indagine e verificarla alla luce dell'ipotesi da cui abbiamo preso le mosse. La complessità del *De divina omnipotentia* mette in guardia dal considerare questa (e qualsiasi) prospettiva sul testo come esaustiva e dal voler ricondurre punto per punto il ragionamento di Pier Damiani agli elementi del quadro di riferimento posto a premessa dell'indagine. Non è sulla pretesa di includere ogni possibile sviluppo del ragionamento che andrà valutata la chiave di lettura dell'esperimento mentale, bensì sulla coerenza e pertinenza, al contempo storica e teorica, dello scenario concettuale che sotto (e grazie a) quella categoria storiografica ha potuto delinearsi. Nondimeno, è possibile individuare alcune acquisizioni nella comprensione del ragionamento damiano che sono direttamente riconducibili a quella ipotesi.

Un primo aspetto riguarda la natura stessa del dilemma della vergine. È un processo di slittamenti – colpi semantici di pollice, per così dire – quello con cui Pier Damiani ha rimodulato la questione di Gerolamo facendone un'ipotesi controfattuale. Ciò significa che essa non prevede, come criterio di verifica, di essere misurata sulla realtà, quasi fosse un esperimento di laboratorio (da cui la diffidenza di Marenbon verso analogie di superficie coi processi sperimentali della scienza moderna). Lo scenario controfattuale, in quanto tale, non necessita di passaggi dal piano logico agli stati di fatto come criteri di verifica e al contempo non determina realtà alternative, universi sincronici o mondi possibili, ma porta a ridefinire, nel caso del *De divina omnipotentia*, la modalità del possibile come *potentia*, a partire dalla capacità di agire piuttosto

che dalla probabilità, da parte di uno stato di cose, di farsi reale. Per questo Pier Damiani si sente in obbligo di rispondere alla domanda sul perché Dio non restituisca fattivamente la verginità alla fanciulla che l'abbia perduta. L'esperimento mentale rimane un laboratorio dove verificare, al riparo dalla contingenza del mondo creato e in un contesto di purezza logica, le aporie e le debolezze delle argomentazioni dialettiche.

Un secondo aspetto coinvolge lo scenario cognitivo. La controfattualità del caso conferma come l'esperimento mentale garantisca la prospettiva (epistemologica) più adatta a cogliere la natura del dilemma. In questione non è tanto la difesa dell'onnipotenza divina, che funge piuttosto da *ground* metafisico dell'argomentazione, quanto i modi linguistici e cognitivi sotto i quali l'intelletto umano è in grado di comprenderla. La formulazione paradossale diventa in Pier Damiani lo strumento per rovesciare i termini della questione posta da Gerolamo e indicare così la via per risolverli: il paradosso non risiede nel fatto che una fanciulla possa recuperare la verginità che aveva perduto, quanto nel pensare che l'onnipotenza divina non abbia la capacità di farlo. È un'incapacità cognitiva e un deficit linguistico, non un limite ontologico né un'impossibilità metafisica. Da qui le reiterate invettive, nel *De divina omnipotentia*, contro i dialettici e le fallacie dei loro sillogismi, origine di quel mito storiografico di un Pier Damiani antidialettico che la storiografia contemporanea si è incaricata di correggere<sup>47</sup>. La rimodulazione delle modalità di possibi-

---

<sup>47</sup> Il significato delle invettive contro le posizioni dei cosiddetti "dialettici" andrebbe letto, a mio avviso, come una critica all'uso disinvolto e privo di cautela (nel senso di consapevolezza degli strumenti logico-linguistici e dell'oggetto cui si intende applicarli), appunto, delle tecniche filosofiche di ragionamento alle questioni che riguardano la natura divina, e non come una loro critica *tout court*. La questione è oggetto di ampia discussione nella letteratura secondaria su Pier Damiani. Per le critiche alla definizione del monaco ravennate come antidialettico, e all'uso stesso delle categorie contrapposte dialettici/antidialettici, si vedano CANTIN 1972, 139-140, 173-176, 203-206; REMNANT 1978, 260-261; RESNICK 1992, 110-111; KNUUTTILA 1993, 65-66; HOLOPAINEN 1996, 36-39, 42; GASKIN 1997, 232-243. Per la definizione di Pier Damiani come antidialettico si vedano ENDRES 1906 e 1910.

le/necessario nel quadro del paradigma teologico monastico e della definizione degli attributi divini<sup>48</sup> – come lo schema di Courtenay ha evidenziato e come dimostrato nell'esempio della *rectitudo voluntatis* – costituisce in questo senso il passaggio decisivo per comprendere e dimostrare l'inconsistenza filosofica del problema<sup>49</sup>.

Infine, la semantica storica del dilemma, non meno della sua analisi teorica nel *De divina omnipotentia*, dimostra come la formula dell'esperimento mentale abbia costituito un elemento decisivo per la lunga durata della questione e per le sue fortune moderne<sup>50</sup>. L'efficacia icastica dello scenario mentale, infatti, ha posto in secondo piano l'autorialità del dilemma<sup>51</sup> e segnato la nascita di un *locus* argomentativo all'interno della tradizione delle riflessioni teologiche sull'onnipotenza; la quale, pur richiamandosi di rado alla fonte damiana (e solo un poco più spesso a quella geronimiana), mostra di averne assorbito i termini, i concetti e in generale il quadro cognitivo nel quale discutere il problema. Posto da Pier Damiani all'attenzione del dibattito filosofico, il *topos*

---

48 Sul rapporto tra esperimenti mentali e modalità, cfr. SORENSEN 1992, 6: «The official role of thought-experiments is to test modal consequences».

49 In un diverso contesto storico, Giovanni Buridano ha elaborato una concezione analoga: «John Buridan's discussion of Physics VII. is based on the idea that Aristotle was capable of drawing a distinction between supernatural and natural modalities, the former of which is to be equated with logical possibility and God's omnipotence, and that when he makes use of a premise which is characterised as impossible, it is to be regarded as impossible in physics, but not in the absolute sense of the word (*simpliciter*), i.e. not as a logical contradiction or a limitation on God's absolute power. In line with this rather dubious historical claim, Buridan stated that any additional premises Aristotle made in his indirect proofs which appear to be impossible (the heavens could stand still, the spheres could be continuous or contiguous) cannot be impossible in the sense that they would be self-contradictory», KNUUTTILA, KUKKONEN 2011, 96.

50 A dimostrazione della persistenza storica del tema, e in particolare della sua fortuna moderna in una tradizione così lontana da quella damiana come quella della filosofia analitica del Novecento, Gijsbert van den Brink ha calcolato che nel periodo 1955-1990 i contributi sul tema dell'onnipotenza sono stati più di cento (BRINK 1993, 134).

51 Il processo è riscontrabile già nel *De divina omnipotentia*, dove Pier Damiani scrive, riferendosi al passo di Gerolamo citato da Desiderio, «non [...] a quo dicatur, sed quid dicatur attendo», 343, ll. 17-18.

della vergine e dell'onnipotenza sarà ripreso da teologi quali Ruperto di Deutz, Pietro Abelardo, Guglielmo di Auxerre, Tommaso d'Aquino, e da canonisti come Graziano nel XII secolo<sup>52</sup>. In seguito si verrà affermando nelle *quaestiones* teologiche del dibattito universitario fra XIII e XIV secolo, in particolare nella letteratura quodlibetale, per giungere fino alla Riforma e oltre<sup>53</sup>. L'Aquinate, come noto, lo discuterà sia nella *Summa Theologiae* (I. 25. 4) sia in una *quaestio quodlibetalis* (*Quaestiones quodlibetales*, V, qu. 2, art. 1 [3]), costituendo un punto di riferimento per le discussioni medievali e soprattutto per le riprese moderne del tema<sup>54</sup>. In breve, per Tommaso Dio può agire sia sull'anima sia sul corpo della vergine, in quanto entrambi appartengono all'ambito delle realtà regolate dalle leggi dell'*ordinatio* che egli stesso ha stabilito e può dunque decidere di violare. Egli tuttavia non può intervenire direttamente sulla *causa integritatis*, cioè sull'atto con cui la fanciulla ha perduto la verginità, perché «si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans contradictionem implicans»<sup>55</sup>. Nella *quaestio quodlibetalis* (V, 2, 1) si nega ugualmente la possibilità di annullare il passato in quanto l'azione divina non può avere a oggetto «quod repugnat rationi entis». Come è evidente, Tommaso si muove in un paradigma teologico lontano dal *De divina omnipotentia* e segnato dal riferimento alla logica aristotelica<sup>56</sup>: egli infatti conclude affermando che a Dio è possibile ogni azione che non sia logicamente contradditt-

---

52 Cfr. RESNICK 1988.

53 Cfr. OAKLEY 1984, soprattutto 42-43; FUMAGALLI 1986; LIMONTA 2020.

54 Per l'articolo della *Summa Theologiae* cfr. TOMMASO 1888, 295-296; per la *quaestio quodlibetalis*, TOMMASO 1996. Tommaso non cita il *De divina omnipotentia* ma attinge indirettamente alla fonte geronimiana tramite la ripresa letterale e il breve commento che ne fa il *Decretum Magistri Gratianum*.

55 TOMMASO 1888, 296.

56 Basti pensare alla differente concezione della verginità stessa: per Tommaso essa non costituisce un valore assoluto, come in Gerolamo e Pier Damiani, ma solo in relazione al contesto di chi prende i voti, mentre al di fuori essa costituisce un eccesso e quindi un vizio (cfr. *Summa Theologiae*, I,II, q. 64, a. 1 ad 3).

oria. In questa formulazione, il caso appare ormai pienamente calato nei caratteri dell'esperimento mentale e come tale ricorre nell'attività curricolare delle dispute universitarie.

Lawrence Moonan ha definito la posizione tommasiana come la *standard view* dei dibattiti sull'onnipotenza nel XIII secolo<sup>57</sup>. A prescindere da un giudizio storico che andrebbe forse sfumato, l'affermazione di Moonan ha il pregio di evidenziare come Tommaso coinvolga nella sua argomentazione la natura *per accidens* della necessità temporale e la definizione dei suoi limiti e delle sue proprietà in rapporto alla coerenza logica, che nel testo di Pier Damiani emergevano solo col secondo dilemma e che invece, almeno da Tommaso in poi, saranno al centro delle discussioni sull'onnipotenza divina. Così, la fortuna del tema damiano nelle riflessioni teologiche della filosofia analitica contemporanea, come ha sottolineato Francis Oakley<sup>58</sup>, sembra ora fondata soprattutto sulle discussioni in merito alla logica temporale e ai suoi paradossi. In tale contesto, l'esperimento mentale della vergine appare ormai, se non assente, quantomeno decentrato, oggetto di analisi storica più che motore di argomentazione filosofica, come ha saputo essere nel *De divina omnipotentia* e in tutta la sua lunga durata all'interno della storia delle idee<sup>59</sup>.

ROBERTO LIMONTA

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ DI BOLOGNA\*

---

57 MOONAN 1980.

58 OAKLEY 1998, 437-439.

59 Fa eccezione MACBEATH 1988, che riprende l'esempio della vergine dalla formulazione di Peter Geach, il quale a sua volta rielabora, stravolgendola, la fonte tommasiana: il dilemma prende la forma di un interrogativo sulla capacità dell'onnipotenza divina di fare in modo che una fanciulla non abbia mai perduta la verginità, dove è evidente la crasi tra i due dilemmi damiane (MACBEATH 1988, 396).

\* [roberto.limonta@unibo.it](mailto:roberto.limonta@unibo.it); Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamboni, 33, 40126 Bologna BO, Italia.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1891 = SANCTI AURELI AUGUSTINI, *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamentum, Contra Faustum*, CSEL, vol. 25 (VI.I), ed. I. Zycha, Prage, Vindobonae, Lipsiae, Tempsky 1891.

AGOSTINO 1900 = SANCTI AURELI AUGUSTINI, *De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia*, CSEL, vol. 41 (V.III), ed. Iosephus Zycha, Prage Vindobonae Lipsiae, Tempsky 1900.

BININI 2021 = IRENE BININI, «La necessità della natura e la necessità dei dialettici. Un'analisi della distinzione tra necessità assoluta e necessità condizionata», *Noctua VIII/1-2* (2021), 263-302.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «Omnes dialecticos... decerno». Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana: Annali XXIII* (2018), 51-76.

BRINK 1993 = GIJSBERT VAN DEN BRINK, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kempen, Kok Pharos Publishing House 1993.

CANTIN 1972 = ANDRÉ CANTIN, Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources chrétiennes 191), Paris, Cerf 1972.

CANTIN 1975 = ANDRÉ CANTIN, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de saint Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, Fondazione CISAM (Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, 5) 1975.

CANZIANI, GRANADA, ZARKA 2000 = GUIDO CANZIANI, MIGUEL A. GRANADA, YVES CHARLES ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli 2000.

COURTENAY 1985 = WILLIAM J. COURTENAY, «The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages», in TAMAR RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht/ Boston/Lancaster, Reidel 1985, 243-269.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «Omnes dialecticos... decerno». Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana: Annali XXIII* (2018), 51-76.

DE FILIPPIS 2020 = RENATO DE FILIPPIS, «Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquiis». Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 31 (2020), 57-87.

ENDRES 1906 = JOSEPH ANTON ENDRES, «Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert», *Philosophisches Jahrbuch* 19 (1906), 20-33.

ENDRES 1910 = JOSEPH ANTON ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 8.3), Münster, Aschendorff 1910.

FUMAGALLI 1986 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI (a cura di), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo ed età moderna*, Bergamo, Lubrina 1986.

FUNKENSTEIN 1986 = AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press 1986 (tr. it. *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi 1996).

GASKIN 1997 = RICHARD GASKIN, «Peter Damian on Divine Power and the Contingency of the Past», *British Journal for the History of Philosophy* 5 (1997), 229-247.

GRELLARD 2011 = CHRISTOPHE GRELLARD, «Thought Experiments in Late Medieval Debates on Atomism», in KATERINA IERODIAKONOU, SOPHIE ROUX (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden-Boston, Brill 2011, 65-79.

HIERONYMUS 1845 = SANCTI HIERONYMI *Epistulae* in MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*, Tomus XXII, S. Hieronymi tomus primus, Paris 1845.

HOLOPAINEN 1996 = TOIVO J. HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, Brill 1996.

HOLOPAINEN 2020 = TOIVO J. HOLOPAINEN, *Peter Damian*, in *The Stanford Encyc-*

*lopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/peter-damian/> [ultima consultazione 25/02/2021].

HOROWITZ, MASSEY 1991 = TAMARA HOROWITZ, GERALD J. MASSEY (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, CPS Publications in Philosophy of science, Savage MD, Rowman & Littlefield 1991.

IERODIAKONOU, ROUX 2011 = KATERINA IERODIAKONOU, SOPHIE ROUX (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden-Boston, Brill 2011.

IRIBARREN, LENZ 2008 = ISABEL IRIBARREN, MARTIN LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, Aldershot, Ashgate 2008.

KING 1991 = PETER KING, «Mediaeval Thought-Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science», in TAMARA HOROWITZ, GERALD J. MASSEY (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, CPS Publications in Philosophy of science, Savage MD, Rowman & Littlefield 1991, 43-64.

KNUUTTILA 1993 = SIMO KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London and New York, Routledge 1993.

KNUUTTILA, KUKKONEN 2011 = SIMO KNUUTTILA, TANELI KUKKONEN, «Thought Experiments and Indirect Proofs in Averroes, Aquinas, and Buridan», in KATERINA IERODIAKONOU, SOPHIE ROUX (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden-Boston, Brill 2011, 83-99.

KONX, MORTON, REEVE 2018 = PHILIP KONX, JONATHAN MORTON, DANIEL REEVE (eds.), *Medieval Thought Experiments: Poetry, Hypothesis, and Experience in the European Middle Ages*, DISPUT 31, Turnhout, Brepols 2018.

LAUTNER 2011 = PETER LAUTNER, «Thought Experiments in the *De Anima* Commentaries», in KATERINA IERODIAKONOU, SOPHIE ROUX (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden-Boston, Brill 2011, 51-64.

LIMONTA 2020 = ROBERTO LIMONTA, «Da Borges a Pier Damiani e ritorno. Fortune moderne di un'idea medievale», in PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, tr. it. di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020, 23-70.

LIMONTA 2021 = ROBERTO LIMONTA, «Undoing the Past. *Necessitas per accidens* e logica temporale nel *De divina omnipotentia*», *Noctua* VIII/1-2 (2021), 138-175.

MACBEATH 1988 = MURRAY MACBEATH, «Geach on Omnipotence and Virginity», *Philosophy* 62 (1988), 395-400.

MARENBNON 2018 = JOHN MARENBNON, «Thought Experiments with Unbelief in the Long Middle Ages», in PHILIP KONX, JONATHAN MORTON, DANIEL REEVE (eds.), *Medieval Thought Experiments: Poetry, Hypothesis, and Experience in the European Middle Ages*, *DISPUT* 31, Turnhout, Brepols 2018, 21-40.

MCCORD ADAMS 2000 = MARILYN MCCORD ADAMS, «The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary: A Thought-Experiment in Medieval Philosophical Theology», *Harvard Theological Review*, 102/2 (2000), 133-159.

MOONAN 1980 = LAWRENCE MOONAN, «Impossibility and Peter Damian», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980), 146-163.

OAKLEY 1984 = FRANCIS OAKLEY, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press 1984.

OAKLEY 1998 = FRANCIS OAKLEY, «The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth-and-Seventeenth-Century Theology», *Journal of the History of Ideas* 59/3 (1998), 437-461.

OAKLEY 2000 = FRANCIS OAKLEY, «La puissance absolue et ordonnée de Dieu et du roi aux XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles», in GUIDO CANZIANI, MIGUEL A. GRANADA, YVES CHARLES ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli 2000, 667-679.

PERLER 2008 = DOMINIK PERLER, «Thought Experiments: The Methodological Function of Angels in Late Medieval Epistemology», in ISABEL IBARREN, MARTIN LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function*, Aldershot, Ashgate 2008, 143-154.

PIER DAMIANI 1989 = PETRI DAMIANI *Epistula* 119 (*De divina omnipotentia*) in KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 3, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1989.

PIER DAMIANI 2020 = PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, tr. it. di R. Limonta,

Milano, La Vita Felice 2020.

POUCHET 1964 = ROBERT POUCHET, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Âme à Dieu*, Paris, Études Augustiniennes 1964.

RANDI 1987 = EUGENIO RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia 1987.

RANFT 2012 = RANFT PATRICIA, *The Theology of Peter Damian*, Washington D.C., The Catholic University of America 2012.

REINDEL 1983 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 1, nr. 1-40, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1983.

REINDEL 1988 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 2, nr. 41-90, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1988.

REINDEL 1989 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 3, nr. 91-150, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1989.

REINDEL 1993 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 4, nr. 151-180, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1993.

REMNANT 1978 = PETER REMNANT, «Peter Damian: Could God Change the Past?», *Canadian Journal of Philosophy* 8 (1978), 259-268.

RESNICK 1988 = IRVEN RESNICK, «Peter Damian and the Restoration of Virginity: A Problem for Medieval Theology», *Journal of Theological Studies* 39 (1988), 125-134.

RESNICK 1992 = IRVEN RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's "De Divina Omnipotentia"*, Leiden, Brill 1992.

ROUX 2011 = SOPHIE ROUX, «Introduction: The Emergence of the Notion of Thought Experiments», in KATERINA IERODIAKONOU, SOPHIE ROUX (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden-Boston,

Brill 2011, 1-33.

SIMON 2009 = ALFRED SIMÓN, «Teologia ed esegesi in Pier Damiani», in GUIDO INNOCENZO GARGANO, LORENZO SARACENO (eds.), *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani*, San Pietro in Cariano, Gabrielli Editori, 37-64.

SORENSEN 1992 = ROY A. SORENSEN, *Thought Experiments*, New York-Oxford, Oxford University Press 1992.

TOMMASO 1888 = SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Tomus IV, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1888.

TOMMASO 1996 = SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *Quaestiones de quolibet*, ed. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 1996.