

Roberto Limonta*

Constanter igitur et fideliter.
Il paradigma teologico damiano nel prologo del *De divina omnipotentia*

*Constanter igitur et fideliter. Peter Damian's Theological Paradigm in the Prologue of *De divina omnipotentia**

Abstract

The studies on Peter Damian's *De divina omnipotentia* generally approached it from the first chapter, where the issue of the divine capacity to restore the lost virginity of a maiden is introduced. The brief prologue, instead, has received little attention. Aim of this paper is: 1) to focus on this prologue, showing how it contains *in nuce* (together with his epilogue in the XVI chapter) the foundations of the theological paradigm by which Peter Damian discusses the temporal dilemma and his relationship with the divine omnipotence; 2) to explain how this paradigm is to be understood as the horizon of meaning that supports and explains the Peter Damian's conception of the eternity as a divine cognitive mode, so resolving, from an epistemic point of view, the problems about the necessity of the past relating to God's omnipotence.

Keywords: Omnipotence; Monastic Theology; Eternity; Benedictine Rule; Dialectics.

Abstract

Gli studi sul *De divina omnipotentia* di Pier Damiani hanno generalmente considerato il testo a partire dal capitolo primo, dove compare il dilemma sulla capacità dell'onnipotenza divina di restituire la verginità perduta a una fanciulla, per concentrarsi poi sulla questione se Dio possa fare in modo che il passato non sia stato. Diversamente, il breve prologo è stato oggetto di scarso interesse. Scopo di questo contributo sarà quindi 1) portare l'attenzione su tale prologo, dimostrando come esso racchiuda (insieme all'epilogo del ragionamento al capitolo XVI) i fondamenti *in nuce* del paradigma teologico tramite il quale Pier Damiani discuterà filosoficamente il dilemma temporale e il suo rapporto con

* Università degli studi di Salerno. Indirizzo: Roberto Limonta, via Giuseppe Dossetti 15, 20097 San Donato Milanese (MI), Italy; limonta@libero.it.

l'onnipotenza divina; 2) mostrare come tale paradigma costituisca l'orizzonte di senso che consente e legittima la concezione damianea dell'eternità quale modo cognitivo divino, delineando così una soluzione epistemica ai problemi posti alla potenza divina dalla necessità del passato.

Keywords: Onnipotenza; teologia monastica; eternità; Regola benedettina; dialettica.

Gli studi sul *De divina onnipotentia* di Pier Damiani hanno in genere considerato il testo a partire dal capitolo I, dove compare l'interrogativo sulla capacità dell'onnipotenza divina di restituire la verginità a una fanciulla che l'abbia perduta¹, per poi concentrarsi sul dilemma se Dio possa fare in modo che il passato non sia stato (capitolo V)². Diversamente, il breve prologo (ventidue righe nell'edizione critica di Reindel)³ è stato oggetto di scarsa attenzione, forse perché giudicato come semplice premessa parenetica imposta dalle consuetudini del genere epistolare e quindi priva di interesse filosofico⁴.

L'analisi che condurremo intende invece mostrare come il prologo non costituisca un protocollo puramente formale, ma contenga gli elementi fondamentali del quadro concettuale sotto il quale andrà intesa la discussione sui dilemmi del *De divina onnipotentia*. Il ragionamento si svilupperà quindi in due fasi:

a. in primo luogo definire, a partire da alcune spie linguistiche, i contorni essenziali del paradigma teologico che racchiude e sostiene il ragionamento di Pier Damiani, e nel quale trovano spazio, come vedremo, sia la tradizione spirituale della teologia monastica sia le arti liberali⁵.

¹ Per la storia della questione geronimiana nel dibattito medievale, si veda la sintesi di F. L. Florido, «La cuestión in reparatione corr uptae y el problema de la omnipotencia divina de Pedro Damián a Guillerm o de Rimini», *Cauriensia* VII (2012), 397-419. Cfr. anche R. Limonta, «*Audenter loquor*. Esperimenti mentali e controfattualità nel *De divina onnipotentia*», *Noctua* IX, 1 (2022) 50-78.

² Cfr. R. Limonta, «Undoing the Past. *Necessitas per accidens* e logica temporale nel *De divina onnipotentia*», *Noctua* VIII, 1-2 (2021) 138-175.

³ Cfr. *Petri Damiani Epistula 119 (De divina onnipotentia)*, in K. Reindel (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 3, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1989, 341-384.

⁴ Su stile e struttura dell'epistolario damiano, cfr. N. D'Acunto, *Introduzione a Pier Damiani, Lettere 1-21*, (Opere di Pier Damiani, 1/1) Città Nuova, Roma 2000, pp. 43-107. Sulla tradizione epistolare medievale, cfr. G. Constable, *Letters and Letter-Collections*, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17) Brepols, Turnhout 1976.

⁵ Sull'intreccio tra teologia e arti liberali in Pier Damiani, cfr. A. Cantin, *Les sciences séculières et la foi. Le deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1975; N. D'Acunto, «Pier Damiani fra retorica e tension

b. In secondo luogo, mostrare come la soluzione damianea al dilemma temporale possa essere intesa – e coerentemente argomentata – solo alla luce di tale paradigma. In questo, un ruolo cruciale è quello svolto dalla concezione damianea dell’eternità come modo cognitivo, che consente di render conto dell’apparente antinomia della potenza divina e risolvere il dilemma sulla possibilità di violare la necessità del passato.

1. *Qui solus de marini fluctus procellis eripitur: un naufragio con spettatore*

La lettera 119 si apre con la formula rituale di saluto: «Domno Desiderio Cassinensis monasterii reverentissimo rectori et universo sancto conventui, Petrus peccator monachus pacis osculum in Spiritu sancto»⁶. Destinatario della missiva è Desiderio, abate del monastero di Montecassino, dove Pier Damiani si era recato in visita tempo prima. Nella cornice conviviale di una *conversatio* monastica⁷, Pier Damiani si era intrattenuto con Desiderio e i monaci cassinesi sulla questione esegetica di come intendere l’affermazione di san Gerolamo, secondo il quale neppure Dio avrebbe la capacità di ripristinare la verginità di una fanciulla una volta che l’abbia perduta.

Il saluto è quindi sostanzialmente formale⁸. Tuttavia, almeno un elemento andrà sottolineato: il «peccator monachus» Pier Damiani si rivolge ai monaci di Montecassino per tornare col ricordo a una discussione svoltasi «ad mensam». La lettera non riporta quindi il prodotto di una riflessione interiore o di un ragionamento astratto, ma si sviluppa come discussione nel contesto di una comunità coesa attorno ai valori di un paradigma culturale che definisce tempi e modi della vita pratica conventuale come anche della speculazione teologica. Di questa *conversatio* il *De divina omnipotentia* costituisce memoria e tradizione, in quanto tale andrà inteso.

eremitica», *Studi umanistici piceni* 29 (2009), 35-45; R. 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) 51-7 e R. 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.

⁶ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 342, ll. 1-3.

⁷ Cfr. E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, tr. it. G. Cairola, Torino 1950, pp. 154-155.

⁸ Sull’uso damianeo delle formule di saluto (se ne contano 55 varianti nell’epistolario), cfr. N. D’Acunto, *Introduzione a Pier Damiani, Lettere 1-21*, cit., pp. 56-59).

Ai saluti segue l'*exordium*, dove Pier Damiani formula, come consuetudine nell'epistolografia monastica, una ricostruzione metaforica e analogica della questione che sarà affrontata:

Qui solus de marini fluctus procellis eripitur, dum sagena adhuc inter rupes et scopulos, inter minaces atque intumescentes undarum cumulos periclitari considerat, inhumanus est, si laborantes in discrimine socios non deplorat. Ego itaque episcopatu dimisso me quidem velut arenis expositum gaudeo, sed te ventis adhuc atque turbinibus atteri, ac inter hiantis pelagi fluctuare voraginem non sine fraterna compassione suspiro⁹.

Le metafore marine costituiscono un *topos* della letteratura monastica, e il *De divina omnipotentia* non fa eccezione¹⁰. Con una *comparatio*, figura tipica della retorica damiana, le immagini legate al mare e in generale al mondo acquatico – fluido, tumultuoso e dunque metafora privilegiata del pericolo – sono contrapposte alla stabilità del mondo terrestre, cui attinge l'immaginario analogico per indicare la solidità del fondamento¹¹. Ma la metafora, in questo caso, rimanda anche a una fonte storicamente riconoscibile: «Suave, mari magno turbantibus aequora ventis, / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est» (Lucrezio, *De rerum natura*, II, 1-4). È il noto esordio del secondo libro del *De rerum natura*, ripreso *ad sensum* e attinto con ogni probabilità da fonte indiretta, verosimilmente Seneca¹², che riprende l'immagine dello spettatore del mare in tempesta e le cui opere, a differenza di quella lucreziana, erano diffuse nelle biblioteche monastiche e nei *florilegia* che circolavano in ambiente benedettino¹³.

L'apertura lucreziana è un primo indizio del debito di Pier Damiani nei confronti della tradizione letteraria del mondo classico e della pratica delle discipline del *trivium* nelle scuole cittadine dell'XI secolo, in cui il monaco ravennate si era formato e fu *magister*. Al contempo, la scelta di collocare il riferimento al *De rerum natura* nel contesto di una *conversatio* monastica è segno della volontà di integrare il paradigma teologico con fonti della tradizione filosofica. Con una cra-

⁹ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 342, ll. 4-9.

¹⁰ Cfr. S. Pricoco, *Il monachesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 39 e 100-101.

¹¹ Cfr. R. de Filippis, «*Philosophi (...) vanis adversus Christum...*», cit., 61-62.

¹² Sulla fortuna di Lucrezio nei secoli medievali si veda S. Gillespie, P. Hardie, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 205-208.

¹³ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. F. Rigotti e B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985, p. 30, n. 2, e in generale per la tradizione storica del *topos* lucreziano.

si concettuale, infatti, Pier Damiani congiunge in immagine due figure: il filosofo, imperturbabile di fronte all'alternarsi ciclico di creazione e distruzione proprio dell'ordine naturale del mondo; e il monaco, che ne fa metafora del distacco di chi persegue il *contemptus mundi* per abbracciare la vita dello spirito. Filosofo e monaco si assimilano, così che l'area semantica del primo (segnata da prassi quali asceti e atarassia) si sovrappone a quella del secondo contribuendo a definirne la natura.

Introdotta dal richiamo all'inconciliabilità tra vita del monastero e servizio della Curia, la parte centrale del prologo sviluppa il tema della contraddizione tra interessi mondani e spiritualità monastica:

Errat, pater, errat, qui confidit se simul et monachum esse et curiae deservire. Quam male mercatur, qui monachorum praesumit claustra deserere, ut mundi valeat militiam baiulare. Undis erutus sanus est piscis, non ut sibi vivat, sed ut alios pascat. Vocamur, attrahimur, sed ut vivamus aliis, moriamur nobis. Amat venator cervum, sed ut faciat cibum, persequitur capreas, lepulos insectatur, sed ut ipse bene sit, illa nichil sint. Amant et homines nos, sed non nobis; sibimet diligunt, in suas nos vertere delicias concupiscunt¹⁴.

Dal punto di vista del contenuto, il passo insiste su un altro tema comune nella letteratura monastica, cioè l'impossibilità di conciliare la tensione ascetica e la purezza spirituale con l'impegno mondano: chi sceglie di abbandonare il chiostro per arruolarsi nella "milizia nel mondo" non comprende che, così facendo, si assimila ai laici, venendo meno alla natura esemplare della vocazione monastica che chiede di abbandonare i limiti della condizione post-lapsaria.

Quanto agli aspetti legati all'*elocutio*, il brano intreccia stilemi, tecniche retoriche e *topoi* argomentativi che testimoniano la padronanza degli strumenti logico-linguistici propri delle arti liberali¹⁵. Il *topos a comparatione* è forse la figura più tipica nel registro letterario di Pier Damiani¹⁶. Essa risponde alle esigenze di un modello integrato dove l'artificio retorico è al servizio della struttura argomentativa, qui fondamentalmente analogica. Nel prologo, i termini linguistici

¹⁴ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., pp. 342-343, ll. 10-12 e 1-5.

¹⁵ Cfr. N. D'Acunto, «Pier Damiani fra retorica e tensione eremitica», *Studi umanistici piceni* 29 (2009), 35-45; R. de Filippis, «*Omnes dialecticos...*», cit., e R. de Filippis, «*Philosophi (...) vanis adversus Christum...*», cit.; C. D. Fletcher, «Rhetoric, Reform, and Christian Eloquence: The Letter Form and the Religious Thought of Peter Damian», *Viator* 46/1 (2015) 61-91.

¹⁶ Cfr. R. de Filippis, «*Philosophi (...) vanis adversus Christum...*», cit., pp. 64-67 e G. D'Onofrio, «*Fons scientiae*». *La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, (Nuovo Medioevo, 17) Liguori, Napoli 1986, p. 266.

della *comparatio* sono *monachum esse* e *claustra deserere*, da una parte, e *curiae deservire* e *mundi militiam baiulare*, dall'altra. Il contrasto sviluppa la metafora lucreziana di apertura, spostandola dall'ambito personale – il distacco di Pier Damiani dagli impegni diplomatici e, dall'altra parte, il coinvolgimento dell'abate nelle incombenze politiche – a quello universale, relativo al significato della vita monastica.

L'immaginario marino ritorna con l'esempio del pesce salvato dalle onde, per poi sfumare in una generale analogia con il mondo animale. L'interesse degli uomini per pesci e altri animali non è quello di trarli in salvo, ma di catturarli per nutrirsi. Allo stesso modo, gli uomini amano i monaci e ne fanno il loro modello soltanto per realizzare i propri scopi mondani. Così facendo, il monaco è indotto a distogliersi dalla ricerca della perfezione spirituale per rivolgersi agli intrighi delle passioni terrene. Con un'apparente divagazione dal tema, in realtà Pier Damiani sta delineando il quadro di riferimento della discussione che seguirà, segnata dalle distorsioni della verità quando essa viene calata dal piano metafisico a quello terreno. La familiarità con le arti liberali si nota, ancora, nell'uso esperto dell'anafora, espressa dalla congiunzione avversativa *sed*. Il termine ricorre cinque volte in dieci righe e scandisce il *climax* ascendente con cui il testo passa dal *topos* marino e lucreziano al contesto monastico. Ma la *comparatio* svolge qui un ruolo più complesso della semplice contrapposizione. La funzione avversativa della congiunzione *sed* assolve il compito di annullare ciò che la precede, per volgere l'attenzione a un differente orizzonte semantico: mostrare i rischi del coinvolgimento negli affari politici e come ad esso corrisponda, sul piano intellettuale, l'adesione a un modello culturale fondato sul valore assoluto della dialettica e che sarà poi responsabile delle contraddizioni nella discussione sulla potenza divina.

2. *Ad summa tendentis vitae status: il paradigma monastico*

La chiusura del prologo è introdotta da una breve cesura che tira le conclusioni del ragionamento analogico precedente: «Quos nimirum dum in exteriora prosequimur, quid aliud quam monacho nostro, qui latebat intrinsecus, repudium damus?»¹⁷. Se interessi mondani e perfezione monastica, che si sono dimostrati incompatibili, vengono perseguiti insieme, allora la natura esemplare del monaco è tradita e viene meno ogni punto di riferimento: «Mox enim ad summa tendentis vitae status evertitur, rigor enervatur disciplinae, atque silentii censura dissolvitur,

¹⁷ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 343, ll. 5-6.

et ad effluendum quicquid libido suggesserit, ora laxantur. Unde processit et quod nunc occurrit memoriae.»¹⁸. Pur nella sua brevità, questa conclusione offre un profilo coerente e ben definito del paradigma monastico. Ne esamineremo quindi gli elementi in dettaglio.

Il primo aspetto è il sovvertimento della natura del vivere monastico, che è definita «ad summa tendentis vitae status». Formula meno generica di quanto appaia, perché stabilisce un principio di fondo: la centralità della dimensione esistenziale del monachesimo inteso come esercizio di virtù e perfezione anche nei suoi momenti più meditativi, come è il caso della riflessione sul dilemma temporale del passato. La sua funzione è performativa prima che descrittiva: non tanto chiarire nodi teologici o definire dogmi, bensì orientare il cammino del *viator* sulla via della salvezza. Per farlo Pier Damiani sceglie il ragionamento sulla natura della potenza divina, come esercizio nel quale il monaco possa prendere coscienza dell'*habitus* mentale necessario a realizzare quelle finalità, che sono innanzitutto etiche.

Il secondo elemento è l'allentarsi del *rigor disciplinae*: *disciplina* è l'obbedienza, primo gradino dell'umiltà e quindi della vita monastica, come recita il capitolo V della regola benedettina: «Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora. Haec convenit his qui nihil sibi Christo carius aliquid existimant.»¹⁹. La sottomissione alla *Regula* e all'abate è al contempo norma della vita cenobitica e strumento interiore per giungere alla perfetta virtù.

Dal venire meno dell'obbedienza consegue la violazione della regola del silenzio (*silentii censura*), al centro del capitolo VI della regola benedettina²⁰. Se la parola esce dai confini dello spazio mentale del silenzio, allora il linguaggio perde la corrispondenza con la realtà e quindi la certezza della propria verità: i termini si sganciano dagli stati di cose cui dovrebbero rimandare e le bocche, ridotte retoricamente a puro orifizio corporeo, si aprono (*ora laxantur*) per far uscire tutto ciò che a loro faccia piacere. Il riferimento si può spiegare con l'importanza che la *taciturnitas* ricopre nel sistema di valori della *Regula*, ma è soprattutto indicativo, in questo caso, della prospettiva linguistica della discussione che Pier Damiani si accinge a introdurre.

Il disordine morale e intellettuale che renderà possibile formulare i dilemmi

¹⁸ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 343, ll. 7-10.

¹⁹ *Regula Sancti Benedicti* in S. Pricoco (a cura di), *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2011⁶, V, 1-2, p. 148.

²⁰ *Regula Sancti Benedicti*, cit., VI, 7-9, p. 152.

sulla natura dell'onnipotenza ha la propria radice in questa mancanza di *rectitudo* che, nel *De divina omnipotentia*, è anche e soprattutto linguistica²¹. È il prologo a chiamarla in causa, quando chiude con l'affermazione: «Unde processit et quod nunc occurrit memoriae». Due sono gli aspetti da sottolineare. In primo luogo, l'ambientazione conversazionale del *De divina omnipotentia* non è un pretesto letterario, ma definisce il contesto vissuto nel quale si è svolta la riflessione. Non si tratta quindi di un solitario esercizio di meditazione, ma di una *conversatio* che si svolge nei termini posti da un paradigma culturale nel quale i dialoganti si riconoscono. In secondo luogo, non si è forse dedicata sufficiente attenzione a quella particella *unde* che apre la proposizione. Essa ha una forte valenza logica, perché stabilisce un'implicazione stretta tra la situazione descritta (l'uscita dalla *forma mentis* monastica) e il disordine intellettuale dei dialettici sull'onnipotenza divina. Le loro fallacie nel ragionare sui dilemmi del *De divina omnipotentia* sono diretta conseguenza dell'uscita da quel paradigma teologico, dentro il quale essi non sarebbero neppure sorti.

Tale paradigma consente di inquadrare la questione cruciale della necessità del passato in un contesto di eternalismo cognitivo²². Pier Damiani intende l'eternità come quadro modale entro il quale le facoltà divine si pongono in relazione ai propri oggetti. Dio apprende gli accadimenti *in aeternitate*, così che essi appaiono svincolati dalla *necessitas per accidens* del passato, in virtù del fatto che egli li conosce nel modo più semplice (e vero), cioè come puri eventi, senza attributi temporali. L'enunciato “Dio può fare in modo che ciò che è accaduto non sia accaduto?”, da cui sorge il dilemma sulla necessità del passato, andrà quindi riformulato nei tempi verbali di questo eternalismo: “Dio può fare in modo che ciò che accade non accada?”²³. Così facendo, la domanda non mostra più segni di contraddizione: non è la retroazione divina sul passato a implicare contraddizione, ma la sua formulazione in termini logico-linguistici.

²¹ Per *rectitudo* linguistica si intende la capacità di intenzionare direttamente e infallibilmente gli oggetti dei propri atti cognitivi, nel quadro di una teoria agostiniana del linguaggio dove termini e proposizioni sono intesi quali puri oggetti indicali che rimandano alle cose che significano. Per il concetto di *rectitudo*, cfr. R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964. Per gli aspetti linguistici e il rapporto con il silenzio, cfr. R. Limonta, «Linguaggio e spazio del silenzio in Anselmo d'Aosta», *Dianoia*, 18 (2013) 163-189.

²² Modello di riferimento è Severino Boezio, *De consolatione philosophiae*, V, 6. Cfr. J. Marenbon, «Divine Prescience and Contingency in Boethius's *Consolation of Philosophy*», *Rivista di storia della filosofia* 68/1 (2013) 9-22, in particolare 17-19.

²³ Cfr. *Petri Damiani Epistula 119*, cit., pp. 379-380, ll.30-5.

La fallacia del dilemma temporale mostra che la coerenza del ragionamento non riposa sulle procedure sillogistiche ma su quello che Pier Damiani, nel prologo, chiama *rigor disciplinae* e col quale intende un principio cardine del paradigma monastico, che costituisce così garanzia epistemica della discussione. Se aggiungiamo che la risemantizzazione del linguaggio, necessaria dopo il disallineamento di sintassi e semantica prodotto dal dilemma temporale, ha in Pier Damiani la *silentii censura* del prologo quale modello, si comprende bene come l'eternità rappresenti nel *De divina omnipotentia* la soluzione al problema della necessità del passato proprio in quanto punto d'incontro fra istanze teologiche e procedure filosofiche.

3. L'epilogo: *conversatio monastica* e contesto sociale della discussione

Alla luce di queste riflessioni, chiudiamo l'analisi con le ultime righe del capitolo XVI, cui è tradizionalmente legata l'interpretazione del *De divina omnipotentia* quale teorizzazione 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 sunt²⁴.

L'affermazione suona come epilogo che completa la cornice concettuale definita nel prologo. Le tracce linguistiche della teologia monastica sono evidenti: dal riferimento a quello che Pier Damiani chiama *clarae fidei fundamentum* al richiamo alla *puritatis aecclesiasticae disciplinam* sino all'invito a a riflettere *constanter e fideliter*²⁵.

Allo stesso modo ritorna l'uso degli strumenti retorici e dialettici, per definire l'apparato argomentativo cui Pier Damiani attribuisce il compito di agire da fattore di contrasto per portare alla luce la differenza tra correttezza e verità del ragionamento. Essa non si colloca semplicemente nella distanza tra due discipline (dialettica e teologia) o due stati epistemici (cognizione e credenza), ma tra due modi di intendere il significato dei processi logico-filosofici, all'interno o all'esterno dell'orizzonte di senso del paradigma monastico. Non c'è dubbio che la

²⁴ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 381, ll. 3-9.

²⁵ Cfr. *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 353, ll. 20-25.

potenza divina abbia spesso dato prova di saper andare oltre i sillogismi e le sottigliezze dei filosofi. Pier Damiani vi insiste, ad esempio, nel capitolo XI: «Audi syllogismum: Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet, ergo et uritur. Sed ecce, Moyses videt rubum ardere et non comburi»²⁶ Un aspetto rilevabile anche dall'uso dell'espressione dicitur nella formula epistemica «Deus sicut omnipotens dicitur», a sottolineare come il contesto rimanga quello della consuetudine linguistica, con tutti i suoi limiti. Ma quelle stesse procedure mutano di segno quando concorrono ad argomentare in favore della verità dell'onnipotenza divina, cioè quando sono intese all'interno del paradigma monastico. Ha infatti struttura sillogistica il ragionamento sui tempi verbali dell'onnipotenza nel capitolo XVI, sottolineato dalla frequenza dei termini tecnici della disputa dialettica: *disputatio*, *clausula*, *igitur*. Purché non si dimentichi che la sua cornice concettuale di riferimento è il paradigma cognitivo di un *sanae fidei frater*, come si legge all'inizio del capitolo.

Per questo motivo non andrà trascurata la formula di commiato, apparentemente formale, con cui Pier Damiani saluta i monaci di Montecassino e li invita a non dimenticarlo nelle loro preghiere. Se la *conversatio* monastica è lo sfondo della discussione sull'onnipotenza, allora questa andrà intesa (anche) come oggetto sociale. Secondo la definizione classica di John Searle, si definiscono con questo termine quei «fatti oggettivi nel mondo» che sono tali «soltanto grazie a un accordo degli esseri umani»²⁷. Senza cadere in anacronismi storiografici, intendiamo qui il termine in senso ampio, come sinonimo di un fenomeno che si definisce e ha senso all'interno di una ben definita comunità conversazionale, a partire dai principi del modello culturale che la costituisce. Sotto questa luce è evidente come non sia al tribunale della ragione che si rivolge il monaco ravennate, né tantomeno al «vulgus», che anzi invita a non turbare con simili questioni²⁸. Il contesto sociale della *conversatio* si conferma imprescindibile per la lettura del *De divina omnipotentia*; la definizione del paradigma teologico che la sostiene è quindi condizione necessaria e preliminare per un'analisi della riflessione filosofica di Pier Damiani che non la risolva in un ragionamento puramente teoretico ma ne colga le finalità “performative” e la dimensione etica.

²⁶ *Petri Damiani Epistula 119*, cit., p. 365, ll. 23-25.

²⁷ J. R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, tr. it. A. Bosco, Einaudi, Torino 2006, p. 7.

²⁸ Cfr. *Petri Damiani Epistula 119*, cit., pp. 344, ll. 16-21.