

# UNDOING THE PAST. NECESSITAS PER ACCIDENS E LOGICA TEMPORALE NEL *DE DIVINA OMNIPOTENTIA*

ROBERTO LIMONTA

**Abstract:** Peter Damian's letter 119 *De divina omnipotentia* is characterized by two main issues: the dilemma about the God's capacity to restore virginity to a woman and the question about the possibility of undoing the past. Despite the interweaving between these topics, they have to be distinguished in several respects. Aim of the paper will be, firstly, to isolate the two questions, starting with their textual *loci*; secondly, to focus on the dilemma about the divine capacity to undoing the past, showing that the key of Peter Damian's argument is the concept of eternity as an epistemic principle, that allows him to define the omnipotence, in the case of the action on temporal necessity, as a sort of second level property of God; finally, to compare the Damian's solution with some contemporary theories, developed during the debate on omnipotence in the second half of the 20<sup>th</sup> century, in order to find continuity and discontinuity factors that can help to better understand the coherence and effectiveness of medieval and contemporary arguments.

**Keywords:** Peter Damian; omnipotence; divine power; *necessitas per accidens*; eternity.

**English title:** Undoing the Past. *Necessitas per accidens and Temporal Logic in the De divina omnipotentia*

La lettera 119 (*De divina omnipotentia*) di Pier Damiani si apre, fatto non inconsueto nella tradizione epistolare monastica, con una citazione. Il passo è tratto dalla lettera XXII di san Gerolamo alla patrizia Eustochio, cui è rivolta una meditata riflessione su significato e valore della verginità. Ma la cornice del testo damiano muta di segno l'esortazione di Gerolamo, fondamentalmente parentetica, e la radicalizza nella 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>1</sup>. La di-

---

1 PIER DAMIANI 1989, 343,13-15. La citazione è fedele al testo originale, con due leggeri sco-

scussione occupa i primi quattro capitoli. All'inizio del quinto viene introdotta una seconda questione, che, per come si presenta, appare quasi una riformulazione in termini filosofici di quella precedente: «Si Deus, ut asseris, in omnibus est omnipotens, nunquid potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint?»<sup>2</sup>. A prima vista i due passi sembrano frammenti di un unico esperimento mentale e le differenze circoscritte a dettagli stilistici dell'argomentazione (retorica e icastica nel primo caso, logico-linguistica nel secondo) e alla tradizione testuale di riferimento:<sup>3</sup> nel caso della vergine, la spiritualità dei Padri, il commento esegetico e la letteratura epistolare monastica<sup>4</sup>; per il dilemma temporale, i dibattiti sulla modalità logica e sulla relazione tra necessità, possibilità e contingenza, i quali, attraverso la mediazione tardo-antica di Boezio, risalgono lunga la via dei commenti aristotelici sino al *De interpretatione*. Gli studi di Endres agli inizi del secolo scorso hanno portato l'attenzione su questo secondo aspetto<sup>5</sup>, contribuendo al riconoscimento della complessità dei riferimenti filosofici presenti nel *De divina omnipotentia* ma al contempo appiattendo il testo sulla controversia tra "dialettici", sostenitori del valore assoluto delle categorie logico-filosofiche (quindi del loro uso anche in teologia), da una parte; e "antidialettici", tra i quali Endres annovera Pier Damiani, dall'altra<sup>6</sup>.

---

stamenti che non alterano il senso dell'enunciato: «Audenter loquar: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non vult coronare corruptam» GEROLAMO 1845, col. 398, l. 91.

2 PIER DAMIANI 1989, 350,15-17. Per una introduzione generale all'epistolario damiano, rimando a D'ACUNTO 2000.

3 Mi riferisco qui alla distinzione tra *strict-sense* e *loose-sense thought experiments* adottata da John Marenbon nell'analisi degli esperimenti mentali nella filosofia medievale; cfr. MARENBOON 2018, in particolare 21-25. Secondo i parametri di Marenbon, entrambi i dilemmi del testo damiano sono classificabili tra gli esperimenti mentali *strict-sense*. Sul ruolo e la diffusione dell'uso di quelli che possiamo definire esperimenti mentali nel pensiero dei secoli medievali, si veda anche ROUX 2011, che parla dell'età di mezzo come «the golden age of thought experiments» (29).

4 Cfr. il classico LECLERCQ 1960 e D'ONOFRIO 1995.

5 Cfr. ENDRES 1906 e ENDRES 1910.

6 Per le critiche a questa interpretazione "antidialettica" di Pier Damiani, si vedano

Le ricerche più recenti hanno superato questa polarizzazione e restituito un'immagine più sfumata del dibattito<sup>7</sup>, ma al di là delle diverse prese di posizione rimangono sul fondo, a mio avviso, due aspetti cruciali. In primo luogo, la consapevolezza, a livello storiografico<sup>8</sup>, di una diversa natura delle due questioni: l'una che definiremo teologica ed esegetica, l'altra più marcatamente filosofica. In secondo luogo, il ruolo centrale del dilemma temporale, attorno al quale si è venuta raccogliendo storicamente una galassia concettuale che ha compreso, di volta in volta, i paradossi della logica temporale e la definizione degli attributi divini, le discussioni modali su necessità e contingenza e quelle su limiti e statuto epistemologico della dialettica, le condizioni di possibilità di una teologia dell'onnipotenza e il compatibilismo con il libero arbitrio umano e l'esistenza del male.

L'analisi che condurremo si propone fondamentalmente tre obiettivi, i

---

CANTIN 1972, 139-140, 173-176, 203-206; REMNANT 1978, 260-261; RESNICK 1992, 110-111; KNUUTTILA 1993, 65-66; HOLOPAINEN 1996, 36-42; GASKIN 1997, 232-243; D'ONOFRIO 2005, 874-877.

7 La necessaria cautela storiografica nei confronti di formule e schematismi non toglie che sia possibile distinguere, nel dibattito medievale, tra la posizione di chi rifiuta la possibilità per Dio di agire sul passato (Agostino e Tommaso d'Aquino, ad esempio; oppure Aristotele e Diodoro Crono relativamente alle premesse antiche e tardo-antiche) e quella di chi invece la ammette seppur con importanti distinguo (Gilberto di Poitiers, William of Auxerre, Thomas Bradwardine, Gregorio da Rimini); su questo si veda GASKIN 1997, 229-230; a patto tuttavia che tale distinzione non implichi necessariamente quella tra dialettici e antidialettici, che si muove su un piano distinto e non sempre sovrapponibile a quello relativo alle discussioni sulla potenza divina. Per una panoramica sul dibattito contemporaneo in merito all'onnipotenza e alla possibilità di agire sul passato, si veda la bibliografia di HOFFMAN, ROSENKRANTZ 2020. Per la letteratura secondaria sul tema e sulla sua tradizione storica in rapporto al *De divina omnipotentia* rimando alla rassegna bibliografica in PIER DAMIANI 2020, 253-272.

8 Anche se nel testo di Pier Damiani non mancano, come vedremo, chiari segnali di una percezione della differenza tra le due questioni, non va dimenticato il quadro di riferimento del sapere teologico damiano, nel quale entrambe, benché teoricamente distinte, sono funzionali a un disegno unitario di *scientia* del mondo e del divino. La riflessione del *De divina omnipotentia* si muove tra l'organicità di questa concezione del sapere, che è primaria sul piano storico della sintesi teologica di Pier Damiani, e la distinzione tra i due dilemmi, cruciale nel contesto storiografico di una ricostruzione analitica del ragionamento damiano.

quali coincidono con le tre fasi di un ragionamento che è inteso tuttavia come unitario:

i. in primo luogo isolare, a partire dai *loci* testuali, i due dilemmi posti da Pier Damiani e mostrare – sviluppando un’osservazione di Holopainen<sup>9</sup> – come essi costituiscano, pur nel quadro fondamentalmente unitario della concezione damiana di *scientia*, questioni distinte non solo per il genere letterario e le tradizioni culturali cui appartengono ma anche e soprattutto per la natura del problema che pongono; non a caso, la relativa linearità della soluzione adottata per il caso della vergine lascia ben presto spazio a una complessa argomentazione sulla necessità del passato e la possibilità di un’azione retroattiva di Dio, che occupa buona parte del testo e sulla quale ci concentreremo;

ii. in secondo luogo, definire il contesto storico e il profilo teorico di tale questione, costituito dalle discussioni sulla logica temporale e sulla possibilità di disattivare la *necessitas per accidens* propria degli accadimenti del passato, ponendoli sotto i modi di una concezione temporale centrata sull’eternità; una strategia che passa, come vedremo, attraverso una distinzione nei modi dell’attributo divino dell’onnipotenza, che si profila, nel caso dell’azione sulla necessità temporale, come una proprietà di secondo livello o “meta-proprietà”;

iii. infine, ricondurre il problema al dibattito sull’onnipotenza che ha segnato la filosofia analitica della seconda metà del Novecento, per sondare, tramite alcuni *case studies*, gli elementi di continuità e discontinuità e far luce così sulla coerenza ed efficacia delle soluzioni medievali – e damiana in particolare – e al contempo di quelle contemporanee, nello scenario di lunga durata di una storia delle idee.

---

<sup>9</sup> Cfr. HOLOPAINEN 2020; anche GASKIN 1997.

## 1. Dal paradosso della vergine all'antinomia del passato

La prima questione riguarda il dubbio, avanzato "audenter" da Gerolamo, se l'onnipotenza di Dio sia tale da restituire la verginità a una fanciulla che l'abbia perduta. In particolare, Pier Damiani si interroga con il suo interlocutore Desiderio, abate di Montecassino, se l'agire divino - che è stato in grado di creare *ex nihilo* ogni cosa - sia capace di ripristinare, nel presente, uno stato di cose del passato. La scelta dell'esempio cade su un processo biologico, la perdita della verginità, che appare irreversibile, almeno secondo le leggi naturali che Dio stesso ha posto a tutela dell'ordine del mondo.

Riassumiamo in sintesi i termini del problema, che è impossibile qui seguire nelle sue complesse articolazioni, giusto per metterne in luce gli elementi che ci consentiranno di individuare le differenze rispetto al dilemma temporale. Pier Damiani orienta la questione sul rapporto tra le facoltà divine di potenza e volontà, spostando il baricentro della discussione dalla prima alla seconda. Al termine del suo ragionamento, Desiderio aveva suggerito che il fatto che non Dio non "possa" ripristinare la verginità significhi soltanto che egli non "vuole"<sup>10</sup>. La soluzione ricalcava quella del *Contra Faustum* agostiniano, «potuit sed noluit»<sup>11</sup>, ma la risolveva in una formulazione che a "noluit" opponeva specularmente "non potuit" e che sembrava dunque porre seri vincoli all'estensione della potenza divina: «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>12</sup>. Introducendo una distinzione tra gli ambiti di pertinenza delle due facoltà, il rischio era che restassero escluse dall'ambito dell'onnipotenza tutte quelle azioni che non sono oggetto né del-

---

10 PIER DAMIANI 1989, 343,24-25; «Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult».

11 AGOSTINO 1891, 747: «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» (SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Contra Faustum*, 29, 4).

12 PIER DAMIANI 1989, 343-344,26-27 e 1.

l'una né dell'altra, cioè quelle che Dio non compie.

La soluzione di Pier Damiani consiste nel porre gli accadimenti irrealizzati non in una indeterminata sfera esterna al soggetto, ma in quella della volontà, la quale stabilisce poi la natura dell'accadimento, se cioè esso sarà attualizzato oppure no. Pur muovendosi anch'essa in un quadro volontarista, questa posizione mostra uno scarto rispetto alla formula agostiniana: nei confronti degli stati di cose non attualizzati, la volontà divina non rimane inattiva (*noluit*), quasi che il suo stallo sia dovuto a incapacità, bensì vuole "attivamente" non agire: l'atto della volontà non si dirige verso un oggetto che non può determinare, ma stabilisce il modo sotto il quale esso sarà determinato (cioè come voluto o non voluto, attuale o possibile). Perciò, conclude Pier Damiani, ogni discorso relativo a un'impossibilità divina (ad esempio, se Dio possa fare il male o ignorare qualcosa) «non referendum est ad ignorantiam vel impossibilitatem, sed ad voluntatis perpetuae rectitudinem»<sup>13</sup>.

L'applicazione di questo ragionamento al caso della vergine, in Pier Damiani, non è esente da incertezze e difficoltà<sup>14</sup>, ma la strategia argomentativa, sintetizzata nel capitolo IV<sup>15</sup>, è chiara. Per quanto riguarda il ritorno all'originaria purezza spirituale, non c'è dubbio che Dio possa ridare alla fanciulla quella pienezza dei meriti che ella ha perduto insieme alla verginità<sup>16</sup>. Quanto all'integrità fisica, 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>17</sup>.

---

13 *Ivi*, 346,22-25.

14 PIER DAMIANI 1989, 349-350.

15 La questione della capacità divina di ripristinare la verginità perduta sarà ripreso più avanti nel corso del testo (cfr. PIER DAMIANI 1989, 367,1-26; 372, 11-16) e riletto alla luce della riflessione sull'eternità e sul rapporto tra l'agire di Dio e le leggi del mondo. Ciononostante, si possono considerare i capitoli I-IV, se non un blocco tematico, certamente un argomento potenzialmente concluso.

16 *Ivi*, 349,3-27.

17 *Ivi*, 350,1-13.

Il dilemma con cui si apre il capitolo V sembra segnare un salto di livello in queste riflessioni:

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<sup>18</sup>.

La questione non riguarda più un accadimento o uno stato di cose contingenti, ma le leggi stesse della temporalità che li regolano. Esse prevedono che ciò che è accaduto non possa essere mutato a causa del vincolo della necessità temporale, per la quale ciò che era in sé contingente, una volta fattuale, diventa necessario e di conseguenza immutabile. Lo scenario concettuale è cambiato e si è passati, per usare due categorie medievali, dal particolare all'universale. Holopainen ha mostrato recentemente come le due questioni siano distinte, per così dire, in quanto distinguibili: il ripristino della verginità perduta non richiede, per essere sciolto, la possibilità di agire sul passato e può essere ottenuto con un intervento divino *extra legem*, come ad esempio un miracolo.<sup>19</sup> Ma ci sono almeno altri tre indizi che inducono a considerare in modo distinto i due dilemmi:

- gli slittamenti di genere: la fonte geronimiana appartiene alla tradizione dell'epistolografia patristica e monastica e al genere parenetico<sup>20</sup>; la ripresa da parte di Pier Damiani, fissandosi sulla questione spinosa della natura degli

---

18 PIER DAMIANI 1989, 350,15-21.

19 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 needs not affirm the possibility of undoing the done».

20 Per le caratteristiche della tradizione epistolare monastica, si veda CONSTABLE 1976.

attributi divini, opera una prima dislocazione, situando il problema nel genere esegetico dei commenti altomedievali, dove il passo di Gerolamo fu a lungo discusso e chiosato; diversamente, la formulazione del dilemma temporale nel capitolo V si presenta sganciata dalle necessità di un commento testuale e si muove ormai su un piano puramente speculativo, proprio del genere filosofico;

- la forma logica: nel dilemma della vergine, la capacità di ripristinare una condizione biologica si scontra con la *communis opinio*, sancita dalla scienza medica, secondo la quale un simile processo è irreversibile secondo le leggi di natura. Nondimeno l'onnipotenza divina, che non è vincolata dai limiti delle creature, può senza dubbio agire producendo un accadimento, presente o futuro, che quelle leggi non consentirebbero, riportando la fanciulla a una condizione analoga a quella passata. In termini logici, il dilemma si presenta quindi nella forma del paradosso; la sua soluzione consisterà nel mostrare i limiti cognitivi del senso comune e dei saperi mondani quando descrivono come impossibile il ripristino della verginità, anche in rapporto alle insondabili capacità dell'agire divino. Non è tanto in questione, dunque, una contraddizione logica quanto un conflitto tra ambiti del sapere, cioè la teologia, che afferma la natura onnipotente di Dio, e la filosofia naturale, che si attiene all'ambito circoscritto delle leggi che regolano secondo necessità il mondo fisico. Diversamente, il dilemma temporale si prospetta, dal punto di vista logico-linguistico, come un enunciato antinomico. Nella proposizione "potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint", infatti, una parte dell'enunciato ("quae facta sunt", ciò che è accaduto) è in contraddizione con l'altra ("facta non fuerint", l'accaduto non è accaduto). La verità dell'una implica la falsità dell'altra e viceversa, secondo l'accezione più comune di antinomia, in modo tale che non è possibile stabilire il valore di verità dell'enunciato né in

sensu diviso (è vera la proposizione “ciò che è accaduto è accaduto” oppure quella “ciò che è accaduto non è accaduto”) né in sensu composito (è vera la proposizione “Dio può fare in modo che ciò che è accaduto sia accaduto e che non sia accaduto”).

Comunque la si intenda, è la proposizione stessa a implicare conseguenze problematiche: esse non riguardano il caso contingente del rapporto tra le facoltà di un soggetto onnipotente e un accadimento come la verginità perduta, quanto il conflitto tra principi logici di cui quel soggetto, che ne è fondamento, dovrebbe garantire la coerenza; una conflittualità che la logica tardo-medievale classificherebbe tra gli *insolubilia*<sup>21</sup>. Da qui il dilemma: se accetto che Dio possa far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto, affermo allora l’onnipotenza divina ma anche una petizione di principio che contraddice alcuni assunti fondamentali della logica, come il principio di non-contraddizione e la necessità del passato; d’altra parte, se nego che Dio possa retroagire sul passato scelgo di attenermi alla necessità delle leggi logiche e ne faccio garanzia di stabilità, ma al prezzo di attribuire a Dio una fondamentale incapacità, il che non è coerente con gli attributi della sua perfezione;

- l’analisi testuale: in apertura del capitolo XII, nel riprendere il caso della vergine dopo la lunga parte centrale sul dilemma temporale, Pier Damiani scrive «Ad affirmandum namque quod Deus nequeat virginem reparare post lapsum, quasi consequenter adiciunt: Nunquid enim potest Deus agere, ut quod factum est, factum non fuerit?»<sup>22</sup>. Il tono polemico di cui il monaco ravennate carica la formula “quasi consequenter” è una presa di posizione nei confronti di quei “dialettici” che intendano affermare l’esistenza di una *consequentia* logica, e quindi di una forma di identità o continuità forte, tra i due dilemmi.

---

21 Cfr. KRETZMANN, KENNY, PINBORG, STUMP 1982, 246-253.

22 PIER DAMIANI 1989, 367,23-25.

## 2. *Potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint? Il ruolo della necessitas per accidens*

L'antinomia del dilemma temporale, ponendo a tema la contraddizione logica tra la necessità del passato e quella metafisica propria della natura divina, chiama in causa la tradizione delle discussioni storiche sui concetti modali e sulle implicazioni deterministiche della necessità temporale<sup>23</sup>. La fonte principale del dibattito medievale, come noto, è il *De interpretatione*<sup>24</sup>, conosciuto nell'XI secolo attraverso la traduzione latina e i commenti di Severino Boezio. Nel nono libro Aristotele si domanda se la legge dell'opposizione antifatica (per cui tra due enunciati contraddittori, uno è necessariamente vero e l'altro necessariamente falso:  $Vp \vee Fp$ ) possa valere anche nel caso degli enunciati relativi ai futuri contingenti:<sup>25</sup> se ad ogni enunciato dichiarativo ( $Vp$ ) ne corrisponde uno che nega ciò che il primo afferma ( $Fp$ ), per cui necessariamente uno sarà vero e l'altro falso ( $Vp \vee Fp$ ), sorge un problema quando consideriamo gli enunciati che riguardano eventi futuri che non siano né necessari né impossibili, e che dunque potrebbero verificarsi oppure no, come nel caso della proposizione 'domani accadrà una battaglia navale'. Quale sarà il valore di verità di tali enunciati e in che modo esso potrebbe avere implicazioni de-

---

23 Il capitolo successivo si apre infatti sull'affermazione di una necessità che coinvolge, in diverso modo, tutti e tre i tempi: «Nam et quicquid nunc est, quandiu est, proculdubio esse necesse est. Nec enim quamdiu aliquid est, non esse possibile est. Item quod futurum est, non futurum fieri impossibile est.» (PIER DAMIANI 1989, 352,19-22). Alla necessità del passato e del presente, sancite dal *De interpretatione*, si aggiunge quella "modale" del futuro, dove la necessità non riguarda gli stati di cose ma il modo - ugualmente determinato e necessitato, secondo Pier Damiani - con cui essi avverranno temporalmente (cioè come future).

24 Ciò è vero almeno fino alla seconda metà del XIII secolo. La svolta nelle tradizioni testuali di riferimento e nelle teorie modali, in tal senso, arriverà con la teoria scotiana della differenza tra istanti logici e di natura, con l'abolizione della necessità del presente e la conseguente ridefinizione dei concetti modali in relazione a un quadro teologico di riferimento segnato ormai dalla distinzione tra *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta* (cfr. RANDI 1987 e COURTENAY 1990).

25 ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 18a28-19a6.

terministiche sugli eventi che descrive, stabilendo il loro grado di necessità o contingenza?<sup>26</sup>

A partire dalla discussione sui vincoli che la causalità logica può imporre agli accadimenti futuri, Aristotele ragiona su necessità e contingenza e sulla loro modulazione in rapporto alle categorie della logica temporale. La sua posizione presuppone una fondamentale asimmetria. Da una parte si trovano passato e presente, chiusi da un vincolo di stretta necessità: ciò che è accaduto in  $t_1$ , sia esso necessario (ad esempio il sorgere del sole) o contingente (ad esempio la scelta di Socrate di camminare piuttosto che restare seduto), assume in un tempo  $t_2$  successivo a  $t_1$  carattere di necessità, che Aristotele definisce, nel libro delta della *Metafisica*, come «ciò che non può essere altrimenti»<sup>27</sup>. Identica proprietà mostra il presente: «Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario»<sup>28</sup>. Al contrario, il futuro si presenta aperto alla libera contingenza degli accadimenti. A prescindere dalla natura determinata o indeterminata dei valori di verità degli enunciati sui contingenti futuri, sui quali si è sviluppata una ponderosa letteratura, Aristotele appare preoccupato di evitare forme di determinismo causale nel passaggio dalla necessità dei procedimenti della logica proposizionale al piano ontologico dei fatti cui quegli enunciati rimandano.

Le tradizioni filosofiche medievali hanno assorbito questo retaggio – mediato dalle fonti e dai commenti tardo-antichi – per innestarlo sull’esigenza teologica della concordia tra le leggi divine dell’*ordinatio* e la libertà delle creature, e la preoccupazione – come in Pier Damiani – che l’azione di Dio

---

26 Sul *De interpretatione*, sul significato e le implicazioni dei problemi logici che pone, sui dibattiti storici che ne hanno accompagnato la tradizione, la bibliografia è molto vasta. Segnaliamo, per una ricognizione del problema, WHITAKER 2007 e il classico CELLUPRICA 1977.

27 ARISTOTELE, *Metaphysica*, Δ, 5, 1015a34-1015b6.

28 ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 19a23-25.

possa essere intesa come soggetta a quelle leggi, o da esse in qualche modo limitata. Per questo la discussione si è mostrata attenta a distinguere i differenti gradi dei vincoli di necessità, in particolare di quella temporale, più direttamente coinvolta nell'agire divino sul mondo. Boezio parla di necessità "simpliciter" e "sub condicione" per distinguere tra una necessità assoluta, che caratterizza accadimenti e stati di cose a prescindere dalle condizioni in cui si determinano (ad esempio, il fatto che tutti gli uomini siano mortali), e una necessità legata alla definizione temporale dell'azione, per cui è necessario che qualcuno cammini, se sta camminando, così come è necessario, ora, che ieri io sia stato a Roma, se ci sono stato<sup>29</sup>.

Anselmo d'Aosta – nel *De concordia* e nel *Cur Deus homo*<sup>30</sup> – preferisce parlare di "necessitas praecedens" (perché precede il darsi fattuale dello stato di cose: ad esempio la necessità che domani sorga il sole) e "necessitas sequens" (come il fatto che sia necessario che Socrate cammini, se sta camminando; oppure che abbia camminato ieri, se lo ha fatto), con una scelta lessicale che pone in evidenza la centralità del riferimento alla temporalità. In seguito si parlerà anche di "necessitas consequentis" e "necessitas consequentiae"<sup>31</sup>, mentre dalla seconda metà del XIII secolo la distinzione si affermerà come quella tra una necessità "per se", assoluta, e una "necessitas per accidens", temporale. Il termine "per accidens", attestato per la prima volta in Guglielmo di Sherwood, passerà a indicare il grado di necessità attribuita agli accadimenti in conseguenza della loro temporalità<sup>32</sup>. Al di là di sfumature e

---

29 Cfr. e.g. *De consolatione philosophiae*, V, 6; *Commentarii in Librum Aristotelis Peri Hermeneias*, II.

30 Per il *De concordia*, si veda ANSELMUS 1940(1), 250-252; per il *Cur Deus homo*, si veda ANSELMUS 1940(2), 125.

31 Per una panoramica su possibile e necessario nelle discussioni logiche e teologiche medievali, cfr. KRETZMANN, KENNY, PINBORG, STUMP 1982, in particolare 43-98 e 342-357; MUGNAI 2013, 53-87.

32 Per una prospettiva sulla *necessitas per accidens* tra soluzioni medievali e teorizzazioni contemporanee, rimando a FEDRIGA, LIMONTA 2016.

differenze che pure si potrebbero individuare, appare chiaro da questa sintesi come la *necessitas* del passato, di cui gli antichi temevano le implicazioni deterministiche, subisca un sensibile mutamento all'interno del dibattito medievale, assumendo progressivamente il ruolo di una necessità relativa e, per così dire, più morbida: essa si determina a partire dalla contingenza degli accadimenti e si costituisce quale loro attributo a partire dalla modalità temporale del suo attuarsi piuttosto che per proprietà intrinseche degli accadimenti stessi<sup>33</sup>.

Questo è il quadro concettuale nel quale va intesa la riflessione del *De divina omnipotentia*. Per risolvere il paradosso della verginità perduta, come si è visto, Pier Damiani era ricorso all'ipotesi di un intervento divino *extra legem*, che tuttavia agiva lungo l'asse consueto di una temporalità che si muove univocamente dal passato al futuro, cui corrisponde un passaggio dalla necessità degli accadimenti pregressi e presenti alla contingenza che coinvolge un'ampia sfera di quelli a venire. Diversamente, il dilemma antinomico del passato richiede una radicale inversione della logica temporale; un'azione *contra legem*, per così dire, che non si limita a sospendere i principi dell'ordine del mondo ma li sovverte. In questo modo l'azione divina, retroversa, si trova co-

---

<sup>33</sup> La necessità del passato ha svolto storicamente ruoli diversi, a seconda che fosse posta a garanzia della stabilità dell'*ordinatio* - e quindi a tutela della possibilità di una scienza delle sue leggi - oppure tematizzasse le implicazioni deterministiche degli accadimenti passati nei confronti degli stati di cose futuri che ne derivano. È il caso ad esempio, nel contesto della logica antica, dell'Argomento Dominatore di Diodoro Crono, che si articola su tre proposizioni incompatibili tra loro: i. ogni proposizione vera concernente il passato è necessaria; ii. l'impossibile non deriva dal possibile; iii. è possibile ciò che non è attualmente vero e non lo sarà. Se il passato è necessario, allora ciò che non si è realizzato nel passato era anche impossibile si realizzasse, quindi il passato non è che il possibile divenuto integralmente reale; e dal momento che dal possibile non può derivare l'impossibile, allora ciò che non è stato era anche impossibile che fosse. Quindi tutto il possibile si realizza e tutto ciò che accade è necessario, in un'assoluta negazione della contingenza. L'argomento di Diodoro Crono, di cui non possiamo indagare le complesse implicazioni logiche e che si muove in un contesto molto lontano da quello medievale che qui ci interessa, è un esempio del rischio di implicazioni deterministiche insito nel principio della necessità del passato.

stretta nello spazio problematico del passato, dove incontra solo accadimenti fissati dalla *necessitas per accidens*<sup>34</sup>. È qui che l'onnipotenza si scontra con quel fondamentale assunto logico che è il principio di non contraddizione, per il quale un ente non può, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, essere e al contempo non essere. Ma questo è esattamente ciò che accadrebbe nel caso di un'azione su stati di cose già accaduti: l'evento *x* del passato sarebbe (in quanto è stato) e al contempo non sarebbe (in quanto annullato, in quello stesso contesto temporale, dall'agire divino), in una dialettica conflittuale tra la necessità determinata dal suo *status* temporale e quella che accompagna ogni atto divino.

È su questa difficoltà che si concentra Pier Damiani. Il ragionamento si muove su tre livelli, di matrice agostiniana<sup>35</sup>: le regole del discorso (“*consequentia disserendi*”), l'ordine del mondo (“*naturalis ordo*”) e la natura divina (“*divina maiestas*”). Per quanto riguarda il primo, la storiografia sul *De divina omnipotentia*, al netto della “leggenda nera” del Pier Damiani anti-dialettico<sup>36</sup>, ha da sempre rimarcato le critiche del monaco ravennate alle fallacie in cui incorre l'*ars disserendi* quando prende a tema – come nel caso dell'onnipotenza divina – oggetti e stati cose che non rientrano nelle regole della *consequentia verborum*. Quanto al secondo, cancellare un accadimento per sostituirlo con un altro costituisce un atto possibile nel presente e nel futuro ma impossibile relativamente al passato, sia per motivi teologici (l'accadimento passato si ve-

---

34 Umberto Eco ha avanzato l'ipotesi che la natura della necessità accidentale del passato sia legata alla struttura sintattico-linguistica del latino, che fissa con l'ablativo assoluto la subordinazione logica della *consecutio temporum*. L'esempio storico citato, peraltro, è proprio quello del dilemma damiano della vergine, nella formula con cui esso viene ripreso nella *quaestio quodlibetalis* di Tommaso d'Aquino. Si veda ECO 2007, 521.

35 Per la distinzione in Agostino si veda D'ONOFRIO 2005, in particolare 838-839, dove i tre livelli compaiono come *ordo verborum*, *ordo rerum* e *ordo idearum*. Significativo anche, ai fini della nostra analisi, il nesso che D'Onofrio individua, sullo sfondo di una prospettiva platonica, tra la distinzione agostiniana e la sua ripresa in Severino Boezio, fonte cruciale della riflessione damiana.

36 Cfr. DE FILIPPIS 2020, 58.

drebbe sottratto un essere che possiede per scelta divina) sia per la fondamentale contraddizione per cui un accadimento passato riceverebbe da Dio, al contempo, sia l'essere sia il non essere. Un simile irrocervo – accaduto e non accaduto, voluto e non voluto, passato e non passato – non può esistere. È dunque *nihil* e come tale non può essere oggetto d'azione da parte di Dio o di qualsiasi altro soggetto.

Resta dunque un terzo livello, che Pier Damiani definisce come quello della *divina maiestas*. Porre il dilemma temporale in questa prospettiva, tradurre l'antinomia della necessità del passato nei termini metafisici della natura divina significherebbe mostrare tutta l'inconsistenza delle sue contraddizioni logiche; è quindi su questa via che procede Pier Damiani. La sua mossa consiste nel risituare epistemicamente il discorso, portandolo dalle proprietà tradizionalmente attribuite alla natura divina (tra le quali una onnipotenza "di primo livello" quale capacità di agire sul mondo *extra legem*) alla definizione di un'onnipotenza di secondo livello, che possiamo definire, in riferimento alla potenza quale proprietà di un soggetto divino, come "meta-proprietà", nel senso che ora chiariremo.

La concezione comune dell'onnipotenza, secondo la quale essa è il potere di fare ogni cosa («veraciter omnia potest»)<sup>37</sup>, la colloca in relazione alla temporalità, dove si realizzano gli accadimenti. Possiamo definirla come onnipotenza di primo livello, quale capacità di agire al di là dei limiti delle creature e delle leggi del mondo, operando sul piano del particolare: ad esempio, l'atto con cui Dio creò il mondo dal nulla o quello con cui ha ridato la vita a Lazzaro – o la verginità a una fanciulla che l'abbia perduta – non determinano che la resurrezione o la creazione *ex nihilo* diventino norme del creato. Nel caso della capacità di fare in modo che ciò che è accaduto non sia accaduto o

---

37 PIER DAMIANI 1989, 381,8.

che Roma non sia mai stata fondata, invece, non si tratterebbe semplicemente di produrre nuovi accadimenti, benché di natura eccezionale, ma di modificare il sistema di riferimento nel quale essi si collocano e di conseguenza le relazioni che lo costituiscono, prime fra tutte quella modale che fissa la necessità immutabile di ciò che è accaduto e quella causale che lega gli stati di cose del passato a quelli del presente<sup>38</sup>.

La differenza segnala il venir meno dell'apparente semplicità del concetto di *omnipotentia* come capacità illimitata di agire, e l'acquisita consapevolezza di quello che appare come un secondo livello della potenza divina. Se l'illimitata capacità di agire "nel" mondo è un attributo tradizionale della teologia cristiana, con la facoltà di agire "sul" mondo e le sue leggi si profila una sorta di meta-proprietà. Con il termine si intende qui la proprietà fondamentale di stabilire delle proprietà, cioè di agire a livello dei nessi che regolano a loro volta le proprietà degli enti e degli accadimenti mondani; una definizione che, senza pretendere di essere risolutiva, ha tuttavia il pregio, a mio avviso, di mostrare come le facoltà divine possano pienamente dirsi onnipotenti proprio perché sono in grado di muoversi anche su quel piano strutturale.

La questione non è quindi cosa Dio possa fare (egli infatti "veraciter omnia potest") ma in quali modi egli si pone in rapporto, di volta in volta, con gli oggetti della propria azione: operando direttamente sul primo livello, quello dei singoli accadimenti, come nel caso di un miracolo o evento soprannaturale; oppure generando in esso degli effetti che sono il prodotto dell'azione divina sul piano dei fondamenti dell'*ordinatio*, a un secondo e più alto li-

---

<sup>38</sup> La filosofia del tempo contemporanea l'ha formulato come il paradosso per cui l'azione sul passato sarebbe in sé auto-contraddittoria, ad esempio nel caso in cui un soggetto tornasse indietro negli anni per uccidere un uomo che poi si scopra essere suo padre; ma l'intuizione è già in Pier Damiani, nell'idea che per comprendere l'onnipotenza divina sia necessario uscire dalla logica del mondo per una diversa concezione della temporalità.

vello. Lo sviluppo del ragionamento sembra confermare questa impostazione: Pier Damiani conduce il discorso da una logica del primo ordine, descrittiva, dove gli enunciati sono riferiti a oggetti e stati di cose del mondo (si veda il lungo elenco di *exempla* e *mirabilia* dei capitoli XII-XVIII), a una logica del secondo ordine, normativa e strutturale, della quale sono oggetto le leggi e le relazioni costitutive di quel mondo, prime fra tutte quelle della temporalità<sup>39</sup>.

### 3. *Aeternitas* boeziana

Il passaggio del discorso all'onnipotenza di secondo livello è segnato, nei capitoli VII-IX, dalla riflessione sull'eternità. Il modello di Pier Damiani è il libro V del *De consolatione philosophiae*<sup>40</sup>, dove Boezio definisce l'*aeternitas*, contro la concezione comune di un'estensione infinita, come «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»<sup>41</sup>; una riduzione della tripartizione temporale all'unità e semplicità - proprie della natura divina - di un *locus* puntiforme che contiene ciò che l'intelletto umano è in grado di concepire soltanto nella successione di passato, presente e futuro. Su di esso l'intelletto divino può agire *simul*, con un unico atto d'intuizione che non distingue accadimenti temporalmente definiti ma una totalità di oggetti che gli si presentano come ugualmente ed eternamente presenti<sup>42</sup>; una temporalità dell'onnipotenza che

---

<sup>39</sup> La distinzione che si profila nel *De divina omnipotentia* evoca - per inciso - quella tra *potentia Dei ordinata* e *absoluta*, che segnerà le discussioni sull'onnipotenza a partir dalla fine del XIII secolo e sino alla modernità. Sulla distinzione nelle tradizioni medievali si vedano RANDI 1984 e RANDI 1987, COURTENAY 1990 (in particolare 25-28, per quanto riguarda l'ipotesi che il primo abbozzo di quella coppia concettuale sia già nel testo di Pier Damiani) e la prima parte di FUMAGALLI 1986. Per gli sviluppi moderni si veda sempre FUMAGALLI 1986 e soprattutto CANZIANI, GRANADA, ZARKA 2000.

<sup>40</sup> Cfr. GASKIN 1997, 237-243.

<sup>41</sup> BOETHIUS 2005 *De consolatione*, V, 6, 155,2-3.

<sup>42</sup> In Boezio la definizione dell'eternità come "tota simul [...] possessio", e la conseguente ridefinizione dei piani temporali relativamente all'azione divina e a quella umana, apre la strada alla soluzione del problema dell'apprensione dei contingenti futuri da parte di

Boezio intende al contempo come intensiva (*simul*) ed estensiva (*omnia*), e Pier Damiani con lui.

Lessico e concetti di questa concezione di *aeternitas* attraversano i capitoli centrali del *De divina omnipotentia*: la formula “omnia simul” ricorre cinque volte nel solo capitolo VIII. Ma la fonte boeziana lascia evidenti tracce linguistiche anche nel rapporto tra questa concezione dell’eternità e l’onnipotenza di secondo livello: in apertura del IX capitolo, la scelta di definire l’eternità tramite una serie di termini privativi (“incommutabilis”, “indefectiva”, “inaccessibilis”, “inmobiliter”)<sup>43</sup> segnala la necessità – e la difficoltà – di riformulare la temporalità dell’agire divino al di fuori dei termini e delle categorie concettuali propri delle scienze mondane. È la seconda mossa del ragionamento di Pier Damiani. Definita in senso eternalista (*simul*) la cornice epistemologica nella quale andrà ripensata la questione, la conseguenza sarà che quegli *omnia* oggetto dell’onnipotenza divina non saranno più concepibili come punti sulla linea temporale che dal passato va al futuro, ma andranno individuati in base alla loro situationalità, *loci* nello spazio aperto all’infinita e illimitata capacità di agire di Dio:

Et cum omnia simul impleat, non per partes sui occupat partes loci, sed totus ubique est, nec per ampliora loca diffusior, nec per angustiora contractior, nec altior in excelsis, nec plus humiliatus in infimis, non maior in magnis, non minor in minimis, sed unus idemque simplex at aequalis ubique, nulla indigens creatura, sed eo omnis indiget creatura<sup>44</sup>.

---

Dio, rendendo possibile il compatibilismo tra onnipotenza divina e libero arbitrio delle creature. Cfr. STUMP, KRETZMANN 1981; SHARPLES 2009; MAREN BON 2013; MAREN BON 2016; DENG 2018, 19-37.

43 PIER DAMIANI 1989, 360,3-6.

44 *Ivi*, 356-357,23-25 e 1-5. Per inciso, la collocazione degli stati di cose in una temporalità eterna, dove essi sono disposti uno accanto all’altro, sembra obbedire alla logica degli *exempla* che segnano la seconda parte della lettera (cc. XII-XVIII). La struttura dell’argomentazione per casi esemplari e *mirabilia*, infatti, non procede per successione o consequenzialità logica (verticalmente), ma per accostamento e accumulo (orizzontalmente).

Alla luce dell'*aeternitas* gli accadimenti si presentano disposti non in successione, diacronicamente, ma contratti in un unico *locus* metafisico, così da offrirsi indistintamente all'azione della *potentia Dei*:

Enimvero quia in supremo rerum vertice ineffabiliter supereminens, quasi quodam profunditatis et aeterni consilii sui circulo non modo cuncta temporum spacia, sed et loca et universas amplectitur creaturas, et haec omnia uno contemplationis ictu ac simplici semper aspectat intuitu<sup>45</sup>.

Così facendo, Pier Damiani predispone l'eternità, attributo divino di natura metafisica, a un uso epistemico<sup>46</sup>. Essa definisce ora il quadro modale entro il quale le facoltà divine si pongono in relazione ai propri oggetti e alla luce del quale gli intelletti creati dovranno intendere la loro azione. Svincolati dalla *necessitas per accidens* del passato a seguito della perdita degli attributi legati alla successione temporale, gli accadimenti mostrano di che natura sia la loro necessità, che ha la propria causa non nelle mutevoli contingenze degli stati di cose del mondo, ma nell'atto con cui l'onnipotenza divina ha deciso di porli in essere. In questa prospettiva, Dio può fungere da origine e fondamento stabile dell'*ordinatio*, e non essere inteso quale soggetto potenzialmente perturbatore. Se l'attributo temporale di Dio, la cui natura è per definizione perfetta e immutabile, è l'eternità, allora anche la potenza che l'accompagna sarà ugualmente eterna<sup>47</sup>.

Di conseguenza, non potrà darsi il caso che l'onnipotenza sia attiva in un tempo  $t_1$  passato e non lo sia più in un tempo  $t_2$  o  $t_3$  successivo a  $t_1$ , perché  $t_1$ ,  $t_2$  e  $t_3$  sono, quanto alla loro natura temporale, sia identici in sé sia in rela-

---

<sup>45</sup> *Ivi*, 359,3-7.

<sup>46</sup> Un passaggio che secondo John Marenbon è già presente nel *De consolatione philosophiae* di Boezio, fonte privilegiata di Pier Damiani per quanto attiene alla concezione dell'eternità. Cfr. MARENBOON 2013, in particolare 17-19.

<sup>47</sup> Cfr. HOLOPAINEN 2020.

zione alle facoltà divine. Affermare l'impossibilità da parte di Dio di agire su stati di cose in  $t_1$ , quindi, significa al contempo affermarlo per  $t_2$  e  $t_3$ , cioè per il presente e il futuro, il che è evidentemente assurdo e denuncia la fallacia di qualsiasi enunciato che lo affermi. Il dilemma "Dio può fare in modo che ciò che è accaduto non sia accaduto?" andrà quindi riformulato nei tempi verbali di un eterno presente: "Dio può fare in modo che ciò che accade non accada?"<sup>48</sup>. In questo modo, la domanda non reca più traccia della contraddizione antinomica che l'attraversava; al punto che Pier Damiani può rovesciare sull'ipotetico *opponens* l'accusa di argomentare in modo fallace. Non è la retroazione di Dio sugli accadimenti passati a implicare una contraddizione, quanto la formulazione della questione in termini logici. Essa infatti implica che uno stesso soggetto crei al contempo  $x$  e  $non-x$ ; cioè, per così dire, il primo e il secondo passato. Ma  $x$  e  $non-x$  sarebbero simultanei nell'eternità divina, e quindi la loro contraddittoria compatibilità può essere sostenuta solo in una prospettiva diacronica e non in quella sincronica presupposta dall'eternalismo damiano; il che scioglie il dilemma temporale riportandolo al livello di un'ipotesi puramente logico-linguistica<sup>49</sup>.

In termini di semantica degli enunciati temporali, ciò significa che la ca-

---

48 PIER DAMIANI 1989, 379-380,30-35: «posse eius, quod sibi utique coaeternum est, fixum atque immobile semper est. Potuisse enim Dei apud nos tantummodo est, apud ipsum autem non potuisse, sed inmotum, constans atque invariabile posse semper est. Quodcunque enim potuit Deus, indubitanter et potest, apud quem nimirum, sicut non est esse et fuisse, sed sempiternum esse, ita consequenter non potuisse et posse, sed immobile semper et perpetuum posse».

49 È il senso delle tre invettive contro i dialettici che scandiscono il *De divina omnipotentia* (PIER DAMIANI 1989, 353-355, 366, 373) e che a lungo hanno segnato il testo come espressione di un rifiuto della filosofia e degli argomenti logici in teologia, in nome di una spiritualità fideistica fondata sull'ineffabilità del divino. In realtà, come vedremo, non soltanto la critica di Pier Damiani ha quale oggetto gli abusi della dialettica, piuttosto che la dialettica in sé; ma queste stesse critiche si alimentano degli strumenti logici e delle contraddizioni che sanno mettere in rilievo, e che saranno la chiave di volta per dimostrare l'inconsistenza del dilemma sul passato come oggetto puramente nominalistico.

pacità divina di agire sul passato opera in “senso diviso” (Dio può fare in modo che P o può fare in modo che non-P) e non in “senso composito” (Dio può fare in modo che P e non-P)<sup>50</sup>. Posta di fronte alla totalità degli accadimenti possibili (tutti indifferentemente realizzabili), l’onnipotenza è la facoltà di attualizzare una serie infinita di stati di cose controfattuali, mentre appare logicamente contraddittorio immaginarla nell’atto di operare su un passato dalla natura multiversa, attraversato da mondi che sarebbero paralleli e impossibili. Quest’ultima ipotesi, infatti, implicherebbe una contraddizione non solo dei principi logici e delle leggi naturali – il che non costituirebbe un problema per colui che, come scrive Pier Damiani, ha creato la natura stessa *ex nihilo*, “contro natura”<sup>51</sup> – ma soprattutto della logica stessa che presiede all’agire divino<sup>52</sup>. Con la retroazione, infatti, si determinerebbe la compresenza, in uno stesso istante passato, di accadimenti contraddittori quale conseguenza, rispettivamente, dell’azione con cui Dio ha prima voluto, in  $t_1$ , che P in  $t_2$  (ad esempio, che Roma fosse fondata) e successivamente ha voluto, in un tempo  $t_3$  successivo a  $t_1$  e  $t_2$ , che non-P in quello stesso *locus* temporale  $t_2$  (cioè che Roma non fosse fondata); per cui Socrate si troverebbe ad essere stato, in

---

50 Su questo cfr. GASKIN 1997, 234-236.

51 PIER DAMIANI 1989, 368,10-12: «Consideranti plane liquido patet, quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quod voluit naturae iura mutavit, immo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodammodo contra naturam fecit».

52 Gaskin riprende la distinzione tra *necessitas consequentiae* e *necessitas consequentis* per sostenere che la concezione damiana di onnipotenza è logicamente consistente solo se agisce sulla prima forma di *necessitas*, relativa e aperta, piuttosto che sulla seconda, assoluta e fattuale (cfr. GASKIN 1997, 234-237). La distinzione sarà centrale nell’argomentazione del *De concordia* anselmiano per dimostrare l’accordo tra prescienza, predestinazione divina e libero arbitrio delle creature: «Si ergo cum necessitate pronuntio futurum de re futura: hoc modo seditio cras futura necessitate futura est, aut ortus solis cras futurus necessitate futurus est; seditio quidem quae non erit ex necessitate, sola sequenti necessitate futura asseritur, quia futura de futura dicitur. Si enim cras futura est, necessitate futura est. Ortus vero solis duabus necessitatibus futurus intelligitur, scilicet et praecedenti quae facit rem esse - ideo enim erit, quia necesse est ut sit -, et sequenti quae nihil cogit esse, quoniam idcirco necessitate futurus est, quia futurus est». (ANSELMUS 1940(1) *De concordia*, 250,17-24).

uno stesso tempo  $t_2$ , contemporaneamente in piedi e seduto.

Alla luce di queste riflessioni, rileggiamo l'affermazione che chiude il capitolo XVI e alla quale è legata l'interpretazione tradizionale di Pier Damiani teorico del carattere assoluto dell'onnipotenza divina:

Propositae igitur disputationi adhibenda est clausula. Si itaque omnia posse coaeternum est Deo, potuit Deus ut quae facta sunt, facta non fuerint. Sed omnia posse coaeternum est Deo, potest igitur Deus, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Constanter igitur et fideliter asserendum, quia Deus sicut omnipotens dicitur, ita sine ulla prorsus exceptione veraciter omnia potest, sive in his quae facta sunt, sive in his quae facta non sunt<sup>53</sup>.

Da Nardi a Holopainen, la storiografia è ormai in buona parte concorde nel giudicare questo passaggio non tanto come l'affermazione di una concezione assoluta dell'onnipotenza, quanto come l'atto conclusivo di un ragionamento che si sviluppa lungo tutto il *De divina omnipotentia* e che vuol essere un monito a cogliere la distanza che separa gli strumenti dialettici dal proprio oggetto quando questo sia la natura divina. A metter in guardia dal giudicare frettolosamente la posizione di Pier Damiani basterebbe un'osservazione: il testo non conclude con "quia Deus sicut omnipotens est", bensì con un più sfumato "quia Deus sicut omnipotens dicitur", sottolineando ancora una volta che è l'orizzonte linguistico a costituire il quadro semantico nel quale la questione deve essere intesa.

Una simile essa a fuoco è quella dettata, come ora appare chiaro, dall'*aeternitas* posta in funzione di principio epistemico: detemporalizzato lo spazio dove l'agire divino si esercita su accadimenti e stati di cose, la *potentia Dei* potrà applicarvisi senza limitazioni, nel momento in cui decide di istanziare un ordine del mondo o l'altro. La fallacia del dilemma sta nel concepire come

---

53 PIER DAMIANI 1989, 381,3-9.

azione sul passato ciò che in realtà è una capacità controfattuale, la quale agisce su oggetti sganciati dalla successione temporale che sono tali a partire dalla modalità cognitiva eternalista (“omnia posse coaeternum est Deo”) con cui il soggetto divino li coglie e sceglie poi se porli in atto oppure no; e ciò a prescindere dai modi, necessariamente temporali, sotto i quali l’intelletto umano li concepisce.

In quest’ottica le procedure logiche contestate ai dialettici – si veda nel testo l’uso di termini tecnici quali “disputationi clausula” e “igitur”, nonché di regole d’inferenza come il *modus ponens* che struttura l’affermazione della natura assoluta dell’onnipotenza divina (“Si itaque omnia posse [...] Sed omnia posse [...] potest igitur Deus [...]”) – mutano di segno, da negativo a positivo, e si intrecciano con i fondamenti del paradigma monastico (segnalato anch’esso da spie linguistiche, come la formula “constanter igitur et fideliter”) in un modello integrato fra la sapienza dei Padri e la dialettica, tra la teologia e le arti liberali<sup>54</sup>.

#### **4. *Undoing the Past*: paradossi moderni dell’onnipotenza**

Dopo il *De divina onnipotentia*, il dibattito medievale sulla natura dell’onnipotenza e sul rapporto con la necessità temporale segna il progressivo affermarsi della distinzione tra due forme di potenza divina: la *potentia Dei ordinata*, con la quale Dio crea il mondo e ne stabilisce le leggi, e la *potentia Dei absoluta*, che sarà poi intesa in modi diversi ma che in generale rimanda alla capacità da parte di Dio di non restare vincolato all’ordine del mondo che egli ha stabilito e di poter agire *extra naturam*, finanche a cambiare una *ordinatio* con l’altra<sup>55</sup>. La distinzione finì per polarizzare l’attenzione dei teologi, medievali e

<sup>54</sup> Sulla presenza delle arti liberali nelle lettere di Pier Damiani e sul loro rapporto con i presupposti teologici della sua opera, si vedano DE FILIPPIS 2018 e DE FILIPPIS 2020.

<sup>55</sup> Per la storia dell’origine e delle fortune medievali della distinzione, il riferimento è ai

poi moderni, ma l'idea che la sorregge – il grado di necessità (o il differente modo di intenderlo) attribuibile all'onnipotenza divina in rapporto alla contingenza degli eventi temporali – è già nell'orientamento dato da Pier Damiani al problema, come ha rilevato Courtenay<sup>56</sup>.

La storia dell'onnipotenza, tuttavia, non si ferma qui. Francis Oakley ha richiamato l'attenzione sul fatto che «tra i diversi attributi tipicamente riferiti a Dio nella tradizione cristiana [...] è l'onnipotenza quello che è stato oggetto, in anni recenti, di una particolare e persistente attenzione tra filosofi e storici»<sup>57</sup>. In *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Gijbert van den Brink ha calcolato che tra il 1955 e il 1990 gli articoli scientifici e in generale i contributi sul tema sono stati più di cento<sup>58</sup>, per un dibattito che ha coinvolto teologi, filosofi e storici della filosofia quali Peter Geach, Michael Dummett, Nelson Pike, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Alfred Freddoso, Marilyn McCord Adams, Harry Frankfurt, Anthony Kenny, Brian Leftow e altri<sup>59</sup>. La fase più intensa si colloca tra il 1955, anno di pubblicazione di *Evil and Omnipotence* di John Mackie, e i primi anni Settanta, dapprima sulle pagine di *Mind* e successivamente su quelle di *The Philosophical Review*<sup>60</sup>; un fenomeno che si può spiegare con l'interesse della tradizione analitica anglo-ame-

---

classici RANDI 1984, RANDI 1987 e COURTENAY 1990.

56 COURTENAY 1985, 244.

57 OAKLEY 1998, 437: «Of the various attributes characteristically ascribed to God in the Christian tradition, [...] it is omnipotence which of recent years has most persistently been the object of focused attention among philosophers and historians alike».

58 VAN DEN BRINK 1993, 134.

59 Per una ricognizione del dibattito contemporaneo in ambito analitico si vedano LIMONTA 2020, 52-60, e KENNY 1979, 100-109. Per i riferimenti bibliografici, PIER DAMIANI 2020, 253-272.

60 Dall'uscita dell'articolo di Mackie si susseguono a ritmo serrato, su *Mind*, gli interventi di GRAVE 1956, RAMSEY 1956, FARRELL 1958, KEENE 1960, MAYO 1961, ZIMMERMAN 1961. Il testimone è raccolto da *The Philosophical Review*, dove il focus della discussione si sposta sui paradossi dell'onnipotenza e in particolare sulla possibilità di cambiare il passato e in generale intervenire sulla direzione della causalità e sulla struttura della necessità temporale: MAVRODES 1963, FRANKFURT 1964, DUMMETT 1964, PIKE 1965, SOBEL 1966, MACKIE 1966, WADE SAVAGE 1967, ADAMS 1967.

ricana per l'ontologia formale e la logica modale, che trova terreno fertile nell'indagine sui rapporti tra l'onnipotenza e la necessità temporale nelle teologie medievali.

La distanza (non solo cronologica) da Pier Damiani è tale da rendere superfluo sottolineare i rischi dell'anacronismo storiografico, dilungandosi sulle insidie di un confronto che si proponga di definire analogie ed elementi di continuità e che non sembra appassionare i teorici moderni dell'onnipotenza. Il riferimento al *De divina omnipotentia*, infatti, è pressoché assente nei loro scritti, non diversamente dai loro predecessori medievali. La fortuna dell'opera di Pier Damiani, che pure può contare su una tradizione manoscritta di settecento codici tra l'XI e il XVI secolo, conobbe poi una rapida eclisse sin dal Duecento, tanto che nel XIII secolo il riferimento al *De divina omnipotentia*, quando sia presente, appare decisamente marginale nei dibattiti sulla necessità del passato e sull'esegesi del passo geronimiano<sup>61</sup>. Ma le questioni poste nell'epistola 119 hanno funzionato, se non da fonte testuale, sicuramente da potente motore narrativo - filosofico e teologico - nel fornire di volta in volta temi, concetti e suggestioni. Accostarle criticamente ai paradossi contemporanei dell'onnipotenza significa intendere questi ultimi come elementi di contrasto per definire - seppur tra oscillazioni e incongruenze - il profilo teorico e tematico dell'uno e degli altri, e fornire così lo spaccato della lunga storia di un'idea.

Una ricognizione sistematica delle discussioni contemporanee - ammesso che ciò sia possibile per un dibattito tutt'altro che concluso - ci porterebbe troppo lontano. Ci concentreremo quindi sulle posizioni di due autori,

---

<sup>61</sup> Occorrerà attendere i primi decenni del XX secolo per una ripresa degli studi damianei, frutto di un rinnovato interesse (storico più che teoretico) per la filosofia e la teologia del monaco ravennate. Cfr. D'ACUNTO 2000, 97-107; relativamente al *De divina omnipotentia* e alla sua presenza nelle discussioni medievali sulla possibilità di un'azione retroattiva sul passato, cfr. anche SCHABEL 2019, 72.

John L. Mackie e George Mavrodes, che possono essere presi a campione delle questioni affrontate, per poi porle in relazione con i nodi concettuali dell'opera di Pier Damiani.

*Evil and Omnipotence* (1955) di John Mackie è l'articolo con cui, secondo la ricostruzione di Oakley, il dibattito ha avuto inizio<sup>62</sup>. La domanda da cui prende le mosse – come sia possibile conciliare l'esistenza di un dio onnipotente con la presenza del male – è certamente decentrata rispetto al problema posto da Pier Damiani e più vicina a prospettive come quella di Hans Jonas, che alcuni anni dopo dedicherà all'onnipotenza il breve intervento *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (1968). La questione della teodicea ha una storia altrettanto lunga di quella dell'onnipotenza e Mackie cerca di sintetizzare le diverse risposte storiche al problema distinguendole in due categorie (“adequate” e “fallacious solutions”) e occupandosi poi di mostrarne limiti e contraddizioni. Isoliamo la parte che ci riguarda più da vicino, e che è relativa a ciò che Mackie definisce «the Paradox of Omnipotence»<sup>63</sup>: «può un essere onnipotente creare qualcosa che poi egli non possa controllare? Ovvero – il che è praticamente lo stesso – può un essere onnipotente creare regole al quale egli stesso sia poi vincolato?»<sup>64</sup>.

Nessuna risposta, positiva o negativa che sia, sembra in grado di risolvere la questione: in entrambi i casi occorre ammettere un limite tale all'esercizio dell'onnipotenza divina da mettere in dubbio la perfezione e la natura stessa di Dio, almeno per come la tradizione teologica dell'Occidente latino lo ha inteso. È un dilemma antinomico, sulla falsariga di quello damiano, e come quello introduce alla questione più generale dei vincoli all'azione divi-

---

62 MACKIE 1955.

63 *Ivi*, 210.

64 *Ibidem*: «can an omnipotent being make things which he cannot subsequently control? Or, what is practically equivalent to this, can an omnipotent being make rules which then bind himself?» (traduzione mia).

na. Anche in questo caso, la posta in gioco non è la possibilità di agire su uno specifico stato di cose (ad esempio, la verginità di una fanciulla o, come vedremo a breve, il sollevamento di una pietra) ma quale sia il fondamento e il grado di “durezza” della necessità propria dell’*ordinatio* che Dio ha istituito<sup>65</sup>. Il problema coinvolge insomma quella che abbiamo definito come secondo livello o meta-proprietà dell’onnipotenza divina, e che emerge anche nelle soluzioni elaborate da Mackie per fronteggiare l’impasse logica del Paradosso.

*Evil and Omnipotence* ne presenta due, anche se in realtà si sofferma soprattutto sulla prima. La soluzione consiste nel distinguere tra due generi di onnipotenza: una del primo ordine, che consiste in un illimitato potere di agire (“first order omnipotence”), e una del secondo ordine, che si definisce come illimitato potere di determinare quale potere di agire avranno le cose (“second order omnipotence”)<sup>66</sup>. Secondo Mackie, l’unica concezione sostenibile – in quanto conciliabile con il problema del male e il libero arbitrio delle volontà umane – è la seconda, perché offre una modalità relativa e depotenziata di onnipotenza. Qualsiasi altra forma di *potentia absoluta Dei* o anche solo di onnipotenza nel senso classico del termine sarebbe filosoficamente insostenibile.

Riconsideriamo questa distinzione alla luce delle riflessioni condotte sull’onnipotenza come meta-proprietà. L’abbiamo definita come proprietà di stabilire proprietà, che nel *De divina omnipotentia* indicava la capacità di agire sul piano delle leggi fondamentali dell’*ordinatio*. Il quadro teorico presenta forti affinità con la soluzione dei due ordini di Mackie: in questione è sempre

---

<sup>65</sup> Utilizzo qui il termine “istituire” per alludere all’accostamento, nel testo di Mackie, tra il paradosso dell’onnipotenza e un analogo *Paradox of Sovereignty*, che si domanda se sia possibile per un sovrano istituire una legge che limiti in futuro il proprio potere legislativo; cfr. *ivi*, 211. Va ricordato come anche nel dibattito medievale le discussioni sull’onnipotenza si trovino legate, fin dal XII secolo, a quelle sui limiti del potere politico, temporale e soprattutto papale. Cfr. RANDI 1984 e COURTENAY 1990, 87-103 e 194-196.

<sup>66</sup> MACKIE 1955, 212.

il rapporto tra due modi gerarchicamente strutturati di onnipotenza, che hanno ad oggetto, rispettivamente, i fatti e le leggi che li regolano. Ma quel quadro, se rappresenta un elemento di continuità nella tradizione del tema, d'altra parte va inteso in relazione alle istanze che lo hanno determinato e che ne definiscono modi e finalità in un preciso contesto storico-culturale. Per questo le analogie con Pier Damiani si fermano qui e sono piuttosto le differenze (e i modi in cui si danno) a costituire un aspetto su cui vale la pena soffermarsi.

La dialettica di Mackie tra le due potenze rovescia il modello damiano. In *Evil and Omnipotence*, l'onnipotenza di secondo ordine (meta-proprietà) costituisce una forma depotenziata della capacità di agire, utile a sostenere una posizione compatibilista tra Dio e il libero arbitrio dei soggetti che agiscono nel mondo. Al contrario, in Pier Damiani il punto centrale è costituito dall'affermarsi di una superiore concezione dell'onnipotenza, svincolata sia dalle leggi dell'ordine naturale sia dalle regole del ragionamento sillogistico. Il baricentro del rapporto tra la necessità della potenza divina e quella dell'*ordinatio*, diversamente da Mackie, è chiaramente spostato verso la prima. Ma il confronto fra le due distinzioni consente di portare alla luce i loro presupposti, il paradigma concettuale che contribuiscono a formare e come questo orienti gli sviluppi dell'argomentazione nell'uno e nell'altro. In questo senso, se non può giungere a definire e risolvere tutti i nodi aperti dalla riflessione di Pier Damiani, esso permette quantomeno di riconoscere alcune false piste: ad esempio, diventa chiaro come una lettura del *De divina omnipotentia* orientata alla definizione di soluzioni compatibiliste (come in Mackie) sia destinata a mancare il bersaglio, perché trascura l'esigenza, cruciale per il monaco ravennate, di affermare la necessità assoluta dell'agire divino e, dall'altra parte, non coglie il fatto che le esigenze del libero arbitrio, al centro del dibattito contemporaneo, rivestono un ruolo marginale nel testo damiano.

La seconda soluzione di Mackie è soltanto un abbozzo, ma coinvolge un aspetto fondamentale quale il rapporto tra l'attributo divino dell'eternità e i vincoli della *necessitas per accidens*<sup>67</sup>. Come si è visto, riformulando il dilemma temporale in un quadro eternalista Pier Damiani mirava a svincolare l'onnipotenza di Dio dai limiti delle regole logiche e delle leggi naturali. Per Mackie invece, che ragiona a partire dalla teodicea e dunque del rapporto dell'agire divino con stati di cose temporali, la soluzione eternalista è impraticabile, perché incompatibile con il presupposto teorico che fonda la sua analisi, cioè la tutela del libero arbitrio umano, che verrebbe annullato dal determinismo di un ordine eterno del mondo. In un diverso paradigma concettuale, come si vede, teorie analoghe subiscono processi di risemantizzazione, a volte anche radicali, e il pendolo oscilla ora verso il lato della contingenza.

L'articolo di Mackie ha inaugurato, sulle riviste scientifiche del mondo anglosassone, la stagione della discussione su dilemmi e paradossi del concetto di onnipotenza divina. In questo contesto si colloca anche il breve contributo di George Mavrodes, *Some puzzles Concerning Omnipotence* (1963). Benché non si possa dire che vi abbia un ruolo centrale, l'analisi di Mavrodes presenta almeno tre aspetti peculiari e degni di attenzione:

- il richiamo esplicito alle fonti medievali: a differenza della prospettiva teoretica adottata dalla maggior parte dei filosofi analitici, Mavrodes prende spunto da una formulazione storica, quella di Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae* (I<sup>a</sup>, q. 25, a. 3)<sup>68</sup>. Il filosofo americano riprende molto sintetica-

<sup>67</sup> «The paradox of omnipotence can be avoided by putting God outside time, but the freewill solution of the problem of evil cannot be saved in this way, and equally it remains impossible to hold that an omnipotent God binds himself by causal or logical laws», *ibidem*.

<sup>68</sup> Il *topos* teologico della vergine e dell'onnipotenza divina ricorre tra le *quaestiones* del dibattito universitario fra XIII e XIV secolo, in particolare nella letteratura quodlibetale. Tommaso d'Aquino lo discuterà sia nella *Summa theologiae* (I<sup>a</sup>, q. 25, a. 4) sia in una *quaestio quodlibetalis* (*Quaestiones quodlibetales*, V, q. 2, a. 1). Per la *Summa theologiae*, si veda TOMMASO 1888, 295-296; per la *quaestio quodlibetalis*, TOMMASO 1956, 2. Secondo Moonan

mente la *quaestio* per poi affermare che attribuire a Dio l'impossibilità di disegnare un quadrato circolare, secondo Tommaso, non significa negarne l'onnipotenza. La questione è ancora quella di Mackie, vale a dire la possibilità di definire in modi logicamente coerenti l'onnipotenza divina, in una prospettiva – per inciso – che riproduce la dialettica presente in Pier Damiani ma rovesciandola; nel *De divina omnipotentia*, infatti, sono le leggi logiche a essere misurate dalla potenza di Dio, e non viceversa. Riallacciarsi alle fonti storiche sull'onnipotenza significa, in Mavrodes e in generale nel contesto contemporaneo, scegliersi – per così dire – il proprio mito fondativo, per elevare a canone della discussione la formalizzazione teoretica di una posizione storica, da condividere o da criticare;

- la traduzione in termini icastici del dilemma di Mackie, con la formulazione del “paradosso della pietra”: «Può Dio creare una pietra che sia troppo pesante per lui da sollevare?»<sup>69</sup>. Le analogie con il *De divina omnipotentia* sono evidenti: un esperimento mentale a motore del ragionamento, similmente a quello geronimiano della vergine; la formulazione antinomica della domanda; l'uso argomentativo dell'*exemplum*. Ma altrettanto interessanti sono le discontinuità. Nel descrivere la posizione di Tommaso, Mavrodes vede una differenza essenziale tra la questione posta dall'enunciato “*x* is able to make a thing too heavy for *x* to lift” e quella formulata dall'Aquinate, secondo la quale “*x* is able to draw a square circle”. Ne deduce quindi che soltanto quest'ultima comporti una contraddizione e che la soluzione fornita da Tommaso sia applicabile ad essa ma non al paradosso della pietra. Tuttavia, nelle discussioni medievali l'agente non è mai una incognita *x* ma un soggetto divino, che

---

(MOONAN 1994, 53), Tommaso non riprende la citazione dal *De divina omnipotentia* o dalla fonte geronimiana, ma vi attinge indirettamente tramite la ripresa letterale che ne fa il *Decretum Magistri Gratiani* (c. XXVII, q. 5, pars II).

69 MAVRODES 1963, 221: «can God create a stone too heavy for Him to lift?» (traduzione mia).

in quanto tale porta con sé, come proprietà analitica, la capacità di fare qualsiasi cosa. Mavrodes può così rispondere positivamente al paradosso della pietra, dal momento che l'enunciato "una pietra troppo pesante da sollevare per un Dio onnipotente" è logicamente coerente e descrive uno stato di cose che può essere oggetto della potenza divina, a differenza del quadrato circolare. Ma la formalizzazione logica e destoricizzata del paradosso ne fa qualcosa di molto simile a un'ipotesi *ad hoc* che Mavrodes ha buon gioco nel confutare, mentre la soluzione di Tommaso, della quale egli isola un frammento, rimane irrisolta e incompresa nei riferimenti che implicava e che la giustificavano: la questione della necessità temporale e dei suoi vincoli, l'autonomia e il fondamento delle leggi che regolano il mondo, la compatibilità tra il determinismo di un principio primo ordinatore e la libera volontà degli uomini, il significato e l'ambito di applicazione dei termini modali negli enunciati del discorso logico.

- la riproposizione della distinzione tra due modi dell'onnipotenza divina. Quando Mavrodes afferma «se il potere di Dio di sollevare qualcosa è infinito, allora il suo potere di creare dovrebbe estendersi all'infinito anche senza andare oltre quel primo potere»<sup>70</sup> ripropone, probabilmente senza averne coscienza storica, quella distinzione tra il potere di esercitare singoli atti sul mondo e quello di stabilire le leggi che regoleranno quegli atti che ha attraversato la storia del dilemma dell'onnipotenza, a partire dalla scelta di Pier Damiani di elevare il dubbio di Gerolamo al problema delle condizioni di possibilità dell'onnipotenza<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> *ivi*, 223: «if God's power to lift is infinite, then His power to create may run to infinity also without outstripping that first power» (traduzione mia).

<sup>71</sup> Si può aggiungere, per inciso, una breve osservazione su Alvin Plantinga e il suo *On Ockham's Way Out* (PLANTINGA 1986), che testimonia la lunga durata del dibattito e anche la sua trasversalità, capace di raccogliere attorno a sé temi affini o contigui e di far sentire la sua presenza anche in ambiti storicamente non contigui come quelli che separano Pier Damiani da Guglielmo di Ockham. L'argomento centrale è la prescienza a

Le differenze lessicali e concettuali non sono trascurabili e inducono alla cautela, soprattutto quando siano così sottili e frammentari gli elementi di mediazione tra teorie distanti nel tempo e nel quadro culturale che presuppongono. Ma se si può rintracciare, nella lunga durata del tema dell'onnipotenza, un'eredità del *De divina omnipotentia*, o in generale un'impronta damiana, questa non sarà tanto nella ripresa – esplicita o implicita, critica o apologetica – delle sue tesi o dei suoi testi, quanto nei modi del rapporto, di volta in volta diverso e a tratti quasi irriconoscibile, che ha saputo intrecciare con le teorie filosofiche e i paradigmi culturali che l'hanno tematizzata.

ROBERTO LIMONTA

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

---

partire dalle posizioni del *Venerabilis Inceptor*, ma l'esperimento mentale di Plantinga riguarda proprio la possibilità di cambiare il passato violando i vincoli della *necessitas per accidens*. Non a caso, è uno dei pochi teorici contemporanei a richiamare estesamente la posizione di Pier Damiani. Supponiamo – scrive Plantinga – che una colonia di formiche si sia stabilita sabato scorso nel giardino di Paul; qualora le formiche rimanessero e Paul tagliasse il prato questo pomeriggio, la colonia verrebbe distrutta. Dio, tuttavia, vuole che essa si conservi e ha quindi prescienza (cioè una conoscenza che fissa il proprio oggetto come necessario) che Paul non taglierà il prato questo pomeriggio. Ma se Dio avesse previsto che Paul avrebbe tagliato il prato questo pomeriggio, avrebbe fatto in modo che la colonia non si stabilisse nel giardino. Quindi, se Paul tagliasse l'erba del giardino questo pomeriggio, la proposizione «Quella colonia di formiche si è stabilita nel giardino di Paul lo scorso sabato», che ora è vera, diventerebbe falsa, perché muterebbe il suo oggetto (un accadimento passato) in conseguenza dell'azione libera di Paul e della prescienza e onnipotenza di Dio (PLANTINGA 1986, 254-258). In questo caso, invece di far slittare la questione dal piano linguistico a quello teologico, come fa Pier Damiani, Plantinga traduce in termini proposizionali il dilemma metafisico del rapporto tra onnipotenza e necessità temporale. Nel contesto di una riflessione ormai laicizzata, l'ipotesi di una violazione della *necessitas per accidens* del passato non ha più sapore blasfemo, anzi rappresenta un *case study* prezioso per indagare nei modi della logica contemporanea quel "power over the past" (l'espressione è di Plantinga) che Pier Damiani aveva elevato a problema filosofico.

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

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. IOSEPHUS ZYCHA, Prage Vindobonae Lipsiae, Tempsky 1891.

ANSELMUS 1940(1) = *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* in SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera Omnia*, II, ad fidem codicum recensuit FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, Roma, Thomas Nelson & Sons 1940, 243-288.

ANSELMUS 1940(2) = *Cur Deus homo* in SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera Omnia*, II, ad fidem codicum recensuit FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, Roma, Thomas Nelson & Sons 1940, 37-134.

BOETHIUS 2005 = ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Claudio Moreschini, Berlin, De Gruyter 2005.

GEROLAMO 1989 = *Sancti Hieronymi Epistulae*, in JACQUES PAUL MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*, Tomus XXII, S. Hieronymi tomus primus, Paris 1845.

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, 341-384.

PIER DAMIANI 2020 = PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, tr. it. di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020.

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 1956 = SANCTI THOMAE AQUINATIS *Quaestiones quodlibetales*, cura et studio RAYMUNDI SPIAZZI, Taurini-Romae, Marietti 1956.

## Studi

ADAMS 1967 = MARILYN McCORD ADAMS, «Is the Existence of God a “Hard” Fact?», *The Philosophical Review* 76/4 (1967), 492-503.

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

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.

CELLUPRICA 1976 = VINCENZA CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del De interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Bologna, Il Mulino 1977.

CONSTABLE 1976 = GILES CONSTABLE, *Letters and Letter-Collections*, Turnhout, Brepols 1976 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17).

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.

COURTENAY 1990 = WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina 1990.

D'ACUNTO 2000 = NICOLANGELO D'ACUNTO, *Introduzione a PIER DAMIANI, Lettere (1-21)*, Roma, Città Nuova 2000 (Opere di Pier Damiani, 1/1), 43-158.

D'ONOFRIO 1996 = GIULIO D'ONOFRIO, «I limiti del sapere teologico secondo Pier Damiani» in Giulio D'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, Casale Monferrato, Piemme 1996, 436-444.

D'ONOFRIO 2005 = GIULIO D'ONOFRIO, «Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale» in AA.VV., *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo. Atti della Settimana di studio (Spoleto, 15-20 aprile 2004)*, Spoleto, Cisam 2005, 821-893.

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 obloquii”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle *epistolae* (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XXXI* (2020), 57-87.

DENG 2018 = NATALJA DENG, *God and Time*, Cambridge, Cambridge University Press 2018.

DUMMETT 1964 = MICHAEL DUMMETT, «Bringing About the Past», *The Philosophical Review* 73/3 (1964), 338-359.

ECO 2007 = UMBERTO ECO, «Il pensiero debole VS i limiti dell'interpretazione», in UMBERTO ECO, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani 2007, 517-536.

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*, Münster, Aschendorff 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8/3).

FARRELL 1958 = PATRICK M. FARRELL, «Evil and Omnipotence», *Mind* 67/267 (1958), 399-403.

FEDRIGA, LIMONTA 2016 = RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Milano, Jaca Book 2016.

FRANKFURT 1964 = HARRY G. FRANKFURT, «The Logic of Omnipotence», *THE Philosophical Review* 73/2 (1964), 262-263.

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.

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.

GRAVE 1956 = S. A. GRAVE, «On Evil and Omnipotence», *Mind* 65/258 (1956), 259-262.

HOFFMAN, ROSENKRANTZ 2020 = JOSHUA HOFFMAN, GARY ROSENKRANTZ, «Omnipotence», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/omnipotence/> (ultimo accesso 30 giugno 2021).

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 Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/peter-damian/> (ultimo accesso 30 giugno 2021).

KEENE 1960 = G. B. KEENE, «A Simpler Solution to the Paradox of Omnipotence», *Mind* 69/273 (1960), 74-75.

KENNY 1979 = ANTHONY KENNY, *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press 1979.

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

KRETMANN, KENNY, PINBORG, STUMP 1982 = NORMAN KRETMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG, ELEONOR STUMP (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1982.

LECLERCQ 1960 = JEAN LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1960.

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.

MACKIE 1955 = JOHN L. MACKIE, «Evil and Omnipotence», *Mind* 64/254 (1955), 200-212.

MACKIE 1966 = JOHN L. MACKIE, «The Direction of Causation», *The Philosophical Review* 75/4 (1966), 441-466.

MARENBNON 2009 = JOHN MARENBNON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press 2009.

MARENBNON 2013 = JOHN MARENBNON, «Divine Prescience and Contingency in Boethius's Consolation of Philosophy», *Rivista di storia della filosofia* 1 (2013), 9-22.

MARENBNON 2016 = JOHN MARENBNON, «Anicius Manlius Severinus Boethius», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/boethius/> (ultimo accesso 30 giugno 2021).

MAVRODES 1963 = GEORGE MAVRODES, «Some Puzzles Concerning Omnipotence», *The Philosophical Review* 72/2 (1963), 221-223.

MAYO 1961 = BERNARD MAYO, «Mr. Keene on Omnipotence», *Mind* 70/278 (1961), 249-250.

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

MOONAN 1994 = LAWRENCE MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford, Clarendon Press 1994.

MUGNAI 2013 = MASSIMO MUGNAI, *Possibile/necessario*, Bologna, Il Mulino 2013.

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.

PIKE 1965 = NELSON PIKE, «Divine Omniscience and Voluntary Action», *The Philosophical Review* 74/1 (1965), 27-46.

PLANTINGA 1986 = ALVIN PLANTINGA, «On Ockham's Way Out», *Faith and Philosophy* 3/3 (1986), 235-269.

RAMSEY 1956 = IAN T. RAMSEY, «The Paradox of Omnipotence», *Mind* 65/258 (1956), 263-266.

RANDI 1984 = EUGENIO RANDI, «"Potentia Dei condizionata". Una questione di

Ugo di saint-Chér sulla onnipotenza divina», *Rivista di storia della filosofia* 39 (1984), 521-536.

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.

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

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

SCHABEL 2019 = CHRIS SCHABEL, *Pierre Ceffons et le déterminisme radical au temps de la peste noire*, Paris, Vrin 2019.

SHARPLES 2009 = ROBERT SHARPLES, «Fate, Prescience and Free Will», in MARENBOON 2009, 207-227.

SOBEL 1966 = JORDAN HOWARD SOBEL, «Dummett on Fatalism», *The Philosophical Review* 75/1 (1966), 78-90.

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

WADE SAVAGE 1967 = C. WADE SAVAGE, «The Paradox of the Stone», *The Philosophical Review* 76/1 (1967), 74-79.

WHITAKER 2007 = CHARLES WHITAKER, *Aristotle's De interpretatione: Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press 2007.

ZIMMERMAN 1961 = MARVIN ZIMMERMAN, «A Note on the Problem of Evil», *Mind* 70/278 (1961), 253-254.