



# NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

---

Anno IX, n. 1, 2022

Carlo Borghero – *Miti filosofici e miraggi storiografici*

Stefano Caroti – *Né Plotino, né Fausto: la complessità della comprensione e la storia della filosofia*

Roberto Limonta – *Audenter loquor. Esperimenti mentali e controfattualità nel De divina omnipotentia*

Francesco Binotto – *Can God Immediately Produce a Necessary Effect? Some Remarks on Gloria Frost's Aquinas and Scotus on the Source of Contingency*

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license. This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY. Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

# NOCTUA

## DIRETTORE

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

## CO-DIRETTORE

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

## EDITORS

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (indipendente)

Marco Storni (Université de Neuchâtel)

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

## COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»)

Antonella Del Prete (Università della Tuscia, Viterbo)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

# NOCTUA

## LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO IX, N. 1, 2022

### CONTENUTI

#### STUDI

- Carlo Borghero, *Miti filosofici e miraggi storiografici* 1
- Stefano Caroti, *Né Plotino, né Fausto: la complessità della comprensione e la storia della filosofia* 29
- Roberto Limonta, *Audenter loquor. Esperimenti mentali e controfattualità nel De divina omnipotentia* 50

#### NOTE

- Francesco Binotto, *Can God Immediately Produce a Necessary Effect? Some Remarks on Gloria Frost's Aquinas and Scotus on the Source of Contingency* 79

ISSN 2284-1180

# STUDI

# MITI FILOSOFICI E MIRAGGI STORIOGRAFICI

CARLO BORGHERO\*

**Abstract:** The author addresses the nature and functions of some historiographical categories, showing their problematic application to philosophical currents and historical periodizations. By considering some cases of study in the history of modern philosophy, it is shown how the excessive expansion of such categories has made them useless as working tools, and has generated and nurtured philosophical mythologies and historiographical legends. Nonetheless, such mythologies and legends constitute an important field of investigation for historians of philosophy.

**Keywords:** Modern philosophy; historiographical categories; philosophical myths; historiographical legends.

**English title:** *Philosophical Myths and Historiographical Mirages*

## 1. Una questione di ontologia

Per dare un certo tono alla discussione sulla storiografia filosofica si potrebbe incominciare da una questione filosoficamente ‘pesante’: qual è la natura ontologica delle categorie storiografiche? Ovvero, che tipo di oggetti sono? Proviamo a elencare oggetti diversi, ma tutti attinenti, per esempio, alla filosofia moderna: cosa mettiamo dunque nel periodo compreso tra il Rinascimento e Kant? Ci saranno sicuramente nomi individuali di personaggi reali, quelli almeno che consideriamo ‘filosofi’ (Ficino, Pomponazzi, Montaigne, Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke, Newton, Leibniz, Wolff, Voltaire, Diderot ecc.), ma anche termini generali con i quali indichiamo correnti filosofiche (platonismo, aristotelismo, scetticismo, libertinismo erudito, cartesianismo, razionali-

---

\* Relazione presentata al Convegno «Presente e futuro, metodi e problemi della storiografia filosofica», Parma, 13-14 novembre 2019.

simo, spinozismo, empirismo, illuminismo radicale ecc.) oppure fasi differenti della modernità, almeno limitatamente a ciò che interessa uno storico della filosofia (Rinascimento, età classica, crisi della coscienza europea, rivoluzione scientifica, illuminismo ecc.).

Se ci pensiamo un attimo, ci appare evidente che la denotazione appropriata del termine rispetto alla cosa si indebolisce quando passiamo dall'elenco degli autori a quello delle correnti filosofiche e ancor più a quello delle periodizzazioni sottili. Cartesio è quella persona lì, nata nel 1596 e morta nel 1650, che ha scritto le *Meditationes* e altre opere a tutti note. Ma le cose si fanno più complicate se prendiamo in considerazione le altre due classi di oggetti. Dunque la prima classe di termini (i nomi dei filosofi) ci è di poco aiuto per illuminarci sulla natura delle categorie e sul loro funzionamento nella storia della filosofia, mentre sembra più utile per i nostri scopi ragionare su alcuni degli oggetti appartenenti alle altre due classi. Intendiamoci: sappiamo tutti che i testi degli autori di cui ricostruiamo e narriamo le dottrine non parlano da soli e richiedono un tasso variabile di intervento da parte dello storico che voglia descriverli e interpretarli, ovviamente previa la ricostruzione della genuinità del testo, dei suoi rapporti con altri testi della tradizione filosofica, nonché di quelli con contesti ravvicinati e sfondi lontani. E sappiamo anche che il corpo delle dottrine di un autore, e a volte persino ogni singolo testo, ha una sua storia che spesso è stato difficile ricostruire. In rapporto a questi fattori, per così dire 'interni' alla storia dell'autore, e a numerose altre condizioni 'esterne', relative al 'carattere' delle diverse epoche, l'immagine dell'autore ha subito variazioni assai notevoli, anche presso il pubblico dei fruitori della filosofia, un numero ristretto ma pur sempre più ampio di quello degli specialisti addetti ai lavori. Quanti diversi Descartes ha conosciuto la cultura francese, pur convenendo tutti gli interpreti che in buona misura, come scris-

se André Glucksmann, «Descartes c'est la France»?<sup>1</sup> Qui voglio semplicemente dire che nel caso delle persone dei filosofi e dei testi da loro scritti il riferimento alle letture che ne faranno altri filosofi, e all'uso di categorie storiografiche da parte degli interpreti, appare più indiretto, anche se sono consapevole della necessità di un esame approfondito della questione, che però vanificherebbe la possibilità di dire in questa sede qualcosa che possa essere seppur provvisoriamente conclusivo rispetto al nostro tema. Meglio dunque volgersi a considerare la natura e le funzioni delle categorie messe in campo dallo storico della filosofia, misurarne l'efficacia esplicativa, segnalarne alcuni effetti distorsivi e mettere in luce l'intreccio (verrebbe da dire la circolarità) tra le essenze (o i fantasmi) della filosofia e le categorie (o i miraggi) della storiografia.

## 2. Lanterne magiche

Naturalmente si possono trovare numerosi precedenti di questa discussione lungo tutto l'arco della storia della filosofia, tuttavia voglio qui ricordare che a sollevare di recente dubbi consistenti sulla realtà ontologica delle categorie impiegate nella storiografia filosofica è stato un noto studioso francese specialista della prima età moderna, Alain Mothu. In un breve testo pubblicato in internet nel 2010 questi si lasciava andare a una considerazione polemica riguardo al *realismo platonico* delle categorie storiografiche, che finiscono col descrivere cose inesistenti o che lo storico della filosofia fa fatica a trovare. L'osservazione di Mothu traeva spunto da una discussione intorno al libertinismo erudito. Una studiosa aveva pubblicato nel 1989 un libro nel quale contestava in buona sostanza la corrispondenza tra le immagini del libertinismo elaborate dall'apologetica, soprattutto cattolica, e l'esistenza reale di dottrine corri-

---

1 Cfr. GLUCKSMANN 1987.

spondenti a quelle immagini. Qualcosa di più di un dubbio da parte dell'autrice, perché la sua tesi era che il libertinismo non fosse mai esistito realmente ma fosse soltanto un miraggio degli apologisti, a cui gli studiosi hanno aderito senza sottoporlo a un esame adeguato<sup>2</sup>. Da qui il commento di Mothu sulla potenza di questi oggetti ideali, che pretendono di avere una corrispondenza col reale mentre si rivelano essere soltanto *enti platonici*<sup>3</sup>.

Senza entrare in una discussione scolastica sulla realtà degli *universali* applicata alle categorie storiografiche, mi permetto di osservare che il problema di come riconoscere i tratti del libertinismo era stato già affrontato da René Pintard, il quale, com'è noto, aveva dato l'impulso decisivo a questi studi con la fondamentale monografia del 1943 sul *Libertinage érudit*<sup>4</sup>. Tracciando nel 1980 un bilancio delle ricerche sul tema, Pintard aveva giustificato con ironia il proprio ruolo di «inquisitore» delle coscienze, dicendo che per poter parlare del libertinismo bisognava costringere gli autori (o, più correttamente i testi degli autori) a confessare la professione di libertinismo che ciascuno di essi aveva negato in pubblico<sup>5</sup>. Una prospettiva di indagine non molto distante dalla «lettura tra le righe» teorizzata da Leo Strauss nel 1941 come l'unica capace di aggirare il problema dell'autocensura cui erano costretti gli autori, sulla quale si è discusso molto anche in anni a noi più vicini<sup>6</sup>. In verità il problema non riguarda soltanto i libertini, ma tutte quelle dottrine e correnti il cui nome è frutto di una *eterodenominazione*, ossia è stato dato dagli avversari con un palese intento polemico e censorio. Era cioè il frutto di una condanna che aveva ripercussioni gravi sul costume e sulle relazioni sociali nonché sui

---

2 Cfr. GODARD DE DONVILLE 1989.

3 Cfr. MOTHU 2010, § 3.

4 Cfr. PINTARD 1943.

5 Cfr. PINTARD 1980, 136.

6 Ora in STRAUSS 1988, 36. Per la discussione della proposta di Strauss cfr. SKINNER 1969; e MORI 2021.

rapporti col potere religioso e politico. Non erano esattamente tempi di libertà di pensiero e di stampa, perciò è comprensibile che gli accusati intendessero sottrarsi agli effetti di questa minacciosa condanna evitando di autoproclamarsi *libertini* e negando con forza l'accusa. Si tratta dunque di una vicenda che non riguarda soltanto i *libertini*, ma che ha molte analogie con quella di altri pensatori dissidenti e radicali, siano essi *scettici*, *deisti*, *atei* ecc. Come nel caso dei *libertini* nessuno si proclamava tale, se non in pochi casi e con molte limitazioni (frutto di convinzioni sincere o di una sapiente strategia difensiva ora poco importa) miranti a presentare lo scetticismo come propizio al salto nella fede, il deismo come conforme alla sostanza della religione evangelica, l'ateismo come scusabile in virtù della moralità dell'*ateo virtuoso* nei suoi comportamenti pratici. Sicché anche l'immagine dello scettico, del deista e dell'ateo era per lo più costruita a partire dai materiali polemici degli apologisti contemporanei. Un caso molto simile si è ripresentato nelle discussioni storiografiche recenti a proposito della denominazione di *spinozista* sulla quale è stata in massima parte costruita la più potente e fortunata delle recenti categorie storiografiche, quella di *illuminismo radicale*.

Su questi temi sono tornato più volte, anche in anni recenti, e perciò non mi fermo qui<sup>7</sup>. Ma per quel che riguarda la categoria di *libertinismo erudito* mi piace ricordare gli interventi che Tullio Gregory ha fatto ripetutamente sulla questione, sia per correggere l'assimilazione dello storico a un inquisitore delle coscienze, sia per confutare la tesi che i *libertini* siano creazioni dell'apologetica. La risposta di Gregory a Pintard aveva la forza delle cose semplici, in quanto richiamava allo studio delle diverse tradizioni filosofiche e all'esame critico dei testi dei *libertini* per trovare le tracce delle dottrine che gli apologisti li accusavano di professare<sup>8</sup>. In altre parole per ricostruire la *biblio-*

---

7 Mi permetto di rinviare a BORGHERO 2017.

8 Si veda in particolare GREGORY 1981, e GREGORY 2000.

*teca* dei libertini. Un compito impegnativo che richiedeva la grande erudizione di un maestro come Gregory, il quale peraltro indicava agli storici la strada da percorrere, senza concessioni a suggestioni inquisitoriali che possono spostare il lavoro dello storico della filosofia al piano inclinato di una deriva psicologica, o tanto meno al gusto dissacrante di *épater la galerie* per conquistare spazi editoriali e cattedre universitarie.

Non ho mai chiesto a Gregory cosa pensasse della realtà ontologica delle categorie storiografiche, ma credo che l'avrei trovato d'accordo sul fatto che queste sono costruzioni intellettuali, concetti funzionali ossia nozioni operative che vengono create per abbracciare e descrivere un insieme di dottrine aventi caratteristiche comuni, coglierne *l'aria di famiglia*, come usa dire. Per questo scopo vengono costruite le categorie storiografiche ed esse funzionano per tutto il tempo in cui adempiono il compito per cui sono state create, cioè finché sono costrutti concettuali ancora validi e utilizzabili da chi se ne serve per descrivere le vicende della filosofia. Ma quando questa funzione viene meno le categorie si trasformano in *lanterne magiche* che danno vita a un suggestivo ma irrealte teatro di ombre.

Preso la sua rivincita su chi aveva ridotto il *libertinage* a un *flatus vocis*, oggi la storiografia filosofica sembra alimentare una nuova fase di studi sul libertinismo, che potremmo definire *iperrealistica*: si vede libertinismo dappertutto e in differenti periodi della filosofia moderna o, meglio, si individua un'unica età libertina che va ininterrottamente dalle ultime propaggini del Rinascimento al pieno dei Lumi, col risultato innanzitutto di fare cadere alcune categorie un tempo assai apprezzate e ora in crisi perché incapaci di giustificare la propria utilità, ma anche di metterne in discussione o modificarne altre tuttora vive e operanti. Ciò che più importa per il nostro discorso è che questa revisione passa sopra differenze notevoli e difficilmente amministrabili.

li all'interno della sola *koiné* libertina. Sotto un unico nome si nascondono realtà assai differenti tra loro. I libertini di Pintard erano degli sconfitti, la retroguardia delle truppe aristoteliche del Rinascimento destinata a essere sopraffatta dalla scienza moderna e dal razionalismo cartesiano che ne esprimeva i fondamenti filosofici. Cosicché il cartesianismo era stato presentato da alcuni teologi contemporanei (Marin Mersenne) e da storici delle idee (Robert Lenoble) come la nuova frontiera dell'apologetica moderna, e l'evidenza dell'interpretazione meccanicistica della realtà era stata opposta al coacervo di dottrine aristoteliche, e non solo, che si esprimevano in un radicalismo indistinto. Un «luogo geometrico della confusione» l'aveva definito Lenoble<sup>9</sup>. I libertini cui pensa la storiografia più recente sono invece i battistrada di una nuova modernità, sottratta alla scienza moderna e alle sue potenzialità apologetiche. E ciò sia che essi opponessero il materialismo filosofico degli antichi al trionfante teismo dei moderni (che si facevano forti dell'appoggio della nuova scienza della natura), sia che agissero in maniera sotterranea durante la stessa rivoluzione scientifica per aggirarla o per radicalizzare lo scontro coi *christian philosophers* esaltando le potenzialità eterodosse di un discorso filosofico alimentato da dottrine metafisiche, restie a essere inquadrare negli schemi matematici e nelle procedure sperimentali del sapere scientifico moderno. Un radicalismo che, attraverso la connessione con gli studi sulla letteratura clandestina, prolunga il libertinismo nell'età dei Lumi e anche dopo<sup>10</sup>.

---

9 LENOBLE 1943, 5.

10 Non è possibile dare conto qui, neppure sommariamente, della imponente produzione scientifica degli ultimi decenni sul libertinismo e sulla letteratura filosofica clandestina, alla quale si deve un apporto significativo al cambiamento dei quadri storiografici della filosofia moderna. Questi studi hanno da tempo loro riviste specialistiche («La Lettre clandestine» fondata nel 1992 da Olivier Bloch e Antony McKenna, e dal 2013, col passaggio all'editore Classiques Garnier, diretta da Pierre-François Moreau e Maria Susana Seguin) nonché collane editoriali dedicate («Libre pensée et littérature clandestine», diretta da Antony McKenna presso l'editore Honoré Champion). Per un orientamento di massima mi limito a indicare: CAVAILLÉ 2007, PAGANINI 2008, BIANCHI 2016. Tra i contributi più recenti cfr. i volumi: BAHIER-PORTE, MOREAU, REGUIG 2017 (con bibliografia degli

È questo un buon esempio di come la medesima categoria storiografica, costruita per individuare i caratteri di una specifica corrente filosofica, almeno grosso modo sufficientemente delineata, possa essere dilatata fino a perdere la sua efficacia euristica. Forse tutti i radicali erano «libertini» per gli apologisti: il termine aveva avuto una sua fortuna nelle dispute filosofiche e religiose della prima modernità e poteva essere usato non solo da Mersenne e da Garasse ma anche, più di un secolo dopo, da Houtteville e Bergier perché i loro lettori erano stati educati a considerare le dottrine così denominate pericolose per la fede. Ciò accadeva anche perché questi lettori, incoraggiati dall'approssimazione voluta e strumentale degli apologisti, non si curavano (o erano privi degli strumenti per farlo) di distinguere tra l'oroscopo delle religioni, il machiavellismo, il relativismo scettico di Montaigne, la dottrina dei preadamiti, il naturalismo di Naudé, l'esegesi testamentaria di Hobbes e di Spinoza, la battaglia di Voltaire contro l'*Infâme*, il pensiero visionario che animava la metafisica della natura di Diderot. Ma lo storico della filosofia deve credere a tutti i fantasmi dell'apologetica anche quando non hanno corrispondenza coi testi?

Prendiamo un esempio diverso che ci permette di introdurre il discorso sull'altra classe di categorie storiografiche, quelle relative alla periodizzazione. Per questo scopo ci è utile la fortunata nozione di «crisi della coscienza europea» introdotta nel linguaggio storiografico da Paul Hazard nel lontano 1935<sup>11</sup>. Il libro di Hazard aveva avuto un impatto notevole nella periodizzazione della filosofia moderna, rafforzando gli effetti prodotti dagli studi sul

---

scritti di Antony McKenna); PAGANINI, JACOB, LAURSEN 2020; SACERDOTI 2020. Ma si vedano anche gli articoli di Gianluca Mori sull'attribuzione del *Theophrastus redivivus* a Guy Patin (*Preprint* pubblicati in rete da aprile a luglio 2020, anticipazioni di una monografia sull'argomento): MORI (aprile 2020); MORI (maggio 2020); MORI (giugno 2020); MORI (luglio 2020).

11 Cfr. HAZARD 1935.

libertinismo. Questi avevano indebolito la solidità di quella che nel mondo francese veniva definita *âge classique*, prolungando fin dentro il Seicento la presenza delle «retroguardie del Rinascimento» di cui aveva parlato Pintard. Restava però una lunga stagione, sviluppatasi nel segno del razionalismo cartesiano e delle metafisiche dell'ordine, che dal Seicento si prolungava nel Settecento e lo riassorbiva in un'unica «età cartesiana». Qualcosa di simile faceva da noi Croce quando, in conformità con l'insegnamento di Hegel, affermava che l'Illuminismo era viziato da una forma di razionalismo astratto sostanzialmente «cartesiano». Hazard rompeva l'unità cartesianocentrica della filosofia sei-settecentesca e separava in maniera radicale la filosofia classica del Seicento dalla cultura filosofica dell'Illuminismo, introducendo tra le due una lunga fase di inquietudine degli spiriti, appunto la «crisi della coscienza europea», che avrebbe caratterizzato la transizione della cultura europea dal Seicento al Settecento, occupando l'intero periodo che va dal 1680 al 1715. La proposta di Hazard ha sollevato obiezioni serie, sia perché privilegiava fattori di natura psicologica sia perché avanzava una periodizzazione francoentrica. Sono obiezioni note, sulle quali non intendo ritornare. Quel che mi preme mettere in luce qui è che lo schema storiografico proposto da Hazard è stato largamente accolto e ha dominato per un lungo periodo la storia della filosofia e la storia intellettuale europea del Sei-Settecento, almeno fino alle discussioni recenti sull'Illuminismo radicale. Intendo quello teorizzato da Israel e non la versione di Margaret Jacob che, almeno nella sua prima formulazione, rafforzava la periodizzazione proposta da Hazard<sup>12</sup>. Occorrerà infatti aspettare il fondamentale saggio pubblicato da Paul Vernière nel 1985 per avere una demolizione radicale della categoria di «crisi della coscienza europea» costruita cinquant'anni prima<sup>13</sup>.

---

12 Cfr. ISRAEL 2001; JACOB 1981.

13 Cfr. VERNIÈRE 1985.

Ma intanto cos'era successo? Se Hazard aveva anticipato la fine dell'«età classica», gli studi sul *libertinage érudit* ne avevano ritardato l'inizio. Erano due tendenze assai insidiose per gli schemi tradizionali della storiografia filosofica, delle quali prendeva atto nel 1970 Gerard Schneider, dichiarando che la lunga «età classica», inizialmente identificata con l'intera filosofia seicentesca (se non addirittura con il suo 'prolungamento' in quasi tutto il Settecento) era stata fortemente ridimensionata e doveva ormai considerarsi ridotta ai due decenni centrali del Seicento (1640-1660)<sup>14</sup>. Questa duplice tendenza fu confermata dagli studi successivi. Introducendo l'edizione francese di una raccolta di saggi di Tullio Gregory, pubblicata trent'anni dopo, Jean-Robert Armogathe parlerà esplicitamente di una «prima crisi della coscienza europea» che precedeva di un secolo quella individuata da Hazard, venendo a coprire il periodo che va dal 1580 al 1620<sup>15</sup>. Contemporaneamente da noi Giuseppe Ricuperati, lo storico che più si è dedicato alla ricostruzione di quell'età e ha fatto un grande uso della categoria di Hazard, preoccupato di difendere il ruolo dei *freethinkers*, a suo avviso sottovalutato da Vernière, proponeva di anticipare di un decennio l'inizio dell'età della «crisi della coscienza europea» per farlo coincidere con la pubblicazione del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza (1670)<sup>16</sup>.

La battaglia contro l'età classica cartesiana non veniva ingaggiata soltanto sulle frontiere dei suoi limiti cronologici, perché l'attacco veniva mosso direttamente contro il centro, mettendo in discussione non tanto le metafisiche cartesiane quanto piuttosto il fondamento filosofico che il cartesianismo aveva fornito alla scienza meccanicistica moderna. Lo stesso accade per il newtonianismo. Si sono moltiplicate le letture 'sociologiche' della scienza

---

14 Cfr. SCHNEIDER 1974, 14-15.

15 Cfr. ARMOGATHE 2000, 1-2.

16 Cfr. RICUPERATI 1999.

newtoniana, poco attente ai suoi contenuti conoscitivi e alla sua innovazione epistemologica, che passano in secondo piano rispetto alle compromissioni metafisiche dell'«ideologia newtoniana»<sup>17</sup>. Con l'effetto di costruire un'immagine della cultura sei-settecentesca che ha rimosso la rivoluzione scientifica, riducendola a un ruolo marginale rispetto alle filosofie della crisi che si sono succedute nel corso della filosofia moderna. Una mai interrotta crisi della coscienza europea ha finito per sostituire il nucleo duro del razionalismo cartesiano e della scienza meccanicistica. Sotto questo punto di vista, più che per la plausibilità della sua proposta storiografica, risulta interessante la ridefinizione della «crisi della coscienza europea» fatta da Margareth Jacob nel 1986, appena un anno dopo la demolizione radicale del paradigma di Hazard fatta da Paul Vernière: ora la studiosa statunitense dà una lettura prevalentemente politica della «crisi», che viene a coincidere con la lotta all'assolutismo, dilatandosi fino a coprire l'intero periodo che va dalla prima Rivoluzione inglese a quella francese del 1789<sup>18</sup>. Da costruito concettuale che intendeva spiegare la rapida trasformazione del mondo moderno, l'età della crisi della coscienza europea diventava così la connotazione principale, se non esclusiva, di un secolo e mezzo delle vicende politiche e intellettuali della storia europea.

Naturalmente dobbiamo essere grati alle ricerche che hanno movimentato il panorama della filosofia seicentesca e trasformato l'età monolitica del razionalismo cartesiano in un panorama mosso e culturalmente interessante, mettendo in luce la pluralità delle filosofie sei-settecentesche e le origini per così dire 'impure' della scienza meccanicistica, mostrando le relazioni che, da Galileo a Descartes, da Boyle a Newton, essa aveva intrattenuto con presupposti filosofici e religiosi. Tuttavia è innegabile che l'enfasi sulle correnti libertine e clandestine abbia influenzato anche la valutazione del ruolo periodiz-

---

17 Cfr. soprattutto i lavori di Margaret C. Jacob: JACOB 1976, JACOB 1991.

18 Cfr. JACOB 1986.

zante della stessa rivoluzione scientifica e ci abbia consegnato un Seicento liberato dal dominio esclusivo delle filosofie dell'ordine ma anche privato della sua più importante acquisizione intellettuale, la rivoluzione scientifica. Nelle trame ridisegnate dalla storiografia attenta alle correnti eterodosse e radicali, che gode di una grande fortuna editoriale, il naturalismo del Rinascimento viene a riconnettersi con le metafisiche naturalistiche del Settecento, considerate come una sua eredità variamente interpretata da parte di Toland, Diderot o d'Holbach. Le battaglie in campo aperto degli illuministi vengono ridotte a una funzione sostanzialmente conservatrice e ad esse vengono contrapposti e giudicati con favore i disegni 'rivoluzionari', ma clandestini e marginali, di eruditi, eterodossi religiosi, panteisti, rosacroci e massoni.

Queste narrazioni hanno documentato l'ampia presenza nelle biblioteche private degli scritti clandestini e la loro circolazione negli ambienti dotti e, per più di un verso, sono una delle acquisizioni più importanti degli studi sull'età moderna. Talvolta, però, alcune di esse sembrano perdere il senso della differenza tra la circolazione degli scritti clandestini, per quanto diffusa pur sempre limitata anche per quanto riguarda i testi più noti e importanti, e il numero sterminato delle edizioni degli scritti dei maestri dell'«illuminismo conservatore», nonché della distinzione, anch'essa tutt'altro che marginale, tra coloro i quali, con doppiezza appunto 'libertina', hanno professato privatamente dottrine radicali all'ombra di un potere dal quale erano tollerati e persino 'coccolati', e chi, pur godendo di amicizie e protezioni, ha sfidato apertamente il potere politico e religioso, la censura, il carcere. Questa singolare indifferenza nei confronti della diffusione storica delle dottrine e dei loro effetti intellettuali e politici sembra caratterizzare la ripetuta opposizione tra il *Radical Enlightenment* e il *Conservative Enlightenment* (una sorta di ossimoro creato dalla polemica storiografica). Eppure proprio dagli studi sulla lettera-

tura libertina e clandestina emerge l'invito a tracciare con cautela cesure nette tra 'conservatori' e 'radicali', giacché nel panorama articolato della cultura sei-settecentesca che essi ci hanno restituito non sono rari i casi in cui le due culture si mescolano e anche i 'conservatori' si alimentano di letture radicali e clandestine e non solo per prenderne le distanze. È un dato acquisito da tempo per Voltaire, ma il discorso vale anche per Rousseau<sup>19</sup>.

Invece anche all'interno del mondo 'radicale' si assiste a una forzatura, effetto della sottovalutazione di altre eredità eterodosse, anche se diverse da quella spinoziana: si pensi al cartesianismo biologico (la strada da Descartes a Diderot indicata già nel 1953 da Aram Vartanian), agli sviluppi della teoria delle passioni, al vitalismo materialistico dei medici della scuola di Montpellier, alla diffusione del tema lockiano della *thinking matter* anche sul Continente, al tentativo di portare dentro la biologia la dottrina newtoniana dell'attrazione, avviato da Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, cioè dallo scienziato che era apparso in Francia come il più ortodosso esponente della scienza newtoniana e il campione della sua affermazione, ecc. Di recente Jonathan Israel mi ha fatto l'onore di considerarmi, insieme a Giuseppe Ricuperati, un rappresentante dell'interpretazione «negativa» dell'illuminismo radicale, cioè di negarne l'esistenza a differenza di quanti si sono accontentati di rettifiche locali alla sua costruzione<sup>20</sup>. Ma io non ho mai negato né l'esistenza di correnti radicali né la diffusione dello spinozismo: mi sono limitato a dubitare che il radicalismo filosofico sia interamente riconducibile a Spinoza, perché sono convinto che vi siano appunto altri radicalismi che lo spinozismo – se dobbia-

---

19 Su Voltaire cfr. i due fascicoli monografici dedicati al tema: *LA LETTRE CLANDESTINE* 2008; e *REVUE VOLTAIRE* 2008. Per Rousseau cfr. ora il saggio di Antony McKenna e di Gianluca Mori, che preparano l'ed. crit. delle *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme* (manoscritto filosofico clandestino composto intorno al 1715 e attribuito a Delaube): MCKENNA, MORI 2020.

20 Cfr. ISRAEL 2018.

mo stare attenti all'uso proprio delle categorie e dei termini – non assorbe né esaurisce<sup>21</sup>.

Nell'ultima versione della sua creatura storiografica Israel riconduce persino l'origine intellettuale della Rivoluzione francese all'«illuminismo radicale», cioè al monismo ontologico di Spinoza, con buona pace di Montesquieu, di Voltaire, di Rousseau e di Condorcet<sup>22</sup>. Sicché la principale eredità dei Lumi non sarebbe né l'elogio e la pratica di una conoscenza ancorata alla scienza sperimentale né il messaggio giuridico e politico liberale, egualitario e cosmopolita, bensì un monismo metafisico più o meno «spinozista». Basterebbe dare un'occhiata ai testi della Restaurazione ottocentesca o, se si preferisce, alle encicliche papali anche più recenti, per rendersi conto che nell'opinione degli anti-illuministi l'eredità dei Lumi e della Rivoluzione è sempre stata legata ai suoi contenuti più 'tradizionali' o, se si preferisce, 'conservatori'. C'è una sorta di simpatetica attenzione che accomuna le pur diverse letture del radicalismo, sia esso libertino, clandestino, spinozista o illuminista, sicuramente alimentata da ricerche serie e faticose, ma che sembra essere approdata a una sorta di *koiné* della cultura radicale e clandestina. Non di rado si ha l'impressione di essere in presenza di un presupposto e non di un risultato dell'impegno storiografico. Quasi ci fosse una sorta di mito filosofico della clandestinità e dell'eterodossia alla ricerca delle conferme della storia, con conseguenze non trascurabili sul piano stesso dell'impegno intellettuale che sorregge queste prospettive di indagine, giacché esse veicolano talvolta un pensiero anti-scientifico, che preferisce i percorsi delle ideologie e delle metafisiche a quelli dell'alleanza tra filosofia e scienza e sovverte la gerarchia pubblico/privato, diffuso/clandestino, nella valutazione dell'influenza dei movimenti culturali del passato.

---

21 Cfr. BORGHERO 2017, 311-328.

22 Cfr. ISRAEL 2014.

### 3. Usi descrittivi e usi prescrittivi della storia della filosofia

Ma c'è anche un altro aspetto della discussione sulla crisi della coscienza europea e sul libertinismo che sembra opportuno mettere in luce. Si tratta del dubbio che la persistenza della categoria di «libertinismo», con i mutamenti di contenuto che essa ha subito, non sia sempre il risultato di nuove e specifiche scoperte storiografiche, dalle quali si sono generate interpretazioni innovative del significato originario del termine, ma appaia talvolta come il frutto di un'opzione filosofica relativamente indipendente dai testi. Capita che anche gli storici della filosofia abbiano i loro pregiudizi. Se, pur senza aderire all'immagine hegeliana di Descartes-Colombo scopritore di nuove terre filosofiche, lo storico della filosofia subisce il fascino del primato del cartesianismo nel pensiero moderno, è abbastanza prevedibile che la modernità dell'interprete tenderà a coincidere con la rottura cartesiana degli schemi della tradizione aristotelico-scolastica e che i libertini verranno considerati espressione di una retroguardia destinata a essere sconfitta, per quanto dotta e interessante. Se invece nel corso dei suoi studi sulla modernità lo storico delle idee ha maturato la convinzione della centralità della letteratura clandestina e dell'importanza del suo discorso filosofico radicale (non entriamo qui sulla pluralità delle fonti e delle opzioni di questi scritti), è presumibile che a farne le spese saranno Locke, Newton, Voltaire, d'Alembert, Condorcet e tutti gli esponenti di quello che viene chiamato «illuminismo conservatore».

Gli esempi possono moltiplicarsi agevolmente e attraversano l'intera storia della filosofia. Per restare nell'ambito delle mie competenze, prendiamo il caso di Locke, che ci permette di rendere omaggio a un altro maestro recentemente scomparso, Carlo A. Viano. Nei suoi studi sul filosofo inglese, dalla monografia del 1960 ai contributi sull'individualismo e sulla teoria della

tolleranza del 2005<sup>23</sup>, Viano ha messo a nudo lo scarto esistente tra i testi e le leggende, storiografiche e ideologiche, costruite su di essi. Tra queste c'era il mito di Locke «padre del liberalismo» e teorico della «Gloriosa Rivoluzione» del 1688, costruito alla fine dell'Ottocento dalla rassicurante saga *whig*. Alla prova dei testi, e ricollocato nel contesto delle sue vicende intellettuali e politiche, questa immagine a tinte forti si stingeva: gli inediti giovanili, finalmente disponibili, mostravano un'originaria propensione filo-assolutista; il legame con un personaggio ambiguo come Shaftesbury restituiva un Locke radicale e persino rivoluzionario che forniva appoggio teorico e pratico all'insurrezione contro Giacomo II Stuart; il teorico 'laico' della tolleranza era costretto a convivere con un pensatore intriso di cultura religiosa, vicino ai calvinisti e ai dissenzienti. Il lavoro storiografico di Viano era partecipe di un'opera di revisione storiografica che si estendeva al mito della società liberale inglese del Settecento e delle sue forme istituzionali. Un buon risultato della storiografia, verrebbe da dire. Ma la cosa non si ferma qui, perché Viano mostrava anche che le revisioni storiografiche hanno alimentato altre «catene intellettuali» (come egli le chiamava) che hanno sostituito la «saga *whig*»: ognuna di queste aveva il suo Locke, di volta in volta centrale o periferico rispetto al tema individuato come dominante dalla prospettiva ideologica che ispirava la rilettura e sollecitava conferme dalla storiografia<sup>24</sup>. Viano si è divertito a smontare questa e altre leggende della storia della filosofia, studiando gli effetti delle dottrine e, anche per questa via, indicando obiettivi e metodi per una storia critica della filosofia.

Ovviamente la questione non riguarda soltanto l'Inghilterra. L'Ottocento ha visto fiorire leggende storiografiche alimentate dai diversi nazionalismi e destinate a rafforzarli. Tra queste un posto d'onore spetta sicuramente alla

---

23 Cfr. in particolare VIANO 1990; VIANO 1996; VIANO 2005.

24 Cfr. VIANO 1990.

Francia di Victor Cousin, il quale era impegnato a chiudere i conti con l'eredità dei Lumi e della Rivoluzione e intenzionato a offrire una nuova speranza alla generazione dei giovani che avevano combattuto agli ordini di Napoleone. Al centro di questo progetto c'era una nuova e potente immagine di Descartes, sottratto a quella pericolosa eredità e fatto perno di una «riforma filosofica» nella quale egli conservava il ruolo di iniziatore della filosofia moderna, però di una modernità evirata dei suoi sviluppi settecenteschi e ricondotta, via la filosofia scozzese del senso comune, al primato dell'interiorità, a un'analisi introspettiva che annuncia Kant. Un'operazione intelligente che accomunava Cousin agli altri *doctrinaires*, i liberali laici e moderati che ebbero in Guizot il loro rappresentante politico, e anche duratura giacché, come è stato detto<sup>25</sup>, il *moment Guizot* durò fino a lambire la Terza Repubblica. Questo disegno si era affermato non senza contrasti. Infatti l'immagine di Descartes dipinta da Cousin dovette misurarsi e trionfare, anche grazie a tutti i mezzi di uno spregiudicato potere accademico, su quella di Descartes maestro di Condillac, cara a Pierre Laromiguière, come pure su quella del campione dell'ortodossia religiosa, costruita dall'abate Jacques-Antoine Émery.

D'altronde basta scorrere i volumi dedicati all'Ottocento della *Storia delle storie generali della filosofia*, iniziata da Giovanni Santinello e portata a termine da Gregorio Piaia<sup>26</sup>, per trovare conferme del ruolo importante che non solo le *filosofie* ma anche le *storie della filosofia* hanno svolto nella costruzione delle identità nazionali, dai paesi anglo-sassoni a quelli neolatini all'area danubiana e russa. Ovviamente in questo panorama la rilettura degli scritti di Gioberti, Galluppi e Rosmini (che qui non possiamo neppure accennare) offrirebbe un materiale assai interessante per una riflessione sull'apporto della storia della filosofia alla costruzione dell'identità nazionale che, in mancanza

---

25 Cfr. ROSANVALLON 1985.

26 SANTINELLO-PIAIA 2004.

di un Descartes o di un Locke, aveva cercato un padre della patria in Pitagora (come la Spagna lo aveva trovato in Seneca). Leggende e saghe non sono patrimonio esclusivo delle culture d'Oltralpe e nel secolo delle nazionalità si moltiplicano e cercano di fondare improbabili primati sul recupero di filosofie remote. Se il nucleo filosofico di questi tentativi appare talvolta bizzarro, l'intenzione che li anima è in realtà ricorrente in tempi anche più vicini a noi, perché da essa prende corpo una pratica *militante* della storia della filosofia che scalda i cuori anche se non soddisfa le menti. Dunque i miraggi della storiografia non sono generati esclusivamente dagli abbagli degli storici e non di rado sono il frutto di deliberate forzature ideologiche che fanno un uso strumentale della storia della filosofia e si sostengono grazie a letture selettive dei testi e a interpretazioni favolose. A trasformarle in tradizioni dà una mano la ripetizione acritica di quelle *fables convenues*. Tuttavia, come abbiamo imparato da Bayle, la ripetizione di un'opinione accettata senza esame, anche se diffusa e diventata tradizione, non è una garanzia di verità e nel calcolo probabilistico della validità delle testimonianze conta una sola volta, quella del testimone originario, e soltanto se questi era probo e competente. In questi casi siamo dunque in presenza di miti filosofici che generano miraggi storiografici. La via è diversa dal miraggio della «crisi della coscienza europea» dilatata fino a generare il mito del libertinismo *perenne*, dell'unica età libertina che si estende dal Rinascimento all'illuminismo, ma il risultato è assai simile e complica il mestiere dello storico della filosofia imponendogli un altro livello di indagine, quello che porta a dissolvere le finzioni che si frappongono tra il lettore e l'autore, aumentando a dismisura lo scarto tra l'interpretazione e i testi. Ciò impegna lo storico della filosofia a prendere sul serio quelle letture per ricostruire i tratti di un'altra storia, quella della ricezione dei testi e della loro frantumazione attraverso il prisma di interpretazioni. A buon diritto

anche questi miti e miraggi reclamano un'attenzione dedicata, perché anch'essi diventano filosofie, meno tecniche di quelle contenute nei testi da cui hanno preso le mosse, ma talvolta più fortunate.

Per certi versi si torna sempre allo stesso punto: come distinguere (e garantire) un uso *descrittivo* e *interpretativo* della storia della filosofia (che ovviamente richiede argomentazioni e la capacità di ricostruire analiticamente i congegni intellettuali, di chiarire i significati linguistici), da un suo uso *prescrittivo* e *militante*, nel quale le argomentazioni sono impiegate per fissare una *norma* e sostenere un'*ideologia*. Il problema è vecchio e non sembra che aiutino molto certe definizioni ricorrenti in queste discussioni e oggi (di nuovo) alla moda. Una di queste è quella di «*storia filosofica della filosofia*». L'espressione piace e gode di una certa fortuna perché suona bene e sembra risolvere d'incanto tutti i problemi. Ma questa illusione poggia su un'ambiguità facile da svelare: chi impiega oggi l'espressione «*storia filosofica della filosofia*» non vuole limitarsi a richiamare un'esigenza banale e che nessuno ha mai negato, vale a dire che allo storico che voglia fornire un resoconto plausibile delle dottrine filosofiche si richiedono competenze e interessi filosofici. Ma intende dire qualcosa di più: che per fare lo storico della filosofia è necessaria una filosofia. Per questa ragione si diffonde questa espressione rimuovendone l'origine kantiana, che ne rivelerebbe immediatamente il carattere non ingenuo e metterebbe a nudo come la pretesa 'neutralità' della definizione celi un modello esplicito e 'pesante' di fare storia della filosofia. Anche se è presumibile che gli odierni sostenitori della «*storia filosofica della filosofia*», che Kant fondava *a priori* sulla ragione umana<sup>27</sup>, non pretendano altrettanto e non considerino la kantiana «*storia della ragion pura*», delineata nell'ultimo

---

27 Cfr. KANT 1900, 341 (trad. it., 157). L'origine kantiana dell'espressione «*storia filosofica della filosofia*» («*philosophische Geschichte der Philosophie*») è stata ricordata di recente da FERRARI 2019, 428-429.

capitolo della «Dottrina trascendentale del metodo» che conclude la *Critica della ragion pura*, un modello ancor oggi utilizzabile per dare un resoconto rigoroso e scientificamente fondato del succedersi delle dottrine filosofiche.

Una storia *filosofica* secondo Garin – il quale avviò la riflessione sulla storia della filosofia in Italia, dalla quale non si può prescindere in queste discussioni – era esattamente il modo in cui *non si deve fare* la storia della filosofia. Un'acquisizione degli ultimi decenni è proprio che una storia della filosofia rigorosamente intesa non può che essere, come dicevano Eugenio Garin e Pietro Piovani, una storia *storica* della filosofia. Non per caso Garin pubblicò sulla sua rivista il saggio magistrale di Jacques Roger *Per una storia storica delle scienze*<sup>28</sup>. In modo più semplice e diretto Paolo Rossi soleva ripetere che la storia della filosofia è una disciplina *filosofica* per il contenuto ma *storica* per il metodo. La confusione sugli scopi della storia della filosofia nasce quando si nega quest'ultima parte, cioè che il metodo della disciplina deve essere storico. Pur nella diversità dei punti di vista, lo stesso concetto è stato ribadito da Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano nella Prefazione della *Storia della filosofia* da loro diretta per l'editore Laterza. Dove si dice che, in opposizione agli schemi potenti che hanno ispirato le storie *filosofiche* della filosofia, «quest'opera muove invece dal convincimento che le dottrine filosofiche siano “fatti” al pari di tutti gli altri, espressioni culturali non privilegiate né privilegiabili, e che nel loro insieme costituiscono una vicenda non necessariamente unitaria». Il che, ovviamente, non vuol dire né che la storia della filosofia debba ridursi alle date e ai documenti, perché questi non esauriscono il contenuto delle filosofie oggetto della storia che intende ricostruirle, né che non possa e non debba alimentare la ricerca filosofica, giacché questa può meglio sostenersi quando poggia su un fondamento solido quale può essere offerto da

---

28 Cfr. ROGER 1984.

dottrine adeguatamente ricostruite con gli strumenti della ricerca storica. Una storia, dunque, che si può *narrare* dando conto della pluralità delle filosofie, senza pretendere di *dedurle* a partire da presupposti filosofici assunti a priori e senza costringerne le vicende in una pretesa catena continua e unitaria di progressi nella via dello spirito o nel disvelamento dell'essere o nell'emancipazione della società. Pertanto «più che come una tradizione unitaria, la storia della filosofia si presenta agli occhi dello studioso come un complesso di tradizioni molteplici che si incontrano, si scontrano, si sovrappongono», in intrecci di volta in volta evidenti o riconoscibili grazie a congetture più o meno probabili: «non diversamente da quanto accade in altri ambiti storiografici»<sup>29</sup>. È difficile trovare parole che lo dicano meglio.

#### **4. La storiografia filosofica tra confutazioni e apologie**

Se queste mie considerazioni sono plausibili, occorre ammettere che non sono soltanto i miraggi storiografici a costruire e diffondere miti filosofici, ma sono anche i fantasmi dell'ideologia e i miti della filosofia a originare e alimentare i miraggi della storiografia. Non è possibile, e non sarebbe neppure utile, fissare una volta per tutte se c'è una direzione prevalente nella relazione tra i due termini: a volte non si capisce chi sia a condurre il gioco, se sia la storiografia o invece la filosofia a prenderci per mano e guidarci tra i fantasmi che popolano il nostro teatro delle ombre. Questa ambiguità sembra essere costitutiva della natura della storia della filosofia ed essere tollerabile finché i due termini della relazione non vengono estremizzati mettendo allo scoperto il fattore di distorsione. Si tratta dunque di prendere atto di un'interazione che si presenta sempre in maniera diversa e che può essere valutata soltanto ragionando sui singoli casi. Mi rendo conto che si tratta di una strada stretta, perché

---

<sup>29</sup> Cfr. ROSSI-VIANO 1993-1999, vol. I, VIII.

esistono ragioni culturali profonde che hanno costretto, e tuttora obbligano, la storiografia filosofica a cercarsi uno spazio autonomo tra confutazioni e apologie, che della storia della filosofia fanno un uso strumentale. Le radici di questo atteggiamento sono lontane. Se non vogliamo risalire al modo in cui Platone e Aristotele poggiavano le loro argomentazioni filosofiche sulla tradizione, e ci riferiamo a forme più moderne che hanno condizionato a lungo il modo di intendere la storia della filosofia per tutto il Novecento, basterà osservare che nel momento stesso in cui celebrava la storicità della filosofia, Hegel subordinava la storia della filosofia alla filosofia e la rappresentava come un percorso unitario e continuo di precorrimenti e superamenti verso l'unica verità, misura delle altre e termine di confronto per individuarne il progresso, dialettico o cumulativo che fosse. È questa impostazione che sta nello sfondo anche delle opposizioni arbitrarie fissate all'interno dello stesso autore – tra il vero Platone e il Platone vero, o (poco importa) tra il vero Rousseau e il Rousseau vero ecc. – di cui è piena la storia *filosofica* della filosofia. Queste discussioni esulano dalle questioni specifiche legate alla difficoltà di fissare in un'immagine stabile una realtà in movimento e difficilmente afferrabile: riguardano piuttosto l'intenzione militante e l'uso ideologico che si fa di quelle immagini. Si pensi al *moderno* dei post-moderni, una versione caricaturale che gli storici della filosofia moderna fanno fatica a riconoscere nei testi presentati come le fondamenta di quella costruzione. Ma anche indipendentemente dal loro uso strumentale, le categorie storiografiche non rivelano soltanto i problemi di tutti i termini generali che, nel dare conto dell'aria di famiglia riscontrabile negli individui che vogliono rappresentare, ne sacrificano aspetti peculiari e specifici eppure importanti per la comprensione degli autori. Esse presentano anche un tasso inevitabile di inerzia che le fa esplodere quando gli oggetti che esse dovrebbero descrivere si rivelano troppo mossi e instabili

per rientrare in quegli schemi. Le dispute storiografiche sono vivaci non meno di quelle filosofiche, ed è difficile costringere entrambe a corrispondersi reciprocamente in maniera puntuale. Nondimeno continueremo a servirci di queste categorie, per quanto precarie. Perché, a meno di non aspirare all'acribia di quel personaggio di Borges che riteneva troppo generici persino i nomi propri, in quanto incapaci di dare conto delle innumerevoli variazioni degli individui, anche il linguaggio storiografico, al pari di tutti gli altri, ha bisogno di termini generali, pena l'impossibilità della conoscenza e della comunicazione.

Uno sguardo intellettualmente spregiudicato e radicale alle leggende storiografiche, che quelle categorie hanno prodotto o veicolato, e alle mitologie filosofiche che da esse sono state originate o che le hanno sorrette e alimentate, è a mio avviso indispensabile per il lavoro dello storico della filosofia. Una solida storia della filosofia può obbligare la filosofia a ripensare le censure e le glorificazioni di cui è stata prodiga. Va da sé che anche categorie e mitologie andranno considerate come *fatti*, oggetto di una storia possibile, sia della storiografia sia delle immagini popolari delle filosofie. Per queste sfide intellettuali è necessario che lo storico abbia inventiva e coraggio, ma dovrà anche fare a meno degli eroi celebrati da filosofie interessate e da storiografie pigri, e accettare il carattere plurale, periferico, marginale e accidentale delle filosofie come una componente intrinseca della loro storia.

CARLO BORGHERO

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA\*

---

\* [carlo.borghero@uniroma1.it](mailto:carlo.borghero@uniroma1.it); Dipartimento di Filosofia, Via Carlo Fea, 2, 00161 Roma RM, Italia.

## BIBLIOGRAFIA

ARMOGATHE 2000 = JEAN-ROBERT ARMOGATHE, «La première crise de la conscience européenne», in TULLIO GREGORY, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF 2000, 1-10.

BAHIER-PORTE, MOREAU, REGUIG 2017 = *Liberté de conscience et arts de penser (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Mélanges en l'honneur d'Antony McKenna*, sous la direction de CHRISTELLE BAHIER-PORTE, PIERRE-FRANÇOIS MOREAU ET DELPHINE REGUIG, Paris, Honoré Champion 2017.

BIANCHI 2016 = LORENZO BIANCHI, «Metamorfosi del libero pensiero dal libertinismo all'illuminismo», *Giornale critico della filosofia italiana* XCV (2016), 197-211.

BORGHERO 2017 = CARLO BORGHERO, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere 2017 (rist. 2018, 1a ed. «L'Illuminismo radicale», *Storia della storiografia* XX (2016), 87-99 (dossier «Storia della filosofia» a cura di DAVIDE BONDÌ e RENATO PETTOELLO).

CAVAILLÉ 2007 = JEAN-PIERRE CAVAILLÉ, «Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)», *Les Dossiers du Grihl*, 2007 (<http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/279>).

FERRARI 2019 = MASSIMO FERRARI, «Esistono rivoluzioni filosofiche?», *Rivista di filosofia* CX (2019/3) (*In ricordo di Carlo Augusto Viano*), 417-441.

GLUCKSMANN 1987 = ANDRÉ GLUCKSMANN, *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion 1987 (2<sup>a</sup> ed. Paris, Librairie générale française 1989).

GODARD DE DONVILLE 1989 = LOUISE GODARD DE DONVILLE, *Les libertin des origines à 1665: un produit des apologètes*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature 1989.

GREGORY 1981 = TULLIO GREGORY, «Il libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca», in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, DINO PASTINE, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre - 1 novembre 1980)*, Firenze, La Nuova Italia 1981, 1-47 (Pubblicazioni del "Centro di studi del pensiero filosofico del Cin-

quecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza. Università di Milano"; trad. fr. *Les libertins dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, in TULLIO GREGORY, *Genèse de la raison classique*, Paris, Puf 2000, 13-62).

GREGORY 2000 = TULLIO GREGORY, «Apologisti e libertini», *Giornale critico della filosofia italiana* LXXIX (2000), 1-35.

HAZARD 1935 = PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, 3 voll., Paris Boivin 1935 (2<sup>a</sup> ed. Paris, Fayard 1961; trad. it. di PAOLO SERINI, *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore 1983, e con Introduzione di GIUSEPPE RICUPERATI, Torino, Utet 2007).

ISRAEL 2001 = JONATHAN I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press 2001.

ISRAEL 2014 = JONATHAN I. ISRAEL, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Men to Robespierre*, Oxford and Princeton, Princeton University Press 2014 (trad. it. *La Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi 2016).

ISRAEL 2018 = JONATHAN I. ISRAEL, «Spinoza and Spinozism in the Western Enlightenment: the Latest Turns in the Controversy», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* XX, 40, (2018/2), 41-57.

JACOB 1976 = MARGARET C. JACOB, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Ithaca, Cornell University Press 1976 (2<sup>a</sup> ed. New York, Gordon and Breach 1990; trad. it. *I newtoniani e la rivoluzione inglese, 1689-1720*, Milano, Feltrinelli 1980)

JACOB 1981 = MARGARET C. JACOB, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, Allen and Unwin 1981 (2<sup>a</sup> ed. Lafayette, LA, Comerstone Book 2006; trad. it. *L'Illuminismo radicale*, Bologna, Il Mulino 1983).

JACOB 1986 = MARGARET C. JACOB, «La crisi della coscienza europea», in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di NICOLA TRANFAGLIA e MASSIMO FIRPO, vol. IV/2, *La vita religiosa e la cultura*, Torino, Utet 1986, 663-691.

JACOB 1991 = MARGARET C. JACOB, *Living the Enlightenment: Freemasonry and*

*Politics in Eighteenth-Century Europe*, New York, Oxford University Press 1991 (trad. it. *Massoneria illuminata, politica e cultura nell'Europa del settecento*, Torino, Einaudi 1995).

KANT 1900 = IMMANUEL KANT, «Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, "Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie"», in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von den Königlich Preussischen [poi: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, 1900 sgg., vol. XX Berlin, Walter de Gruyter 1942, (trad. it. di PAOLO MANGANARO, *Fogli sparsi riguardanti i progressi della metafisica*, «Di una storia filosofante della filosofia», in IMMANUEL KANT, *I progressi della metafisica*, Napoli, Bibliopolis 1977)

LA LETTRE CLANDESTINE 2008 = *La Lettre clandestine*, XVI (2008): *Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins*.

LENOBLE 1943 = ROBERT LENOBLE, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin 1943.

MCKENNA, MORI 2020 = *Une source inédite de Jean-Jacques Rousseau: les Réflexions morales et métaphysiques* (pubblicato in rete nel giugno 2020 (<https://www.academia.edu/43369895/>))

MORI (aprile 2020) = GIANLUCA MORI, *À la recherche du nouveau Théophraste: Guy Patin redivivus* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/resource/work/427881144>).

MORI (MAGGIO 2020) = GIANLUCA MORI, *Sur la «Peroratio operis» du Theophrastus redivivus: Guy Patin et ses sources* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/43119961>).

MORI (giugno 2020) = GIANLUCA MORI, *Guy Patin, l'antimoderne: Hobbes, Gassendi et Descartes dans le Theophrastus redivivus* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/43338920>).

MORI (luglio 2020) = GIANLUCA MORI, «*Religionem omnino esse artem politicam*». *Gabriel Naudé et les «arcana» du Theophrastus redivivus* (Preprint pubblicato in rete come anticipazione di una monografia sull'argomento: <https://academia.edu/43557044>).

MORI 2021 = GIANLUCA MORI, «Persécution et art d'écrire: Strauss, Skinner, et Pierre Bayle», in *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, a cura di LAURENT JAFFRO, BENOÎT FRYDMAN, EMMANUEL CATTIN, ALAIN PETIT, Paris, Vrin 2021, 197-219.

MOTHU 2010 = ALAIN MOTHU, «Pour en finir avec les libertins», «*Les Dossiers du Grihl*» (Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé, *Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et bibliographie IV. Discussions et disputes. Faut-il en finir avec les libertins?*, 9 sept. 2010: <http://dossiersgrihl.revues.org/4490>).

PAGANINI 2008 = GIANNI PAGANINI, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza 2008.

PAGANINI, JACOB, LAURSEN 2020 = *Clandestine Philosophy: New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1629-1823*, ed. by GIANNI PAGANINI, MARGARET C. JACOB, JOHN CH. LAURSEN, Toronto, University of Toronto Press 2020.

PINTARD 1943 = RENÉ PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du X(VII<sup>e</sup> siècle*, 2 voll., Paris, Boivin 1943 (2<sup>a</sup> ed. Genève, Slatkine 1983, rist. 2000).

PINTARD 1980 = RENÉ PINTARD, «Les problèmes de l'histoire du libertinage, notes et réflexions», *XVII<sup>e</sup> Siècle XXXII*, (1980) (*Aspects et contours du libertinage*), 131-161.

REVUE VOLTAIRE 2008 = *Revue Voltaire*, VIII (2008): *Approches voltairiennes des manuscrits clandestins*.

RICUPERATI 1999 = GIUSEPPE RICUPERATI, «Comparatismo, storia universale, storia della civiltà. Il mutamento dei paradigmi dalla «crisi della coscienza europea» all'Illuminismo», in *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, a cura di ANTONIO COCO, Catania, Edizioni del Prisma 1999, 511-580.

ROGER 1984 = JACQUES ROGER, «Per una storia storica delle scienze», *Giornale critico della filosofia italiana LXIII* (1984), 285-314.

ROSANVALLON 1985 = PIERRE ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard 1985.

ROSSI-VIANO 1993-1999 = *Storia della filosofia*, a cura di PIETRO ROSSI e CARLO A.

VIANO 6 voll., Roma-Bari, Laterza 1993-1999.

SACERDOTI 2020 = GILBERTO SACERDOTI, *Saggi libertini*, Macerata, Quodlibet 2020.

SANTINELLO-PIAIA 2004 = *Storia delle storie generali della filosofia* a cura di GIOVANNI SANTINELLO e GREGORIO PIAIA, vol. 4. *L'età hegeliana*, e vol. 5, *Il secondo Ottocento*, Roma-Padova, Editrice Antenore 2004.

SCHNEIDER 1974 = GERHARD SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1974 (1a ed. *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. Und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, J.B. Metzler 1970).

SKINNER 1969 = QUENTIN SKINNER, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory* VIII (1969/1), 3-53;

STRAUSS 1988 = LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1988 (1a ed. *Social Research* VIII/4 (1941), 488-504).

VERNIÈRE 1985 = PAUL VERNIÈRE, «Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?», in AA. VV., *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene 1985, vol. I, 57-78.

VIANO 1990 = CARLO A. VIANO, «Chi ha paura di John Locke?», *Materiali per una storia della cultura giuridica* XX (1990/1), 1-33.

VIANO 1996 = CARLO A. VIANO, «La ragione e l'esperienza», in *Storia della filosofia*, diretta PIETRO ROSSI e da CARLO A. VIANO, vol. IV, Roma-Bari, Laterza 1996, 29-60.

VIANO 2005 = CARLO A. VIANO, «L'individualismo introvabile e la teoria lockiana della tolleranza», in *La filosofia politica di Locke*, a cura di GIULIO M. CHIODI e ROBERTO GATTI, Milano, Franco Angeli 2005, 11-31.

# NÉ PLOTINO, NÉ FAUSTO: LA COMPLESSITÀ DELLA COMPRENSIONE E LA STORIA DELLA FILOSOFIA

STEFANO CAROTI\*

**Abstract:** According to Antony Kenny, history of philosophy is a special discipline “because the link between philosophy and its history is a far closer one” – i.e. closer than the history of other disciplines. In order to promote philosophical and historico-philosophical understanding, philology (broadly intended as the most accurate attention to philosophical texts) is recommended as a tool against history of philosophy intended as a collection of either heroes or mistakes.

**Keywords:** History of philosophy; philosophy; history; philology; understanding.

**English title:** *Neither Plotinus nor Faustus: The Complexity of Understanding and the History of Philosophy*

Nella risentita replica alle accuse di plagio rivoltegli da Isaac Beeckman del 17 ottobre 1630, Descartes sembra rescindere in modo chiaro e definitivo i legami tra storia e filosofia: la prima, insieme alle lingue, le esperienze e le dimostrazioni di geometria, possibile oggetto di insegnamento, al contrario di quello che avviene per la filosofia, o, per restare più aderenti al dettato cartesiano, alle massime dei filosofi:

Cogita imprimis qualia sint, quae aliquis alium potest docere: nempe linguae, historiae, experimenta, item demonstrationes certae et manifestae, quaeque intellectum convincunt, quales sunt Geometrarum, possunt doceri. Placita autem et opiniones quales sunt Philosophorum, non docentur protinus, ex eo quod dicantur. Unum dicit Plato, aliud Aristoteles, aliud Epicurus, Telesius, Campanel-

---

\* Il testo riprende in forma rielaborata la relazione presentata al Convegno «Presente e futuro, metodi e problemi della storiografia filosofica», Parma, 13-14 novembre 2019.

la, Brunus, Basso, Vaninus, Novatores omnes quisque aliud dicunt; quis ex illis docet, non dico me, sed quemcumque sapientiae studiosum?<sup>1</sup>

Si potrebbe pensare, quindi, che Descartes si sarebbe trovato in buona compagnia con coloro che non ritengono utile questa disciplina, forse anche con non pochi colleghi di M-Fil 06-08 – tanto per utilizzare un principio di individuazione comprensibile quanto inelegante. Non vorrei, tuttavia suggerire un argomento poco difendibile ai detrattori della storia della filosofia: prima di tutto nel passo in questione Descartes preferisce alla filosofia la storia *tout-court*, il che potrebbe permettere addirittura un recupero della storia della filosofia qualora si accettasse una condizione di subordinazione e quindi uno stato di ancillarità; e poi e soprattutto Descartes sta polemizzando non tanto con la storia della filosofia, o la filosofia, più propriamente, ma con quella filosofia che non riesce a soddisfare il principio di evidenza, alimentando defatiganti diatribe, che non poco pesano anche nella ricerca del metodo e partitamente nello stabilirne la prima regola<sup>2</sup>. Del resto nessuno più di Descartes era consapevole della difficoltà di evitare quelle ambiguità iscritte in un vocabolario aristotelico e quella per lui pericolosa pluralità di dottrine, se ritenne opportuno affidarsi in alcuni suoi scritti alla narrazione di proprie esperienze o addirittura a la *fable* piuttosto che ad argomentazioni.

---

1 Lettera a Beekman del 17 ottobre 1630, AT, I, n. XXIV, 158.

2 Nella rapida ispezione delle varie scienze della prima parte del *Discours* Descartes sembra caratterizzare la filosofia come il dominio del verisimile («que la Philosophie donne moyen de parler vraysemblablement de toutes choses, et de se faire admirer des moins sçavans», AT, VI, 6), ritenuto equiparabile al falso: «Je ne diray rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu'elle a esté cultivée par les plus excellens esprits qui ayent vescu depuis plusieurs siecles, et que neanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par consequent qui ne soit douteuse, je n'avois point assés de presumption pour esperer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considerant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une mesme matiere, qui soient soutenuës par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir iamais plus d'une seule qui soit vraye, je réputois presque pour faux tout ce qui n'estoit que vraysemblable», *ivi*, p. 8.

Più favorevole alla sopravvivenza della nostra disciplina un portavoce dell'aristotelismo rinascimentale che potrebbe essere preso a modello di quella filosofia contro la quale se la prende Descartes, anche nei passi appena citati: Francesco Piccolomini. Nel suo *De philosophorum placitis attinentibus ad interna principia generationis rerum natura constantium liber* - che ho scelto perché citato nella *Storia delle storie generali della filosofia*<sup>3</sup> e non certo per l'originalità, una forma di patologia sconosciuta a cavallo tra XVI e XVII secolo, almeno nelle forme così acute e gravi come quelle attuali - difende non solo la proficuità pedagogica dell'analisi dei *placita philosophorum*, ma anche la sua rilevanza ai fini della pratica filosofica:

Ex quo constat quam utile sit quamque studiosis animis consentaneum illustriores Philosophorum opiniones perpendere easque sibi reddere familiares... Utilis namque est cum docenti tum audienti; docenti quidem ut refulgeat eruditior magisque in ea versatus de qua loquitur. Insuper ut intimius et exactius rei conditionem intueatur et exquisitius valeat eam elucidare. Tertio ut consideratis adversis opinionibus rectius valeat iudicare. Insuper ne illa animi affectione sed sola ratione duci et suaderi videatur. Quinto ut suam sententiam firmiorem patefaciat; eversio enim opinionis adversae est comprobatio propriae. Demum ut copiose appareat magisque principiis et rationibus abundet rem propositam explicantibus ac ita ea varietate magis delectet et prosit. Altera ex parte utilis est audienti ut ingenium eius excitetur ad indaganda varia pro distinctiore veri inspectione; ut purgetur eius animus a mendacio; ut constantius et firmius docenti credat; ut varias audiens opiniones reddatur eruditior; ut animus eius in verioris sententiae approbatione magis acquiescat. Et demum ut libere valeat cui voluerit parti adhaerere.<sup>4</sup>

Probabilmente nessuno storico della filosofia consentirebbe a mettere in relazione la propria disciplina con le raccolte di *placita philosophorum*, ma certo non si deve dimenticare come una parte cospicua del materiale su cui lavora lo storico della filosofia antica è conservato negli scritti di Aristotele, che confutava quelle dottrine sulla base delle proprie convinzioni, che ovviamente

---

3 Nel primo volume: BOTTIN, MALUSA, MICHELI, SANTINELLO, TOLOMIO 1981, 95-97.

4 PICCOLOMINI 1600, c. 28r-v.

guidavano anche la scelta degli obiettivi polemici. Si sarebbe addirittura tentati di ritenere opere come gli *Stoicorum veterum fragmenta* del von Arnim all'interno di una tradizione che annovera anche il libello di Piccolomini, se non fosse che l'obiettivo è veramente molto diverso: in quest'ultimo si cerca di riassumere le opinioni dei filosofi, nella raccolta di frammenti relativi allo stoicismo antico si restituisce il testo a partire dalle diverse opere che lo hanno tradito. Non è una differenza da poco, anzi si tratta di documenti che tramandano interessi ed obiettivi differenti: un uso delle *opiniones* al fine di mettere a punto un sistema filosofico in Piccolomini, la volontà di ricostruire sulla base delle testimonianze il pensiero di una corrente filosofica che non ha lasciato una traccia autonoma in von Arnim. Si potrebbe parlare nel primo caso di una storia filosofica della filosofia alla Gilson e nel secondo di una storia storica della filosofia alla Gouhier.

Semplificando molto si potrebbe parlare di un uso strumentale del materiale tradito nel filosofo rinascimentale di contro alla volontà di comprendere il pensiero attraverso le sue fonti nell'illustre filologo tedesco, successore a Vienna di Hermann Bonitz e di Theodor Gomperz. Si tratta di due atteggiamenti non necessariamente antitetici; anzi si potrebbe invocarne addirittura la complementarità, anche in un senso molto banale: per poter utilizzare il pensiero di autori più antichi anche per secondi fini - ad esempio per rivendicare qualche illustre precorrimiento - è necessario che la ricostruzione delle fonti sia rigorosa, onde evitare qualche facile e immediata smentita (anche se attualmente quello che qualche decennio fa sarebbe stato motivo di un ritiro nell'ombra è ritenuto una medaglia al valore, casomai di metallo più pregiato quanto più forte è la censura; del tipo: basta che se ne parli, non importa come).

Per tornare a Francesco Piccolomini, si deve rilevare che la sua svaluta-

zione della filologia non può costituire un argomento contro questa complementarità:

At longe magis in cursu scientiarum constituti et per latissimos philosophiae campos vagaturi egent praecurrente aliqua dispositione congruenteque institutione, ne pro vero sequantur falsum, pro rebus solidis amplectantur umbras, pro luce intueantur tenebras, pro his quae sunt magnifaciant quae solum apparent et derelicta via regia et recta, per sordidas et obliquas progrediantur, adeo ut praeclarum sapientiae studium in vilem garrulitatem convertant et formosam philosophiam in deformem et perniciosam philologiam, quam deinde loco moralium virtutum deformitates variae morum sequuntur, ob quas philosophi nomen ex se sublime et venerandum, redditur saepe vile et odiosum<sup>5</sup>.

La *deformis et pernicioosa philologia* di questo passo non si riferisce a quella che oggi porta quel nome, ma ad una arte di convincere che disprezza il vero ed è più attenta all'ornato e ad un effetto facile quanto effimero su un pubblico già modellato su quel tipo di aspirazioni; la *garrulitas*, appunto.

Come è noto, del resto, Marciano Capella riteneva *Philologia* degna di congiungersi a Mercurio e quindi a tutto l'ampio spettro del sapere speculativo e pratico; certo l'accezione del termine, sia pure in positivo, non si discosta da quella di Seneca/Piccolomini<sup>6</sup>, e quindi anche in questo caso, nonostante il deciso riconoscimento in favore del ruolo essenziale nel promuovere la civilizzazione, siamo lontani dall'accezione moderna del termine<sup>7</sup>; al massimo si

---

5 PICCOLOMINI 1600, A1.

6 «Quod ubi cognovit (scil. Virtus) Philologiam esse, de qua foedus instabat, tanta gratulatione alacritateque concutitur, ut aliquanto de ingenito rigore descendens etiam corpore moveretur. Quippe propinquam esse commemorat et laudatae illius Mantices patronam, in ipsam quoque Sophiam suppellectilis multae remuneratione largissimam nam Ψυχὴν incultam ac ferino more versantem apud hanc asserit expolitam, ita ut, si quid pulchritudinis ornatusque gestaret, ex Philologiae sibi cultibus arrogarit», Marciano Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 23.

7 Anche se la lode di Giunone esclude che si possa identificare *Philologia* con la Retorica, v. Marciano Capella, *De nuptiis*, I, 37: «Tunc Iuno "atquin" ait "eiusdem convenit virginis subire vinclum, quae illum etiam quiescere cupientem convivere non perferat. An vero quisquam est, qui Philologiae se asserat pervigilia laborata et lucubrationum perennium nescire pallorem? Quae autem noctibus universis caelum, freta Tartarumque

potrebbe ritenerla disciplina che sovrintende alla scrittura delle scienze e delle arti, e quindi anche della storia della filosofia. Niente di più lontano, ovviamente, dalla mente di Marciano, almeno per quanto riguarda la tradizione scritta della storia della filosofia: volevo con quel rimando ampliare il tema storia della filosofia/filologia, attribuendo a quest'ultimo termine non un significato tecnico, ma più largo: quello di "strumento", che penso permetta una lettura compiuta dei testi filosofici realizzandone la comprensione (sempre con una approssimazione per difetto, ovviamente).

Due contributi editi negli atti di due convegni internazionali che alcuni anni fa sono stati dedicati appunto alla storia della filosofia come disciplina autonoma: «Comment écrire l'histoire de la philosophie?», i cui atti sono usciti presso la casa editrice PUF a cura di Yves Charles Zarka e Serge Trottein<sup>8</sup> e *Analytic Philosophy and History of Philosophy* a cura di Tom Sorell e Graham J. Rogers<sup>9</sup>, possono essere un valido punto di partenza per alcune riflessioni a questo proposito.

Nei contributi del primo di questi volumi si affrontano problemi di fondo, relativi non solo alla tradizione di storia della filosofia, ma anche e soprattutto ai suoi fondamenti e quindi della giustificazione o meno della sua esistenza come disciplina autonoma. E nelle pieghe – meglio sarebbe dire nelle esemplificazioni – alla discussione si possono anche trovare degli spunti interpretativi molto interessanti, come la rivendicazione del carattere accessorio della metafisica nel pensiero di Descartes da parte di Tom Sorell. In particola-

---

discutere ac deorum omnium sedes curiosae indagis perscrutatione transire, quae textum mundi circulatorumque volumina vel orbiculata parallela vel obliqua, decusata, polos, climata axiumque vertigines cum ipsorum puto siderum multitudine numerare, nisi haec Philologia, gracilentia quadam affixione consuevit? Quotiens deos super eiusdem coactione instantiaque conquestos, cum eos concubiae aut intempestate noctis silentio quiescentes ad se venire inaudita quadam obsecratione compellere».

8 ZARKA, TROTTEIN 2001; l'elenco dei convegni previsti dal progetto a p. 14.

9 SORELL, ROGERS 2005.

re ho trovato interessante il contributo di Jean Luis Vieillard-Baron<sup>10</sup>, che considera, secondo me correttamente, la storia della filosofia come storia della tradizione delle opere filosofiche, con una esplicita preferenza delle grandi opere filosofiche<sup>11</sup>:

L'étude de la réception philosophique nous enseigne le caractère indépassable de l'œuvre dans son rapport avec son auteur; en outre, et par voie de conséquence, elle met en évidence des familles d'esprit liées par une familiarité conceptuelle<sup>12</sup>.

Anche se l'esemplificazione che egli propone permette di escludere un'interpretazione del termine "famiglia" in senso di raggruppamento di testi che presentano un medesimo archetipo<sup>13</sup>, ritroviamo in questo contributo alcuni cenni importanti alla funzione della filologia. Giustamente l'autore rileva che all'origine di una impresa di lettura c'è necessariamente una scelta, la ricerca di un senso, per la quale la filologia costituirebbe uno strumento - forse lo strumento - per verificare la bontà della scelta stessa<sup>14</sup>; dico lo strumento, per-

---

10 VIEILLARD-BARON 2001.

11 «Tout d'abord, la détermination spécifique d'une grande œuvre philosophique est la polyvalence, pas seulement dans ses thèses, mais aussi dans les niveaux de lecture qu'elle induit. La preuve en est donnée par le fait que la réception d'un œuvre philosophique dépasse de loin les thèses qu'elle soutient. Platon n'a pas été seulement reçu par les philosophes idéalistes. La richesse de son œuvre se déploie dans la vitalité des réflexions diverses qu'elle a suscitées, sur le plan moral, politique, métaphysique. En ceci, on peut distinguer une grande œuvre d'une moins grande. L'œuvre de Kant offre plus à l'interprète que celle de Reinhold, qui pourtant n'a rien fait d'autre que de systématiser la philosophie critique. La différence entre une grande œuvre et une œuvre secondaire est pire encore si l'on compare l'œuvre de Hegel et celle de ses disciples, qui sont aujourd'hui oubliés, comme Strauß, Vischer, Märklin ou même Bruno Bauer», *ivi*, 107-108.

12 *Ivi*, 109.

13 «On pourra parler par exemple d'affinités, au sens où Bergson se reconnaissait une affinité avec la philosophie de Plotin, bien qu'il n'en accepte aucun thèse», *ibid.*; su questa base non si possono ovviamente individuare famiglie di manoscritti.

14 «Qu'on lise Platon aujourd'hui et qu'on cherche à en comprendre mieux le sens signifie très explicitement que l'histoire de la philosophie est philosophique. Nos exigences historiques et philosophiques, notre souci de l'établissement des textes sont de plus en plus grands; mais, précisément, ils n'ont de sens que parce que ces œuvres étudiées

ché è comunque la filologia a permettere di «penser qu'on peut atteindre un objectivité absolue dans l'interprétation»:

L'équilibre à tenir dans les études de réception en histoire de la philosophie se situe entre le relativisme et l'objectivisme. Le relativisme historiciste tend à faire croire que la dernière interprétation est nécessairement la meilleure. L'objectivisme consiste à penser qu'on peut atteindre une objectivité absolue dans l'interprétation. Cette objectivité n'est assurément pas le fait des grands philosophes: Bergson ne disait-il pas qu'«il est impossible à un penseur original d'entrer *tout à fait* dans les vues d'autrui?». Il ne reste alors plus d'autre solution que de valoriser exclusivement les méthodes philologiques d'approche des textes. On croit ainsi à l'objectivité absolue de la philologie. Or elle n'est pas absolue, elle est partielle et progressive. Les présupposés théoriques de la philologie romantique de Creuzer et de Victor Cousin étaient idéalistes, spéculatifs et théologiques; les présupposés théoriques de la philologie actuelle sont positivistes et sociologiques, comme on le voit à l'évidence chez Georges Dumézil ou Jean-Pierre Vernant. En fait la philologie est un art approché, et elle ne suffit pas à une compréhension approfondie des textes. La recherche d'un sens s'oppose donc à la fois au scepticisme historiciste et au positivisme philologique<sup>15</sup>.

Ai fini della «recherche d'un sens», l'autore invoca il ricorso ad un giusto mezzo tra lo scetticismo e l'obiettività; la filologia, comunque rimane un approccio ineludibile, anche se non definitivo, in una storia della filosofia intesa come storia della tradizione di scritti filosofici. Senza tenere conto del fatto che il riconoscimento della storicità della filologia ne mitiga gli eccessi per quanto riguarda l'assolutezza dell'oggettività, facendola avvicinare appunto al giusto mezzo e cioè alla ricerca del senso. Con il termine 'filologia' l'autore intende non tanto la disciplina che sovrintende all'edizione critica di un'opera a partire da un certo numero di testimoni manoscritti e/o a stampa, bensì una lettura attenta di un testo nel pieno rispetto del messaggio che esso veicola, senza dimenticare, ovviamente, la spinta iniziale alla scelta di quella lettura, che non rientra, se non mediatamente, nell'ambito di azione di quella me-

---

nous intéressent véritablement», *ivi*, 98.

15 *Ivi*, 104-105.

toologia di approccio.

Mi sono soffermato su questo intervento perché mi sembra che imposti il problema di come condurre la ricerca in storia della filosofia in modo corretto, nel senso di indicare una metodologia di lavoro che è particolarmente rispettosa delle intenzioni dell'autore oggetto di studio. E questo rispetto può essere particolarmente fecondo di risultati, dal momento che un'attenzione 'filologica' al testo può portare in superficie temi e problemi che non erano previsti nell'agenda iniziale, allargando così in modo immediato lo spettro della ricerca di senso che ha inaugurato l'impresa. E su questo credo si debba insistere, dal momento che una lettura dei testi meramente funzionale, nel senso della ricerca di antesignani e precorritenti di una certa disciplina o di una certa ipotesi, oppure alla ricerca di errori che confermino la bontà di una posizione filosofica ritenuta ormai definitiva e non migliorabile, finisce con limitare quella ricerca di senso invocata da Vieillard -Baron alla formulazione iniziale del quesito, senza possibilità di allargarne lo spettro o di mutarne addirittura sostanzialmente le prospettive.

Se con Pierre Guenancia si intende la storia della filosofia come un tentativo difficile e di *longue durée* di comprensione, credo che un progetto aperto di lettura filologica dei testi possa rispondere a questa esigenza di comprensione *in fieri*:

Personne ne niera qu'il y a des écarts de sens dans chaque concept dont la signification varie, évolue d'un philosophe à l'autre - ce qui fait d'ailleurs l'intérêt de leur étude. Mais la question est de savoir si les concepts philosophiques désignent des choses auxquelles se réfèrent aussi les hommes sans philosopher, ces choses que tout le monde appelle esprit, corps, êtres vivants, machines, etc. Choses distinctes des concepts que l'entendement forge, ou trouve en lui, même si elles ne peuvent être appréhendées qu'au moyen de concepts. L'étude des textes philosophiques permet non seulement de comprendre comment ces concepts, construits ou donnés, s'appliquent à des objets réels, mais aussi que ce sont les concepts produits ou découverts par la réflexion philosophique qui per-

mettent de comprendre, d'une façon qui est toujours limitée, les choses du monde. En s'adonnant à l'explication des textes philosophiques, on ne peut manquer de reconnaître que la compréhension est une entreprise de longue durée. Cette discipline de pensée et de savoir que l'on acquiert en étudiant la réflexion philosophique à l'œuvre dans les textes nous immunise contre les solutions de facilité vers lesquelles accourent ceux qui ne l'ont pas pratiquée: contre l'illusion d'une compréhension immédiate (le vécu, la pratique, l'expérience...) des choses, sans passer par la médiation des concepts et des théories, contre l'illusion, encore plus pernicieuse, de croire que les connaissances actuelles, parce qu'elles sont actuelles, ont nécessairement dépassé celles qui les ont précédées. L'enseignement de l'histoire de la philosophie est fondamental, non seulement par le savoir qu'il apporte, mais par la méthode et la discipline qu'il inculque dans les esprits: méthode d'analyse et de recherche exigeante d'explication précise, discipline de recherche longue et rigoureuse qui nous détourne et nous protège des idoles de l'actualité. Mais c'est à la condition de ne pas perdre de vue les enjeux de cet enseignement tel qu'il a été pratiqué depuis qu'il y a de la philosophie: mieux comprendre, et même aussi transformer, le monde commun aux hommes.<sup>16</sup>

Ci sono molti spunti interessanti in questo passo, oltre e conseguentemente al richiamo ad una nozione di storia della filosofia intesa come comprensione storica: prima di tutto un netto rifiuto nei confronti di un internalismo che confinerebbe la comprensione ad uno o più ambiti specialistici, rendendo quella comprensione limitata non solo per quanto riguarda i contenuti, ma proprio nelle sue capacità di apertura di senso.

Quella di Guenancia è certo una prospettiva molto ambiziosa, che forse avrebbe potuto essere attuale ancora ai tempi di Descartes e prima della perdita del ruolo di guida riconosciuto alla filosofia, ma non credo che si debba risparmiare sulle ambizioni, soprattutto quando riguardano la comprensione. E del resto aristotelicamente «mieux comprendre» è anche trasformare, se non il mondo, almeno se stessi, e quindi una piccola parte di mondo, dal momento che si realizza l'essenza dell'uomo – e non soltanto per Averroè -, e cioè il conoscere. Si tratta, per quest'ultima notazione, non di un programma, ma di una reminiscenza dei miei studi di filosofia medievale, dove Aristotele

---

16 GUENANCIA 2012.

dettava l'agenda filosofica, nel senso più ampio del termine.

Certo secondo questa prospettiva la storia della filosofia costituisce un forte antidoto nei confronti di patologie molto gravi quanto diffuse, quali l'eccessiva semplificazione dei problemi cui è legata la pretesa di una facile e rapida comprensione e la riduzione di tutto lo scibile all'interno di schemi analizzabili con rigide metodologie di analisi. La prima patologia è forse statisticamente più frequente, ma forse meno subdola, essendo riconducibile ad una sostanziale deficienza nella preparazione di chi ne risulta affetto; la seconda, invece, potrebbe essere più pericolosa, se riconduciamo ad essa atteggiamenti di cui non è esente la storia della filosofia, o almeno di alcune sue componenti: è sufficiente pensare al Kant di Jonathan Bennet o ai rischi di storicismo (*historicisme*) e sociologismo denunciati nell'articolo di Vieillard-Baron sopra citato<sup>17</sup> e soprattutto, , per usare il suo stesso suggerimento, dai rischi di una ricerca di senso poco aperta ad eventuali correzioni e adeguamenti, tanto da cercare nei testi dei filosofi del passato una facile conferma alle proprie convinzioni; il che comporta non un ampliamento delle proprie conoscenze con conseguenze esiziali sulla *curiositas* o, se si vuole, sulla capacità di stupirsi, che è all'inizio di ogni filosofare, sempre secondo Aristotele.

Non è certo lecito ipotizzare la possibilità di impostare una ricerca partendo da una situazione di *tabula rasa*: lo storico della filosofia o della scienza o di qualsiasi disciplina o tematica non può ovviamente sottrarsi alle sue convinzioni nell'atto stesso di porre domande a dei testi o a dei documenti. A questo proposito, anzi, si può efficacemente verificare l'ipotesi precedentemente avanzata circa l'integrazione tra i due approcci – uno più teoretico, uno più storico – e circa la fecondità di una ricerca di senso aperta: il recupero di testi di logica e di filosofia naturale del secolo XIV, editi ormai in parte cri-

<sup>17</sup> VIEILLARD-BARON 2001, 103-104; il discorso di Vieillard-Baron è più articolato e si basa sui pericoli derivanti da due delle tipologie di interpretazione isolate dallo studioso.

ticamente - pensiamo ad autori come Ockham, Buridano, Oresme, Alberto di Sassonia - è stato possibile solo per il fatto che questi autori erano stati riesumati da secolare silenzio solo per cancellare alcune delle più importanti ed evidenti acquisizioni della scienza e della logica moderna, non senza ovviamente semplificazioni notevoli, basti pensare ad alcune affermazioni di Pierre Duhem. Quindi *foelix culpa*, nel senso che oggi possiamo finalmente leggere quei testi non nei brevi estratti funzionali ad una lettura rivolta alla ricerca di improbabili origini di teorie logiche o fisiche, ma nella loro interezza e nel loro contesto, ricostruibile attraverso l'analisi delle fonti e l'individuazione degli obiettivi polemici.

Nonostante l'ampiezza, verrebbe da dire la vastità (in senso ironico), degli sbocchi professionali che un discutibile apparato di richieste per il cosiddetto accreditamento dei corsi di studio impone ai presidenti di corso di studio di dichiarare, l'ambito di azione della storia della filosofia come disciplina rimane quello dell'insegnamento e la mancanza di prospettive in questo senso lascerebbe la scelta di un corso di studi universitario improntato alla storia della filosofia quasi esclusivamente all'entusiasmo. Non affronterò questo problema, estremamente drammatico, non solo per la sua complessità: comunque tenendo conto di una visione della storia della filosofia come ricerca di senso, a partire da domande che costituiscono solo un punto di vista iniziale, destinato ad affinarsi e a complicarsi proprio grazie a quella ricerca, è immediatamente evidente che la perdita di questa prospettiva ha come ricaduta inevitabile la chiusura dell'orizzonte della *curiositas* e il conseguente, necessario, rischio concreto di autoriferimento. Per questo, al di là della pubblicità - ingannevole se nel mercato del lavoro non esistono le possibilità di impiego per quelle attività conclamate negli sbocchi professionali di cui sopra - mi sembrano da sottoscrivere le notazioni finali del lungo passo citato dall'arti-

colo di Pierre Guenancia.

Ma torniamo al secondo dei volumi sopra citati, quello curato da Tom Sorell e Graham A.J. Rogers. In particolare vorrei soffermarmi sul contributo di apertura, a firma di uno degli studiosi più attivi nel campo della ricerca anche storica, Sir Antony Kenny. Certo all'interno della prospettiva analitica corro il rischio di utilizzare un materiale obsoleto, dal momento che questo volume ha ormai un'antichità di quasi tre lustri, ma è un rischio che si può correre quando si considerano gli argomenti e non il contesto – un atteggiamento poco consono allo storico della filosofia, ma certo più confacente al filosofo analitico.

Antony Kenny distingue vari tipi di progresso che caratterizzano il pensiero filosofico, dal più debole, quello definito terapeutico e triste (*dismal*), che riguarda la correzione degli errori dell'intelletto, a quello più potente, definito analitico (passando da una generica superiorità del presente rispetto al passato e da una più intrinseca alla filosofia, nella quale si riconosce anche un ruolo importante ai classici, sembra anche per quanto riguarda problemi che si considerano già risolti, e quindi non più filosofici)<sup>18</sup>. In questa descrizione

---

<sup>18</sup> Questo almeno mi sembra di poter dedurre dall'andamento del testo di Kenny: «Philosophy does make progress in several ways. According to Wittgenstein, one task, perhaps *the* task of philosophy, is to cure us of intellectual sickness – to free us from the bewitchment of our intellect. Even on this therapeutic view, the tasks and achievements of philosophy differ from age to age; because the temptations to delusion presented by one age are not those presented by another... Therapeutic progress is only a dismal kind of progress; there are more encouraging developments in philosophy to be observed. For instance, it is undeniable that we know some things that the great philosophers of the past did not know. But the things we know that they didn't know are not philosophical things. They are the scientific thruts that have grown out of the sciences that have established themselves through the centuries from a philosophical basis in the past, as physics grew out of natural philosophy... Something similar happens in philosophy. Once a philosophical problem is resolved, no one regards it as any more a matter of philosophy. It was once a question for philosophers whether we live on a flat or a spherical earth. For much longer, it was a question whether or not the sun and the moon and the planets were living entities... It is unsurprising, given the relationship of philosophy to a canon, that a notable feature of philosophical progress is that it is

dei vari tipi di progresso quello che risulta incontrovertibile è proprio la superiorità del presente rispetto al passato, sia per quanto riguarda la correzione degli errori, sia relativamente agli aggiustamenti all'interno del pensiero filosofico, con l'eliminazione di aspetti rilevanti come le credenze cosmologiche, o addirittura di problemi filosofici stessi, quando la risposta attuale può essere considerata definitiva, eliminando così la problematicità.

Si deve comunque sottolineare il fatto che anche Antony Kenny individui nel favorire la comprensione, e quindi nel suo progredire, l'essenza della filosofia. Certo, nonostante il ruolo riconosciuto ai classici, credo che si possa evincere dal suo articolo un uso del tutto strumentale della funzione della storia della filosofia, limitata ai *great masters* e compulsata per quel tanto che può contribuire ad una maggiore comprensione dei problemi ancora non risolti al tempo presente, dal momento che quelli che hanno ottenuto una soluzione ritenuta soddisfacente escono *ipso facto* dall'orizzonte filosofico. Si tratta di un atteggiamento ampiamente presente nella filosofia precedente alla svolta analitica: è sufficiente pensare alla caccia ai precursori nella storia della scienza o più in generale a tutta la filosofia presocratica quale ci è restituita da Aristotele, anche se nel primo caso l'errore di prospettiva ha permesso, come già rilevato, di recuperare con un diverso senso critico opere che erano state abbandonate all'oblio, un'operazione purtroppo impossibile nel secondo caso.

Per Antony Kenny, i vizi connessi ai due differenti atteggiamenti che

---

largely progress in coming to terms with, and interpreting, the thoughts of the great philosophers of the past. The great works of the past do not lose their importance in philosophy – but their intellectual contributions are not static. Each age interprets and applies philosophical classics to its own problems and aspirations... Finally, there is in philosophy a kind of progress that might call analytic. Philosophy does not progress by making regular additions to a quantum of information; but this is because what philosophy offers is not information but understanding. There are certain things that philosophers of the present day understand which even the greatest philosophers of earlier generations failed to understand», KENNY 2005, 17-19.

caratterizzano l'interesse per la storia della filosofia, quello che privilegia l'elemento storico e quello più attento alla componente filosofica<sup>19</sup>: sono rispettivamente la superficialità, che io interpreto nella insufficiente considerazione di quello che comunque in una storia della filosofia deve costituire l'oggetto primario, e cioè la filosofia stessa; e l'anacronismo, che credo debba essere ricondotto ad una analisi decontestualizzata del pensiero, casomai con il prevalere di interessi verso quelli che sono ritenuti gli esiti definitivi del problema filosofico studiato<sup>20</sup>. Si tratta credo di due peccati mortali, dal momento che inibiscono, sia pure in forme diverse, proprio quella comprensione dei testi oggetto di studio che è parte integrante della filosofia, intesa appunto come comprensione, *understanding*. Per questo non userei l'aggettivo *legitimate* nei confronti dei due atteggiamenti, limitandomi a riconoscerne la pericolosità, evidentemente non chiara a coloro che praticano questi approcci, e la indubitabile frequenza<sup>21</sup>.

Vorrei proporvi un lungo passo, sempre dal saggio di Antony Kenny, nel quale oltre ad una ironia tutta anglosassone, mi sembra di cogliere una valutazione veramente interessante sullo storico della filosofia:

---

19 «In different histories of philosophy, the skills of the historian and those of the philosopher are exercised in different proportions. The proportion varies in accordance with the purpose of the work and the field of philosophy in question. The history of philosophy may be studied either in pursuit of historical understanding or in pursuit of philosophical enlightenment», KENNY 2005, 23

20 «Both approaches to the history of philosophy are legitimate, though both have their dangers. Historians who study the history of thought without being themselves involved in the philosophical problems that exercised past philosophers are likely to sin by superficiality. Philosophers who read ancient, medieval, or early modern texts without a knowledge of the historical context in which they were written are likely to sin by anachronism», *ibid.*

21 Al primo tipo di approccio appartengono tutte le grandi riduzioni della complessità del pensiero filosofico ad uno schema unificante e rigido, non importa di quale tipo, molto frequenti anche nella ricerca di storia della filosofia. Al secondo, non meno frequentato, appartengono i molti studi in cui il pensiero di Descartes diviene una vera e propria caricatura (v. SORELL 2005), come autorevolmente attestato dal contributo di John Cottingham al volume di cui stiamo parlando: COTTINGHAM 2005.

The history of philosophy is unlike the history of any other pursuit. A historian of painting does not have to be a painter; a historian of medicine does not, *qua* historian, practise medicine. But a historian of philosophy cannot help doing philosophy in the very writing of history. It is not that someone who knows no philosophy will be a bad historian of philosophy; it is equally true that someone who has no idea of how to cook will be a bad historian of cookery. The link between philosophy and its history is a far closer one. The historical task itself forces historians of philosophy to paraphrase their subjects' opinions, to offer reasons why past thinkers held the opinions they did, to speculate on the premisses left tacit in their arguments, and to evaluate the coherence and cogency of the inferences they drew. But the supplying of reasons for philosophical conclusions, the detection of hidden premisses in philosophical arguments, and the logical evaluation of philosophical inferences are themselves full-blooded philosophical activities. Consequently, any serious history of philosophy must itself be an exercise in philosophy as well as in history<sup>22</sup>

In questa clausola non è impossibile rilevare una sintonia tra le convinzioni di Antony Kenny e quelle di Carlo Borghero, che nella sua *Introduzione* al volume *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia* rivendica giustamente il carattere essenzialmente filosofico della ricerca in storia della filosofia, quando afferma «È infatti convinzione di chi scrive che gran parte del mestiere di storico della filosofia consista appunto nel misurare lo scarto tra i testi e le interpretazioni e che la storiografia contribuisca alla comprensione filosofica dei testi»<sup>23</sup>. Se le due posizioni sono comparabili nella convinzione che fare storia della filosofia è comunque un'attività che rientra all'interno della disciplina filosofica (se non altro per il comune obiettivo di comprensione filosofica dei testi), i presupposti sono senz'altro diversi: l'agenda dello storico della filosofia secondo Carlo Borghero non ha delle vie privilegiate come nel caso di Kenny, ed è al tempo stesso consapevole che una mancanza programmatica di interessi nei confronti della specificità della storia della filosofia sia responsabile delle critiche più aspre da parte dei fautori della storia filosofica della filosofia:

---

22 KENNY 2005, 20.

23 BORGHERO 2017, XI.

Da noi quando ha fatto comodo, gli storici della filosofia, anche i più attenti alle ricostruzioni dei significati concettuali e degli usi linguistici, sono stati presentati come meri 'dossografi' da chi era infastidito dal richiamo alla durezza dei testi e preferiva utilizzare la storia della filosofia come un magazzino cui attingere alcune *fables convenues*, per preparare una serie di credenze accettate come verità indiscutibili da qualche estenuata scolastica disciplinare. È più facile intendere la storia come un percorso a tappe verso il vero e negare che la 'filologia' dei testi abbia un rapporto con la tradizione filosofica, piuttosto che accettare di considerare le dottrine depositate nei testi filosofici come fatti non deducibili, ma raccontabili con i metodi delle altre discipline storiche, e ammettere che si possa descrivere l'intrecciarsi delle filosofie senza fare ricorso a un disegno preordinato. Ovviamente i teoretici fanno legittimamente il loro mestiere: quel che non va è che si pretenda di presentare come 'storiche' ricostruzioni soltanto filosofiche. Questo atteggiamento è stato incoraggiato indirettamente da quegli storici della filosofia che ritengono esaurito il proprio compito nell'esibizione del documento e non saldano l'erudizione con l'attenzione agli aspetti più tecnici del lavoro filosofico, manifestando scarso interesse per lo stile argomentativo dell'autore e poco gusto per smontare e ricostruire i meccanismi concettuali che stanno alla base delle diverse filosofie<sup>24</sup>.

Uno dei farmaci più efficaci contro questo atteggiamento potrebbe consistere proprio nell'edizione di un testo filosofico inedito o comunque non criticamente edito quando vi siano numerosi testimoni manoscritti e casomai anche esemplari a stampa con varianti significative – voglio dire non solo stilistiche. Certo la necessità di ricostruire lo stile argomentativo e l'attenzione all'apparato concettuale è più relativamente facile per un testo che è inserito in una tradizione che ha raggiunto un notevole livello di "stabilità"; la mia esperienza riguarda commenti tardo medievali ad opere di Aristotele, ma una situazione simile dovrebbe caratterizzare ogni forma di scolastica. Quando lo stile argomentativo non ricorre a un apparato dimostrativo formalizzato oppure ad un panorama di riferimento concettuale ormai irreggimentato, l'impresa risulta senz'altro più difficile, ma non impossibile.

E del resto lo spettro del materiale da considerare degno di analisi filosofica non può essere certo ristretto ai prodotti di scuola, importanti per trac-

---

24 BORGHERO 2017, XXVII-XXVIII.

ciare la fortuna e gli eventuali cambiamenti, nel bene e nel male, del pensiero di un filosofo o di una scuola. Anzi la presupposta unità della filosofia, ipotesi necessaria ad una impostazione che prevede la possibilità di strumenti di analisi rigorosi nella loro consequenzialità logica, privilegiando così la sincronia, o comunque la messa in parentesi delle varianti temporali, è stata al centro dell'insistita rivendicazione da parte di Eugenio Garin di una visione più articolata e ampia degli elementi da prendere in considerazione nella ricerca di storia della filosofia. Le divergenze con Paul Oskar Kristeller sul valore filosofico o esclusivamente retorico di molta produzione dell'Umanesimo e del Rinascimento credo si possa ricondurre proprio ad un diverso atteggiamento nei confronti di una presunta, rigida unitarietà della filosofia con le conseguenti, inevitabili esclusioni.

Certo la comprensione totale non potrà che costituire un obiettivo di per sé irraggiungibile; quello che conta, tuttavia, credo sia l'approssimazione a tale obiettivo, che non potrà mai essere ovviamente un'approssimazione per eccesso (un rischio questo difficilmente eludibile procedendo per schemi di interpretazione rigidi); gli scarti in quella per difetto faranno la differenza nel livello di comprensione promosso dalla ricerca. Scarti che sono determinati anche dagli strumenti di analisi, che dovrebbero mantenere una duttilità tale da permettere una messa a punto, se non una totale sostituzione, anche in corso d'opera<sup>25</sup>. Si tratta di un'operazione molto difficile, ma possibile come ci ricordano le parole di Eugenio Garin nell'*Avvertenza* alla prima edizione del suo *La filosofia come sapere storico*:

---

25 «Stabiliamo principi concreti e ci atteniamo ad essi nella misura in cui siano giustificati dal materiale. Se questo ultimo esige che i principi vengano resi più complessi o sostituiti, noi lo facciamo. In questo senso siamo abbastanza liberi nei confronti delle nostre proprie teorie, come lo deve essere la scienza», EICHENBAUM 1968, 32.

La polemica contro certe impostazioni della storiografia «idealistica» pare a taluno divenuta ormai un facile luogo comune. Non lo è certo per chi, in una concreta ricerca storica, è venuto via via consumando, o, se si vuole, rettificando i suoi strumenti di lavoro, fino a trovarseli davanti del tutto diversi, e non in facili rifiuti estrinseci e retorici, ma in una indagine reale. Qualunque valore, infatti, venga riconosciuto a queste considerazioni, esse sono nate all'interno di un'attività storiografica ben definita, esercitata per decenni in campi precisi, e costantemente accompagnata dalla riflessione su alcuni orientamenti del pensiero contemporaneo<sup>26</sup>.

Vorrei terminare queste considerazioni sulla storia della filosofia citando quanto Paolo Rossi diceva di aver appreso dall'insegnamento di Garin in un convegno organizzato nel 2009 dall'Istituto di Studi sul Rinascimento, diretto per lunghi anni dallo stesso Garin, e a Garin stesso dedicato:

Al centro di ciò che ho imparato da Garin sta la convinzione che non esista un luogo di osservazione privilegiato dal quale sia concesso di contemplare lo spettacolo delle filosofie. C'è ovviamente *un punto di vista*, ma questo non appare più garantito da una metafisica o da una filosofia della storia o dalla credenza in strutture universali dello Spirito. Quel *centro* privilegiato non è collocabile all'*inizio* (nello stile degli heideggeriani) come luogo di un'originaria e poi perduta Verità, né può essere più collocato in una propria personale e inconfutabile filosofia al *termine* del processo (nello stile hegeliano o neohegeliano o fenomenologico o neopositivistico) o in un auspicato *futuro* (nello stile marxistico) come luogo di risoluzione dei problemi e di pacificazione dei conflitti nella verità<sup>27</sup>.

STEFANO CAROTI

MUSEO GALILEO. ISTITUTO E MUSEO DI STORIA DELLA SCIENZA, FIRENZE\*

---

26 L'Avvertenza è datata 30 marzo 1959, GARIN 1990, VII.

27 ROSSI 2011, 46, corsivi nel testo.

\* [stefano.caroti@unipr.it](mailto:stefano.caroti@unipr.it); Piazza dei Giudici, 1, 50122 Firenze FI, Italia.

## BIBLIOGRAFIA

AT = *Oeuvres de Descartes* publiées par CHARLES ADAM et PAUL TANNERY, Paris, Vrin 1996 (1a ed. Paris, Léopold Cerf 1897-1913).

BORGHERO 2017 = CARLO BORGHERO, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere 2017 (Giornale Critico della Filosofia Italiana. Quaderni, 35).

BOTTIN, MALUSA, MICHELI, SANTINELLO, TOLOMIO 1981 = *Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica"*, a cura di FRANCESCO BOTTIN, LUCIANO MALUSA, GIUSEPPE MICHELI, GIOVANNI SANTINELLO, ILARIO TOLOMIO, Brescia, Editrice La Scuola 1981.

COTTINGHAM 2005 = JOHN COTTINGHAM, «Why Should Analytic Philisophers Do History of Philosophy», in SORELL, ROGERS 2005, 25-41.

EICHENBAUM 1968 = BORIS EICHENBAUM, «La teoria del "metodo formale"», in *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, a cura di TZVETAN TODOROV, pref. di ROMAN JAKOBSON, Torino, Einaudi 1968 (Piccola Biblioteca Einaudi 111; ed. orig. Paris, Éditions du Seuil 1965).

GARIN 1990 = EUGENIO GARIN, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Roma-Bari, Laterza 1990 (Sagittari Laterza, 37; 1a ed. 1959).

GUENANCIA 2012 = PIERRE GUENANCIA, «Le fantôme de Descartes. De l'utilité de l'histoire de la philosophie», *Esprit*, mars-avril 2012 <https://esprit.presse.fr/article/guenancia-pierre/le-fantome-de-descartes-de-l-utilite-de-l-histoire-de-la-philosophie-36674> (consultato Agosto 2019).

KENNY 2005 = ANTONY KENNY, «The Philosopher's History and the History of Philosophy», in SORELL, ROGERS 2005, 13-24.

PICCOLOMINI 1600 = FRANCESCO PICCOLOMINI, *Librorum ad Scientiam de Natura attinentium pars prima*, Venetiis, apud Haeredes Francisci de Franciscis 1600.

ROSSI 2011 = PAOLO ROSSI, «Garin: tradizione ermetica e rivoluzione scientifica», in *Eugenio Garin dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del Convegno, Firenze 6-8 marzo 2009*, a cura di SILVIA CATANORCHI e VALENTINA LEPRI, premessa di MICHELE CILIBERTO, Roma-Firenze, Edizioni di Storia e Letteratura-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 2011 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi

e Testi, 269), 37-47.

SORELL 2005 = TOM SORELL, «Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie: le cas de Descartes», in SORELL, ROGERS 2005, 113-129.

SORELL, ROGERS 2005 = *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, ed. by TOM SORELL and GRAHAM J. ROGERS, Oxford, Clarendon Press 2005 (Mind Association Occasional Series).

VIEILLARD-BARON 2001= JEAN LUIS VEILLARD-BARON, «L'histoire de la philosophie entre empirisme et dogmatisme, in ZARKA, TROTTEIN 2001, 98-109.

ZARKA, TROTTEIN 2001 = *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* sous la direction de YVES CHARLES ZARKA, avec la collaboration de SERGE TROTTEIN, Paris, Quadrige/PUF 2001.

**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.

## NOTE

**CAN GOD IMMEDIATELY PRODUCE A NECESSARY EFFECT?**  
**SOME REMARKS ON GLORIA FROST'S *AQUINAS AND SCOTUS ON***  
***THE SOURCE OF CONTINGENCY***

FRANCESCO BINOTTO

**Abstract:** This discussion note aims to call into question the first part of Gloria Frost's article, *Aquinas and Scotus on the Source of Contingency* (2014), devoted to Aquinas's thought on the source of contingency in creation. I shall discuss three controversial claims that represent the key points of Frost's interpretation of Aquinas's account of contingency: (1) with respect to existence, every creature exists contingently on the grounds that no creature is necessarily willed by God; (2) with respect to cause-and-effect relationship, only those effects that derive from a voluntary cause are contingently caused; (3) God's will, as a voluntary cause, is a contingently operating cause and thus cannot immediately produce a necessary effect. According to my analysis, Frost's misinterpretation of Aquinas's position on contingency in creation derives from the erroneous assumption that, for Aquinas, the freedom of a cause implies the contingency of such a cause and of all the effects following from it. I shall prove that Frost's misunderstanding consists in neglecting that Aquinas does not endorse this co-implication between freedom and contingency: in fact, if the freedom of a cause indicates that it can refrain from producing its effect, the contingency of a cause means its mutability and fallibility, namely that it can be prevented in producing its effect.

**Keywords:** Gloria Frost; Thomas Aquinas; contingency; freedom; divine will.

In her article *Aquinas and Scotus on the Source of Contingency*, published in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* (2/2014, pages 46–66), Gloria Frost aims to challenge Thomas Cajetan's and Leibniz's interpretation on Aquinas's and Scotus's account of contingency in creation. According to Cajetan,<sup>1</sup> first, and Leibniz,<sup>2</sup> later, "for Scotus, created objects are such that they could have pos-

---

1 CAJETANUS 1882, 246.

2 LEIBNIZ 1985, 348.

sibly not existed because their cause, which is God's will, could have possibly not caused them";<sup>3</sup> on the other hand, for Aquinas, created objects have a certain modality (*i.e.* contingency or necessity) "because God wills them to have it and nothing God wills can fail to be as he wills it."<sup>4</sup> Ultimately, Cajetan and Leibniz detect an essential incompatibility between Aquinas's and Scotus's positions on how explaining contingency in creation. Frost intends to show that Aquinas's and Scotus's account are not in opposition. To do this, she distinguishes two kinds of contingency: contingency as mode of existence and contingency as mode of causation.

In this discussion note, I shall focus on the second paragraph of Frost's article, devoted to Thomas Aquinas's thought on "the ontological cause of contingency in creation."<sup>5</sup> Specifically, I shall discuss three controversial claims that represent the key points of Frost's interpretation of Aquinas's account on contingency: (1) with respect to existence, every creature exists contingently (*i.e.* could have not existed) on the grounds that no creature is necessarily willed by God; (2) with respect to cause-and-effect relationship, only those effects that derive from a voluntary cause (*i.e.* a cause that can decide whether to produce its effect or not) are contingently caused; (3) God's will, as a voluntary cause, is a contingently operating cause and thus cannot immediately produce a necessary effect. Frost's analysis essentially relies on two texts by Aquinas: *Quaestiones Disputatae De Veritate (De Ver)*, question 23, articles 4 and 5.

With respect to (1), I will prove that, for Aquinas, the fact that God's will is not constrained in its volitions does not imply that all its effects exist in a contingent way. With respect to (2), I will point out that, according to Aquinas,

---

3 FROST 2014, 48.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, 49.

nas, the freedom of a cause not to produce its effect does not imply neither the contingency of the effect nor the contingency of the cause itself. Instead, the contingency of a cause and the effects following from it depends on the mutability and fallibility of the cause itself in achieving its effects; therefore, if divine will were a contingently operating cause, it would be a mutable and fallible cause; which is clearly absurd. In light of this, with respect to (3), I will demonstrate, first, that Aquinas rejects the idea that God's will is a contingent cause; and, later, that Frost's position that God cannot immediately produce a necessary effect precisely presupposes the implication, refused by Aquinas, between freedom and contingency.

### 1. Frost's position: a reconstruction

Before illustrating how Aquinas justifies contingency in creation, Frost introduces some preliminary definitions, which constitute the theoretical assumptions guiding her analysis of *De Ver*, q. 23, a. 4 and 5. She first distinguishes the contingency of an effect considered with respect to existence ("*contingently existing*") and with respect to its cause ("*contingently caused*").

With respect to existence, an effect contingently exists inasmuch as it "could have not existed";<sup>6</sup> with respect to its cause, an effect is contingently caused inasmuch as its proximate cause "has the power to elicit or not to elicit the operation through which the effect is caused."<sup>7</sup> From the definition of "contingently caused effect," Frost draws the conclusion that the effects stemming from natural agents – namely agents that, lacking will and reason, cannot choose to produce or to not produce their own effect – are necessarily caused. Accordingly, for Frost, "being contingently caused" can only be at-

---

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

tributed to the effects deriving from voluntary agents, namely agents that have “the power to elicit or to not elicit the operation” through which their effect is caused.<sup>8</sup>

By virtue of these preliminary definitions, Frost concludes that: A) “all *contingently caused* effects exist *contingently*,” since their proximate cause, as a voluntary agent, can decide not to produce them,<sup>9</sup> and B) “not all *contingently existing* effects are *contingently caused*” since not all contingently existing effects arise from voluntary agents. All the effects resulting from natural causes are included in the domain of contingently existing effects, though such effects are necessarily caused since natural causes, considered in themselves, cannot refrain from producing them.<sup>10</sup> More precisely, in the domain of contingently existing effects we can find: the effects of natural impedeable causes since the action of such causes can be prevented by external impediments; the effects of natural non-impedeable causes since (even) these causes “could have possibly not existed.”<sup>11</sup> To express contingency with respect to existence Frost adopts a counterfactual meaning of *contingens*: *x* contingently exists inasmuch as it could have not existed.

In the second paragraph (*Aquinas on the cause of contingency in creation*) Frost investigates Aquinas’s strategy for explaining the contingency in creation. The core of § 2 is represented by the analysis of *De Ver*, q. 23, a. 5, where Aquinas identifies divine will as the ultimate source of the contin-

---

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, 50.

10 On the difference between natural and voluntary agents in Aquinas see AQUINAS 1929 (2) *In II Sent*, d. 18, q. 2, a. 2; AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 20, a. 2, *ad.* 6; AQUINAS 1988 *St*, I, q. 19, a. 4; I, q. 41, a. 2; I, q. 47, a. 1, *ad.* 1; I, q. 116, a. 1; I-II, q. 1, a. 5; I-II, q. 50, a. 1; I-II, q. 55, a. 1; AQUINAS 1982 *De Malo*, q. 6, a. *un*; AQUINAS 1949 *De Pot*, q. 5, a. 8, *ad.* 1; AQUINAS 1977 *In Met*, VI, lect. 2 e 4. Clearly, this difference recalls the Aristotelian difference between irrational and rational potencies: see ARISTOTLE 1957, *Metaph.*, IX, 2. 1046a 36–b 23.

11 FROST 2014, 50.

gency in creation. To fully understand this article, Frost begins with considering *De Ver*, q. 23, a. 4, for it provides the theoretical context of article 5.

In article 4 Aquinas tackles the question of whether God necessarily wills whatever He wills (*Utrum Deus de necessitate velit quicquid vult*).<sup>12</sup> In response to this question Aquinas proposes an argument that could be reconstructed as follows: P<sub>1</sub>) the created objects that God wills “are only willed insofar as they are related to God’s goodness”; P<sub>2</sub>) “no created object is necessary for God’s goodness”; C) “no created object is necessarily willed.”<sup>13</sup>

According to Frost, from (C) it follows that, for Aquinas, all created objects contingently exist. And to support this claim she gives two reasons: 1) the first lies in what Frost calls the “contingent mode of the divine will’s causation,” namely on the fact that God could not have caused every created object;<sup>14</sup> 2) the second reason lies in the idea that no created object is necessary for God’s goodness, so (the existence of) each of them is “only contingently related” to divine goodness.

After reconstructing Aquinas’s argument in article 4, Frost goes on to examine *De Ver*, q. 23, a. 5, where Aquinas addresses the question of whether God’s will makes all the objects that He wills necessary (*Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat*). Unlike article 4, where Aquinas deals with the meaning of contingency with respect to existence, in article 5 it is the meaning of contingency and necessity with respect to cause-and-effect relationship that comes into play.<sup>15</sup>

In his *responsio* Aquinas explicitly denies that divine will imposes neces-

---

12 Besides *De Ver*, q. 23, a. 4, Aquinas also addresses this issue in *ScG*, I, c. 80–83 and *St*, I, q. 19, a. 3.

13 FROST 2014, 52.

14 *Ibid.*, 53.

15 Undoubtedly, Frost refers to efficient causation.

sity on whatever it wants. Aquinas's solution can be divided into two parts: in the first, Aquinas calls into question the idea that the contingency of effects can be *completely* justified only by the contingency of their own proximate causes, given that this idea implies that God cannot immediately produce a contingent effect without the mediation of secondary contingent causes; to avoid this inconvenience, in the second Aquinas ascribes to God's will the role of ultimate source (*ratio principalis*) of the contingency of effects.<sup>16</sup>

Let me quote Frost's translation of the second part of Aquinas's response:

It is accordingly necessary to assign a different principal reason (*principalem rationem*) for the contingency in things, to which the previously assigned cause [i.e. secondary causes] will be subordinated... Now the divine will is a most powerful agent (*agens fortissimum*). Hence its effect must be made like it in all respects. Not only that which God wills happens, but it also happens in the mode in which God wills it, as necessarily or contingently (*Ut non solum fiat id quod Deus vult fieri [...]; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter*)... And the divine will preordains the mode of things from the order of his wisdom. According to how it disposes some things to happen in this way or that way, it adapts causes for them in the mode which it disposes (*Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit*). It is able to nevertheless introduce the mode in things even without the mediating causes (*quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus*). And so we do not say that some of God's effects are contingent only on account of the contingency of secondary causes, but rather on account of the disposition of the divine will which provides such an order for things.<sup>17</sup>

---

16 See FROST 2014, 55.

17 *Ibid.*, 54. Here is Aquinas's text: "Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae in rebus, cui causa praeassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti: et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativae in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem praedictae virtutis, annihilatur praedicta assimilatio [...]. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari: ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefi-

The premise of Aquinas's argument coincides with the idea of similarity between the agent and the patient: the more powerful an agent is, the more the effect resembles it, since the causative virtue of the agent will be imprinted in the effect in a more efficient and perfect manner.<sup>18</sup> Unlike natural causal agents, God's will is the most powerful agent; which means that its effects resemble it in every way ("omnibus modis assimilari"). Let me clarify this point.

Affirming that the divine will is the most powerful agent implies that everything that God wants not only happens, but also happens according to the modality He wants it to happen, *i.e.* necessary or contingent. Aquinas therefore recognizes that God's will determines the modality of the effects and, based on that, adapts the modal status of their proximate causes: God provides secondary necessary causes to produce necessary effects and secondary contingent causes to produce contingent effects.<sup>19</sup>

Aquinas makes a further precision: God can assign a contingent or necessary status to an effect without the mediation of secondary causes ("quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus").<sup>20</sup> However, according to Frost's interpretation, this claim cannot be taken

---

nit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit" (AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 23, a. 5, *resp.*, 666, ll. 89-118).

18 On this point see *ScG*, II, c. 45: "Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam" (AQUINAS 1961 *ScG*, II, c. 45, 164, n. 1220).

19 This aspect is also stressed by SHANLEY 1988, 117-119; MCGINN 1975, 751; GORIS 1996, 298; LAUGHLIN 2009, 654-655.

20 On the relationship between God and the action of the secondary causes in Aquinas see FREDDOSO 1988, 74-118; FREDDOSO 1991, 553-585; FREDDOSO 1994, 131-156; TE VELDE 1995, 170-175. See also DE MURALT 1991, 321-323; SHANLEY 1988, 101-111; SOLÈRE 2019, 155-167.

literally. On the one hand, God can immediately produce a contingent effect since “God is himself a contingently operating cause”;<sup>21</sup> but, on the other, God cannot immediately produce “a necessarily caused effect,” because “any created effect that God wills is willed by God contingently.”<sup>22</sup>

For Frost, the reason for the impossibility for God to immediately produce a necessary effect, can be expressed through the following argument: if God could immediately produce a necessary effect, God would be equated to a natural causal agent that operates necessarily. Indeed, based on the above-mentioned distinction between “being contingently caused” and “being necessarily caused,” Frost denies that God’s will is a necessary cause since, if it were a necessary cause, it would lack the power to refrain from producing its effects.

Lastly, Frost notes that “in his other discussion of the origin of contingent causation in creation” Aquinas does not argue that God can immediately produce “effects *caused* according to both modalities.”<sup>23</sup>

In short, the main results of Frost’s analysis seem to be the following: A) every creature contingently exists since none of them is necessarily willed by God; B) God cannot immediately produce a necessary effect since divine will is a contingent cause, namely a cause that has the power to refrain from producing its effects.

Frost’s account of *De Ver*, question 23, articles 4 and 5, however, encounters some difficulties. I shall discuss first Frost’s reconstruction of *De Ver*,

---

21 FROST 2014, 55.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.* Among the texts where Aquinas tackles the question of the origin of contingency in creation, Frost mentions *St*, I, q. 19, a. 8 and *Exp Per*, I, lect. 14. In addition to this, Frost argues that Aquinas’s discussion about “necessary beings” in *ScG*, II, c. 30 “is not ultimately helpful for allowing us to see how God could immediately produce a necessarily caused being” (FROST 2014, 55, footnote 20).

q. 23, a. 4 (§ 2) and later her interpretation of *De Ver*, q. 23, a. 5 (§ 3).

## 2. Do all creatures contingently exist? A first critical point

Before discussing Frost's claim that, for Aquinas, all creatures contingently exist since none of them is necessarily willed by God, it is worth clarifying her reconstruction of *De Ver*, q. 23, a. 4. As Frost rightfully recognizes, in this text Aquinas affirms that no creature is necessary for God's goodness "since no perfection can be added to it by other things";<sup>24</sup> however, by affirming this, Aquinas does not mean that no kind of necessity qualifies the relationship between God's will and the wanted objects. In fact, although Aquinas argues that with respect to creatures God wills nothing according to an absolute necessity (*necessarium absolute*), he introduces the notion of conditional necessity (*necessarium ex suppositione*) to express the relationship between God's will and creatures: in so far as divine will is immutable, if God wants or wanted a certain effect ( $x$ ) to happen, then  $x$  will happen.<sup>25</sup> In short, Frost

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>25</sup> "Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute, alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur, sicut hominem esse animal, vel omne totum esse maius sua parte, aut aliqua huiusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se sed solummodo posito alio, sicut Socratem cucurrisse: Socrates enim quantum est de se non se habet magis ad hoc quam ad huius oppositum; sed facta suppositione quod cucurrit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis patet; sed facta suppositione, quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle eo quod voluntas eius immutabilis est. Unde huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportionem in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius posita; et eodem modo distinguendum est de aeterno sicut de necessario" (AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 23, a. 4, *ad.* 1, 663, ll. 239–267). See also AQUINAS 1961 *ScG*, I, c. 83 and 85; AQUINAS 1988 *St*, I, q. 19, a. 3. On the distinction between absolute and conditional necessity an account is also taken of AQUINAS 1929 *In I Sent*, d. 6, q. 1, a. 1; AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 24, a. 1, *ad.* 13; AQUINAS 1961 *ScG*, II, c. 29; AQUINAS 1988

overlooks that in *De Ver*, q. 23, a. 4, while denying that God's volitions are necessary in an absolute way, Aquinas attributes to the relationship between God's will and the wanted objects a conditional necessity (*ex suppositione*) by virtue of the immutability of divine volitions. The conditional necessity, which qualifies every object wanted by God, precisely depends on God's immutable volitions: once an object is freely wanted by God's will, it will necessarily happen.

Strictly speaking, Frost's misunderstanding of *De Ver*, q. 23, a. 4 consists in assuming that Aquinas endorses the following argument: "no creature is necessarily willed by God" given that God's cannot be constrained by anything else to produce or to not produce a certain effect, therefore "all creatures exist contingently."<sup>26</sup> However, in *De Ver*, q. 23, a. 4 there is no evidence for Frost's position.

As a matter of fact, in article 4 Aquinas does not refer at all to the contingent existence of creatures. The main goal of this article is to reject the idea that God is constrained to want what He wants: no creature can force God's will to want it. In this case, Aquinas considers the modality of necessity only in relation to divine will, and not as a qualification of the existence of creatures. By relying on this text, one cannot argue that, for Aquinas, the contingent existence of creatures depends on the freedom of God's will.

The modality of a creature is founded on its intrinsic nature.<sup>27</sup> This point clearly emerges in *ScG*, II, c. 30 and in *St*, I, q. 9, a. 2, where Aquinas explicitly admits that in the universe there are necessarily existing creatures

---

*St*, I, q. 82, a. 1; AQUINAS 1954 *In Phys*, II, lect. 10; AQUINAS 1977 *In Met*, VI, lect. 6. The distinction between these two senses of the modal notion of *necessitas* may be found in BOETHIUS 2000, 158, l. 100–159, l. 103; and in ABAELARDUS 1987, 544, ll. 1424–1432. On this distinction in Aquinas see GELBER 2004, 114–118; MCINTOSH 1998, 377–391.

<sup>26</sup> FROST 2014, 56.

<sup>27</sup> See KNUUTTILA 1993, 131.

(viz. angels and heavenly bodies),<sup>28</sup> and that their necessity relies on the fact that they lack in themselves the potency to not to be (*potentia ad non esse*).<sup>29</sup>

For Aquinas, angels and heavenly bodies are necessary in an absolute way, in the sense that they are created in such a way that, by virtue of their essential principles, they are immutable beings (*secundum esse*). In particular, the potency to not be is lacking in angels because they are subsistent forms devoid of matter, whereas it is lacking in heavenly bodies because the potentiality of their own matter is fully actualized by their own form.<sup>30</sup> On the contrary, sublunary substances are marked by the potency to not be since their own form does not fully realize the potency of the matter of which they are composed.

Nevertheless, the fact that angels and heavenly bodies exist necessarily (*i.e.* are not characterized by the potency to not be) does not undermine their creatural being: as a matter of fact, the essences of angels and heavenly bod-

28 "Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod posset alicui videri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit. Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse" (AQUINAS 1961 *ScG*, II, c. 30, 142, n. 1063).

29 "Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse" (*Ibid.*, n. 1064). See also AQUINAS 1961 *ScG*, II, c. 55.

30 "In corporibus vero caelestibus, materia non compatitur secum privationem formae, quia forma perficit totam potentialitatem materiae, et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subiectum compatitur secum privationem huius loci vel illius. Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse" (AQUINAS 1988 *St*, I, q. 9, a. 2, *resp.*, 40). On the status of the necessary creatures see WRIGHT 1951, 452–458, JALBERT 1961, 137–147; PORRO 1992, 231–273.

ies, *qua* creatures, are in potency to the being they received by God (*potentia ad esse*). This kind of potency, which essentially characterizes every created essence, is the distinguishing feature of their ontological dependence on God.<sup>31</sup> For Aquinas, however, the fact that creatures receive their own being (*esse*) by God does not determine the contingent existence of all creatures.<sup>32</sup>

The absolute necessity of angels and heavenly bodies is not incompatible with their creatural being.<sup>33</sup> Indeed, all creatures exist in the way that God's will wants them to exist: God has willed some creatures to have a necessary existence (such as heavenly bodies and angels) and other to have a contingent existence (such as sublunary bodies).<sup>34</sup> Now, attributing an absolutely necessary existence to heavenly bodies and angels does not mean that God had to create them. For Aquinas, the absolute necessity does not qualify, as stressed in *De Ver*, q. 23, a. 4, the operations of God's will, but only the incorruptible existence of such creatures, which are freely wanted by God Himself.

A further proof that Aquinas does not endorse Frost's conclusion that every creature exists contingently lies in the fact that it would be inconsistent with the idea, supported by Aquinas, of the perfection of the universe. The notion of perfection means completeness:<sup>35</sup> a perfect universe is a universe

---

31 See WIPPEL 2000, 165–167; 586–588.

32 "Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cuius necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus" (AQUINAS 1929 *In I Sent*, d. 6, q. 1, a. 1, 166).

33 "Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter" (AQUINAS 1961, *ScG*, II, c. 30, 142, n. 1067). On this see WRIGHT 1951, 454–455.

34 See AQUINAS 1949, *De Pot*, q. V, a. 3, *ad*. 12.

35 "Perfectius est igitur universum creaturarum si sint plures, quam si esset unus tantum gradus rerum" (AQUINAS 1961, *ScG*, II, c. 45, 165, n. 1223)

where all grades of being and goodness are actualized; now, since God wants the universe to be perfect, all grades of being and goodness are therefore to be actualized. This means that, as Aquinas stresses in *St*, I, q. 48, a. 2,<sup>36</sup> in the universe there are not only corruptible and contingently existing creatures, but also incorruptible and necessarily existing creatures.

*Pace* Frost, neither *De Ver*, q. 23, a. 4 nor other texts provide evidence that, on the grounds that no creature is necessarily willed by God, Aquinas reaches the conclusion that all creatures exist contingently. The case of angels and heavenly bodies clearly shows that not all creatures have “a contingent mode of existence”:<sup>37</sup> once created, angels and heavenly bodies result into necessary creatures insofar as they lack the possibility of non-existing. As Thomas stresses, affirming this does not mean, however, that God cannot annihilate them,<sup>38</sup> but that such creatures, being incorruptible, cannot cease to exist.

In short, the freedom of divine will does not imply the contingent existence of all its effects. And in the next section, I will demonstrate that, for Aquinas, the freedom of God’s will does not even imply that it is a contingently operating cause.

---

36 “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur, quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quaedam vero sunt, quae amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere” (AQUINAS 1988 *St*, I, q. 48, a. 2, *resp.*, 238–239). See also AQUINAS 1929 *In I Sent*, d. 44, q. 1, a. 2, *ad*. 6; AQUINAS 1961 *ScG*, III, c. 71; AQUINAS 1988 *St*, I, q. 22, a. 4; I, q. 89, a. 1. On Aquinas’s thought on the perfection of the universe (*perfectio universi*) it is worth considering GILSON 1964, 200–202; BLANCHETTE 1992, 130–141; GELBER 2004, 117–118.

37 FROST 2014, 53.

38 AQUINAS 1961 *ScG*, II, c. 30; AQUINAS 1949 *De Pot*, q. V, a. 3, *ad*. 8.

### 3. A second critical point: *De Ver*, q. 23, a. 5

A second difficulty concerns Frost's interpretation of *De Ver*, q. 23, a. 5, according to which God cannot immediately produce a necessary effect because His will is a contingently operating cause inasmuch as no created object is necessarily willed by Him. Such an interpretation should be nuanced by at least three points.

First, Aquinas undeniably affirms that God can confer not only the modal status of contingency but also that of necessity on an effect, and also that He can do it without the help of secondary causes (“*Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus*”).<sup>39</sup> As shown in § 1, the context makes clear that in this passage Aquinas is referring to contingency as well as necessity: in-so-far as God's will is the most powerful agent, this means that God establishes the modality (*i.e.* contingency or necessity) according to which an effect occurs. Therefore, God's will adapts the modality of secondary causes according to the modality (*illo modo*) established for the effect.

Second, in addition to this textual evidence, there is also a more abstract reason for rejecting Frost's interpretation. Two assumptions underpin her interpretation: (P1) God's will is a contingent cause since it is free (namely, in no way constrained); (P2) a contingently operating cause can only produce a contingent effect as well as a necessarily operating cause can only produce a necessary effect.

Concerning (P1), Frost assumes that the freedom of God's will entails its contingency. Strictly speaking, this assumption follows from the definition of “being contingently caused” proposed by Frost: what determines the con-

---

<sup>39</sup> AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 23, a. 5, *resp.*, 666, ll. 110–113.

tingency of an effect and, thus, of the causal operation from which it results, is the power of the cause itself “to refrain from producing its effect.”<sup>40</sup> Therefore, in-so-far as divine will is a voluntary cause that can decide not to produce its effects, it follows that God’s will is a contingently operating cause and all its effects are contingent.

However, Aquinas does not accept this assumption. In *De Ver*, q. 23, a. 5 no co-implication is admitted by Aquinas between the notion of freedom and that of contingency: the fact that a certain cause ( $x$ ) may choose not to produce an effect does not imply that it is contingent and vice versa.

As a proof that Aquinas rejects such a co-implication, one can take into consideration other works by him. In his *Commentary on the Sentences*, for example, Aquinas argues that in-so-far as the contingency means mutability and imperfection, divine will cannot be contingent (*i.e.* a contingently operating cause):<sup>41</sup> what God wants is wanted in an immutable and eternal way by Him. Hence, a cause can be free (namely, in no way constrained) without being contingent (this is the case of God’s will); and, conversely, a cause can be contingent without being free to not produce its effect (such as natural causal agents). If the necessity of (the action of) a cause indicates perfection in finalizing its causal action (a necessary cause cannot fail to produce its own effect), the contingency means the lack of perfection (a contingent cause sometimes fails to produce its expected effect).

Accordingly, for Aquinas, what distinguishes a necessary cause from a contingent cause is the fact that the former is not mutable and defectible,

---

40 FROST 2014, 50.

41 “Ad quartum dicendum, quod non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate” (AQUINAS 1929 *In I Sent*, d. 43, q. 2, a. 1, *ad.* 4, 1009).

whereas the latter is mutable and fallible.<sup>42</sup> As an example of contingent cause Aquinas mentions the generative virtue of a plant: it is a contingent cause as it is mutable and can fail to achieve its effect, namely the plant's flowering. On the other hand, as an example of necessary cause Aquinas gives that of the movement of the sun: it is a necessary and immutable cause because the sun is always moving in the same way and it always causes its proximate effect, namely the sunlight.<sup>43</sup>

As a contingently operating cause is a mutable cause that can fail to realize its effect, in *De Ver*, q. 23, a. 1, *ad. 2* Aquinas explicitly excludes that God's will is a contingent cause precisely based on its immutability: "Voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult immutabiliter vult."<sup>44</sup> If divine will were a contingent cause, it would not be a perfect, immutable and efficacious cause. This last remark leads to discuss the second assumption (P2), namely that a contingently operating cause can only produce a contingently caused effect as well as a necessarily operating cause can only produce a necessarily caused effect.

Denying that God can immediately produce a necessary effect, Frost assumes the validity of (P2): a contingently operating cause, such as divine will, can immediately produce only contingently caused effects. As said in § 1, the domain of contingently operating causes coincides with that of voluntary agents, to which God's will belongs.

Now, in the case of natural agents, it is true that the modality of an effect follows from the modality of its cause: a contingent natural agent can only cause contingent effects as well as a necessary natural agent can only

---

42 On the relationship between contingency and mutability, see GEVAERT 1965, 130-149; PICARD 1966, 207-216; AERTSEN 1998, 239-247; PORRO 2012, 441; TE VELDE 2014, 542-545.

43 See AQUINAS 1929 *In I Sent*, d. 38, q. 1, a. 5; AQUINAS 1961 *ScG*, I, c. 67; III, c. 72.

44 AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 23, a. 1, *ad. 2*, 654, ll. 207-209. See also AQUINAS 1988 *St*, I, q. 19, a. 7.

cause necessary effects.<sup>45</sup> However, this does not apply to voluntary agents. In the case of voluntary causes, in fact, the modality of an effect depends on the volition of its causal agent.<sup>46</sup> To be clearer, the necessity attributed to a voluntary agent entails that the modal status of its effects (*i.e.* their being contingent or necessary) is fully determined by the will of the agent itself; whereas the contingency attributed to a voluntary agent entails that its effects do not always happen according to the modality established by this agent.<sup>47</sup> On the one hand, a necessary voluntary agent is a perfectly effective agent in determining the modality according to which its effects occur; on the other, a contingent voluntary agent cannot always produce its effects and determine their modality.

Applying this distinction to the case of God, the fact that God's will is a necessary voluntary agent does not imply that all effects stemming from it are necessary, but only that each effect happens according to the modality

---

<sup>45</sup> Strictly speaking, for Aquinas, the modality (*i.e.* contingency or necessity) of an effects follows from the modality of its proximate cause, and not on that of its remote cause. As an example of this principle, in *In I Sent*, d. 38, q. 1, a. 5, Aquinas gives that of a plant's flowering: in this case, the remote cause coincides with the movement of the sun and the proximate cause is the generative virtue of the plant itself. The movement of the sun is a necessary and immutable cause: indeed, the sun is always moving in the same way and it always causes its proximate effect, namely the sunlight. On the contrary, the generative virtue of the plant is not a necessary and immutable cause given that it can be prevented and thus it can fail to achieve its effect, namely the plant's flowering. Hence, the plant's flowering is a contingent effect since its proximate cause (*viz.* the generative virtue of the plant) is contingent and fallible. See AQUINAS 1929 *In I Sent*, d. 38, q. 1, a. 5; AQUINAS 1988 *St*, I, q. 19, a. 8.

<sup>46</sup> On this specific point see *De Ver*, q. 23, a. 5, *ad*. 1: "Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causae et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis [...]. Nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos" (AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 23, a. 5, *ad*. 1, 666, ll. 119-131).

<sup>47</sup> See AQUINAS 1976 *De Ver*, q. 23, a. 5, *ad*. 1.

(*i.e.* contingency or necessity) provided by divine will itself.<sup>48</sup> Hence, the necessity of divine will in no way prevents God from immediately producing a necessary effect.

Frost's general statement that, with the exception of *De Ver*, q. 23, a. 5, one cannot find in any other texts by Aquinas the idea that God can immediately produce effects according to both modalities (*i.e.* contingency or necessity), is simply groundless. As a matter of fact, we have seen that there are texts where Aquinas clearly admits that God can immediately (*i.e.* without the mediation of secondary causes) produce necessary effects (such as angels and heavenly bodies).<sup>49</sup>

Summing up, Frost's interpretation, according to which in *De Ver*, q. 23, a. 5 Aquinas would deny that God can immediately produce a necessary effect, should be rejected. It is based on the false idea that the freedom of God's will implies its contingency, which Aquinas explicitly refuses both in *In I Sent*, d. 43, q. 2, a. 1, *ad.* 4 and in *De Ver*, q. 23, a. 1, *ad.* 2. Moreover, it makes confusion between voluntary and natural agents, and more importantly, between a necessary voluntary agent and a necessary natural agent.

#### 4. Concluding remarks

My criticism of the interpretation, proposed by Frost, of Aquinas's account of the source of contingency in creation involves the following three key points: (1) with respect to existence, every creature is contingent (*i.e.* could have not existed) on the grounds that no creature is necessarily willed by God; (2) with respect to cause-and-effect relationship, only those effects that derive from a

---

48 See AQUINAS 1996 *Quodl* XI, q. 3, a. *un*; AQUINAS 1961 *ScG*, I, c. 85; AQUINAS 1988 *St*, I, q. 19, a. 8.

49 See AQUINAS 1988 *St*, I, q. 61, a. 1; I, q. 70, a. 1; AQUINAS 1988 *De Pot*, q. 3, a. 18, *ad.* 10.

voluntary cause (*i.e.* a cause that can decide whether to produce its effect or not) are contingently caused; (3) God's will, as a voluntary cause, is a contingently operating cause and thus cannot immediately produce a necessary effect.

Concerning (1), although Aquinas assumes that no creature is necessarily (in an absolute way) willed by God, he however does not conclude from this assumption that all creatures contingently exist. In fact, for Aquinas, some creatures (*i.e.* angels and heavenly bodies) necessarily (in an absolute way) exist, namely they, if considered in themselves, lack the potency to not be and are incorruptible. According to Aquinas, the freedom of divine will does not imply, therefore, that all its effects contingently exist.

Concerning (2), Frost presupposes that the distinction between contingently operating and necessarily operating causes perfectly corresponds to the distinction between voluntary and natural causes: on the one hand, the domain of contingently operating causes coincides with that of voluntary causes, which can decide if produce their effect or not; on the other, the domain of necessarily operating causes coincides with that of natural causes, which, considered in themselves, cannot but produce their effect, though their action can be sometimes prevented by external impediments. The implication between contingency and freedom underpins such a position: a cause is a contingently operating cause inasmuch as it can freely decide not to produce its effect.

However, we have seen that this implication is explicitly rejected by Aquinas. As a matter of fact, in Aquinas's view, the meaning of contingency is strictly connected to the idea of fallibility, and not to that of freedom: a contingently caused effect is an effect that results from a cause that can be impeded and thus fails in being produced. Hence, the distinction between con-

tingently operating and necessarily operating causes does not coincide with the distinction between voluntary and natural causes. The domain of contingently operating causes includes both voluntary and natural causes that can be impeded and thus fail in their action; whereas the domain of necessarily operating causes includes both voluntary and natural causes that cannot be impeded and thus fail in their action. In this latter domain we can find divine will, which is the most powerful voluntary agent determining the modality (*i.e.* necessity and contingency) of all created effects and, according to this, of all their own causes.

If, as said, the contingency of a causal action indicates its imperfection and defectibility, it follows that God's will cannot be a contingent cause as its causal action is perfectly effective and can in no way fail. Indeed, in *De Ver*, q, 23, a. 5 Aquinas emphasizes that if God wants an effect to happen, then such an effect will happen, and it will happen according to the modality (*i.e.* necessity or contingency) willed by God Himself, without exception.

Claim (3) too calls for qualification: A) divine will is a voluntary agent; B) it is a necessarily operating cause as it cannot fail in producing its effects according to the established modality. From (A) and (B), it follows that C) God's will can immediately (*i.e.* without the mediation of secondary causes) produce a necessary effect in the same way that it can immediately produce a contingent effect.

Ultimately, Frost tends, against all evidence, to assimilate Aquinas's account of the contingency in creation to Scotus's position. Although the distinction between the two senses of contingency (*i.e.* contingency as mode of existence and as a mode of causation) is undoubtedly helpful to deeply understand Aquinas's texts on contingency, Frost however neglects that the notion of contingency, considered both as mode of existence and as a mode of

causation, is not connected with the notion of freedom, but expresses the idea of mutability, imperfection and fallibility. For Aquinas, a contingently caused effect is an effect stemming from a mutable and impedeable cause; and a contingently existing effect is an effect that, considered in itself, is mutable and corruptible, namely characterized by the potency to not to be. However, in Aquinas's view, just as not all effects arise from contingently operating causes, not all effects exist contingently.

FRANCESCO BINOTTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO CARLO BO\*

---

\* [francesco.binotto@uniurb.it](mailto:francesco.binotto@uniurb.it); Dipartimento di Studi Umanistici, Via Aurelio Saffi, 2, 61029 Urbino PU, Italy.

## BIBLIOGRAPHY

### Works of Thomas Aquinas

AQUINAS 1929 *In I Sent* = SANCTI THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. I, ed. P. MANDONNET, Paris, P. Lethielleux 1929

AQUINAS 1929 *In II Sent* = SANCTI THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. II, ed. P. MANDONNET, Paris, P. Lethielleux 1929

AQUINAS 1949 *De Pot* = *Quaestiones disputatae De Potentia*, in Sancti Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, vol. II, cura et studio P. BAZZI / M. CALCATERRA / TITO S. CENTI / E. ODETTO / P. M. PESSON. Editio IX revisa, Marietti, Taurini-Romae 1949, 7-276

AQUINAS 1954 *In Phys* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, cura et studio P. M. MAGGIÒLO, Marietti, Taurini-Romae 1954

AQUINAS 1961 *ScG* = THOMAS DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, cura et studio P. MARC, coadiuv. C. PERA et P. CARAMELLO, Taurini / Romae, Marietti 1961

AQUINAS 1976 *De Ver* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones disputatae De veritate*, t. 22, ed. A. DONDAINE, voll. III, Roma, Editori di San Tommaso 1976

AQUINAS 1977 *In Met* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Expositio in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M.-R. CATHALA, exarata retractatur cura et studio R. M. SPIAZZI, Taurini / Romae, Marietti 1977<sup>2</sup> (first edition 1964)

AQUINAS 1982 *De Malo* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones disputatae de malo*, t. 23, ed. P.-M. GILS, Roma / Paris, Commissio Leonina / Vrin, 1982

AQUINAS 1988 *St* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo (MI), Editiones Paulinae 1988

AQUINAS 1989 *Exp Per* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Expositio libri Peryermenias*. Editio altera retractata, ed. R.-A. GAUTHIER, vol. 1<sup>\*</sup>.1, Roma / Paris, Commis-

sio Leonina / J. Vrin 1989

AQUINAS 1996 *Quodl. XI* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones de quolibet*, t. 25/1 (*Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI*), ed. R.-A. GAUTHIER, Roma / Paris, Commissio Leonina 1996.

### Other sources

ABAEIARDUS 1987 = PETRUS ABAEIARDUS, *Theologia scholarium*, E. M. Buytaert / C. J. Mews (eds.), in *Opera Theologica III*, Turnhout, Brepols 1987 (CCCM 13)

AERTSEN 1998 = JAN AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, Brill 1998

ARISTOTLE 1957 *Metaph* = ARISTOTLE, *Metaphysica*, ed. W. JAEGER, Oxford, Clarendon Press 1957

BLANCHETTE 1992 = OLIVIA BLANCHETTE, *The Perfection of Universe according to Aquinas. A Teleological Cosmology*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press 1992

BOETHIUS 2000 = BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae / Opuscula Theologica*, ed. C. MORESCHINI, München / Leipzig, Saur 2000

CAJETANUS 1882 = THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Commentaria in Summam Theologiae Sancti Thomae*, Romae, Commissio Leonina 1882-

DE MURALT 1991 = ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, Brill 1991

FREDDOSO 1988 = ALFRED J. FREDDOSO, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature," in TH. V. MORRIS (ed.), *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca / London, Cornell University Press 1988, 74-118

FREDDOSO 1991 = ALFRED, J. FREDDOSO, "God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not enough," *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553-585

FREDDOSO 1994 = ALFRED, J. FREDDOSO, "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects," *American Catholic Philosophical*

*Quarterly* 68 (1994), 131–156

FROST 2014 = GLORIA FROST, “Aquinas and Scotus on the Source of Contingency,” *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2 (2015), 46–66

GELBER 2004 = HESTER G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford 1300-1350*, Leiden / Boston, Brill 2004

GEVAERT 1965 = JAN GEVAERT, *Contingent en noodzakelijk bestaan volgens Thomas von Aquino*, Brussel, Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen (Letteren en Schone Kunsten van België) 1965

GILSON 1964<sup>6</sup> = ÉTIENNE GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 1964<sup>6</sup> (first edition 1919)

GORIS 1996 = HARM J.M.J. GORIS, *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Nijmegen, Stichting Thomasfonds, 1996

JALBERT 1961 = GUY JALBERT O.M.I., *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses Prédécesseurs*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa 1961

KNUUTTILA 1993 = SIMO KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London, Routledge 2003.

LAUGHLIN 2009 = PETER LAUGHLIN, “Divine Necessity and Created Contingency in Aquinas,” *The Heythrop Journal* 50 (2009), 648–657.

LEIBNIZ 1985 = GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Textes inédits*, ed. G. GRUA, New York, Garland 1985.

MACINTOSH 1998 = JOHN J. MACINTOSH, “Aquinas on Necessity,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 371–403.

MCGINN 1975 = BERNARD MCGINN, “The development of the thought of Thomas Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action,” *The Thomist* 39 (1975), 741–752.

PICARD 1966 = GUY PICARD, “Matière, contingence et indéterminisme chez

saint Thomas," *Laval Théologique et Philosophique* 22/2 (1966), 197-233.

PORRO 1992 = PASQUALE PORRO, "'Possibile ex se, necessarium ab alio': Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand," *Medioevo* 18 (1992), 231-273.

PORRO 2012 = PASQUALE PORRO, "Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino," *Revue des Sciences Philosophique et Théologiques* 3 (2012), pp. 401-449.

SHANLEY 1998 = BRIAN J. SHANLEY, "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas," *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 99-122.

SOLÈRE 2019 = JEAN-LUC SOLÈRE, "Scotus versus Aquinas on Instrumental Causality," *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 7 (2019), 147-185.

TE VELDE 1995 = RUDI A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden / New York / Köln, Brill 1995.

TE VELDE 2014 = RUDI A. TE VELDE, "Thomas Aquinas on Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer," in P. D'HOINE / G. VAN RIEL (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven, Leuven University Press 2014, 539-552.

WIPPEL 2000 = JOHN F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington DC, The Catholic University of America Press 2000.

WRIGHT 1951 = THOMAS B. WRIGHT, "Necessary and Contingent Being in St. Thomas," *The New Scholasticism* 25 (1951), 439-466.

