

Tutto il materiale che consulti su
www.ilmondodisofia.it è gratuito.

Ti chiediamo solo di citare, nei tuoi lavori scientifici, il
nome dell'autore della tesi o dell'articolo.

Grazie!

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PAVIA

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

IN

STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

**ABELARDO
L'ETHICA E IL CONSENSUS**

Relatore

Ch.mo Professore

Franco Alessaio

Candidato

Alessandro Marchese

ANNO ACCADEMICO 1998

INDICE

Introduzione

Capitolo 1

La formazione

Capitolo 2

Il problema etico nel XII secolo

Capitolo 3

Consensus e intentio nell'Ethica

Capitolo 4

Il sinodo di Sens

Bibliografia

INTRODUZIONE

Partito dalla dialettica e approdato infine alla teologia, Abelardo si occupò specificamente di etica solo negli ultimi anni della vita e della produzione, con un intento di sistematicità sconosciuto nella cultura medioevale precedente.

In questa tesi viene affrontato lo studio dell'opera specificamente etica di Abelardo, l'*Ethica* o *Scito te ipsum*, e in particolare del significato e della funzione dei suoi termini centrali, *consensus* e *intentio*. In via preliminare, nei primi due capitoli, abbiamo cercato di ricostruire il contesto entro il quale ha operato Abelardo stesso, le scuole da un lato, le concezioni etiche e le trattazioni del problema morale che lo hanno preceduto. Infine, dopo il capitolo dedicato a *consensus* e *intentio* nell'*Ethica*, ci siamo occupati del processo all'opera abelardiana che venne condotto al sinodo di Sens, su iniziativa di Bernardo di Clairvaux, con particolare attenzione ai capi di imputazione in materia di morale. Il confronto con la figura di S. Bernardo ci ha indotto a occuparci anche dell'Abelardo 'monaco', e soprattutto autore di una regola monastica, che abbiamo esaminato alla ricerca degli elementi che in essa si armonizzano con le concezioni espresse nell'*Ethica*.

Dobbiamo ricordare comunque, con Blomme, che in Abelardo "il pensiero si svela, si cerca, si corregge e si precisa a poco a poco"¹, e tutte le opere sono animate dalla stessa dinamica, volte nella stessa direzione, i termini delle questioni riecheggiano da un libro all'altro, arricchendosi.

Così, se l'opera di riferimento è comunque l'*Ethica*, Abelardo si occupa di tematiche specificamente etiche anche nell'*Expositio in Epistolam ad Romanos* e nel

¹ R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958, p. 110.

Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, che quasi tutti gli studiosi concordano nel ritenere la sua ultima opera, composta nell'estremo rifugio di Cluny.

E ancora, ricco di contenuto morale è il *Carmen ad Astrolabium*, nel quale egli, ormai vecchio, condensa le esperienze della sua vita di maestro per l'educazione del figlio. In questo poema didascalico sembrano infine incontrarsi e integrarsi la passione etica e quella pedagogica, e ancora il soggetto individuale, come nell'*Ethica*, si pone in primo piano, nella figura del discepolo che mantiene la propria indipendenza, non si nega né si umilia, ma cerca l'accordo razionale con il maestro².

² Cfr. G. Ballanti, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, p. 132.

CAPITOLO 1

La formazione

§1. L'esperienza abelardiana inizia con la rottura nei confronti del mondo cavalleresco nel quale è nato: “(...) ben presto decisi di rinunciare alla carriera di militare, all'eredità, e ai miei diritti di primogenito (...): abbandonai la corte di Marte per essere educato in seno a Minerva”³.

Incomincia così un viaggio attraverso le “varie province (...) ove era in vigore l'arte della dialettica”⁴. che lo porterà infine a Parigi, alla scuola di Guglielmo di Champeaux. Poco sappiamo delle tappe di avvicinamento a Parigi, lungo le quali fu probabilmente a Loches, allievo di Roscellino⁵. Sappiamo invece che Abelardo fu anzitutto diretto a Parigi, “dove già da tempo gli studi di dialettica avevano raggiunto sviluppi eccezionali”⁶. Dialettica e *disputatio* risultano strettamente connesse, in questo primo scorcio del XII secolo⁷, e questo aspetto soprattutto sembra attirare il giovane Abelardo, che giunto alla scuola di Guglielmo di

* In questo capitolo le citazioni dell'*Historia calamitatum* sono condotte secondo la traduzione di F. Roncoroni, Abelardo, *Storia delle mie disgrazie – Lettere di amore di Abelardo e Eloisa*, Milano 1974, pp. 7-79.

³ *Historia Calamitatum*, trad. cit., I, p. 8.

⁴ *ibidem*

⁵ Cfr. J. Chatillon, “Abelard et les écoles”, in AA.VV. *Abelard et son temps*, Parigi 1979, p.138. Nell' *Historia Calamitatum* Abelardo non nomina Roscellino, che viene invece ricordato e definito *magister nostri* nella *Dialectica* (cfr. G. Ballanti, *op. cit.*, Firenze 1995, pp.111-112). Se non sappiamo dunque nulla dell'incontro tra i due nella scuola, abbiamo comunque testimonianza della loro conoscenza, e anche della forte animosità che si era sviluppata tra loro, da due lettere, una di Abelardo e una di Roscellino, del 1121. Da un lato Abelardo, in vista del sinodo di Soissons, scrive al vescovo di Parigi per negare qualunque influenza di Roscellino sul suo trattato *De unitate et trinitate Dei*; dall'altro lato Roscellino, venuto a conoscenza della mossa dell'antico allievo, scrive allo stesso Abelardo e la polemica teologica si associa a un violento attacco personale. Le due lettere sono pubblicate in Petri Abaelardi, Epist. XIV et XV, P. L. CLXXVII, coll. 356-372.

⁶ *H. C.*, I, p. 9.

⁷ Cfr. J. Chatillon, *op.cit.*, pp. 135 ss., che cita, sullo statuto della dialettica nel XII secolo, Giovanni di Salisbury, per il quale si tratta di *bene disputandi scientia* e Ugo di San Vittore, per il quale la dialettica è una *disputatio acuta*

Champeaux non pone tempo in mezzo a *disputare* con il maestro, contestandone la *sententia* sugli universali⁸. Sarà l'inizio di uno scontro di lunga durata che ben presto dilaga al di fuori delle mura di Notre-Dame, coinvolgendo discepoli e potenti protettori⁹.

Abelardo riesce per la prima volta ad avere una sua scuola, anche se a Melun, poco lontano da Parigi; ben presto adotta una strategia di avvicinamento alla capitale che lo porta ad aprire una scuola a Corbeil, ma una malattia lo costringe a tornare in Bretagna, abbandonando il campo a Guglielmo. Nel 1108 torna a Parigi, dove Guglielmo insegna ora retorica. Doveva trattarsi di una retorica ben vicina alla dialettica e Abelardo ritorna presso l'antico maestro; subito ricominciano le dispute.

⁸ Per il valore del termine *sententia* e per il ruolo del *magister* nella scuola, cfr. J. Chatillon, *op.cit.*, pp. 138 ss.

Cfr. anche G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Parigi-Ottawa 1934, pp. 116-117, nn. 1-2: il termine *sententia* nel XII secolo aveva modificato il proprio significato originario-. nell'alto Medioevo esso designava enunciazioni dei Padri, estrapolate dalle loro opere e raccolte in un florilegio; in seguito si è chiamata *sententia* l'interpretazione data dal maestro in seguito alla lettura e alla comprensione del senso immediato del testo studiato, come scrive Ugo di San Vittore: "Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur" (*Didascalion*, III, 9). Non si tratta più delle parole dei padri, ma di quelle dei maestri; esse entrano allora nel circuito scolastico delle *quaestiones* e delle *disputationes*, al termine delle quali il maestro deve dare la propria soluzione: la *sententia* nel senso corrente del XII secolo di presa di posizione personale del maestro.

⁹ Cfr. H.C., II, pp. 9-10: "Di qui ebbero inizio le mie disgrazie(...): più la mia fama cresceva, più aumentava l'invidia di tutti nei miei confronti. Alla fine, sopravvalutando forse, data l'età, le mie capacità, aspirai, nonostante fossi poco più che un ragazzo, a dirigere una scuola. Subito cercai il posto dove intraprendere questa attività e mi parve di averlo scoperto in Melun, una cittadina allora famosa e per di più residenza regale. Ma il mio maestro intuì le mie intenzioni e ricorse a tutti i mezzi e a tutti i sotterfugi a mia disposizione per relegare me e la mia scuola il più lontano possibile da Parigi: cercava insomma, prima ancora che io lasciassi la sua scuola, di impedirmi di fondarne una mia e faceva di tutto per togliermi il posto che avevo scelto. Per fortuna però egli aveva a lui ostili parecchi tra i signori di quella cittadina, e io, grazie anche al loro appoggio, riuscii a coronare il mio sogno: anzi il suo stesso atteggiamento apertamente ostile giovò a conciliarmi un gran numero di simpatie".

Ora, per la prima volta, sappiamo quale sia l'oggetto della *disputatio*: “gli confutai (...) anzi gli demolii, facendogli perfino cambiare opinione, la sua vecchia dottrina sugli universali”¹⁰.

Si tratta del nodo centrale della dialettica, come Abelardo stesso afferma: “ In realtà il punto più importante dei nostri studi è proprio quello relativo al problema degli universali”¹¹.

Nel suo viaggio di formazione filosofica, Abelardo ha incontrato successivamente i campioni delle due soluzioni estreme del problema: dapprima Roscellino, il nominalista che assegnava agli universali unicamente l'esistenza di puri nomi e poi Guglielmo, il più noto e agguerrito dei realisti, di coloro cioè che attribuivano l'esistenza sostanziale agli universali¹².

Il passo citato sopra dell'*Historia Calamitatum* apre uno spiraglio per scorgere l'oggetto dell'insegnamento nelle scuole di Melun e di Corbeil, e rivela la posizione iniziale di Abelardo, impegnato a confutare il realismo di Guglielmo che sarebbe stato costretto ad abbandonare le sue precedenti posizioni e a sostenere che “la

¹⁰ H.C., II, p. 11.

¹¹ *Ibidem*

¹² Cfr. M.R. Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Firenze 1969, in particolare le pp. 47-78.

Per porre i termini della questione dobbiamo ricordare il primo testo di logica di Abelardo, le cosiddette “glosse letterali” o *Introductiones parvulorum*, databili agli anni dell'insegnamento a Melun, nelle quali viene condotto il commento letterale dell'*Isagoge* di Porfirio, oltre a quello delle *Categorie* e del *Peri hermeneias* aristotelici e di alcuni testi logici di Boezio.

Nella trattazione di Porfirio è evidente che Abelardo intende le sei categorie di genere, specie, differenza, proprio, accidente e individuo come puri nomi, senza alcuna implicazione metafisica. Per lui, probabilmente ancora influenzato dal nominalismo di Roscellino, il piano della realtà e quello delle parole sono distinti, anche se il primo funge da garanzia del secondo. “(...) la predicazione non trascina con sé la costituzione della realtà pur fondandosi su questa. Il giovane Abelardo come dialettico rifiuta dunque di svolgere un esame che non verta esclusivamente sulle parole (istituite alla predicazione) e accantona quindi lo studio della realtà, ma, d'altro canto, fonda implicitamente le relazioni di predicazioni su relazioni reali” (M.T. Beonio Fumagalli Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, Bari 1988, p. 15).

stessa realtà è presente nei singoli individui non essenzialmente, ma indifferentemente”¹³.

Guglielmo non diventa certo nominalista, ma modera il proprio realismo, recede dal sostenere che una sola realtà universale sia presente, come unica essenza, in tutti gli individui, che sarebbero pertanto meri accidenti e ammette che gli individui sono legati da un legame di somiglianza, di indifferenziazione¹⁴.

Chiusa questa fase di scontro, che lo porterà a perdere l’insegnamento alla cattedra di Notre-Dame, fortunosamente e provvisoriamente ottenuto, Abelardo affronta un nuovo ambito del sapere, il campo più pregiato dei tempi suoi: “Tornai in Francia con la precisa intenzione di studiare la teologia”¹⁵.

Si reca dunque a Laon, discepolo del più prestigioso maestro di teologia: Anselmo, che era già stato maestro di Guglielmo. Ben presto le attese vengono deluse: “(...) mi resi conto che più che un’effettiva preparazione gli aveva giovato la lunga pratica (...). Se lo si stava ad ascoltare poteva anche affascinare, ma quando si cominciava a discutere ci si avvedeva della sua nullità”¹⁶.

Abbiamo conosciuto un Abelardo polemico ed energico disputatore, nell’ambito della dialettica, ora lo vediamo intento a confutare non più una *sententia*, una posizione sostenuta dal maestro, ma il metodo stesso che il maestro usa.

¹³ H.C., II, p. 12.

¹⁴ Abelardo espone questa posizione, comunque realistica, nella più tarda *Logica* “*Ingredientibus*”: gli universali possono essere applicati “*rebus seu vocibus*”; se si attribuisce la definizione di universale *rebus*, alla realtà, sono possibili due posizioni: una sorta di realismo “assoluto”, che afferma essere unica e identica l’essenza nelle diverse cose individuali (si tratta evidentemente della posizione che Guglielmo è costretto ad abbandonare nel corso della disputatio della quale stiamo trattando) e un realismo più moderato, la *indifferentia* (alla quale abbiamo visto approdare Guglielmo) che sostituisce all’identità essenziale degli individui la somiglianza; cfr: per questa analisi M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, cit., pp. 20-23.

¹⁵ H.C., III, p.15. G. Ballanti, *op.cit.*, pp. 204-205, avanza l’ipotesi che questo interesse per la teologia fosse funzionale all’ambizione del giovane *magister* di ottenere il rettorato della scuola cattedrale; sino a ora, infatti, Abelardo si era interessato solo della dialettica, e non poteva vantare alcuna competenza specialistica nell’ambito della *pagina sacra*.

¹⁶ H.C., III, p. 16.

Abelardo non dice di essere in disaccordo con il contenuto delle lezioni di Anselmo. Esso è in qualche modo indifferente, rispetto al metodo utilizzato per ottenerlo ed esporlo¹⁷.

La sua insofferenza viene ben presto notata dai condiscipoli, ed egli si spinge a lanciare una sfida: è pronto a spiegare qualunque testo biblico a scelta, meglio di Anselmo. “Io presi il commento¹⁸ e subito li invitai a venire il giorno dopo a sentire la mia spiegazione. Essi allora, con l’aria di darmi un consiglio che io non avevo certo richiesto, cominciarono a dirmi che su un argomento così difficile non dovevo aver fretta e che, data la mia inesperienza, avrei dovuto dedicarmi un po’ più a lungo alla preparazione e alla comprensione del commento. A questo punto mi sentii offeso e risposi piuttosto irritato che non era mia abitudine imparare le cose per mezzo dell’esercizio mnemonico, ma per mezzo dell’intelligenza”¹⁹.

L’*usus* si contrappone all’*ingenium*: Abelardo rompe la struttura della *lectio* monastica, dove i discepoli-ascoltatori assistono alla spiegazione del *magister* che a lungo ha studiato, e memorizzato i testi dei padri, e improvvisa la sua lezione, fidandosi della propria intelligenza e della forza stringente della logica. E’ un successo che ben presto lo costringe ad allontanarsi da Laon.

¹⁷ Cfr. G. Ballanti, *op.cit.*, pp.120-121, che sottolinea come il disaccordo sul metodo non tocchi le lezioni di Guglielmo di Champeaux, ma solo quelle, strettamente legate al modo della *lectio* monastica, di Anselmo di Laon.

Sul metodo di insegnamento di Anselmo, E. Bertola, “I precedenti storici del metodo del *Sic et non* di Abelardo”, in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 1975, p.273, scrive: “A Laon si leggeva la divina pagina attraverso un precedente lavoro erudito di testimonianze di autorità. Si collazionavano cioè testi patristici diversi, su particolari versetti scritturali o su questioni derivate dal testo sacro, sia attraverso una ricerca diretta sulle opere dei Padri, gli espositori, sia attraverso precedenti commentari o precedenti lavori di glossatori”. Cfr. anche G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, pp. 113 ss.

¹⁸ E. Bertola, *art. cit.*, pp. 261ss, precisa la funzione dell’*expositor*, una *auctoritas* patristica riconosciuta che il maestro utilizza nelle proprie lezioni, limitandosi a fornire il proprio commento (*glosa*).

¹⁹ H.C., III, p.17.

§ 2. Nel primo paragrafo abbiamo visto Abelardo a confronto, e in scontro, con le due maggiori scuole del suo tempo. Per lui sono insoddisfacenti, e il nodo centrale della sua insoddisfazione si è rivelato essere il metodo, oltre al rapporto stesso tra *magister* e *discipulus*. Per questo secondo punto, notiamo subito che il discepolo insoddisfatto decide di diventare lui stesso maestro e inizia un percorso che, con alterne vicende, affiancherà la sua attività filosofica e teologica alla scuola lungo tutta la sua vita, con l'interruzione finale²⁰.

Abelardo da subito si sente maestro, capace di insegnare, ma soprattutto di affascinare e convincere chi vorrà farsi suo discepolo. Scopre il fondamento del prestigio del capo-scuola e gli si sostituisce, con maggiore abilità e autorevolezza²¹. E' interessante notare come, quando parla delle sue scuole, non dica mai che cosa accada al loro interno, come concretamente si strutturi il rapporto di insegnamento²², limitandosi ad affermare che i suoi discepoli sono in grado di affrontare gli scontri dialettici con gli altri maestri e i loro discepoli, di prevalere: è successo per la dialettica e succede per la teologia²³. Sottolineiamo come queste vittorie illustrino il maestro: “Quali furono le dispute che i miei scolari sostennero con Guglielmo (...), quali successi in questi scontri riservò la fortuna ai miei scolari, anzi a me attraverso

²⁰ Cfr. il percorso biografico di Abelardo, nel quale è ben evidente il conflitto tra la vita pubblica di maestro e polemista e la pace della solitudine claustrale, in R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, cit., pp.119ss.

²¹ Così almeno appare dal racconto certamente parziale dell' *Historia calamitatum*.

²² Nelle pagine dell'H.C. vediamo Abelardo insegnare solo nell'episodio del commento alle profezie di Ezechiele, allorquando utilizzando il testo biblico e un *expositor*, armato solo della propria intelligenza, entusiasma con la chiarezza e la logica stringente i propri condiscipoli.

La pratica propriamente pedagogica viene da lui presa in considerazione in modo particolare solo nel tardo *Carmen ad Astrolabium* che raccoglie le sue meditazioni sull'argomento al termine ormai della sua esperienza di maestro.

²³ Cfr. H.C., II, p. 14; V, p. 19.

essi è cosa nota a tutti”²⁴. Come se i discepoli altro non fossero che appendici mobili e numerose, che moltiplicano la sua *vis* polemica.

Abelardo fu dunque un maestro affascinante, ma un discepolo invisibile a tutti i *magistri* che si scelse e ai loro fedeli. Questa questione, così come è narrata nell'*Historia Calamitatum*, ci offre uno spaccato interessante dal punto di vista sociologico e psicologico. Un Abelardo ormai maturo narra i propri primi passi nel mondo delle scuole e tratteggia un giovane senza dubbio brillante, ma pieno di sé, forse troppo convinto della propria abilità e intelligenza, pronto ad aggredire i maestri più prestigiosi, pensando di poter fare comunque meglio di loro.

Oltre le dispute, e le relazioni tormentate, si delineano i problemi concreti delle scuole: la resistenza dei maestri che difendono il loro ruolo e prestigio, le controversie tumultuose tra i discepoli, fedeli al vecchio maestro o disposti a seguire la novità, la fama che si sparge tra i potenziali “clienti” del magister e quindi la sua fortuna o la disgrazia, strettamente legate alla floridezza economica o alle ristrettezze conseguenti.

Balza fuori da questa narrazione una vicenda di intrighi e di colpi di mano, nei tentativi di Guglielmo di impedire ad Abelardo di aprire una sua scuola, nella proibizione di Anselmo, spinto dai più fedeli degli scolari, di continuare il commento a Ezechiele, “adducendo come pretesto il fatto che non voleva essere lui a subire le critiche nel caso che, inesperto com’ero in questo campo, fossi incappato in qualche errore”²⁵.

E nella continua ricerca da parte di Abelardo di protettori potenti, nel suo avvicinarsi a Parigi come maestro e nell’approdarvi infine, circondato da discepoli sempre più numerosi. Ricco e famoso, insuperbito fino a considerarsi “l’unico

²⁴ H.C., p. 14.

²⁵ H. C., pp. 18-19.

filosofo della terra”²⁶, egli cadrà rovinosamente, con la tragica conclusione della sua passione per Eloisa e con il sinodo di Soissons.

Ma di ben altra portata è il problema del metodo, poiché proprio nell’elaborazione di un metodo sistematico e nella sua applicazione coerente risiederà l’originalità culturale di Abelardo; in esso si opera “l’unione voluta e cosciente fra due metodi e campi di insegnamento che venivano avvertiti come estranei dai suoi contemporanei (...) per realizzare quello che si può definire il progetto di tutta una vita: la spiegazione e la difesa della fede attraverso la “similitudine della ragione umana”, il chiarimento dell’enunciato e della parole della “sacra pagina” attraverso l’analisi del maestro di dialettica”²⁷.

Nell’episodio di Laon vediamo incominciare il lavoro sul testo della sacra pagina e sui testi delle *auctoritates* che lo porterà alla stesura del *Sic et non* e all’impianto metodologico di tutte le opere teologiche.

La cultura del tempo mirava ad estendere il modello autorevole della teologia, la dipendenza cioè dal testo sacro e dai testi patristici e dai commenti dei maestri precedenti, su tutto il sapere, Abelardo invece importa anche nel campo teologico il metodo razionale della dialettica, rinnovando radicalmente il rapporto con *l’auctoritas*²⁸.

Se è vero che Anselmo si disponeva a spiegare la *sacra pagina* utilizzando più *auctoritates* e confrontandole per farne emergere contraddizioni che si rivelavano come apparenti, tuttavia a Laon l’*usus* fondava la *lectio* e l’utilizzo delle *auctoritates*²⁹. A Laon Abelardo ha affrontato il passo di Ezechiele armato del proprio *ingenium* e di

²⁶ H. C., p. 20.

²⁷ M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Sull’unità dell’opera abelardiana*, “Rivista critica di storia della filosofia”, 1979, p. 437.

²⁸ Cfr. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, tr. it., Milano 1983, pp. 397 ss.

²⁹ Cfr. Bertola, *art.cit.*, pp. 264 ss.

un solo *expositor*. Siamo ancora ben lontani dal *Sic et non*, che affronterà il problema del metodo di analisi e confronto dei testi patristici che certamente erano utilizzati come *expositores* quando un maestro si accingeva a spiegare testi biblici. Abelardo utilizza una sola *auctoritas*, nessuna raccolta di glosse o sentenze e fronteggia direttamente, senza mediazioni il testo del profeta.

Questa fiducia nelle forze della ragione umana, in campo teologico, lo accompagnerà fino alla composizione del *De unitate et trinitate divina* e al sinodo di Soissons del 1121. “Proprio allora mi era capitato di dedicarmi per la prima volta all’analisi del fondamento stesso della nostra fede sulla base di analogie razionali e avevo anche composto un trattato di teologia su l’unità e trinità di Dio, a uso dei miei scolari che mi richiedevano spiegazioni basate sulla ragione e sulla filosofia e volevano, insomma, più dimostrazioni che parole: sostenevano infatti che i discorsi sono inutili se non si capiscono le cose, e che non si può credere a niente se prima non lo si è capito”³⁰.

Abelardo in quell’occasione si ritrova contrapposto agli antichi condiscipoli di Laon, Alberico e Lotulfo³¹, e di nuovo la legittimità dell’uso della dialettica in ambito sacro sarà l’oggetto del contendere: “se volete – gli risposi subito – sono pronto a darvene la ragione”. In questo campo – mi ribatté – noi non prendiamo in considerazione la ragione umana o le tue personali opinioni, ma solo le parole di qualche testo autorevole”³².

E’ proprio la scarsità di riferimenti a ‘testi autorevoli’ la maggiore imputazione rivolta al trattato che Abelardo dovrà bruciare con le sue stesse mani³³.

³⁰ H.C., IX, p. 39.

³¹ Cfr. H.C., IX, p. 40.

³² H.C., IX, p. 42.

³³ Cfr. H.C., X, p. 46.

§3. Solo due anni dopo Soissons, nel 1123, abbiamo la prima delle cinque stesure del *Sic et non*. Il tema centrale dell'opera è la trattazione delle *auctoritates* patristiche. Il testo è composto di due parti: a un prologo metodologico segue una *collectio sententiarum*, ricavata da fonti diverse: opere dei Padri latini e Greci, libri sacri, decisioni conciliari, divisa in capitoli su temi attinenti la fede, i sacramenti, la carità.³⁴ In ogni capitolo vengono raccolte sentenze che si contraddicono, che dicono le une di “sì” e le altre di “no”, i “dicta Sanctorum invicem adversa”³⁵.

E' verosimile che proprio la frequentazione di Laon abbia reso evidente ad Abelardo il problema della coesistenza di testi autorevoli (apparentemente) contraddittori su un medesimo punto.

Anselmo, nelle sue lezioni e nelle sue *sententiae*, aveva infatti utilizzato la comparazione dei testi al fine di spiegare la loro apparente contraddittorietà³⁶. Ma per Abelardo la *ratio*, che aveva sostenuto il suo *vis à vis* con il testo sacro, è ora lo strumento fondamentale per affrontare le *auctoritates*. Infatti preliminarmente all'imponente collezione di testi opposti sui principali punti di fede, o almeno sui principali snodi della nascente *scientia* della teologia sistematica:³⁷ Dio, la creazione, la cristologia, i sacramenti, Abelardo pone un prologo nel quale espone le regole per interpretare correttamente i testi. La contraddizione tra i *dicta Sanctorum* apre la via al dubbio, il dubbio spinge alla ricerca, che approda infine alla verità: “Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus”³⁸.

³⁴ J. Jolivet, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano 1996, pp. 63 ss.

³⁵ *Sic et non*, PL 178, col. 1349.

³⁶ Cfr. E. Bertola, *art. cit.*, pp. 273 ss.

³⁷ Cfr. A. Crocco, *Le cinque regole ermeneutiche del sic et non*, “Rivista critica di storia della filosofia”, Milano 1979, p. 453.

³⁸ *Sic et non*, Prol., PL 178, col. 1349, citato in A. Crocco, *art. cit.*, p. 454.

Questa formula presenta un'analogia con quella della *Logica "Ingredientibus"*: "Per dubitationem venit ad inquisitionem, per inquisitionem pertingitur ad veritatem"³⁹.

Si tratta in entrambi i casi del riconoscimento del ruolo del dubbio come stimolo per la ricerca della verità, in due ambiti diversi: da un lato, a commento di un passo aristotelico, la pura logica razionale, dall'altro la creazione di un nuovo metodo ermeneutico che sosterrà il lavoro sui testi patristici e, quindi, lo studio del sacro testo e delle questioni teologiche.

"Ci sembra bene raccogliere i differenti detti dei padri quando ce ne vengono alla memoria alcuni che, sembrando contrastanti fra loro, pongono un problema, così da stimolare i giovani a un ottimo esercizio nella ricerca della verità e renderli più acuti su questa indagine. La principale via della sapienza è infatti la continua e frequente interrogazione"⁴⁰.

Dubium, inquisitio, ratio si succedono senza pregiudiziali nei confronti dell'ottenimento della verità: il dubbio muove alla *inquisitio* condotta dalla ragione che continuamente interroga e confronta i testi, capace infine di raggiungere la verità. In questa ricerca della verità testuale ci si potrà imbattere in un uso inconsueto di termini di una peculiare locuzione idiomatica, ma soprattutto in un termine usato con differenti accezioni da altrettanti autori nelle loro opere. Occorrerà dunque un'attenta analisi e uno studio del contesto storico e psicologico accompagnato da un'attenta analisi linguistica per risolvere le ambiguità testuali⁴¹. La seconda regola si occupa del problema dell'autenticità dei testi che vengono utilizzati. Nel Medioevo circolavano infatti moltissimi falsi, tanto che esiste un Decreto di papa Gelasio sui

³⁹ *Logica ingredientibus*, G.G., 223 (16-17).

⁴⁰ *Sic et non*, PL 178, colonna 1349, citato e tradotto in M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, cit., p. 72.

⁴¹ Cfr. M. D. Chenu, *op. cit.*, p. 407.

libri autentici, che elenca un numero enorme di testi attribuiti falsamente. Per questo Abelardo avverte che occorre badare attentamente agli apocrifi, resi autorevoli da un'autorevole attribuzione; in essi infatti, persino in testi inseriti tra quelli biblici, si trovano molteplici errori, e non si deve utilizzarli accanto ai testi autentici.

Nella terza regola viene suggerito un metodo comparativo che consiste nel confrontare fra di loro i testi dello stesso autore inerenti allo stesso argomento, tenendo conto dello sviluppo del pensiero di un autore, ritrattazioni comprese. Occorrerà inoltre, come prescrive la quarta regola, approfondendo il discorso dell'*intentio auctoris*, distinguere le *sententiae* che esprimono i pensieri del singolo autore dalle citazioni riportate talora in maniera confusa e implicita, addirittura senza distinguere le opinioni degli antichi scrittori ritenute giuste da quelle ritenute erronee. La quinta e ultima regola prescrive che occorre sbilanciarsi infine verso un autore ritenuto più prestigioso e fededegno qualora la dissonanza persista fra i testi in questione, poichè solo ai testi canonici è dovuta una fede incondizionata, mentre i commentatori “devono essere letti non con l'obbligo di credervi, ma con la libertà di giudicarli”⁴².

Da qui si può dedurre che l'esegeta “si trovava di fronte a glosse e *sententiae* che nella loro brevità potevano risultare problematiche. Questo permette di precisare il modo in cui il *Sic et non* si colloca all'interno di un genere e di una tradizione, e il modo in cui Abelardo si propone a un tempo di ampliarli (è il caso del *dossier*) e di migliorarne la pratica (è il caso del prologo)”⁴³.

Opera di dialettico e di teologo insieme, nell'affrontare apertamente il problema della diversità delle *auctoritates* e nel tentativo di risolverlo, il *Sic et non* è

⁴² *Sic et non*, PL 178, col. 1347 C, citato e tradotto in M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *op.cit.*, p. 74.

⁴³ J. Jolivet, *Abelardo. Dialettica e mistero*, cit., p. 67.

soprattutto l'opera di un magister che mostra come applicare, nell'ambito dell'insegnamento teologico, le tecniche interpretative e critiche del lavoro testuale⁴⁴. Al centro della riflessione di Abelardo troviamo il problema del significato delle parole: "Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus"⁴⁵. Sarà la formula centrale di tutta la scolastica successiva a lui, la "legge tecnica di ogni speculazione medioevale, in campo filosofico e in campo teologico"⁴⁶.

⁴⁴ G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, p. 290.

⁴⁵ *Sic et non*, PL 178, col. 1344.

⁴⁶ G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, p. 292.

§ 4. Con Abelardo abbiamo il sintomo del rinnovamento, del risveglio della coscienza che si rapporta in maniera rinnovata con l'Assoluto fuori da qualsiasi "obbedienzialismo"⁴⁷. "Tre elementi insieme psicologici, pedagogici e teologici, formano la mentalità di Pietro Abelardo. Anzitutto la curiosità dello spirito, (...) al servizio di questa curiosità il lavoro è regolato dall'applicazione delle tecniche e dal gioco raffinato del loro mestiere, "*Ars fidei*". (...) La dialettica non è per lui soltanto un eccellente, ma preliminare, esercizio dello spirito; essa è un pericoloso potere di critica al servizio della scienza, compresa la scienza di Dio.

Infine questa critica si organizza (...) in ciò che con Abelardo il Medioevo chiamerà la *disputatio*, ossia l'organizzazione di una ricerca i cui protagonisti pesano il pro e il contro, *sic et non*, in una contra-posizione in cui anche la negazione ha valore costruttivo per la scoperta di ciò che egli, con S. Anselmo, chiama "ragioni necessarie"⁴⁸.

Abbiamo visto che le regole della logica vengono considerate strumento necessario e sufficiente per garantire la validità e la cogenza della fede, come dice bene Jolivet nel suo commento al *Sic et non*: "Venerazione da credente, ragione da grammatico: Abelardo si diffonde sulla prima molto meno che sulla seconda ed è lo sviluppo di quest'ultima a costituire la parte essenziale del suo prologo. In effetti enumererà tutte le precauzioni che bisogna prendere quando ci si trova in presenza di un testo che deve servire come autorità ma che almeno a prima vista, sembra andare contro uno o più testi degni della medesima fiducia; o ancora, che semplicemente sembra esprimere un errore"⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. M. D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medioevale*, tr. it. Milano 1991, p. 31.

⁴⁸ M. D. Chenu, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁴⁹ J. Jolivet, *op.cit.*, pp. 65-66.

La grande originalità e il merito di Abelardo sono quindi nell'aver portato il metodo critico in teologia, abbandonando la passività fideistica, sempre impegnato nella ricerca e nella verifica razionale, a favore di un impegno di “(...) tutto lo spirito, (...) come conquista interiore e consapevole (*comprehensio animi*)”⁵⁰.

Questo non significa che Abelardo attribuisca alla *ratio* la funzione di spiegare l'oggetto della fede. La scienza che egli va costruendo, e per la quale sceglie il nome di *theologia*⁵¹ non ha come oggetto le cose, i contenuti della fede, ma la riflessione “sul linguaggio umano con cui tali cose vengono espresse. (...) Essa si sforza di comprendere il modo in cui le proposizioni del discorso si applicano a contenuti e concetti riguardanti Dio e riescono a esprimere quanto Dio stesso ha rivelato”⁵².

La *ratio* in campo religioso⁵³ trova un utilizzo ermeneutico, applicata alla Scrittura e ai testi patristici, un utilizzo apologetico, nel difendere la credibilità razionale della rivelazione, polemico nel difendere i dogmi e costruttivo, infine, nella scienza teologica. Abelardo si è cimentato in tutti questi ambiti e talora, da audace battistrada, ha confuso i piani, le funzioni della *ratio*⁵⁴, ma il suo punto di partenza è sempre stato costituito dalla fede incondizionata, come la aveva intesa S. Gregorio: “Credi tamen salubriter debet quod explicari non valet, quia, auctore Gregorio, fides non habet meritum cui humana ratio praebebat experimentum”⁵⁵.

⁵⁰ A. Crocco, art. cit., p. 458.

⁵¹ Cfr., per l'utilizzo del termine *theologia* in Abelardo, G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, p. 308.

⁵² Abelardo, *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Milano 1995, p. 165.

⁵³ Cfr. G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, p. 297.

⁵⁴ G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, pp. 303-304.

⁵⁵ Questo passo del *De unitate et trinitate divina*, citato in G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, p. 298, n.2, trova ulteriore conferma nella *Theologia Christiana*, libro III, PL 178, col. 1226: “Credi itaque salubriter debet quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit quod humana infirmitas disserere sufficit, nec pro fide reputandum quod de manifestis recipimus humana compulsi ratione; nec apud Deum meritum habet in quo non Deo creditur, qui in sanctis loquitur, sed ratiunculis humanis quae frequenter falluntur, et vix deprehendi possunt quando sint rationes”, sempre citato in G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *op. cit.*, p. 298, n. 2.

CAPITOLO 2

Il problema etico nel XII secolo

§1. Quando, tra il 1139 e il 1140, in preparazione del sinodo di Sens, vengono approntati e fatti circolare, per mano di Guglielmo di S.Thierry e di Bernardo di Clairvaux, elenchi di punti controversi degli insegnamenti di Abelardo, e prende forma la lista dei capi di accusa dottrinali che gli saranno contestati, le questioni di carattere morale, che pure sono presenti, non appaiono mai in primo piano e dei diciannove punti che saranno portati a Sens solamente sei riprendono affermazioni di carattere etico, mentre con ben altra forza ed evidenza vengono sottolineate le questioni teologiche⁵⁶.

Se, del resto, Bernardo giustifica questo atteggiamento, argomentando che è più facile individuare gli errori di carattere morale rispetto a quelli teologici, in particolar modo quelli attinenti la Trinità⁵⁷, possiamo pensare che nel XII secolo non manchi l'interesse per l'etica ma, piuttosto, per la trattazione specifica e sistematica della materia, e che, per questo motivo, passi quasi inavvertita l'eccezionalità dell'*Ethica* e del lavoro di Abelardo in questo ambito.

Consideriamo dunque la posizione dell'etica nel XII secolo, il panorama nel quale si colloca il testo di Abelardo. Nelle scuole si è trovato un posto all'etica a fianco delle *artes liberales*, o considerandola come un'articolazione della filosofia

(* per le citazioni dell'*Ethica*, si farà sempre riferimento all'edizione di D.E.Luscombe)

⁵⁶ Cfr. M. Dal Pra, "Introduzione" a Abelardo, *Conosci te stesso – Etica*, Firenze 1976, pp. X ss.; per l'analisi di questa documentazione e la trattazione precisa dei citati capi d'accusa, si rimanda al successivo capitolo 4, dove saranno appunto studiate le diverse posizioni, soprattutto in materia di morale, di Abelardo e Bernardo.

⁵⁷ Cfr. M. Dal Pra, *op.cit.*, p. XVI.

pratica⁵⁸. In quest'ambito vengono utilizzati i testi classici, con più funzioni: da un lato, essi sono trattati come modelli linguistici e letterari, e si leggono Virgilio, Orazio, Cicerone, Seneca, ma d'altro canto vengono commentati da un punto di vista edificante⁵⁹. Continua così la tradizione pedagogica romana, e l'educazione morale entra nel progetto di formazione dell'uomo colto, come aveva suggerito Quintiliano, secondo il quale il maestro di retorica doveva occuparsi anche della crescita morale dell'allievo.

Ma per Abelardo il confronto con il pensiero etico classico assume un valore ben diverso: non si tratta per lui di accettare l'edificazione che si può trarre dai modelli letterari, ma di affrontare seriamente la discussione delle concezioni morali precristiane.

Questo studio viene svolto nel *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*⁶⁰. In esso le figure del Filosofo e del Cristiano discutono del bene e del male, della natura del sommo bene, identificato con Dio, e della possibilità per l'uomo di raggiungerlo. Il confronto non porta, come ci si potrebbe aspettare, alla vittoria del Cristiano. La morale pagana, improntata alla legge naturale, si mostra effettivamente inadeguata a definire, con il solo strumento della *ratio*, quale sia il sommo bene per l'uomo, ma trova il proprio compimento nella morale cristiana, verso la quale essa converge⁶¹.

In essa il problema del bene e del male si pone più propriamente come problema del peccato, "cioè di quella particolare forma che il male assume

⁵⁸ Cfr. D.E. Luscombe, "Introduction" to *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 1971, pp. XVIII-XIX.

⁵⁹ Cfr. L.M. De Rijk, *Abelard and Moral Philosophy*, "Medioevo", 12, 1986, p.2.

⁶⁰ Cfr. D.E. Luscombe, *op.cit.*, pp. XXIV-XXX; L.M. De Rijk, *op.cit.*, p.4; M. Dal Pra, *op.cit.*, pp. XXXVIII s.

⁶¹ Cfr. M. Dal Pra, *op.cit.*, p. XXXVII: "Insomma, non è per se stessa che la legge morale naturale interessa ad Abelardo, ma in relazione al suo convergere verso la morale cristiana; e pertanto il suo problema, in quello scritto, è di considerare l'apporto della morale pagana o filosofica alla morale cristiana".

nell'ambito religioso e di fronte alla coscienza religiosa"⁶². Lo stesso titolo completo dell'*Ethica seu Scito te ipsum* rimanda all'eredità classica, a Socrate, che nel XII secolo era comunemente considerato maestro, o addirittura inventore, dell'etica⁶³.

La definizione del peccato, l'indagine sulla sua natura, sul valore dei comportamenti umani, la ricerca dei criteri per definire la bontà e la cattiveria, e quindi per individuare chi merita o demerita agli occhi di Dio, i modi del pentimento, della penitenza e della riconciliazione, sono punti centrali dell'etica dei teologi, così come della pratica ecclesiastica⁶⁴.

Vediamo, a questo proposito, in modo più approfondito, come trattano l'etica i due maestri che, per quanto criticati e contestati, hanno svolto un ruolo importante nella formazione di Abelardo: Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux. Si tratta in entrambi i casi della scuola di Laon, che era la più importante in ambito teologico e all'interno della quale si è formato come teologo anche Guglielmo. Il lavoro della scuola è indirizzato alla sistemazione dei materiali teologici⁶⁵, tra i quali le tesi di teologia morale occupano uno spazio relativamente ridotto, e possono essere ricondotte a tre filoni: la definizione del peccato, la descrizione dei diversi stadi che portano al peccato, il problema della imputabilità degli atti⁶⁶. Ma le questioni non sono poste tanto a livello morale quanto, piuttosto, dogmatico e metafisico; l'interesse è centrato sullo statuto ontologico del male⁶⁷ e del peccato⁶⁸.

⁶² M. Dal Pra, *op.cit.*, p. XXXV.

⁶³ Cfr. Abelardo, *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, cit., p. 154 ss.

⁶⁴ Cfr. D.E. Luscombe, *op.cit.*, pp. XV ss., cfr. L.M. De Rijk, *op.cit.*, pp. 1 ss.

Sui criteri ecclesiastici di individuazione della colpa, di giudizio e di riparazione nei libri penitenziali, vedi il prossimo paragrafo di questo capitolo.

⁶⁵ Cfr. R. Blomme, *op. cit.*, pp. 5 ss.

⁶⁶ Cfr. R. Blomme, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁷ Anselmo di Laon: "(...) Ad quod prius videndum an malum sit aliquid", *Sententia* n. 31, riportata in R. Blomme, *op.cit.*, p. 10.

⁶⁸ Guglielmo di Champeaux: "Cum vero voluntas homini natura sit discordans a creatore, non remaneat natura, sed dicitur perversitas naturae et talis voluntas dicitur peccatum", *Sententia* n.

E' all'interno di un contesto squisitamente filosofico che vengono trattati problemi di ordine morale, come l'indifferenza degli atti⁶⁹, la genesi del peccato⁷⁰, il ruolo del *consensus*⁷¹. Si tratta quasi sempre di sentenze isolate, o di contesti non rilevanti dal punto di vista morale, verso il quale a Laon non si dimostra una particolare propensione, integrandolo all'interno di uno sforzo di sistemazione delle fonti patristiche e delle *sententiae* dei maestri che mira soprattutto alla teologia⁷².

Blomme⁷³ ironizza sul senso di aspettativa suscitato dai titoli imposti a taluni frammenti di Guglielmo di Champeaux: *Quid sit peccatum* o *Quid sit malum*, dal titolo di un'intera raccolta di *sententiae* della scuola: *Potest queri quid sit peccatum* o dagli *incipit* di sentenze sparse. Ben presto, scorrendone i contenuti, ci si accorge che "gli autori della scuola non sono inclini a esaminare la nozione morale di peccato. La caduta degli angeli e dei progenitori, il peccato originale, la natura ontologica e la scaturigine del male, - del male volontario per le creature dotate di ragione - ecco quello che li interessa. Nei loro testi la dogmatica prevale sulla morale"⁷⁴.

Tra i testi di Laon, infine, è possibile ritrovare glosse e sentenze che si occupano della penitenza, e quindi della gravità del peccato, in quantità e qualità⁷⁵. L'essenza del peccato, il fondamento della sua gravità, è individuato nel disprezzo di

241, riportata in R. Blomme, *op.cit.*, p. 11.

⁶⁹ R. Blomme, *op.cit.*, pp. 14 ss., espone, come esempio, le *Sententiae Anselmi* laddove l'indifferenza degli atti è inserita nella dimostrazione dell'inesistenza del male.

⁷⁰ Cfr. R. Blomme, *op.cit.*, pp. 21 ss.

⁷¹ Guglielmo di Champeaux: "Luxuria autem et avaritia et cetera talia non dicuntur peccata quam cito insunt, etsi sint vitia; (...) sed quam cito consensus adhibetur, peccata sunt", *Sententia* n. 278, riportata in R. Blomme, *op.cit.*, p. 45.

⁷² Cfr. R. Blomme, *op.cit.*, pp. 44-46.

⁷³ Cfr. R. Blomme, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁴ R. Blomme, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁵ Cfr. R. Blomme, *op.cit.*, pp. 54 ss.

Dio, così definito dallo stesso Anselmo: “‘Contempnere Deum’ est contra eius praecepta agere”⁷⁶.

Chiaramente qui, nella determinazione della gravità del peccato, è in gioco l’elemento soggettivo e meno grave è la colpa quanto più l’agire umano è condizionato dalla necessità, dall’ignoranza, dalla fragilità connaturata all’uomo. E’ la deliberazione, incondizionata, che rende la colpa di Adamo la più grave tra quante ne furono commesse⁷⁷. Ma anche la questione del peccato e della penitenza non è trattata sistematicamente in quanto tale, e lo stesso si può dire per l’imputabilità degli atti e la funzione della coscienza e dell’intenzione nel commettere il peccato⁷⁸.

Ben diverso è l’approccio dell’*Ethica* abelardiana. Innanzitutto siamo di fronte a un testo compiuto e specifico, nel quale vengono esaminati gli aspetti morali della fede cristiana⁷⁹, con particolare riguardo al peccato, alla sua definizione propria, poiché “non est autem (...) animi vicium idem quod peccatum, nec peccatum idem quod actio mala”⁸⁰, e alle sue conseguenze: il pentimento, la confessione, la soddisfazione.

Abelardo, che è un logico e un dialettico, nell’*Ethica* “rimane fedele al procedimento logico, anzi prende ispirazione da esso per risolvere coerentemente problemi prima staccati e dispersi”⁸¹. Tutti i problemi posti nelle sparse sentenze di Laon trovano sistemazione all’interno di un quadro unitario, che risulta così originale. Scompare l’enfasi sullo statuto ontologico del peccato, al quale Abelardo dedica ben poco spazio, per negarne ogni sostanzialità: “Cum itaque peccatum diffinimus

⁷⁶ Anselmo di Laon, *Sententia* n. 87, riportata in R. Blomme, *op.cit.*, p. 59.

⁷⁷ Cfr. R. Blomme, *op.cit.*, pp. 63-67.

⁷⁸ Cfr. R. Blomme, *op.cit.* pp. 68-84.

⁷⁹ Cfr. D.E. Luscombe, *op.cit.*, p.XXXI.

⁸⁰ *Ethica*, p. 2, 21-22.

Alla definizione propria del peccato è dedicato il capitolo 3 di questa tesi.

⁸¹ M. Dal Pra, *op.cit.*, p. XXXIX.

abnegative, dicentes scilicet non facere vel non dimittere quod convenit, patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati quod in non esse potius quam esse subsistat, veluti si tenebras diffinientes dicamus absentiam lucis ubi lux habuit esse”⁸².

Eppure, nel *Sic et non* (cap.143, “Quod peccatum actus sit, non res, et contra”) ha raccolto e messo a confronto le sentenze dei Padri su questo tema, ma ora gli interessa la definizione morale mentre quella ontologica viene tenuta ai margini. E’ verso l’interiorità umana che si volge l’indagine e i diversi termini costituiscono un sistema coerente: se il peccato consiste nel *consensus* che l’uomo dà liberamente al male e si realizza come disprezzo di Dio, bisogna indagare le intenzioni, non gli atti, definire la *ratio* come condizione e luogo della loro esistenza, ripulire il campo dalle affermazioni imprecise (ed ecco allora il lungo elenco di che cosa non è peccato: i vizi, le tentazioni, la debolezza della carne, le opere che si compiono). E’ necessario distinguere condizioni e conseguenze, e accettare infine che quanto avviene nella coscienza del fedele è noto solo a Dio, mentre la giustizia umana, anche quella ecclesiastica, non può cogliere altro che i sintomi della colpa, i suoi segni esteriori⁸³.

⁸² *Ethica*, p. 6, 6-10.

⁸³ Per le opportune analisi dei problemi citati si rimanda alle successive pagine di questa tesi.

§2. Possiamo dire, con Chenu, che “veramente nei fenomeni sismici degli anni 1120-1160 la scoperta del soggetto fu, mediante lui [Abelardo] e in lui, clamorosa, uno degli epicentri della gestazione di un uomo nuovo”⁸⁴.

Per Abelardo il valore morale delle nostre azioni è informato dall'*intentio* e dal *consensus* precedenti al compimento dell'azione. Citando S. Paolo: “Non sarà coronato colui che non avrà combattuto secondo la legge”⁸⁵, Abelardo specifica: “(...) Certaverit, inquam, non tam hominibus quam viciis resistendo, ne nos videlicet in consensum pertrahant pravam. Quae, et si homines cessent, inpugnare nos non cessant, ut tanto periculosior eorum pugna sit quanto frequentior, et tanto victoria clarior quanto difficilior”⁸⁶.

L'etica intenzionale è un forte richiamo alla responsabilità individuale, al *consensus* interiore, che può portare o alla schiavitù o alla virtù. E' il *consensus* ad informare di sé ogni atto che diventa di conseguenza buono o cattivo, ma l'atto in sé non aggiunge nulla alla colpevolezza del peccatore. Chiunque, preso in flagranza di peccato, non commette peccato più grande di chi, pur essendo impedito di compiere un'azione proibita, si sforza per quanto è possibile di realizzare quest'atto. Solo Dio, quindi, “*inspector cordis et renum*” può giudicare se un'intenzione sia buona o cattiva e tutto il comportamento che ne deriva⁸⁷. Ma quando l'offesa a Dio si sia compiuta, “*superest quibus ei modis reconciliari possimus. Tria itaque sunt in reconciliatione peccatoris ad deum, penitentia scilicet, confessio, satisfactio*”⁸⁸.

⁸⁴ M.D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medioevale*, cit., p. 25.

⁸⁵ II Tim., 2, 5.

⁸⁶ *Ethica*, p. 4, 13-17.

⁸⁷ Cfr. *Ethica*, pp. 42-44.

⁸⁸ *Ethica*, p. 76, 18-20.

E' un percorso che inizia nell'anima⁸⁹, con la penitenza che può essere *infructuosa* o *fructuosa*; nel primo caso essa non scaturisce "ex amore Dei"⁹⁰ quanto piuttosto dalla paura della punizione divina, e non segna nessun progresso sulla via della riconciliazione. La *fructuosa penitentia*, invece, è frutto dell'amore per Dio, dolore per l'offesa arrecata, *gemitus* e *contritio cordis*, e di fronte ad essa il peccato non permane⁹¹. Si tratta però solo del primo passo: Dio perdona il peccato, non estingue la pena che non sarà la dannazione, ma il purgatorio⁹². Perché il penitente sia libero anche dalla pena è necessario *venire ad confessionem* e *peragere satisfactionem*⁹³. La confessione non deve essere a Dio ma, secondo le parole dell'apostolo Giacomo, deve avvenire dall'uno all'altro, come gesto di umiltà, e tocca infine ai sacerdoti di imporre la *satisfactio*, "ut qui male arbitrio suo et superbe usi sunt Deum contempnendo alienae potestatis arbitrio corrigantur"⁹⁴.

La via della riconciliazione si mantiene solo per la prima tappa nell'interiorità, sul piano proprio del peccato, poi si sposta al di fuori, nel mondo delle opere, dal momento che gli uomini "Non (...) de occultis, sed de manifestis iudicant, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus vero solus (...) videt ubi nemo

⁸⁹ Cfr. *Ethica*, p. 76, 21.

⁹⁰ *Ethica*, p. 76, 24.

⁹¹ Cfr. *Ethica*, p. 88, 6-7.

⁹² Cfr. *Ethica*, p. 88, 21-25: "Non enim Deus cum peccatum penitentibus condonat omnem penam eis ignoscit, sed solummodo aeternam. Multi namque penitentes qui preuenti morte satisfactionem penitentiae in hac vita non egerunt, penis purgatoriis, non dampnatoriis, in futura reservantur". E più avanti, discutendo del danno che viene al penitente dal fatto che il confessore gli commini una *satisfactio* inadeguata, Abelardo scrive: "Ut enim beatus asserit Augustinus, 'Penae vitae futurae etsi purgatoriae sint, graviores sunt istis omnibus vitae presentis.' Magna itaque cautela est eis adhibenda, et magna opera danda ut secundum instituta sanctorum patrum talis hic satisfactio suscipiatur, ut nichil ibi purgandum restet" (*Ethica*, p. 108, 21-25). Abelardo, facendo proprie le parole di Agostino, mostra il proprio accordo con quella che Le Goff ha chiamato "la logica del Purgatorio": cfr. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982, pp. 235 ss.

⁹³ Cfr. *Ethica*, p. 88, 16-17.

⁹⁴ *Ethica*, p. 98, 21-22.

videt, quia in puniendo peccatum non opus adtendit, sed animum, sicut nos e converso non animum quem non videmus, sed opus quem novimus”⁹⁵.

Gli atti, che pure non sono peccato in sé, hanno tuttavia una propria specificità negativa ossia lo scandalo e per questo vanno puniti: “(...) actio tamen ipsa magis quam animi culpa castiganda est apud homines, quia plus offensae contrahere potuit et perniciosius per exemplum fieri quam culpa latens animi”⁹⁶.

E’ di fronte a questi passi dell’*Ethica* che dobbiamo prendere in considerazione l’atteggiamento di Abelardo verso i penitenziali in uso al suo tempo. Abelardo, pur facendo la necessaria distinzione tra valutazione sociale e giuridica e considerazione etica⁹⁷, riconosce come valida e necessaria la giustizia umana che si occupa dei *publica damna*, dello scandalo cioè che nasce dagli atti conseguenti al peccato e danneggia la comunità umana; questa giustizia ecclesiastica, umana, pubblica è regolata tramite i *paenitentiales*.

Nati da un’esigenza di controllo sociale dopo la decadenza della *publica paenitentia*, i *libri paenitentiales* erano manuali ad uso dei confessori che dovevano sanzionare il peccato in maniera adeguata a riscattare il penitente.

⁹⁵ *Ethica*, p. 40, 7-14.

⁹⁶ *Ethica*, p. 42, 18-21.

⁹⁷ Cfr. R. Blomme, *op.cit.*, p. 202, dove attribuisce ad Abelardo una decisa opposizione ai penitenziali, a causa della morale esteriore degli atti che costituisce la condizione della loro esistenza ed efficacia. Dopo aver estesamente trattato del problema dell’imputabilità degli atti nell’*Ethica*, Blomme commenta il passo nel quale Abelardo si domanda perchè il criminale che passa all’azione sia punito più gravemente (dagli uomini) di chi si limita alla colpa interiore. Abelardo sostiene che, sorprendentemente, anche degli innocenti vengono talora puniti, come nel caso della donna povera che soffoca il figlio neonato nel tentativo di riscaldarlo. Si è trattato solamente di un gesto amorevole, non vi è stata alcuna colpa, ma nondimeno viene punita severamente. E Blomme annota (n. 2) “In questo esempio Abelardo ha in mente una regola ben conosciuta dei penitenziali; eccone un esempio: “Si quis laicus infantem suum oppresserit vel mulier, anno integro in pane et aqua poeniteant et duobus aliis abstineant se a vino et carnibus”. S. Colombano, *Poenitentiale*, can. 18. (...) Si ritrovano ancora regole dello stesso tenore in Ivo di Chartres, *Decretum*, can. 27 e can. 165. (...) Ecco dunque una prova concreta del fatto che Abelardo reagisce contro teorie troppo oggettivistiche che avevano ancora corso al suo tempo.

I penitenziali celtici, che avevano avuto diffusione estesa fin dai secoli V e VI, avevano conosciuto ai tempi di Abelardo un periodo di crisi: il loro uso era degenerato in un legalismo formale volto a coartare le coscienze in fase di maturazione. I penitenziali, infatti, erano nati per un'esigenza repressiva e non preventiva⁹⁸. Dall'XI secolo la letteratura penitenziale si era fatta più complessa e, anche se comunque le opere di riparazione (*satisfactio*), vale a dire il fattore oggettivo dal punto di vista ecclesiastico, prevalevano di molto sul pentimento (*contritio*) cioè sul fattore soggettivo, i nuovi testi, il *Corrector Burchardi* e il *Decretum* di Ivo di Chartres non si limitavano alla casistica e all'elencazione delle ammende, ma cercavano di tratteggiare un quadro sistematico del sacramento della penitenza⁹⁹.

Non si tratta insomma, nel XII secolo, di testi rozzi e sommari, ma che si sforzano di definire in modo articolato e accurato condizioni e gradi di colpevolezza, di determinare il livello di partecipazione interiore del soggetto all'azione: se sia stato consapevole o inconsapevole, se abbia agito spontaneamente, volontariamente o per caso¹⁰⁰; si sforzano anche di aiutare i confessori a 'personalizzare' in qualche modo la pena, adeguandola ai tipi di peccato e di peccatore, come i medici adeguano la cura agli ammalati¹⁰¹.

Anche Abelardo adotta la similitudine del medico, utilizzandola per mostrare la necessità della confessione dei peccati al sacerdote: il peccatore "erubescit ab hominibus sciri quod non erubuit coram Deo committi, sed qui plagae querit

⁹⁸ Cfr. M.T. Muzzarelli, *Una componente della mentalità occidentale: i penitenziali dell'alto medioevo*, Bologna 1980

⁹⁹ Cf. P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Lovanio 1949, pp. 8ss.

¹⁰⁰ Cfr. L. Mauro, *Tra publica damna e communis utilitas*, "Medioevo" 1987, pp.117-118.

¹⁰¹ "Diversitas culparum diversitates facit penitentiarum. Nam et corporum medici diversa medicamenta componunt, ut aliter vulnera, aliter morbum, aliter tumores, aliter putredines, aliter caligines, aliter confractiones, aliter combustiones curent, ita et spirituales medici diversis curationum generibus animarum vulnera sanare debent", CCIV, W., 674, riportato in L. Mauro, *op.cit.*, p. 115.

medicamentum, quantumcumque ipsa sordeat, quantumcumque oleat, medico revelanda est ut competens adhibeatur curatio. Medici vero locum sacerdos tenet a quo, ut diximus, instituenda est satisfactio”¹⁰². E i criteri della cura, della *satisfactio*, sono contenuti nei penitenziali che prevedono digiuni, mortificazioni, preghiere, veglie, elemosine, secondo gli *Instituta Canonum*.

Ma come il medico solerte ed esperto deve conoscere bene i testi della sua arte e aiutare gli ammalati, ch  altrimenti costituisce un pericolo, ci sono sacerdoti rozzi e inaffidabili, ignari degli *instituta canonum*, i quali “sicut (...) imperiti medici, quibus infirmos committi periculosum est aut inutile”, sono “nec religiosi nec discreti, atque insuper ad detegendum confitentium peccata leves (...)”¹⁰³; costoro non sanno assegnare in modo adeguato la *satisfactio*, sono portati a parlare con leggerezza di quanto viene loro confessato e, per avidit ¹⁰⁴ comminano pene pi  leggere di quelle dovute, mettendo a repentaglio i fedeli, che devono quindi cercare un medico migliore. Infatti la conformit  tra il giudizio del sacerdote e la volont  divina deve essere totale, e le punizioni non conformi non avranno riconoscimento nell’al di l : “Siquid tamen de pena satisfactionis minus est institutum quam oporteat, Deus qui nullum peccatum impunitum dimittit, et singula quantum decet punit, pro quantitate peccati satisfactionis equitatem servabit, ipsos videlicet penitentes non aeternis suppliciis reservando, sed in hac vita vel in futura penis purgatoriis affligendo”¹⁰⁵.

Anche in questa denuncia della corruzione del clero Abelardo riprende un motivo presente nei penitenziali fin dall’VIII secolo e riproposto con forza nel

¹⁰² *Ethica*, p. 100, 8-12.

¹⁰³ *Ethica*, p. 104, 6-10.

¹⁰⁴ Cfr. *Ethica*, p. 108, 31-34: “Sunt nonnulli sacerdotum, non tam per errorem quam cupiditatem subiectos decipientes, ut pro nummorum oblatione satisfactionis iniuncte penas condonent vel relaxent, non tam adtendentes quid velit Dominus, quam quid valeat nummus”.

¹⁰⁵ Cfr. *Ethica*, p. 108, 2-7.

*Corrector Burchardi*¹⁰⁶. Nel sacerdote la dialettica tra interiorità ed exteriorità si fa particolarmente delicata: egli si confronta con la moralità altrui ma, in quanto uomo, anche la sua moralità è in gioco, e Abelardo “subordina al criterio etico ogni considerazione carismatica delle funzioni sacerdotali”¹⁰⁷.

Siamo all'ultimo capitolo del libro I dell'*Ethica*, intitolato *Utrum generaliter ad omnes pertineat prelatos solvere et ligare*,¹⁰⁸ alla trattazione del potere delle chiavi che gli sarà imputata a Sens. Abelardo non accetta l'idea di una trasmissione meccanica di questa *potestas* carismatica a tutti i vicari degli Apostoli, a tutti i vescovi cioè, “cum multi sint episcopi nec religionem nec discretionem habentes, quamvis episcopalem habeant potestatem”¹⁰⁹. Il peccato si è cancellato con la *contritio cordis* e la *fructuosa penitentia*, ruolo del clero rimane quello di accogliere la confessione e di comminare la pena, in conformità di quanto è accaduto nel rapporto tra il fedele e Dio. Questa è la sola condizione alla quale può essere esercitato il potere di legare e di sciogliere, di dare o non dare una vera assoluzione: “videndum quae culpa. aut quae sit penitencia secuta post culpam, ut quos omnipotens per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. Tunc vera est absolutio presidentis cum interni sequitur arbitrium iudici”¹¹⁰.

Bisogna che i confessori sappiano cogliere la volontà di Dio, e renderla manifesta di fronte alla comunità ma, a questo scopo, occorre che a esercitare il sacerdozio e la *potestas* episcopale siano uomini moralmente integerrimi, coerenti, nella loro interiorità, con le operazioni che Dio compie per loro mezzo.

¹⁰⁶ Cfr. L. Mauro, *op. cit.*, pp.119-120.

¹⁰⁷ Cfr. M. Dal Pra, *op. cit.*, XLVIII.

¹⁰⁸ *Ethica*, pp. 112-126.

¹⁰⁹ *Ethica*, p. 112, 5-6.

¹¹⁰ *Ethica*, p. 120, 7-11.

Per i confessori che non colgono la volontà divina e assolvono chi Dio ha condannato, Abelardo utilizza una analogia evangelica: Cristo ha resuscitato Lazzaro, facendolo uscire dal sepolcro, “et postmodum is qui vivus egressus fuerat, a discipulis est solutus. Item, ecce illum discipuli iam solvunt, quem magister suscitaverat mortuum. Si enim mortuum Lazarum discipuli solverent, fetorem magis ostenderent quam virtutem”¹¹¹.

Così come ai confessori compete la facoltà di rimettere i peccati, ai vescovi, eredi degli apostoli, compete il potere di allontanare un fedele dalla chiesa, con la scomunica, o di riammetterlo in essa. Anche questo potere può essere esercitato secondo la volontà divina o ingiustamente e Abelardo ribadisce ancora che si è trattato di un dono *specialiter* concesso a coloro che furono presenti e fedeli dopo la resurrezione, “unde nec Iudas proditor iam defunctus nec Thomas adhuc incredulus huic gratie tunc percipiende digni fuerunt interesse”¹¹².

Ma, nelle ultimissime righe di questo libro primo dell'*Ethica*, egli scrive “Siquis tamen secundum suprapositam expositionem omnibus episcopis eque ut apostolis hanc gratiam concessam esse contendat, non invidemus tante gratie in omnes pariter dilatate, nec contenciose resistimus eis qui se plenitudine potestatis equari volunt apostolis”.¹¹³ Abelardo abbandona infine le sue posizioni più rigide, consapevole di aver suscitato ostilità e invidia, quelle stesse che gli si scateneranno contro tra pochi anni, a Sens dove, nonostante queste ultime righe, sarà condannato per aver sostenuto “quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non etiam successoribus eorum”¹¹⁴.

¹¹¹ *Ethica*, p. 120, 14-19.

¹¹² *Ethica*, p. 126, 11-13.

¹¹³ *Ethica*, p. 126, 13-17.

¹¹⁴ Si tratta di uno dei *capitula* che analizzeremo nel cap. 4 di questa tesi.

Qui finisce la trattazione del peccato e di tutto ciò che ne consegue. Il secondo libro dell'*Ethica* avrebbe dovuto riguardare il bene: “superior *Ethice* nostre libellus cognoscendis vel corrigendis peccatis operam dedit et ipsa peccata distinxit a viciis que virtutibus dicuntur contraria. Nunc vero superst ut (...) postquam de malis egimus declinandis ad bona facienda doctrine nostre stilum convertamus”¹¹⁵.

Purtroppo di questa parte dedicata al bene rimane solo un frammento, poche decine di righe, nelle quali ha inizio la trattazione della *prudencia, mater virtutum*¹¹⁶.

¹¹⁵ *Ethica*, p. 128, 1-7.

¹¹⁶ Luscombe (*Ethica*, p. 130, n. 2, ipotizza, sulla scorta di rimandi presenti nell'*Expositio in Epistulam ad Romanos*, che Abelardo volesse trattare dei problemi della grazia e del merito.

§ 3. La morale monastica è tutta centrata sull'ascetismo e il disprezzo per i valori terreni. Al centro delle pratiche ascetiche è posto il corpo, la componente materiale da tenere a freno, il corpo desiderante segnato nella sua stessa esistenza dalla colpa. L'*auctoritas* di Agostino, ripresa da Pier Damiani, considerava la corporeità come il luogo della trasmissione del peccato originale e, quindi, della corruzione dell'umanità.

Spiato, indagato nei suoi desideri, temuto come un bruto possente che può imporre il proprio dominio, ineliminabile nella realtà, il corpo è comunque sempre ossessivamente presente nelle regole morali e nelle elaborazioni etiche di ambiente monastico, e lo stesso monito delfico-socratico “conosci te stesso” viene ripreso in ambito monastico per intendere la conoscenza di quanto rigore si sia in grado di far sopportare al proprio corpo: “L'agiatezza e la mitezza del vivere fanno sì che molti fra loro sappiano molte cose, ma non conoscano se stessi, e non sappiano in modo chiaro che tipo di rigore possano sopportare (...)”¹¹⁷.

Questa ossessione è assente nell'*Ethica* abelardiana. Sin dall'inizio dell'opera le disposizioni corporee sono presentate come valore neutro; è vero che leggiamo: “sunt autem vicia seu bona non tantum animi sed etiam corporis”¹¹⁸, ma poi, per il corpo si legge un elenco di elementi positivi e negativi che appaiono influenti a livello morale: *debilitas/fortitudo*, *pigredo/velocitas*, *claudicatio/rectitudo*, *cecitas/visio*, mentre i vizi con i quali l'uomo ingaggia la lotta propriamente morale, e le virtù, sono quelli dell'anima: *iniusticia/insticia*, *ignavia/constantia*, *intemperantia/temperantia*.

¹¹⁷ Pier Damiani, *Sermones*, 28, citato e tradotto in Abelardo, *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, p. 155.

¹¹⁸ *Ethica*, p. 3, 2-3.

Il ruolo ‘morale’ del corpo è quello di supportare l’*actio*, che Abelardo considera indifferente, pura conseguenza del *consensus*, del peccato già compiuto. Non esistono propriamente peccati carnali, ma che si sono generati “ex carnis infirmitate”¹¹⁹, alla quale è seguita la *mala intentio*, dal momento che “omnia peccata sint animae tantum, non carnis, ibi quippe culpa et contemptus Dei esse potest ubi eius noticia et ratio consistere habet”¹²⁰.

Del resto, se al corpo non si nega dignità e positività, essa non si riverbera comunque in alcun modo sull’anima: “in singulis hominibus tam corporea quam incorporea substantia bona est, licet ad dignitatem vel meritum animae bonitas corporis nichil referat”¹²¹.

In antitesi completa con l’atteggiamento etico dei monaci troviamo i Goliardi, un gruppo che si viene profilando durante la seconda metà del XI secolo, difficilmente definibile dal punto di vista della società del tempo. “Tutto sembra cospirare per nasconderci il loro volto: l’anonimato che copre la maggior parte di essi, le leggende che essi stessi hanno fatto circolare compiacentemente sul proprio conto, quelle che, tra molte calunni e maldicenze, hanno propagato i loro nemici e infine quelle inventate dagli storici e dagli eruditi moderni, messi fuori strada da false somiglianze, accecati da pregiudizi”¹²².

La causa della loro indeterminabilità dal punto di vista sociologico è dovuta al fatto che si trattava di *vagantes* da una città all’altra, erano degli “evasi”, come li definisce Le Goff che vivevano per lo più di espedienti, o cercando protezione presso

¹¹⁹ *Ethica*, p. 40, 25.

¹²⁰ *Ethica*, p. 40, 21-23.

¹²¹ *Ethica*, p. 50, 14-16.

¹²² J. Le Goff, *Gli intellettuali nel medioevo*, trad.it., Milano 1959, p. 26; cfr. anche G. Ballanti, *op.cit.*, pp. 78 ss, che sostiene una grande contiguità tra la Goliardia e Abelardo.

un *dominus*¹²³. La “vaganza”, che turbava l’ordine di un mondo in cui tutti dovevano avere un posto determinato, era sintomo prima di tutto di reazione alle posizioni monastiche.¹²⁴ Tra i *vagantes* non troviamo solo scolari, ma anche *magistri* impegnati anch’essi a sfuggire al chiuso dei centri monastici, e a spostare in altra sede il sapere; era accaduto per Anselmo, per Roscellino e accadrà per Abelardo¹²⁵.

E’ difficile definire sistematicamente che cosa pensasse un movimento tanto composito; sulla base delle poesie o dei testi di canti goliardici di cui siamo in possesso, possiamo delineare una morale completamente antitetica a quella ecclesiastico-monastica; impegnata a ottenere libertà dello spirito attraverso quella del corpo. “Il gioco, il vino, l’amore: ecco, per cominciare, la trilogia che essi cantano di preferenza (...) Cerco il piacere fra gli uomini / E non oltre le stelle, / Non curo affatto l’anima / Ma curo assai la pelle (...). E’ forse ardito riconoscere qui, in questa immoralità provocatrice (...) l’abbozzo di una morale naturale, la negazione degli insegnamenti della Chiesa e della morale tradizionale?”¹²⁶.

E’ ovvio, quindi, che i Goliardi conducano un aperto e deciso attacco contro l’ascetismo, che considerano una scelta di vita volta all’egoismo, un affronto alle esigenze naturali del corpo. Mentre l’ascetismo “intendeva il mondo della spontaneità naturale e dell’istinto come una realtà di segno eticamente negativo, il goliardismo giunse a esaltare la signoria delle forze naturali (fisiche e psichiche) nell’uomo come inviolabile e invincibile; anziché come “male”, il corpo fu inteso come principio di ogni iniziativa e base di orientamento e di indirizzo di tutti i nostri atti; da una parte, le frange oltranziste dell’ascetismo monastico vedevano nel corpo un principio

¹²³ Cfr. J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹²⁴ Cfr. G. Ballanti, *op. cit.*, pp. 71-72.

¹²⁵ Cfr. G. Ballanti, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹²⁶ J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 29-31.

demonico, mentre dall'altra parte il mondo goliardico lo esaltava non come "notre ennemi", ma come "notre maître"¹²⁷.

I Goliardi, dunque, esprimevano nei loro scritti desiderio di libertà e ribellione, ma anche una nuova concezione della morale umana, e in particolare del ruolo femminile, sempre attentamente controllato e normato dalla morale convenzionale¹²⁸. Emerge dunque un nuovo aspetto dell'intellettuale medioevale che per un perfezionamento del proprio essere uomo esige la presenza di una donna, anche accanto a chi ha scelto di dedicare la propria vita alla religione; accanto a ogni uomo una donna, come accanto ad Abelardo troviamo Eloisa, sempre per tutta la vita vicina, in corpo e/o in spirito.

Ma, anche se non possiamo negare una vicinanza di Abelardo alla Goliardia, almeno negli anni giovanili, e un suo talento letterario che trovava espressioni solitamente estranee alla *gravitas* dei *magistri*¹²⁹, considerando l'*Ethica* ci appare evidente che è ormai avvenuta una presa di distanza dallo "spontaneismo materialistico implicato nell'esaltazione goliardica della corporeità"¹³⁰.

Pur riconoscendo nel corpo un dono di Dio, creatore anche degli istinti condannati dagli asceti più estremisti,¹³¹ Abelardo afferma il principio etico della

¹²⁷ M. Dal Pra, *op.cit.*, p. XLII.

¹²⁸ Cfr. J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹²⁹ "Due doti, soprattutto, ti permettevano di sedurre in breve tempo qualsiasi donna; la piacevolezza dei tuoi versi e l'armonia delle tue canzoni, abilità che come sappiamo gli altri filosofi non possedevano. Quasi per gioco, per riposarti dalla fatica degli studi filosofici, hai composto molte poesie e canzoni d'amore, poesie che, grazie alla loro straordinaria dolcezza nella lirica e nel canto, furono spesso cantate e mantennero continuamente il mio nome sulle labbra di tutti. Persino la gente semplice non poteva dimenticare le tue melodie grazie alla loro dolcezza", *Lettere di Abelardo e Eloisa*, trad. it., Milano 1996; II, p. 185.

¹³⁰ M. Dal Pra, *op.cit.*, p. XLII.

¹³¹ *Ethica*, pp. 4-6.

responsabilità del soggetto umano, espressa nel *consensus*, la “espressione più pura e specifica dell’iniziativa umana nella sua spiritualità”¹³².

**N. B. : Per i capitoli 3 e 4 occorre l’autorizzazione dell’autore.
Scrivete a info@ilmondodisofia.it e vedremo di farVi
recapitare il resto della tesi.**

¹³² M. Dal Pra, *op. cit.*, p. XLIII.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Abelardo

Peter Abelard's Ethics, tradotto e curato da D. E. Luscombe, Oxford 1971

Pietro Abelardo, *Conosci te stesso*, tradotto e curato da M. dal Pra, Firenze 1976

Abelardo, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, tradotto e curato da F. Roncoroni, Milano 1974

Abelardo, *Lettere di Abelardo e Eloisa*, tradotto da C. Scerbanenco, Milano 1996

Petrus Abaelardus, *Apologia contra Bernardum*, curato da E. M. Buytaert, Brepols 1969

Abelardo, *Confessio fidei "Universis"*, curato da C.S.F. Burnett, "Medieval Studies", 1986

Abelardo, *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Milano 1995

Per il dossier del sinodo di Sens

Bernardo di Chiaravalle, *Le lettere contro Pietro Abelardo*, a cura di A. Babolin, Padova 1969

Studi critici

P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Lovanio 1949

G. Ballanti, *Pietro Abelardo. La rinascita del XII secolo*, Firenze 1995

E. Bertola, *I precedenti storici del metodo del Sic et non di Abelardo*, in "Rivista critica di storia della filosofia", Milano 1979

R. Blomme, *La doctrine du peché dans les écoles theologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain 1958

- R. Blomme, *A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 1957
- J. Chatillon, *Abelard et les écoles*, in AA.VV. *Abelard et son temps*, Parigi 1979
- M. D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medioevale*, trad. it., Milano 1982
- M. D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, tr. it., Milano 1986
- A. Crocco, *Le cinque regole ermeneutiche del “Sic et non”*, “Rivista critica di storia della filosofia”, Milano 1979
- M. De Gandillac, *Intention et lois dans l’Ethique d’Abélard*, in *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable, Les courants artistiques, litteraire, philosophiques dans le XII^e siècle*, Paris 1975
- L.M. De Rijk, *Abelard and Moral Philosophy*, “Medioevo”, 12, 1986
- M. Dal Pra, “Introduzione” a Abelardo, *Conosci te stesso – Etica*, Firenze 1976
- M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Firenze 1969
- M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, Bari 1988
- M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Sull’unità dell’opera abelardiana*, “Rivista critica di storia della filosofia”, 1979
- E. Gilson, *La teologia mistica di S. Bernardo*, trad. it., Milano 1987
- D.E. Luscombe, “Introduction” to *Peter Abelard’s Ethics*, Oxford 1971
- J. Jolivet, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano 1996
- J. Le Goff, *Gli intellettuali nel medioevo*, trad. it., Milano 1959
- J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, trad. it., Torino 1982
- O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux 1957
- L. Mauro, *Tra publica damna e communis utilitas*, “Medioevo” 1987
- M.T. Muzzarelli, *Una componente della mentalità occidentale: i penitenziali dell’alto medioevo*, Bologna 1980
- R. Oursel, *La dispute et la grace. Essai sur la rédemption d’Abélard*, Parigi 1959

G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Parigi-Ottawa 1933

J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, tr. it., Milano 1989

P.L. Williams, *The moral philosophy of Peter Abelard*, Lanham 1980